

معنای «وجود»

در نزاع اصالت یا اعتباریت وجود

مرتضی کربلایی لو*

چکیده:

آیا در نزاع اصالت وجود یا اعتباری بودن آن وجود، معنایی از «وجود» که قائلان به اعتباری بودن وجود به کار می‌برند، همان معنایی است که قائلان به اصالت وجود به کار می‌برند؟ اگر نزاع اصالت (یا اعتباریت) وجود یک نزاع فلسفی جدی است و صرفاً یک نزاع لفظی نیست، باید هر دو دسته بر سر اصالت یا اعتباری بودن یک معنا از وجود، چون و چرا کنند. آیا چنین است؟ برای یافتن حقیقت آنچه بین دو گروه رفته است، باید به کلمات طرفین دعوا مراجعه کرد و دقیقاً مشخص کرد ایشان وقتی «وجود» را به کار می‌برند چه معنایی مراد می‌کنند. این مقاله به دنبال ایضاح همین نکته است و نشان می‌دهد: اولاً، معنای «وجود» در قول به اعتباریت با معنای وجود در قول به اصالت یکی نیست. در اولی معنای مصدری مراد است و در دومی معنای اسمی. ثانیاً، کاربرد معنای اسمی و نظریه اصالت وجود چه پیشینه‌ای پیش از ملاصدرا دارد.

واژگان کلیدی: وجود، معنای مصدری، معنای اسمی، اصالت، اعتباریت.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس تهران.

اصالت

قبل از ورود به اصل بحث بهتر است مراد از «اصالت» را روشن کنیم. اصالت در اینجا صفت مفهوم است. ما به مفهومی اصیل می‌گوییم که یک واقعیت خارجی مفروض، فرد بالذات آن مفهوم باشد. بنابراین دو قید در تعریف ما اخذ می‌شود:

۱- حداقل یک واقعیت خارجی، فرد این مفهوم باشد. (= این مفهوم، لااقل یک فرد خارجی داشته باشد)^۱

۲- فرد بودن آن واقعیت مفروض برای این مفهوم، بالذات باشد.

این دو قید هر کدام برخی از مفاهیم را از تعریف خارج می‌کنند. برخی مفاهیم فرد ندارند، مانند فوقیت. آسمان فوق زمین است. ولی ما در عالم خارج، علاوه بر آسمان و زمین، چیزی دیگر به نام «فوقیت» نداریم که به آسمان بچسبد یا بین آسمان و زمین مستقر شود. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم مفهوم «فوقیت» اصیل است. در گام بعدی، نوبت به شناسایی فرد بالذات آن مفهوم می‌رسد. آن واقعیت خارجی را در نظر می‌گیریم تا ببینیم فرد بودن آن بدون لحاظ هیچ واسطه‌ای است یا نه. اگر مفهوم بی‌هیچ واسطه‌ای (بدون حیثیت تقییدی) بر آن واقعیت صدق کند، احراز می‌کنیم فرد بالذات است و الا نیست. مثلاً ملاصدرا معتقد است هر دو مفهوم وجود و ماهیت فرد دارند، اما واقعیت خارجی فرد بالذات مفهوم وجود است و فرد بالعرض مفهوم ماهیت است. این تعریف «اصالت»ی است که در این مقاله مدنظر است. در ادامه خواهیم دید که آقاعلی مدرس تهرانی چگونه براساس این دو قید موجود در تعریف فوق، دو محل نزاع برای اصالت وجود تحریر کرده است.

