

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

ریشه زبانی اختلاف قرائت‌ها از نظریه اصالت وجود

دکتر حسین واله *

چکیده

بر اساس نظریه اصالت وجود، وجود اصیل و ماهیت اعتباری است. از جنبه اعتباری بودن این ادعا دو قرائت متفاوت در دست است که با همه زیرشاخه‌هایش، بیش از آنکه حاکی از مفروضات متفاوت باشد، ریشه در تفکیک دامنه جهت دارد، لذا اساساً زبانی است. پیامدهای متفاوت و بعضاً ناسازگار این قرائت‌ها در مباحث فلسفی در درجه نخست، نتیجه انتخاب ناخودآگاه موضع در باب دامنه جهت است نه لازمه منطقی مبادی صدرالمتألهین که بر پایه آنها نظریه اصالت وجود استوار شده است.

واژگان کلیدی: وجود، ماهیت، اصیل، اعتباری، جهت شیئی، جهت گزاره‌ای، دامنه جهت.

مقدمه

اصالت وجود از شاهکارهای فلسفه اسلامی و ابداعات بزرگ صدرالمتألهین شیرازی است. این نظریه از زاویه‌های گوناگون مورد توجه مفسران و اهل نظر بوده است. حتی مخالفان آن در اهمیت آن تردید نکرده‌اند. پیامدهای نظری و کارکردهای این نظریه در حل و فصل مسائل غامض فلسفه و کلام از دیرباز مورد توجه اهل نظر بوده است. اهمیت این نظریه بنیادین تا حدی است که فروع فلسفی زیادی را بر آن مترتب دانسته‌اند. هم از

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

این روی، تفسیرهای مختلفی از ادعاهای اصالت وجود ارائه شده است. در مورد مفاد این ادعا که ماهیت اعتباری است نیز اختلاف وجود دارد. بحث‌های دامنه‌داری در این باب عنوان و مقاله‌های متعددی در ادبیات فلسفی معاصر پیرامون این مسئله چاپ شده است، اما از زاویه زبان‌شناختی کمتر به این موضوع توجه شده است. هرچند اشارات جسته و گریخته به مقولات زبان‌شناختی هم در آثار صدرا و هم ناقدان و مفسران دیده می‌شود، اما نه تحلیلی مستقل از مفروضات و پیامدهای زبان‌شناختی این نظریه تاکنون انجام شده و نه این اختلاف قرائت‌ها از این پنجره تحلیل شده است. در این نوشتار، این قرائت‌ها را از این زاویه می‌کاویم.

این تحلیل نیازمند بیان پاره‌ای نکات مقدماتی است که در چند بند تلخیص خواهد شد. آنگاه قضیه "الماهیه موجوده بالعرض (صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۷۵) که یک سوی ادعای اصلی نظریه اصالت وجود است و دیدگاه‌های مختلف در باره آن را بحث خواهیم کرد. سرانجام سر‌زبانی پیدایش این اختلاف قرائت‌ها شرح خواهد شد.

مقدمات

۱. اختلاف محتوایی

اختلاف بر سر اصالت وجود یا اصالت ماهیت اختلافی لفظی یا سطحی نیست. هر کدام از این دو نظریه معارض روشی برای تبیین فلسفی یافته‌ها و باورهای ما در باب جهان است با کمک دستگاهی مفهومی که باید ناسازگاری‌های سطحی میان آنها را در تفسیری سازوار و البته ضروری حل کند. مکتب اصالت وجود یک دستگاه مفهومی برای این منظور می‌سازد و مکتب اصالت ماهیت دستگاهی دیگر و در نتیجه دو دسته آراء متناقض در باب اهم مسائل متافیزیکی (یا به اصطلاح متقدمان، امور عامه) به بار می‌آورند. صدر المتألهین به کمک دستگاه مفهومی خود راه‌حلی نو برای مشکلات غامضی در فلسفه چون ربط حادث به قدیم، ربط متحرک به ثابت، حرکت جوهری، قدم و حدود، اتحاد عاقل و معقول و امثال ذلک یافته است که با مبانی اصالت ماهیت جور در نمی‌آید. فروکاستن این تفاوت فاحش به دو معنای مختلف چند اصطلاح یا واژه ساده‌سازی بیش از اندازه است.^۱

۲. اصالت وجود؛ بحث وجودشناختی

بحث اصالت وجود اساساً بحثی وجود شناختی است هر چند جنبه‌های معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه نیز دارد و اغلب این جنبه‌ها دست کم در آثار متقدمان به دقت تفکیک نشده‌اند. اینکه در این بحث مسائلی در باب شناخت یا در باب زبان و جمله و واژه گنجانده شده مطلبی است و اینکه این مسئله مربوط به کدامیک از این قلمروهاست مسئله‌ای دیگر است. حتی شاید بتوان پرسش اصلی را که این نظریه در صدد پاسخ‌دهی بدان است، طوری تقریر کرد که به قلمرو شناخت‌شناسی تعلق گیرد یا طوری که آن را به قلمرو زبان‌شناسی فلسفی براند، اما بی‌شک نه مسئله به هر یک از این دو قلمرو خلاصه می‌شود و نه صدرالمتألهین چنین نگاهی بدان داشته است.

کسانی کوشیده‌اند اختلاف بین دیدگاه اصالت وجود را با دیدگاه اصالت ماهیت در تفسیری پدیدارگرایانه حل کنند اما تبیینی از مسئله ارائه کرده‌اند که آن را به قلمرو شناخت - دلالت فرو می‌کاهد. در این تبیین گفته شده است که اگر "اصالت را به معنای داشتن ما به ازاء بالذات و مطابق عینی معنا کنیم، نه وجود اصیل است نه ماهیت چرا که آنچه در وعاء ادراکی ما ظهور می‌کند (معنی وجود و معنی ماهیت) ظهور واقعیت خارجی است و نه خود آن واقعیت. تنها در پرتو نظریه اصالت پدیداری معناست که می‌توانیم از اصالت سخن بگوییم (مجله مطالعات اسلامی، ص ۱۱۸). لکن پذیرش این تبیین در گرو آن است که پرسش صدرا چنین باشد: کدامیک از ماهیت مدرک و وجود مدرک مابه‌ازاء بی‌واسطه دارد؟ اما مسئله اصالت وجود این نیست. نظریه اصالت وجود و اعتباریت صدرا نحوه درک ما از جهان را بیان نمی‌کند بلکه ساختار واقع و چگونگی آشتی وحدت با کثرت را در عالم واقع توضیح می‌دهد فارغ از اینکه انسانی و ادراکی باشد یا نباشد (رک. جوارشکیان، ص ۱۲۸-۱۰۱). چنان‌تلفی از مسئله اصالت وجود، از دوپهلوی بودن برخی عباراتی که برای تقریر مسئله پرداخته‌اند، ناشی می‌شود. فیلسوفان صدرائی در بیان مسئله معمولاً از این قضیه بدیهی شروع می‌کنند که ما در درک جهان با اشیایی مواجه می‌شویم و از هر کدام از آنها دو مفهوم چیستی و هستی را انتزاع می‌کنیم. سپس می‌افزایند که نمی‌شود هر دو بی‌مصدق باشند یا هر دو مستقلاً دارای مصداق باشند چون به ترتیب انکار جهان واقع و کثرت واحد لازم می‌آید. آنگاه می‌پرسند

کدامیک از این دو مفهوم مصداق بالذات و کدامیک مصداق بالعرض دارد(رک. مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۷-۳۴ و نیز فلسفه مقدماتی، ص ۶۱-۵۳). این شیوه طرح مسئله سبب این پندار شده است که گویا مسئله به ماهیات و وجودهای درک شده ربط دارد و می توان برای حلش در فرایند ادراک تأمل کرد. پاره‌ای عبارات خود صدرالمتألهین نیز در ظهور این پندار بی تأثیر نبوده‌اند به ویژه آنجا که نسبت ماهیت به وجود را تحلیل می کند. نمونه‌هایی از این عبارات ذکر خواهد شد. به هر تقدیر، بحث اصالت وجود مربوط به ساختار واقع است نه ساختار و احکام شناخت.