۱. تصریح به قید «حداقل یک» که در تعریف آورده‌ایم، در کلام سبزواری نیز آمده است: «اذا كان للعنوان معنون في الخارج ولو كان واحدا فهو اصیل و لا یعقل اعتباریته بمجرد أن لیس له فرد فی موضع آخر. ألا ترى أنه لا یعقل اعتباریه الشمس لأنه لیس لها فرد آخر؟» (سبزواری، ۱۴۱۰ق: ۶، ۵۴) مطابق این قید، قول محقق دوانی به فرد داشتن وجود فقط در واجب تعالی نیز در واقع، قول به اصالت وجود است هر چند محقق دوانی این را ظاهراً ملتزم نیست. سبزواری در همین رابطه و ناظر به قول محقق دوانی می‌گوید: «اذا كان الواجب تعالی وجوداً حقیقیاً كان الوجود اصیلاً و لا ینفی تأصل الطبیعه مجرد انتفاء بعض افرادها... و لامعنی لتأصلها فی موضع دون موضع.» (همان، ۷۳)

«وجود»، معنای مصدری یا اسمی؟

قائلان به اعتباریت وجود چه معنایی از «وجود» اراده می‌کنند؟ از تصریحات میرداماد استفاده می‌شود مراد وی از «وجود» در نزاع یاد شده، فقط معنای مصدری وجود (= بودن) است. «الوجود لیس النفس الموجودیه التي ينتزعه العقل من الماهیات و نفس تحققها بالمعنی المصدری» (میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۴۶) میرداماد هر جا سخن از مفهوم وجود می‌گوید بر این نکته تصریح می‌کند که مرادش معنایی مصدری است تصریح می‌کند. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۹۶ - ۱۹۷؛ ۱۳۸۱ ب: ۱۱۸) اما جایی که به تفصیل در مورد معنایی از «وجود» که در نزاع‌های فلسفی ناظر به اصالت یا اعتباریت، مراد می‌شود سخن گفته است ابتدای کتاب *الافق‌المبین* است. وی در آنجا می‌گوید: «وقتی می‌گوییم فلان موجود است» مقصود ما این نیست که «موجود» یک معنای خارجی است. زیرا وجود معنایی خارج از ماهیات است صرفاً با برهان شناخته می‌شود؛ چون می‌گوییم «انسان موجود» لذا می‌فهمیم که پس ماهیتی و وجودی هست وقتی می‌گوییم «فلان موجود است» مراد ما این است که فلان در عالم خارج یا در عالم ذهن هست و این بودن به دو نوع است: (۱) یک حالت این است که در عالم عین یا ذهن هست، ولی به واسطه «وجود»ی که از آن منتزع می‌شود و (۲) حالت دیگر این است که در آن هست، ولی به خودی خود نه به چیزی دیگر. بنابراین «وجود» که عبارت است از بودن در اعیان و صدق می‌کند که در خارج هست، برای بودن در خارج، خودش نیازی به یک «وجود» دیگر ندارد تا از آن انتزاع شود. چون آنچه خارجی بودن همه چیز به آن است خودش بالاولویه و بذاته در خارج هست. بنابراین وجود که همان معنای مصدری بودن است از خود شیء انتزاع می‌شود نه از یک مبدأ دیگر که ضمیمه شود به شیء یا از آن انتزاع شود. بلکه وقتی جاعل آن را جعل کرد بدون هیچ حیثیت دیگری از آن انتزاع می‌شود و بدان که این مرتبه ذات موضوع که در عین یا ذهن هست، از آن تعبیر می‌شود به فعلیت ماهیت و اسم «تقرر ذات» برایش وضع شده است. و برای این حیثیت مفهوم مصدری منتزع، اسم «وجود» نهاده‌اند و از آن تعبیر به موجودیت می‌کنند. پس تقرر ماهیت و فعلیتش هر چند جز در عقل از وجود جدا نمی‌شود، ولی مقدم بر موجودیت است و موجودیت بعد از آن است. لذا تقرر ماهیت که با جعل جاعل صورت

می‌گیرد معیار صحت انتزاع موجودیت از آن و مناط حمل موجود بر آن است.»
(میرداماد، خطی: برگ ۵۷ و ۹۶)

کاملاً پیداست که معنای وجود در اینجا یک مفهوم مصدری است که نمی‌تواند در خارج، تحقق مستقلی داشته باشد. یعنی از سنخ مفاهیمی نیست که بتواند فرد خارجی داشته باشد. میرداماد در فقره فوق برای این معنای مصدری سه ویژگی یاد کرده است:

۱. معنای مصدری وجود عام است و بدون اضافه به موضوعش (ماهیت)، خاص نمی‌شود. البته بعد از خاص شدن هم باز یک معنای مصدری است. مانند «بودن حسن» و «بودن این اسب».