۳. اصالت وجود؛ بحث فلسفی

اشارات دو بند فوق برای آشکار ساختن اینکه از قضا بحث اصالت وجود به قرائت فلسفی، کلیدی برای حل برخی مسائل پیچیده متافیزیکی است کفایت می کند، فارغ از آنکه با مقدمات و نتایج و اساساً نحوه قرائت از آنها چقدر همدلی داشته باشیم. کسانی پنداشته‌اند که احاطه مجدد بحث اصالت وجود به قلمرو عرفان یعنی خاستگاه نخستینش، کلید ثمربخش ساختن آن است(رک. یثربی، ص ۴۲-۱۹). اینکه ریشه این مباحث در عرفان به قدمت هزاران سال باشد یا نه پرسشی است که شاید بتوان پاسخ قاطعی بدان داد و هر پاسخی بدان اهمیت زیادی هم ندارد اما بی شک بحث عرفانی آن هیچ فایده نظری ندارد. نه تنها از این نظر که عارفان به بحث نظری به مثابه قیل و قال می نگرند بلکه از این رو که کشف مغالطات ناشی از خطاهای زبانی چه آنچه عارفان را فریفته و چه آنچه اهل نظر را از راه بدر برده است، تنها در کاوش نظری میسر است. لذا بحث اعتباری بودن ماهیات و تفسیرهای آن (البته به معنای درست آنکه متفاوت با رویکرد مذکور است) کاوش نظری ارجمندی است با پیامدهای نظری بسیار.^۲

۴. جهت شیئی و جهت گزاره‌ای

زبان طبیعی کاستی‌هایی دارد. متأخران بیش از متقدمان به این نکته پرداخته‌اند. تنگناهای زبان طبیعی آنجا که بیان مطالب بسیار دقیق در کار است، هنگامی آشکار می شود که به کمک زبان مصنوعی نکته‌ای بیان شود که بیان آن در زبان طبیعی دشوارتر

یا ناممکن است. تنگناها و کژتابی های زبان طبیعی کسانی را بر آن داشته تا اساساً از زبان طبیعی در مقام بحث نظری چشم پوشند و موفقیت در تحری حقیقت را در گرو بنای زبانی دقیق برای این منظور بدانند (رک. دانلان، ص ۴۰). در دورانی که آن را ریچارد رورتی چرخش زبانی نامیده (آپیا، ص ۱۱۴) التفات به زبان و کارکرد و کژتابی ها و فریب های آن نقد زمانه است و کشف های مهمی صورت گرفته که گاه بازنگری در پیش فرض هایی نا منقح نزد فیلسوفان پیشین است. در خلال این نوشتار نمونه هایی از راهزنی های زبان روشن خواهد شد.

از جمله بصیرت های دوران جدید در این زمینه، تفکیک هایی در بحث دلالت است که بعضاً با منطق حاکم بر ترکیب واژگان و بعضاً به استعمال متفاوت آنها ارتباط دارد. تفکیک دامنه شیئی / گزاره ای، دلالت حداکثری / دلالت حداقلی و استعمال اشاری / اسنادی از این جمله اند. از این میان، تفکیک دامنه ادات - که تفکیکی صوری است - به بحث ما ارتباط وثیق دارد. لذا به معرفی آن می پردازیم.

در جمله:

۱. "در بخت آزمایی یک نفر برنده می شود به ضرورت"

جهت ضرورت به کار رفته است. اگر دامنه این جهت همه جمله باشد، جمله صادق خواهد بود اما اگر دامنه جهت فقط محمول جمله باشد، جمله کاذب خواهد بود. در حالت اول، جمله می گوید بخت آزمایی بدون برنده ممکن نیست. در حالت دوم جمله می گوید برنده بخت آزمایی به ضرورت برنده است. تشخیص این تفاوت معنایی در ترجمه این جمله به زبان صوری بسیار آسان تر است. در

(1a) $\Box (x) (Lx \rightarrow (Ey) (Wyx))$

ادات ضرورت بر تمام جمله وارد شده است لذا دامنه آن تمام جمله است. این

ضرورت جهت گزاره ای است، اما در

(1b) $(x) (Lx \rightarrow (Ey) \Box (Wyx))$

ادات ضرورت بر تالی شرطی وارد شده است لذا دامنه آن تمام جمله شرطی نیست

بلکه فقط تالی آن است. این ضرورت جهت شیئی است.^۳ چنانکه پیداست، فرق a و b بسیار واضح است اما این تفاوت در (۱) به این وضوح نیست چون صورت آن از ماده اش به این وضوح متمایز نیست. مثال برای دامنه های متفاوت را چنان زدیم که ارزش

صدق دو حالت متفاوت باشد تا اهمیت تفکیک آشکارتر شود و گرنه ضرورت ندارد که در هر مورد که دو قرائت از دامنه ممکن است، حتماً ارزش صدق دو جمله فرق کند.

۵. انواع دیگر جهت

غیر از ضرورت و امکان، جهت های دیگری هم وجود دارد. مثلاً در

(۲) "الإنسان ماشی بالعرض"

و در

(۳) "الإنسان حیوان بالذات"

می توان تصور کرد که قیده های "بالعرض" و "بالذات" نقش جهت را بازی می کنند - درست مثل وقتی که بگوییم "الإنسان ماشی بالامکان" - و می توان تصور کرد که نقش وصف را بازی می کنند (که در این صورت اخیر جزء محمول می شوند). در حالت اول، هر کدام می توانند دو دامنه متفاوت داشته باشند و بسته به دامنه، معنای هر کدام دگرگون می شود. این تفاوت در بازنویسی جمله به زبان صوری آشکارتر است:

(3a) @ (x) (Hx → Wx)

(3b) (x) (Hx → @ Wx)

در این فرمول، از نشانه @ استفاده کردیم به جای قید "بالعرض" - یعنی با میانجی یا به اصطلاح متقدمان، با واسطه در عروض - و طبعاً از نشانه @~ استفاده خواهیم کرد برای قید "بالذات". (۳ الف) می گوید رابطه بین مقدم و تالی با میانجی برقرار می شود نه بی واسطه. به عبارت دیگر، به خاطر نفس حیوانی است که هر چیزی اگر انسان باشد ماشی باشد. مفاد (۳ الف) یعنی "اتصاف انسان به مشی اتصاف بالعرض است" صادق است چون اتصاف انسان به مشی به خاطر اتصاف انسان به حیوان است و مشی اولاً وصف حیوان و به سبب اتصاف انسان به حیوان، وصف انسان است.

اما (۳ ب) می گوید اگر مقدم صادق باشد آنگاه تالی با میانجی صادق است. به عبارت دیگر، هر چیزی اگر انسان باشد آنگاه آن چیز با میانجی، ماشی باشد. جمله (۳ ب) "انسان متصف است به وصف مشی که آن وصف بالعرض است" معنای دیگری دارد. گرچه تفاوت معنایی این دو در زبان طبیعی، بیان نکردنی یا بسیار دشوار بیان کردنی است. هر گاه الف و ب اختلاف در ارزش صدق داشته باشند تفاوت معنایی آنها عیان می شود

ولی اگر اختلاف در صدق نداشته باشند یا چنان اختلافی آشکار نباشد، اختلاف معنایی‌شان به وضوح دیده نمی‌شود. لکن این یکی از کاستی‌های اساسی زبان طبیعی است که رازش را بعداً خواهیم گفت.

برای آشکارتر شدن این تفاوت معنایی، مناسب است یک مثال از نوعی دیگر از جهات بزنیم.

(۴) "الإنسان ماشی علی الدوام" دو قرائت دارد. در یک قرائت صادق و در دیگری کاذب است:

(4a) (t)(x) (Hx → Wx)

(4b) (x) (Hx → (t) Wx)

(۴الف) می‌گوید: در همه زمان‌ها هر چیزی اگر انسان باشد رونده باشد. (۴ب) می‌گوید: هر چیزی اگر انسان باشد در همه زمان‌ها رونده باشد. در این جمله، رونده یعنی قادر به راه رفتن. روشن است که الف صادق است. اما ب کاذب است چون می‌توان حالتی را فرض کرد که در آن، مقدم صادق ولی تالی کاذب باشد. مثلاً در حالتی که Hx فقط در زمان حال صادق باشد و در گذشته و آینده کاذب باشد، آنگاه در زمان حال مقدم صادق است اما تالی کاذب است چون تالی می‌گوید در همه زمان‌ها به‌شمول گذشته و آینده Wx صادق است حال آنکه حتماً در گذشته کاذب است. جمله "هر چیزی که در زمانی - مثلاً حال - انسان باشد همان چیز در همه زمان‌ها - قبلاً و بعداً و الآن - قادر به رفتن باشد" حتماً دروغ است. جرج بوش در زمان حال انسان است اما در عصر حجر قادر به راه رفتن نیست.

اگر ادات @ را جای ادات (t) بنشانیم تفاوت معنایی بین الف و ب در (۳) روشن‌تر می‌شود. اکنون سراغ (۴) برویم:

(4a) ~@(x) (Hx → Ax)

(4b) (x) (Hx → ~@ Ax)

ممکن است زبان طبیعی واژگان و ساختار لازم را برای بیان فرق دلالتی دو جمله بالا نداشته باشد اما با تکنیک پیش گفته می‌دانیم که این دو جمله دو معنای متفاوت دارند. لذا صدق یکی از آنها لزوماً صدق دیگری را نتیجه نمی‌دهد. در اولی جهت گزاره‌ای داریم و در دومی جهت شیئی و هیچکدام از این دو را نمی‌توان منطقاً از دیگری به‌دست آورد (ضیاء موحد، ص ۱۸۸).

۶. انواع استعمال

کاربرد واژگان در جمله‌ها سه حالت دارد. گاهی واژه ای را به کار می‌بریم و منظورمان خود واژه است. متقدمان اصطلاح استعمال لفظ در لفظ - و نه در معنی - را برای این گونه کاربرد وضع کرده‌اند (خمینی، ج ۱، ص ۱۱۲). متأخران این گونه استفاده از واژه را ذکر کردن در مقابل استعمال می‌نامند. مثلاً می‌گوییم "مشهد چهار حرف دارد". در این جمله، ما در باره خود واژه مشهد سخن گفته‌ایم نه در باره شهر مشهد یا آنچه در باره آن شهر می‌دانیم یا رابطه دلالتی این واژه. گاهی واژه را به کار می‌بریم تا در باره چیزی سخن بگوییم که واژه به آن اشاره دارد. مثلاً می‌گوییم "تهران شلوغ است". در این جمله، نکته‌ای را در باره شهر تهران گفته‌ایم. به اقتضای فرگه، این گونه کاربرد را استعمال واژه در مدلول می‌نامیم (آپا، ص ۱۲۲). قدام این استعمال را لحاظ آلی معنا می‌گفتند. گاهی واژه‌ای را به کار می‌بریم و رابطه آن با مدلولش - و نه خود مدلول - را اراده می‌کنیم. مثلاً وقتی می‌گوییم "دماوند مشترک لفظی است ولی تهران مشترک لفظی نیست" منظورمان واژه دماوند به منزله شیئی از اشیای جهان نیست. نیز منظورمان شهر دماوند یا قلعه دماوند یا هوایم دماوند نیست. معلوم است که شهر دماوند مشترک لفظی نیست. بلکه منظورمان این است که واژه دماوند به منزله عنصری زبانی، فلان خصوصیت را دارد. همین طور است جمله "شیر کلی است اما تهران جزئی است" و جمله "شیر مشترک لفظی و انسان مشترک معنوی است" و حتی جمله "شیر مشترک معنوی است!"^۴ در این کاربردها کلمه‌ای را به منزله عنصری زبانی یا نمادی دال بکار برده‌ایم نه به منزله آینه‌ای که تصویری در آن نقش بسته (و نگاه ما به آن برای دیدن تصویر و نه آینه است) و نه به منزله شیئی از اشیای عالم. قدام این استعمال را لحاظ استقلاللی معنا می‌گفتند (مطهری، درس‌های الهیات شفا، ج ۱، ص ۲۸). برای اینکه این سه کاربرد با هم خلط نشود و وقتی در جمله‌ای واژه‌ای را آوریم معلوم باشد کدامیک از این سه کار را کرده‌ایم، قرارداد می‌کنیم که برای کاربرد نوع اول از نشانه ("") استفاده کنیم و برای کاربرد سوم از نشانه (<>) استفاده کنیم ولی برای کاربرد دوم، واژه را برهنه از این دو نشانه بکار ببریم. لذا در سطح زبان و کاربرد، هم "واژه" داریم و هم <واژه> و هم واژه. در ادامه این مقاله از این قرارداد پیروی می‌کنیم.

۷. ترادف؛ شاهد مفهوم

پدیده ترادف در زبان‌های طبیعی و پدیده ترجمه بین زبانی (که گونه‌ای از ترادف را تلویحاً مفروض می‌گیرد) نشان می‌دهند که علاوه بر "واژه" و "واژه"، <واژه> هم داریم و "الف" عنصری زبانی نمی‌شود مگر آنکه هم الف و هم <الف> را با رابطه سمانتیک ویژه‌ای بین آنها داشته باشیم. بی‌شک، معادله ("انسان" = "بشر") کاذب است. اما در زبان فارسی - و عربی - این دو واژه مترادف‌اند، لذا در هر گونه بافت متنی جایگزین یکدیگر می‌شوند بدون اینکه معنای جمله تغییر کند. چرا؟ یک جواب این است که چون (انسان = بشر) صدق می‌کند.^۵ این جواب در این مثال البته درست است چون انسان وجود دارد. اما در معادله ("مربع پنج ضلعی" = "چهار گوش پنج ضلعی") که باز هم معادله کاذبی است لکن دو عبارت طرفین تساوی در آن، مترادف‌اند لذا جایگزین پذیرند، درست نیست چون معادله (مربع پنج ضلعی = چهار گوش پنج ضلعی) کاذب است زیرا مربع پنج ضلعی وجود ندارد تا عین چهار گوش پنج ضلعی باشد. با این حال این دو عبارت مترادف‌اند. پس راز ترادف در زبان، تساوی مدلول‌ها نیست. پس علاوه بر "انسان" و "انسان"، <انسان> هم داریم - درست مثل "مربع پنج ضلعی" و "مربع پنج ضلعی" و <مربع پنج ضلعی> - و راز ترادف این است که (<انسان> = <بشر>) چنانکه (<مربع پنج ضلعی> = <چهار گوش پنج ضلعی>).

این استدلال نشان می‌دهد واژه بودن "انسان" و "مربع پنج ضلعی" به‌خاطر رابطه‌ای بین هر کدام از آنها با عنصر دیگری جز مدلول آنهاست. مثالی از ترجمه (ترادف بین زبانی) بهتر روشن می‌کند که آن عنصر چگونه چیزی است. "برف" و "ثلج" و "snow" را مترجمان معادل هم به کار می‌برند. نیز "مربع سه ضلعی" را با "المربع المثلث" و با "triangular square". چون (<برف> = <ثلج> = <snow>)، مترجمان آنها را به جای هم در سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی به کار می‌برند. نیز (<مربع سه ضلعی> = <المربع المثلث> = <triangular square>) لذا مترجمان آنها را به جای هم به کار می‌برند. سر این ترادف بین زبانی (مثل ترادف درون زبانی) این نیست که مصادیق (حقیقی یا فرضی یا ادعائی) آنها یکسان‌اند چون زنجیره "مربع چهار ضلعی" اساساً هیچگونه مصداق ندارد لذا در این زنجیره، یکسانی مصداقی در کار نیست. لاجرم باید گفت "واژه" پیوند خاصی

دارد با <واژه> که مترادف و ترجمه را ممکن می‌سازد. این پیوند سبب می‌شود چون مترادف را یکسانی معنا دانسته‌ایم، <واژه> را معنای "واژه" بدانیم. نتیجه می‌گیریم که واژه و کلمه و word و mot معادل هم‌اند در زبان‌های فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسوی چون: (<واژه> = <کلمه> = <word> = <mot>).

استدلال دیگری برای <واژه> بر اساس پارادوکس باور در تقریر کریپکی می‌توان آورد (Kripke, p.239-283). پی‌یر فرانسوی زبان در فرانسه می‌گوید "لاندغ زیباست" و وقتی سر از لندن در می‌آورد و بدون استفاده از ترجمه، انگلیسی می‌آموزد می‌گوید "لندن زیبا نیست". او هنوز از اعتقادی که به زبان فرانسه بیان می‌کند دست نکشیده و تناقض هم نمی‌گوید. سرمطلب این است که نمی‌داند لاندغ همان لندن است. اما ما که این را می‌دانیم در اینکه به پی‌یر چه نسبتی بدهیم درمی‌مانیم؛ نمی‌شود گفت او لندن را زیبا می‌داند و نمی‌شود گفت زشت می‌داند و نمی‌شود گفت هم زشت می‌داند و هم زیبا. بین ما و پی‌یر تفاوتی وجود ندارد از این جهت که لاندغ و لندن را شهری و "لاندغ" و "لندن" را لفظی به ترتیب فرانسوی و انگلیسی و نام شهر می‌دانیم. فرق ما فقط در این است که ما می‌دانیم <لاندغ> = <لندن> = <لندن> ولی او نمی‌داند. لذا در می‌مانیم داوری او را در باره لندن چگونه توصیف کنیم. اگر منکر این تساوی بشویم، و معناداری "لاندغ" و "لندن" را در گرو لندنی بدانیم که زنجیره دلالات آنرا متعین می‌کند - بعلاوه تعهد همه کاربران از جمله پی‌یر به استعمال این نام در همان مدلول - نباید در توصیف داوری پی‌یر درنگ کنیم، زیرا لندن که سر جای خودش ثابت است و مدلول "لندن" و "لاندغ" و "لندن" است و همین برای مترادف این اسم‌ها کفایت می‌کند. لذا در ماندن ما در توصیف اعتقاد پی‌یر به زیبایی یا زشتی لندن نشان می‌دهد که معناداری آن واژه‌ها به خاطر این تساوی است که در فرض، بر پی‌یر آشکار نیست.

شایان ذکر است که اینکه <واژه> مفهوم است یا تصور حسی است یا صورت خیالی است یا هیچکدام از اینها نیست بلکه نقش تفاهمی در جامعه اهل زبان است یا تابعی است در یک زبان که ارزش یگانه‌ای به اعضای دامنه خود اسناد می‌دهد، پرسش‌های مهم و خوبی هستند اما ربطی به ساختمان زبان از آن جهت که زبان است و به رابطه سمانتیک و به پراگماتیکس ندارند. چنانکه به زبان مربوط نیست که تصورات حسی و

صورت‌های خیالی و مفهوم‌های کلی اموری حقیقی هستند یا نه و اگر هستند با چه فرایندی پدید می‌آیند یا تفاهم اهل زبان چگونه رخ می‌دهد- آیا به موجب قرارداد است یا کمی ریشه روانی دارد یا اصلاً طور دیگری است- یا اینکه کوه چطور موجود می‌شود و چرا غول در عالم نداریم. این پرسش‌ها به زبان ربطی ندارند با اینکه برای علوم مختلف بسیار مهم‌اند. نیز به دلالت ربطی ندارد که "واژه" به صورت دیداری یا شنیداری یا چشایی یا بساوازی یا بویایی ادراک شود یا به حس ششم یا به شهود. بحث زبان و دلالت از بحث‌های علمی آن و از استنتاج‌های متافیزیکی از آن مجزا است.

نکاتی که در این بند آمد به چند موضوع دامنه‌دار بسیار مهم مربوط‌اند اما بحث مستوفی در هر کدام خارج از حوصله این نوشتار است. هدف از این اشارات فقط معرفی قراردادی در رسم الخط است که به کمک آن سه کاربرد واژگان به آسانی تفکیک شود و مغالطه‌ای در اثر خلط آنها رخ ندهد.

تفسیرهایی از اعتباریت ماهیت

بر سر معنای (۲) "الماهیة موجودة بالعرض" اختلاف نظر میان مفسران جدی است. دست کم سه تفسیر اصلی از این نظریه ارائه و دو تفسیر به بزرگان متقدم و معاصر فلسفه اسلامی اسناد داده‌اند (رک. فیاضی، ص ۸۶-۷۱). نیز برای هر کدام از این سه تفسیر دو قرائت ذکر و در نتیجه شش رأی در این باب ارائه کرده‌اند (رک. معلمی، ص ۱۰۶-۸۹). پس از ملاحظه این تفسیرها روشن خواهد شد که می‌توان همه آنها را در دو دسته جای داد. تفاوت اصلی بین این دو دسته در این است که یکی برای ماهیات عینیت قائل است و دسته دیگر عینیتی برای ماهیات قائل نیست. در هر کدام از این دو دسته، البته، می‌توان گرایش‌های فرعی متفاوتی یافت حسب اظهارات متفاوت صدرالمتهلین و بسته به اینکه از عینیت و حد و سراب چگونه تفسیری ارائه داده‌اند.

تفسیر یکم

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌گوید "آنچه در عالم واقعیت هست وجود است وجود. لیکن ذهن ما (دستگاه ادراکات حصولی ما) به گونه‌ای است که وقتی با وجودهای محدود رو به رو می‌شود متناسب حدود هر یک از آنها ماهیتی در آن نقش

می‌بندد؛ یعنی واقع خارجی محدود نوعی تأثیر در ظرف علم حصولی ما دارد که اثر آن ماهیت است. به عبارت دیگر ماهیات تنها اعتباراتی هستند که ساخته و پرداخته ذهن ماست.... و اگر این علوم حصولی ... وجود نداشت از ماهیات نیز خبری نبود (فیاضی، ص ۷۶). از این تفسیر با طنین کانتی غلیظش، دو نتیجه به دست می‌آید. نخست اینکه دستگاه شناختی ما در فرایند شناخت جهان دخل و تصرفی می‌کند که موجب می‌شود حقیقت عالم وجود چنانکه هست بر ما جلوه نکند. دوم اینکه اسناد وجود به ماهیات مجازی است مانند اسناد جریان به ناودان در عبارت جری المیزاب.

در اظهارات صدرالمتألهین در تأیید این تلقی از اعتباریت ماهیت می‌توان شواهدی یافت مانند: "و اما الماهیة فلا حظّ له [لها] من الوجود" (صدرالمتألهین، مفاتیح‌الغیب، ص ۲۳۴) و "ان الماهیات ... ماشت رائحة الوجود" (همو، الاسفارالربیعة، ج ۱، ص ۲۸) و "ان الماهیات ... ظلال و عکوس للوجودات" (همان، ص ۲۱۰) و "ان الماهیة نفسها خیال الوجود" (همان، ص ۱۹۸) و "فان ماهیة کلّ شیئی حکایة عقلیة عنه و شبیح ذهنی لرؤیته فی الخارج" (همان، ج ۲، ص ۲۳۵) تشبیه ماهیات به صورت های منعکس در آینه در شواهد الربویة نیز تعبیری نزدیک به این تلقی است (همو، شواهد الربویة، ص ۵۵).

تفسیر دوم

اعتباریت ماهیت نمی‌گوید که اگر علم حصولی نبود ماهیتی هم در کار نبود بلکه می‌گوید "ماهیت وجودی انتزاعی دارد یعنی منشأ انتزاع آن که وجودهای محدود است وجود دارد اما خودش حقیقتاً معدوم است، اما چون وجود موجود است و ماهیت نیز حد آن است عقلاً حکم وجود را به حد آن هم داده و مجازاً می‌گویند "انسان (ماهیت) موجود است" و گرنه تحقق ماهیات سرابی است.. (همان، ص ۷۵). از این تفسیر نتیجه می‌شود که دستگاه شناختی ما تصرفی در شناخت جهان نمی‌کند اما دستگاه زبانی ما در کار بازگویی ادراکات ما از جهان (یا توصیف عالم واقع) دخل و تصرفی می‌کند که اگر ملتفت آن نشویم فریب می‌خوریم و به غلط ناموجودی را موجود می‌پنداریم، لذا اسناد وجود به ماهیات موجود مانند انسان و درخت اسنادی مجازی است بازهم مانند همان جری المیزاب.

در تأیید این تفسیر می‌توان این عبارات صدرالمতألهین را ذکر کرد: "بین الوجود والماهية ملازمة عقلية... الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تبع له... كما يتبع الشبح ذا الشبح (همان، ص ۱۱)". "و اما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض (همان، ص ۶۱)". "الوجود نفس ثبوت الماهية (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۴)".

تفسیر سوم

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یعنی "علاوه بر اینکه وجود واقعیت عینی دارد و اصیل است ماهیت نیز به عین وجود، واقعیت حقیقی و عینی پیدا می‌کند به گونه‌ای که اسناد موجودیت به هر کدام از وجود و ماهیت، اسنادی حقیقی است" (همو، الشواهد الربوبية، ص ۷۸). در این تفسیر، اشکال مشترک دو تفسیر دیگر در این دانسته شده که پیش فرضی نامسلم بلکه خطا را پذیرفته‌اند. آن پیش فرض می‌گوید اگر دو مفهوم مختلف را از یک امر واقعی واحد انتزاع کردیم، لاجرم باید جهت کثرتی حقیقی در آن امر واقع وجود داشته باشد. با این پیش فرض گفته‌اند که "چون در خارج یک مصداق بیشتر در کار نیست، ناچار شیئی خارجی مصداق بالذات یکی از این دو مفهوم و مصداق بالعرض دیگری است" (فیاضی، ص ۷۷). بطلان این پیش فرض باتوجه به نمونه‌های فراوانی از انتزاع مفاهیم کثیر از یک موجود واحد بدون حاجت به جهت کثرت حقیقی در آن روشن می‌شود. مفاهیم اعتباری و مفاهیم مقولی از این نظر فرقی ندارند. مثلاً صفت علم و صفت قدرت مفهوماً مغایرند، اما هر دو از ذات واحد و بسیط باری انتزاع می‌شوند بدون اینکه کثرتی حقیقی در ذات باری را حکایت کنند، نیز مفهوم جسم و مفهوم حجم از یک امر واقعی خارجی انتزاع می‌شود بدون اینکه مقتضی کثرتی در حقیقت آن شیئی از این نظر باشند. به همین سان، انتزاع دو مفهوم وجود و ماهیت از یک شیء خارجی (مثلاً این عقیق انگشتر) ایجاب نمی‌کند که در عالم خارج کثرتی حقیقی در کار باشد تا لازمه آن تعدد واحد یا وحدت متعدد باشد و ناگزیر شویم بگوییم تنها یکی از این دو مفهوم مصداق بالذات دارد (همان، ص ۷۸).

می‌توان برای هر کدام از این تفسیرها قرائت‌هایی به دست داد بر حسب معناهای مختلفی که به عینیت یا حیث تقییدی بخشیده‌اند، اما این تکثیر شقوق در بحث فعلی ما تأثیر سازنده ندارد، زیرا با ارجاع این اختلاف تفاسیر به ریشه‌ای واحد، هر شق مفروض دیگر هم به همان ریشه باز خواهد گشت.

ملاحظه می‌شود که دو تفسیر اول در واقع دو شاخه از یک گرایش است که می‌گوید عالم از هستی انباشته است و ماهیات به حقیقت وجود ندارند، اما تفسیر سوم در مقابل هر دو تفسیر دیگر قرار دارد و اصرار می‌کند که در عالم، ماهیات هم حقیقت دارند. لذا تفاوت تفسیر یکم با دوم در تصویر چگونگی حقیقی پنداری امری غیر حقیقی است. تفسیر یکم شأن ماهیت را فقط شأن سایه‌ای ذهنی از واقعیتی در عالم می‌داند. این منظر شباهت زیادی به تفکیک کانتی نومن / فنومن دارد. گویی ماهیت جامه‌ای است که ذهن بر دریافت‌ها از واقعیت عالم - یعنی وجود - می‌پوشاند تا آنرا دانستی به علم حصولی کند در حالی که که خود واقع فی حد ذاته، شکار علم حصولی نمی‌شود. تفسیر دوم ماهیت را از حد قالبی ذهنی ارتقا می‌دهد و به شأن حد واقعیات عالم بالا می‌برد، اما با این تأکید که حد اساساً امری عدمی است. هر دو تفسیر بر سر یک نکته توافق دارند: آنچه جهان را تشکیل می‌دهد وجود است و اسناد "وجود" به ماهیت مجازی است.

با توجه به این نکته، می‌توانیم آراء در باب اعتباریت ماهیت را به دودسته اصلی تقسیم کنیم. دسته‌ای که برای ماهیت عینیت و حقیقتی قائل نیست و دیدگاهی که معتقد است ماهیت در خارج عینیت دارد و اسناد "وجود" بدان مانند اسناد "وجود" به وجود، حقیقی است در عین حال که شیئی خارجی واحد است. چنانکه دیدیم، در آثار صدرالمتألهین تعبیرهای گوناگونی دیده می‌شود که بعضاً شاهدهی برای دیدگاه اول و بعضاً شاهدهی برای دیدگاه دوم به شمار می‌رود.^۷ شاید همین تفاوت تعبیرها از جمله علل ظهور این اختلاف تفسیر باشد. لکن به نظر می‌رسد قرائت خاصی از تعبیرات وی منشأ این اختلاف تفسیر شده است. اگر کلیدی‌ترین عبارت صدرالمتألهین در این باب که متضمن همه ادعای اصالت وجود است از این منظر واکاوی شود، تکلیف تفاسیر متفاوت تعبیرهای دیگر او هم روشن خواهد شد.

ریشه زبانی اختلاف دو قرائت

اکنون با استفاده از تفکیک بندهای چهارم و پنجم، می‌توان نشان داد که اختلاف قرائت از جمله (۲) "الماهیة موجودة بالعرض" در حقیقت راجع به این است که دامنه جهت مذکور در جمله را چه بدانیم. از نگاه نخست پیداست که قید "بالعرض" نقش ادات جهت را بازی می‌کند. طبعاً دو قرائت از این جمله متصور است. در یک قرائت، دامنه این ادات تمام جمله است. در قرائت دیگر، دامنه آن فقط محمول جمله است. معنای جمله در این دو قرائت به کلی متفاوت می‌شود. هر کدام از دو تفسیر مذکور، یکی از این دو قرائت را برگزیده است. برای توضیح اینکه کدام تفسیر بر کدام قرائت استوار است، یادآوری چند نکته مهم دیگر از حکمت متعالیه ضرورت دارد.

تعریف "موجود"

صدرالمتألهین "موجود" را "ماله الوجود" تعریف می‌کند و اصرار دارد که تعریف آن - و تعریف هر مشتق دیگر - به "ذات ثبت له مبدأ الاشتقاق" درست نیست، کما اینکه اصرار دارد تعریف "موجود" به "ذات نسب الی الوجود" - که رأی دوانی است - صحیح نیست چون در صدق مشتق تلبس به مبدأ اشتقاق لازم است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶۹).

اشتراک معنوی "موجود"

اشتراک معنوی مفهوم وجود از مقدمات ضروری نظریه اصالت وجود است. یعنی هر جا واژه "موجود" به کار رود، یک معنا و نه چند معنای مختلف از آن فهمیده می‌شود، لذا هم در قضیه "الوجود موجود" و هم در قضیه "الماهیة موجودة"، کلمه "موجود" تک معنایی است. هیچ فرقی معنایی در محمول این دو قضیه وجود ندارد.

دامنه قید و دو قرائت مذکور

در حمل وجود بر ماهیت اگر وجود واسطه باشد واسطه در عروض است نه در ثبوت. صدرالمتألهین تصریح و اصرار می‌کند که رابطه بین وجود و ماهیت از نوع علیت نیست

چون ماهیت هیچ استقلالی از وجود ندارد تا بتواند طرف آن رابطه قرار گیرد (همو، الشواهد الروبیه، ص ۱۲).

با نظر داشتن به این سه نکته، فرق معنایی جمله (۲) "الماهیة موجودة بالعرض" را در قرائت شیئی با قرائت گزاره‌ای بررسی می‌کنیم. اگر دامنه ادات را تمام جمله بگیریم، معنای جمله چنین خواهد بود:

(۲الف) حمل <موجود> بر ماهیت، بالعرض است.

اگر دامنه ادات را فقط محمول بگیریم، معنا چنین خواهد شد:

(۲ب) <موجود بالعرض> بر ماهیت حمل می‌شود.

سرّ مطلب پیدا است. در (۲الف) حمل دارای قید است اما در (۲ب) محمول چنین است. یادآوری می‌کنیم که "موجود" یعنی "ماله الوجود" اعم از اینکه "ذات ثبت له الوجود" باشد یا "ذات هو عین الوجود" باشد. در نتیجه، (الف) می‌گوید <ماله الوجود> بر ماهیت حمل می‌شود اما حمل با واسطه و نه مستقیم است. (ب) می‌گوید <ماله الوجود> بر ماهیت حمل نمی‌شود. آنچه بر ماهیت حمل می‌شود تنها <ماله الوجود بالعرض> است. این مقتضای ثابت ماندن معنای "موجود" در دو قضیه است.

پس اگر گفتیم "انسان موجود است بالعرض" و قید "بالعرض" در این جمله را گزاره‌ای خواندیم (یعنی قید حمل دانستیم)، نتیجه می‌دهد که <ماله الوجود> را بر انسان مجازاً و نه حقیقه حمل کنیم. هر اسناد مجازی مشروط است به وجود علقه‌ای که آن را مجاز سازد. علقه در اینجا چیست؟ نوعی اتحاد بین این ماهیت با وجودش علقه‌ای را می‌سازد که اجازه می‌دهد خاصیتی از آن وجودش را به این متحد هم سرایت دهیم. از آنجا که "الوجود موجود بالذات" (همو، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۵۰) پس اسناد <ماله الوجود> به وجود انسان، مستقیم و بی‌واسطه است، لاجرم به خاطر آن اتحاد، مجاز هستیم که <ماله الوجود> را مجازاً به ماهیت انسان هم اسناد دهیم.

اما اگر جمله "انسان موجود است بالعرض" را به وجه شیئی خواندیم یعنی بالعرض را قید محمول دانستیم، نتیجه می‌دهد که <ماله الوجود بالعرض> بر انسان حمل می‌شود نه <ماله الوجود>. یعنی انسان نه ذات ثبت له الوجود است و نه - به طریق اولی - ذات هو عین الوجود. انسان یکی از <ماله الوجود بالعرض> های عالم خواهد بود؛ یا <ذات ثبت

له الوجود بالعرض < و یا > ذات هو عين الوجود بالعرض < و در هر حال > انسان < معروض > وجود < نخواهد بود.

این تفکیک روشن می‌سازد که در قرائت گزاره‌ای، ادعا می‌کنیم که ماهیت حقیقت و عینیت دارد اما در قرائت شیئی ادعا می‌کنیم که ماهیت فاقد عینیت و حقیقت است. در قرائت گزاره‌ای، انسان متصف است به <ماله الوجود> هر چند این اتصاف به واسطه نوعی ملابست بین انسان و وجود است. لذا می‌توانیم بگوییم "خداوند یک چیز [مثلاً ارسطو] را ایجاد می‌کند و ما می‌گوییم وجود [ارسطو] و ماهیت [ارسطو] است؛ وجود مجعول بالذات و ماهیت مجعول بالتبع" (فیاضی و دیگران، شماره ۳۶، ص ۳۶۱) است. البته وجود ارسطو، در این مثال، علت وجود ماهیت ارسطو نیست بلکه واسطه در عروض وجود بر اوست چون ماهیت ارسطو مستقل از وجودش هیچ نیست مگر یک اعتبار محض لذا نمی‌تواند معلول واقع شود.

اما در قرائت شیئی، انسان اساساً متصف نیست به <ماله الوجود>. <انسان> یا سرابی ناب است که فقط در ادراک ما جای دارد و ما به اشتباه <ماله الوجود> را به آن اسناد می‌دهیم در حالیکه <ماله الوجود بالعرض> را باید به آن اسناد داد. یا حداکثر سرابی غیرناب است که گرچه جایش تنها در ذهن ما نیست، اما در خارج از ذهن ما هم بهره‌ای از وجود ندارد، تنها بهره‌اش از <وجود بالعرض> است. در هر دو حالت، <وجود بالعرض> <وجود> نیست. یعنی وقتی <موجود> را به انسان اسناد می‌دهیم، دروغ می‌گوییم. در عالم وجود، انسان یافت نمی‌شود فقط وجود انسان یافت می‌شود و ما تسری نامجاز و مجازی <وجود> را از وجود به ماهیت مرتکب می‌شویم.

عدم مدخلیت پیش‌فرض‌های دیگر

با بیان فوق روشن می‌شود چرا دو تفسیر از اعتباریت ماهیت صورت گرفته است، همچنین روشن می‌شود که این تفاوت تفسیر ریشه در قلمرو دلالت دارد. لازم نیست مفروضات دیگری هم در اینجا مؤثر باشند؛ با همین اختلاف قرائت می‌توان ظهور دو تفسیر را تبیین کرد بدون اینکه لازم باشد عامل دیگری برای آن در نظر گرفت. با این حال، برخی معاصران اهل نظر ظهور اختلاف تفسیر را به عامل دیگری ارجاع کرده‌اند. از

نظر ایشان، سرّ پیدایش تفسیرهای اول و دوم (که ما آنها را دو شاخهٔ یک تفسیر دانستیم) این پیش فرض است که کثرت در ناحیهٔ مفهوم، حاکی از کثرت در ناحیهٔ مصداق است. اگر این پیش فرض اصلاح شود، دیگر آن دو تفسیر ناممکن می شوند. اما به نظر می رسد پیش فرض مذکور چه روا و چه ناروا، دخالتی در بروز این اختلاف تفسیر ندارد. حتی با رد آن پیش فرض بازهم می توان گفت ماهیت عینیت ندارد و با قبول آن پیش فرض هم می توان هنوز قائل به عینیت ماهیت ماند.

فرموده‌اند راز اینکه تفسیر اول و دوم از اعتباریت ماهیت پدید آمده اعتقاد ارتکازی به "مقدمه‌ای ناگفته و نانوشته ... است که می گوید" واقع خارجی بسیط مصداق واقعی بیش از یک مفهوم نیست و وقتی دو یا چند مفهوم با یکدیگر مغایر باشند نمی توان مصداق آن مفهوم‌ها را شیئی واحد دانست ... تعدد مفاهیم نشانهٔ تعدد مصداق است و چون در خارج در هر مورد یک مصداق بیشتر در کار نیست به ناچار شیئی خارجی مصداق بالذات یکی از این دو مفهوم و مصداق بالعرض دیگری است" (فیاضی، ص ۷۷).

البته اینکه تعدد مفاهیم حاکی از تعددی در ناحیهٔ مصداق هست یا نه و اگر هست تحت چه شرایطی چنین است بحث مهم و ارجمندی است و شاید دخالتی فی الجمله در ذهنیت فیلسوفان داشته باشد، اما سرّ اختلاف در تفسیر اعتباریت ماهیت این نکته نیست. پیش فرض مذکور چه صحیح باشد و چه نباشد نه کافی و نه لازم و نه مانع است از هر کدام از قرائت‌هایی که ذکر کردیم. به فرض آنکه بپذیریم که تعدد مفاهیم حاکی از تعدد در ناحیهٔ مصداق است بازهم می توانیم به عینیت ماهیت در خارج ملتزم بمانیم. از سوی دیگر، حتی اگر تلازم بین تعدد مفاهیم و تکثر حقیقی در ناحیهٔ مصداق را رد کنیم، باز هم ممکن است عینیت ماهیت در خارج را بپذیریم. پس این دو بحث تلازمی با هم ندارند.

فرض کنیم تعدد مصداق در اثر تعدد مفاهیم را بپذیریم. لاجرم می گوییم انتزاع <ماهیت> و <وجود> به خودی خود حاکی از کثرتی حقیقی در منشأ انتزاع آن دو است، اما این کافی نیست برای دست کشیدن از عینیت ماهیات در خارج. تنها وقتی چنان نتیجه‌ای از این فرض به دست می آید که مقدمهٔ دیگری هم ضمیمه شود؛ منشأ انتزاع این دو مفهوم انسان - مثلاً - و نه <انسان> است. انسان مساوی است با زید یا عمر یا بکر و...

یا همه آنها با هم. اما <انسان> مساوی با هیچکدام از زید و عمر و بکر و یا همه آنها با هم نیست بلکه مساوی با فقط یک جنبه از حقیقت آنهاست؛ آن جنبه‌ای که ما به الاشتراک و در فهم سنتی، تمام ذاتیات آنهاست. هر کدام از زید و عمر در عالم واقع خصوصیات دارند که <انسان> از آن حکایت نمی‌کند. به درستی و دقت فرموده‌اند "هر مفهومی در پیچه‌ای تنگ به خارج است" (فیاضی و دیگران، شماره ۳۵، ص ۲۷). از سوی دیگر، ماهیت و وجود از تحلیل انسان به دست نمی‌آید بلکه از تحلیل <انسان> به دست می‌آید. موضوع تحلیل عقلی مفهوم انسان است نه مصداق انسان. <ماهیت> و <وجود> معقول ثانی هستند نه معقول اول یعنی از تحلیل معقول‌های اول به دست می‌آیند. البته معلوم است که <انسان> در لحاظ آلی عقلاً تحلیل می‌شود به دو جزء که یکی را ماهیت و دیگری را وجود می‌نامیم، لکن اینکه این دو جزء در <انسان> ملحوظ به لحاظ آلی، جدا از هم یافت بشود ایجاب نمی‌کند که در مصداق آن نیز به صورت مستقل از هم، یافت شود. کاملاً ممکن است <انسان> مرکب باشد از الف و ب، اما انسان نسبت به الف و ب بسیط باشد مع الوصف <انسان> از انسان حکایت کند؛ لذا می‌توان گفت در عالم واقع خارج از ذهن، ماهیت تحقق دارد به تبع تحقق وجودش با آنکه در عالم تحلیل عقلی، ماهیت (یعنی <انسان>) غیر از و مستقل از وجود (یعنی <وجود انسان>) است. خلاصه اینکه دو مفهوم معقول ثانی حاکی از کثرتی حقیقی در منشأ انتزاعشان یعنی در یک مفهوم معقول اول، هستند حتماً اما لازم نیست کثرتی در مصداق آن معقول اول از همان جهت را هم حکایت کنند. از بدیهیات فلسفه این است که اتصاف معقول ثانی در خارج و عروض آن در ذهن مستلزم کثرت عارض و معروض در ذهن هست اما مستلزم کثرت وصف و موصوف در خارج نیست.

اکنون فرض کنیم تعدد مصداق در اثر تعدد مفهوم را نپذیریم. باز هم منطقاً لازم نمی‌آید که عینیت ماهیات را قبول کنیم. عینیت ماهیت نیازمند دلیلی است و نیز نیازمند رد شبهاتی است که پیرامون عینیت آن کرده‌اند که حتی در فرض ما هم قابل طرح است. عینی نبودن ماهیت متفرع بر کثرت در ناحیه مصداق "موجود" نیست. حتی وقتی معتقدیم که از موجود دو مفهوم <ماهیت> و <وجود> را انتزاع می‌کنیم با آنکه منشأ این انتزاع کثرت ندارد، باز هم لازم نیست بگوییم ماهیت عینیت دارد بلکه می‌توانیم بگوییم قالب

ذهنی است یا حد عدمی است و فقط وجود عینیت دارد. چنانکه لازمه اینکه کثرت در ناحیه مفاهیم حاکی از کثرت در ناحیه مصداق نباشد این نیست که حاکی از وحدت در آن باشد. می تواند اصلاً از آن وحدت یا کثرت حاکی نباشد. عدم استلزام مساوی با استلزام عدم نیست. می توان تصور کرد با آنکه <ماهیت > انسان غیر از <وجود > انسان است اما در خارج، ماهیت انسان تحقق ندارد و فقط وجود انسان تحقق دارد بدون اینکه لازم باشد انسان منشأ انتزاع آن دو مفهوم، مرکب از این دو جهت متفاوت باشد. در این حالت وقتی می گوئیم "انسان وجود دارد" به دقت فلسفی دروغ می گوئیم.

حتی اگر منشأ انتزاع <ماهیت > و <وجود > را انسان - و نه <انسان > - بگیریم، کثرت این مفاهیم حاکی نیست از جهت کثرت حقیقی در انسان. مثل کثرت عالم وقادر که حکایت نمی کند از کثرت در ذات باری تعالی. وجود این دو مفهوم حکایت از کثرتی در ناحیه مصداقشان ندارند فقط حکایت از خصوصیتی در ناحیه مدرک دارند. از انتزاع این دو مفهوم با تحلیل ذهنی، کشف می کنیم که این کثرت به خاطر ضعف شناخت ما ظهور کرده است. چون خدا را کاملاً نمی شناسیم و در هر ادراکی فقط جنبه‌ای از جنبه‌های حقیقت الوهی را می توانیم درک کنیم و در هر درک مفهومی خاص می سازیم، برای خداوند خصوصیات کثیر در نظر می گیریم. این ضعف ادراکی ما و در نتیجه ساختن مفاهیم کثیر نباید سبب شود خیال کنیم خدا هم در حقیقت واقعیتی مرکب است. به همین سان، در مورد انسان هم مفهوم های ماهیت و وجود را به دست می آوریم چون در علم حصولی نمی توانیم تمام آن حقیقت متعلق علم را کما هو فراچنگ آوریم. تنها فرق بین دو مفهومی که از انسان می گیریم با چند مفهومی که از خدا می گیریم در این است که همه آن مفاهیم توصیفگر خداوند به حقیقت وجود دارند در یک وجود واحد حقیقی اما دو مفهومی که دستگاه ادراکی ما از انسان ساخته هر دو تحقق ندارند بلکه فقط یکی از آنها تحقق دارد و دیگری ابداع ذهن ما یا سایه ذهنی آن تحقق است. لذا اینجا درک می کنیم که آنچه اسمش را ماهیت گذاشته ایم در عالم واقع تحقق ندارد. فقط آنچه اسمش را وجود گذاشته ایم تحقق واقعی دارد. امر موجود متعلق علم حصولی ما مرکب از جهات کثیره ای فرض نشده که یک جهت آن متحقق و جهت دیگرش موهوم باشد. کثرت جهات فقط در سطح ذهن است و شناخت و مفهوم مانند

کثرت صفات باری. فرقی فقط این است که منشأ انتزاع صفات باری متصف به این صفات هست اما امر واقعی متعلق علم حصولی ما به انسان - یعنی منشأ انتزاع ماهیت و وجود انسان - در حقیقت به آن معنای ماهوی متصف نیست فقط به آن معنای وجودی متصف است گرچه این خلاف فهم متعارف و عادی ماست. اگر منشأ انتزاع ماهیت و وجود <انسان> باشد و نه انسان کار آسان تر است.

ممکن است یکی از براهین اصالت الوجود را طوری تقریر کنیم که نتیجه دهد ماهیات عینیت ندارند بدون اینکه در سطح واقع خارج از ذهن، کثرتی را مسلم بگیریم. مثلاً یک برهان معروف خروج ماهیت از حالت استوا توسط وجود است. اگر نشان دهیم که خروج ماهیت از حالت استوا مستلزم تناقض است، نتیجه خواهیم گرفت که وجود یافتن ماهیت ممتنع است. با عارفان هم صدا خواهیم شد که الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود قط. طبعاً ماهیات فاقد عینیت می‌شوند. نمی‌توان اشکال کرد که چنین فرضی خلاف بدیهیات است؛ چون مستلزم انکار وجود ممکنات کثیر است، زیرا این اشکال مصادره به مطلوب است. سخن در صدق و کذب همین مطلب به اصطلاح بدیهی است. حال فرض کنیم استوا نسبت ماهیت به وجود و عدم، ذاتی (باب برهان) ماهیت باشد چون از مرتبه تقرر ماهیت انتزاع می‌شود. آنگاه، ماهیت به حسب ذات، هم معروض وجود تواند بود و هم معروض عدم چون در مرتبه ذات خالی از هر دو است. یعنی وقتی از یک موجود ممکن (مثلاً انسان موجود) به تحلیل عقلی، دو عنصر <وجود> و <انسان> را استخراج می‌کنیم، بدون اینکه التزام دهیم به اینکه در خارج دو حیث مختلف در موازات این دو مفهوم ثانوی داریم، نتیجه می‌گیریم در خارج فقط وجود داریم و بس و هیچ ردپایی از <انسان> نداریم. چرا؟ چون از اتصاف <انسان> به موجودیت محال لازم آید. به این تقریب:

۱. زیادت وجود بر ماهیت در ذهن اقتضا می‌کند که از <انسان> (یا از انسان) دو

جزء <وجود> و <انسان> را به دست آوریم؛

۲. جزء اول یعنی <وجود> نمی‌تواند معروض <عدم> واقع شود چون تناقض لازم

آید؛

۳. <انسان> می تواند معروض عدم واقع شود چون تناقضی لازم نیاید بلکه حیث ذاتش اقتضا می کند که بتواند هم معروض وجود و هم معروض عدم واقع شود؛
۴. اگر <انسان> معروض <وجود> شود محال است که <انسان> معروض <عدم> شود (از باب ضرورت بشرط المحمول)؛
۵. لکن محال نیست که <انسان> معروض عدم شود؛
۶. پس محال است که <انسان> معروض وجود شود.

در این استدلال، سه بند اخیر یک قیاس استثنایی است. خب، اگر از اتصاف ماهیت به وجود، محال لازم آید به برهان خلف نتیجه می شود که ماهیت نمی تواند موجود شود. درست است که به همین برهان ثابت می شود که ماهیت نمی تواند معدوم باشد و این تناقض است اما این تناقض می تواند حاکی از این باشد که ماهیت قابلیت وجود و عدم را ندارد تا موضوع تناقض واقع گردد به جای اینکه حکایت از این کند که امتناع وجود ماهیت، فرض ممتنعی است.

به طور سنتی می گویند ضرورت بالغیر با امکان ذاتی سازگار است (درواقع، نه فقط سازگار است بلکه ملازم است). ماهیت موجود ضرورت بالغیر و امکان ذاتی را با هم دارد، اما این راه حل مبتنی بر ۴ فرض است: ۱. موجودیت ماهیت در خارج؛ ۲. جهت کثرت در ماهیت موجود؛ ۳. ارجاع امکان ذاتی به یکی از دو جهت؛ ۴. ارجاع ضرورت بالغیر به جهت دیگر. اگر کسی از اساس موجودیت ماهیت را نپذیرد نمی تواند اجتماع امکان ذاتی با ضرورت بالغیر را تصویر کند. چنین کسی به فرض های دیگر هم نیازی نخواهد داشت. البته مشکلش در توجیه کثراتی که ظاهراً حقیقی به نظر می رسند باقی می ماند و باید فکری برای آن بکند، اما این مطلب دیگری است، لذا دوران امر است بین دو محذور:

۱. یک ارتکاز عرفی (حقیقی بودن کثرات واز آنجا موجودیت ماهیات) را بپذیریم و گرفتار شویم به اینکه مرتبه تقرر ماهیت را از مرتبه وجود ماهیت تفکیک کنیم و امکان را وصف مرتبه تقرر بدانیم و ضرورت بالغیر را از مرتبه وجود ماهیت بگیریم با آنکه می دانیم: الف. در اعلی مراتب تجرید ماهیت از وجود، باز هم ماهیت به وجود آغشته است لذا تقرر ماهیت (مجرد از وجود) نیز خودش نوعی وجود آن ماهیت

است؛ ب. امکان را هم حقیقت بدانیم (ولاجرم مرتبه‌ای از وجود) و هم مساوی سلب‌الضرورتین بدانیم که لازمه‌اش وجودی دانستن دو تا سلب است - نه وجودی دانستن سلب‌السلب که صحیح است؛ ج. ماهیت قبل‌الوجود - به قبلیت رتبی - را معروض امکان بدانیم - در حالی که هرعروضی متأخر است رتبه‌اً از وجود معروض - تا بتوانیم مناط نیاز به علت را جور کنیم؛ د. "الماهیة ممکنة" را حمل شایع بدانیم (با آنکه اتحاد ماهیت با امکان در وجود ذهنی به درد نمی‌خورد چون مفاد این قضیه این نیست که مفهوم ماهیت که در ذهن است با مفهوم امکان در ذهن به یک وجود موجود شده‌اند بلکه منظور این است که انسان و اسب و درخت و... ممکن هستند) لاجرم بگوییم ماهیت و نه <ماهیت> در مرتبه‌ی ذاتش قبل‌الوجود منشأ انتزاع <امکان> است لذا متصف به امکان است و چون ماهیت قبل‌الوجود چیزی نیست تا وصفی داشته باشد از طرفی بگوییم امکان هم چیزی نیست جز سلب‌الضرورتین و از طرف دیگر بگوییم مرتبه‌ی تقرر ماهیت خودش درجه‌ای از وجود است و همین درجه کفایت می‌کند برای اتصاف ماهیت به امکان ذاتی که وصف انضمامی هم نیست بلکه خارج‌المحمول است. خوب، این همه تکلف‌النهاية به اینجا می‌رسد که در تحلیل عقلی، ماهیت از موجودات انتزاع می‌شود و در ظرف این تحلیل وجودی دارد و حکایتی از عالم واقع و منشأ انتزاع معنای امکان خاص هم است.

۲. از اساس منکر یک ارتکاز عرفی شویم و موجودیت ماهیت را نپذیریم و توضیح دهیم چرا چنین ارتکاز غلطی شکل گرفته است: صدق "انسان موجود است" پنداری است ناشی از فهم سطحی از جهان و درک ما از جهان. در درک عمیق‌تر، انسان موجود نیست بلکه وجود انسان موجود است. انسان مصداق <انسان> است که در تحلیل عقلی موجود، حکایتی از عالم واقع دارد بدون آنکه تحقق در عالم داشته باشد و مصداق بودن برای <انسان> مستلزم تحقق آن نیست.

نتیجه

مبادی نظریه‌ی اصالت وجود هیچیک از تفسیرهای سه‌گانه از اعتباریت وجود را ایجاب نمی‌کند. بداهت مفهوم وجود، اشتراک معنوی آن و زیادت وجود بر ماهیت مبادی

اساسی اصالت وجود است. این سه مبدأ با هر سه تفسیر از اعتباریت ماهیت سازگار است. براهین اصالت وجود نیز تلازمی با هیچیک از این تفسیرها ندارد. شاید وحدت شخصی وجود به نوعی نفی حقیقت از کثرات و فروکاستن آنها به سطح پدیداری را بیار آورد و طبعاً با عینیت ماهیات ناسازگار افتد اما واضح است که این دیدگاه از مبادی اصالت وجود نیست.

تلازم یا عدم تلازم بین کثرت مفاهیم با کثرت مصادیق نیز منطقاً عینیت داشتن یا نداشتن ماهیت را نتیجه نمی دهد چنانکه دیدیم. لاجرم، آنچه سبب شده است برخی فیلسوفان پیرو صدرالمتهلین ماهیات را بواقع ناموجود و مجازاً موجود بدانند و برخی دیگر ماهیات را حقیقتاً موجود - البته به تبعیت از وجود - بدانند و هر کدام دسته ای از اظهارات صدرالمتهلین را عمده کنند، اتخاذ موضع - ناخود آگاه یا آگاهانه - در باب دامنه جهت است. یعنی قرائت ما از عبارت "الماهیة موجودة بالعرض" در پستوی ذهن ما سبب می شود که به یکی از این تفسیرها گرایش پیدا کنیم هر چند استدلال ها یمان بر تحلیل این عبارت استوار نباشد که نیست.

توضیحات

۱. برای اطلاع بیشتر از این گرایش ساده سازی، بنگرید به احمدی، ص ۱۸-۴.
۲. برای تفصیل بیشتر در این باب بنگرید به پاسخ عالمانه و دقیق میر سعید موسوی کریمی در نامه مفید، ص ۲۰۴-۱۸۱.
۳. بنا به نقل جناب آقای دکتر ضیاء موحد، ابن سینا این تفکیک را می شناخته و در قالب جهت حمل / جهت سور بیان کرده است (رک. موحد، ص ۲۰۸).
۴. در این دو جمله اخیر، واژه شیر به کار رفته، اما نه به منزله شیئی از اشیا، بلکه به منزله نشانه ای زبانی و با این حال، دو معنای مختلف از آن اراده شده است. در جمله اول، مراد از شیر واژه شیر است از آن نظر که یکی از مدخل ها در فرهنگ لغت است. در جمله دوم مراد از شیر تنها یکی (وهر کدام به تنهایی) از معنایی است که در مدخل فرهنگ لغت آمده است. این تفکیک نه منطبق است بر تفکیک اولی / شایع و نه بر اشاری / توصیفی و نه بر شیئی / گزاره ای و نه بر نمونه / گونه و نه بر دامنه دلالی

بلند/کوتاه و نه بر مفهوم/مدلول. این تفکیک یک نمونه از تفکیک واژه/شکل واژه است. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: لاینز، ص ۷۸.

۵. این جواب بر اساس نظریه‌ای است که معنای جمله را ارزش صدق آن می‌داند. ممکن است به این استدلال اشکال شود که صدق تساوی مشروط به وجود طرفین معادله نیست. چون بنا به تعریف لایب نیتس، الف=ب اگر در تمام صفات الف، ب شریک باشد. بنابر این، اگر الف معدوم باشد و ب معدوم باشد پس الف مساوی ب است زیرا اگر نباشد لازم آید یکی از الف و ب متصف به وصفی باشد و دیگری متصف بدان نباشد لکن اتصاف هر کدامشان به هر وصفی خلف فرض است زیرا ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له. در نتیجه، تساوی در معادله مذکور صادق است. پس، همان توجیهی که برای ترادف "انسان" و "بشر" گفته اند برای ترادف "مربع پنج ضلعی با چهار گوش پنج ضلعی" هم کافی است. هیچ نیازی به <واژه> نداریم.

لکن این اشکال صحیح نیست. اگر چنان صورتی از تساوی برای توجیه ترادف واژگان کفایت کند، لازم آید "مربع پنج ضلعی" مترادف باشد نه فقط با "چهار گوش پنج ضلعی" بلکه حتی با "شریک الباری" و "مثلت هزار ضلعی" و "کوسه ریش پهن" و هر عبارت دال بر امری ممتنع. و این البته خلاف ارتکاز زبانی ماست.

ضمناً، تساوی حتماً مشروط است به وجود طرفین معادله زیرا تساوی و عدم تساوی (یا به اصطلاح متقدمان، وحدت و کثرت) اوصاف (یا به گفته صدرای دو نوع) وجودند. خارج از دایره وجود، نه تساوی و نه عدم تساوی اصلاً معنا ندارد، نه اینکه عدم تساوی نداریم پس نقیضش را داریم. این بد فهمی ناشی از بد خوانی فرمول لایب نیتس است:

$$(x)(y) (x=y) \rightarrow (\Phi) (\Phi x \leftrightarrow \Phi y)$$

می‌گوید اگر مقدم (یعنی $x=y$) صادق باشد محال است که تالی کاذب باشد. تالی می‌گوید هر وصفی را اگر x دارد، y هم دارد. نباید تالی را اینطور تعبیر کرد: اگر اصلاً x نباشد که وصفی داشته باشد طبعاً تالی صادق است (چون مقدمش سالب به انتفاء موضوع است). این خوانش نقض یک پیش فرض اساسی زبان منطق محمولات

است: x چیزی است. بنابراین، حالات صدق تالی فقط سه تاست: ۱. هم Φx و هم Φy صادق باشد؛ ۲. هر دو کاذب باشند؛ ۳. فقط Φx کاذب باشد. و کذب Φx فقط یعنی x هست ولی Φ را اشباع نمی کند (یعنی سالب به انتفاء محمول نه سالب به انتفاء موضوع). چون x و y در دامنه سور قرار دارند مدلول x در سراسر فرمول یکسان است. مدلول y هم چنین است. لذا اگر در باره مقدم تالی بگوییم که کاذب است چون x اصلاً وجود ندارد تا متصف به Φ بشود، باید بگوییم در مقدم خود شرطی اصلی هم x وجود ندارد. لاجرم معنای $x=y$ می شود $(y=هیچ)$. چون همین مطلب عیناً در باره y هم صادق است پس معنای معادله اینطور می شود: $هیچ=هیچ$. به دقت فلسفی، حتی $(هیچ=هیچ)$ هم معنای دقیق آن فرمول در آن فرض نیست بلکه چنین چیزی می شود: $([]=[])$ و داخل قلاب های طرفین معادله، خلأ است. خب، این عبارت زنجیره درست ساخت نیست.

لامیز فی الاعدام من حیث العدم نمی گوید اعدام عین هم اند از جهت عدم بودن. بلکه می گوید تمایز و عدم تمایز در بین اعدام من حیث العدم بی معناست. تمایز و عدم تمایز فقط در قلمرو وجود معنا دارد. اگر بین اعدام کسی تمایز یا عدم تمایزی یافت حتماً یک جهت وجودی بین آنها بوده که منشأ آن تمایز یا عدم تمایز شده است.

۷. برای تفصیل بیشتر شواهد هر کدام از این قرائت ها بنگرید به فیاضی، ص ۸۶-۷۲.

منابع

- آپیا، آنتونی، *درآمدی بر فلسفه معاصر غرب*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۸.
- احمدی، احمد، "اصالت وجود یا ماهیت؛ خلط شناخت شناسی و هستی شناسی"، *پژوهش های فلسفی و کلامی*، سال هفتم، شماره دوم، ص ۱۸-۴.
- جوارشکیان، عباس، "اجتماع دو منظر اصالت وجود و اصالت ماهیت در نظریه اصالت پدیداری معنا"، *مطالعات اسلامی؛ فلسفه و کلام*، سال چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۸۱/۲، ص ۱۲۸-۱۰۱.

- خمینی، روح الله، *مناهج الوصول الى علم الاصول*، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- دانلان، "فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان"، ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، ارغنون، سال دوم، شماره ۸/۷، ۱۳۷۴، ص ۴۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳-۱، تهران، مطبعة حیدری، ۱۳۸۳ق.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، *مفاتیح الغیب*، بی جا، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، بی تا.
- فیاضی، غلامرضا، "اصالت وجود و عینیت ماهیت"، *پژوهش و حوزة*، سال یکم، شماره یکم.
- _____ و دیگران، "عینیت وجود"، *کتاب نقد*، شماره های ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸، قم.
- لاینز، جان، *مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.
- مجله مطالعات اسلامی؛ فلسفه و کلام*، دانشگاه فردوسی مشهد، سال چهلّم، شماره ۸۱/۲، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱۱۸.
- مطهری، مرتضی، *درس های الهیات شفا*، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق.
- معلمی، حسن، "اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت"، *معرفت فلسفی*، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳، ص ۸۹-۱۰۶.
- موحد، ضیاء، *منطق موجّهات*، تهران، هرمس، ۱۳۸۱،
- موسوی کریمی، میر سعید، "نقدی بر تحلیل انتقادی اصالت وجود"، *نامه مفید*، شماره ۲۱، قم، ص ۲۰۴-۱۸۱، بهار ۱۳۷۹.
- واله، حسین، *متافیزیکی و فلسفه زبان*، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
- یثربی، سید یحیی، "تحلیل انتقادی اصالت وجود"، *نامه مفید*، شماره ۱۹، قم، ۴۲-۱۹، پاییز ۱۳۷۸.

Kripke, Saul, "A Puzzle about Belief", In *Meaning and Use*, (ed.) A. Margalit (Dordrecht: Reidel) 1979, p.239-83