۲. این معنا چون از ماهیت متقرر انتزاع می‌شود، همیشه متأخر از ماهیت متقرر، و تابع آن است.

۳. این معنا را فقط آن گاه می‌توان از ماهیت، انتزاع یا بر آن حمل کرد که فاعل، آن را در عالم خارج جعل کرده باشد. تا ماهیتی در خارج جعل نشود نمی‌توان مفهوم «وجود» را از آن انتزاع یا مفهوم «موجود» را بر آن حمل کرد.

اگر وجود در نظر قائلان به اصالت ماهیت تنها همین معنای مصدری را داشته باشد، بی‌تردید اعتباری است. و از این جهت با هر معنای مصدری دیگر وجه مشترک دارد. چه، معنای مصدری همواره اعتباری است. میرداماد در ادامه می‌گوید بی‌توجهی به این معنای مصدری و ویژگی‌هایش، باعث سوء فهم بزرگانی همچون دوانی و رازی در یکسان انگاشتن مبدأ اشتقاق (وجود) و مشتق (موجود) شده است. آنها پنداشته‌اند که «موجود» با «وجود» یکی است. (همان) در حالی که وجود معنای مصدری دارد و موجود معنای اسمی و این دو سنخ متفاوت را نمی‌توان با هم یکی دانست. بله، جایی که وجود به معنای اسمی استعمال شود می‌توان آن را مرادف «موجود» دانست، ولی این به معنای ترادف مبدأ اشتقاق (= معنای مصدری) و مشتق (موجود) نیست. هر جا «وجود» عنوان مبدئیت اشتقاق داشته باشد لزوماً معنای مصدری آن مراد است.

پاره‌ای لوازم معنای مصدری وجود

۱- «وجود کذا»، فرد یا حصه؟

در نظر کسانی که برای وجود جز معنای مصدری قائل نیستند، «وجود اشیا» حصه‌های وجود مطلق است نه افرادش. منظور از «حصه» در اینجا همان مفهوم عام وجود است که با اضافه یا وصف مقید شده است. (سبزواری، ۱۴۱۶ق: ۲، ۱۰۴) مانند «وجود است» یا «وجودی که به اسب منسوب می‌شود» و این مفهوم از آنجا که کماکان یک معنای مصدری اعتباری است در خارج فرد ندارد. یعنی بعد از تقید هم این مفهوم عام، باز یک مفهوم اعتباری است و به همان معنای مصدری است. لذا منظور از «وجودات خاصه» در نظر گاه میرداماد فقط حصص‌اند و افراد خارجی وجود نیستند.^۱ چنانکه در بالا گذشت میرداماد خود تصریح به این مطلب دارد:

الوجود ليس الا نفس الموجوده التي ينتزعها العقل من الماهيات و نفس تحققها بالمعنى المصدرى، و لا يثبت له فرد يقوم بالماهيه سوى الحصص المعينه بالاضافه او بالوصف.
(میرداماد، ۱۳۸۱، الف: ۴۶)

میرداماد در نقد مثل افلاطونی نیز به این نکته اشاره می‌کند. وی بعید می‌داند افلاطون و عقلای متأله به این توهم دچار شده باشند که برای یک ذات دو وجود قائل شوند: «وجود مجرد» و «وجود مادی» یا «وجود زمانی» و «وجود دهری». براساس اصالت ماهیت و اعتباریت وجود این دو نمی‌توانند «یک چیز با دو وجود» باشند. وجود چیزى جز موجودیت (= معنای مصدری) ذات نیست و نمی‌تواند مستقل از تکرار ذات تکرر بیابد. این دلیل را میرداماد این‌گونه توضیح می‌دهد:

قد استبان لك ان الوجود حكاية الذات المتقرره و لا يتخصص الا بالاضافه الى الموضوع و لا يختلف حصه الا باختلاف الموضوعات. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۶۳)

^۱. جای این سؤال باقی است که اگر وجود فرد ندارد این گزاره که «واجب الوجود ماهیت ندارد و وجود بحث است.» چه معنای محصلی در فلسفه میرداماد می‌تواند داشته باشد؟ همین ناسازگاری ملاصدرا را به این اعتقاد کشانده که این گزاره نزد اصحاب اعتباریت وجود «مجرد اصطلاح» است بی‌آنکه ایشان فردی حقیقی برای وجود قائل باشند. سبزواری نیز همین اشکال را بر نفی ماهیت از باری تعالی تقویت می‌کند. (سبزواری، ۱۴۱۰ق: ۶، ۵۴)

لذا انتساب نظریهٔ مُثل به افلاطون را «اختلاقی از جانب مترجمان» می‌داند و بس. این بدان معناست که این‌همانی بین دو وجود نمی‌تواند برقرار باشد. اگر وجود متعدد باشد، به حکم تبعیت وجود منتزع از منشأ انتزاعش، معلوم می‌شود که قبلاً ذات متکثر بوده است. پس مثال افلاطونی با خود شیء یکی نمی‌تواند باشد و این سخن درست نیست که برای یک چیز دو وجود است. وجود جز با تکثر خود شیء حصه حصه نمی‌شود.

۲- اتحاد در وجود امارهٔ حمل است نه موجب حمل

چنانکه گذشت لازمهٔ قول به مصدری بودن معنای وجود این است که ثبوت این معنا همیشه متأخر از تقرر شیء است. شیخ جایی در منطق شفا به این «تأخر» تصریح کرده است:

قد سلف أن للاشياء ماهيات و أن تلك الماهيات قد تكون موجودة في الاعيان و قد تكون موجودة في الاذهان... و أن كل واحد من الوجودين لا يثبت الا بعد ثبوت تلك الماهية. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳، ب ۱: ۳۴)

میرداماد از این تأخر نتیجه گرفته است که وجود به معنای مصدری نمی‌تواند موجب اتحاد موضوع و محمول در قضایای حملیه باشد. اگر چه مناط حمل اتحاد موضوع و محمول در وجود است ولی این معنا بعد از اتحاد آن دو حاصل می‌آید نه قبل از آن. می‌گوید:

أفقد بان لك أن اتحاد الموضوع و المحمول في الوجود الذي هو مناط الحمل لا يتحقق إلا إذا كان حقيقتهم واحد بالذات متغايره بالاعتبار. لان الوجود ليس الا نفس المعنى المصدرى المنتزع عن المهيئات المتخصص بالاضافه اليها لاقبل. قلا يتصور اتحاد الحقائق المتباينه بالذات بحسبه. فحقيقه الموضوع و المحمول إن كانتا متحدتين بالذات - كالإنسان و الحيوان - استتبع ذلك اتحادهما في الوجود أيضا كذلك. (میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۴۷)

اختلاف نظر میرداماد و ملاصدرا در تفسیر کلام ابن سینا

میرداماد این معنای مصدری وجود را به ابن‌سینا و تابعانش از جمله بهمنیار نسبت می‌دهد. و نظر بر این دارد که آنها نیز همین معنا از وجود را در کاربردهای‌شان مراد می‌کردند:

و هذا متكرر في كلام الشيخ و اترابه و تلامذته و من في طبقتهم. ففي التعليقات: «الوجود الذي للجسم هو موجوديه الجسم لا كحال البياض و الجسم في كونه ابيض.» و في التحصيل «الوجود ليس هو ما يكون به الشيء بل كون الشيء في الاعيان أو صيورته في الاعيان.» (میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۴۶)

اما ملاصدرا معتقد است «وجود»ی که در کلمات ابن‌سینا و بهمنیار به کار رفته قابل حمل بر معنای مصدری انتزاعی نیست. به نظر ملاصدرا مراد ایشان از «وجود» در فقراتی که میرداماد به آن استشهاد کرده «حقیقت خاص» هر چیزی است نه وجود مصدری عامی که لازم این موجودات خاص باشد. ملاصدرا بی‌آنکه از میرداماد اسمی ببرد استشهاد او به کلام شیخ و شاگردش را نقد می‌کند:

فإن مراده من الموجوديه ليس المعنى العام الانتزاعي المصدرى اللزام للوجودات الخاصه بل المراد منها صرف الوجود الذى موجوديته بنفسه و موجوديه ماهيه به، لا بأمر آخر غير حقيقه الوجود به تصير موجوده. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱، ۴۸)

پیدا است که تفسیر ملاصدرا از «وجود به معنای موجودیت» که در کلام شیخ و بهمنیار آمده با تفسیر میرداماد از آن یکی نیست. میرداماد آن را معنای عام مصدری وجود می‌داند که با اضافه به ماهیت‌ها خاص می‌شود، ولی باز همچنان مصدری است. ولی ملاصدرا آن را «معنای اسمی» (= حقیقت خاص هر چیز) می‌داند. از همین‌جا روشن می‌شود که میرداماد و ملاصدرا بر یک معنا (چه مصدری چه اسمی) توافق نداشته‌اند. و این باعث شده نزاع ایشان در اصالت وجود یا ماهیت بر محل واحد متمرکز نشود. میرداماد وجود را به معنایی غیر از معنای صدرايي می‌گرفته است. و ملاصدرا متفطن این بوده است که کاربرد او از «وجود» با کاربرد اصحاب اصالت ماهیت یکی نیست. از همین رو وی در فصلی طولانی از کتاب اسفار به تفاوت معنایی که خودش از

وجود اراده می‌کند با معنایی که امثال میرداماد اراده می‌کنند - و ملاصدرا آن را «وجود اثباتی» می‌خواند - اشاره کرده است. وی برای بیان این تفاوت، از دو معنای متفاوت «نور» بهره می‌گیرد:

همان‌طور که «نور» گاهی بر معنای مصدری اطلاق می‌شود و مراد از آن نورانیت چیزی است و وجودی در اعیان ندارد، بلکه وجودش فقط در ذهن است و گاهی اطلاق می‌شود بر آنچه خودش آشکار است و آشکارکننده دیگری است، «وجود» نیز گاهی بر معنای انتزاعی عقلی که از معقولات ثانیه است اطلاق می‌شود و از مفاهیم مصدری است و این معنا تحقق در نفس الامر ندارد و از آن تعبیر به «وجود اثباتی» می‌شود، و گاهی اطلاق می‌شود بر یک امر حقیقی که به خودی خود مانع سرایت عدم و لاشیئیت است به ذاتش و به ماهیت. (همان، ۱، ۶۳)

ملاصدرا معتقد است آن وجود اثباتی چون اعتبار عقل است به لحاظ خارجی از معدومات به شمار می‌آید. و تصریح دارد که مراد از «وجود»ی که در اصالت وجود به کار می‌برد آن نیست. بنابراین خود ملاصدرا اعتباریت (به تعبیر خودش «معدومیت») وجود مصدری عام را قبول دارد - که معتقد است این معنای اعتباری لازم هر موجود خارجی است - منتها سخن او وقتی از اصالت وجود بحث می‌کند، در این معنای وجود نیست. بلکه سخن او در مورد وجود خاص هر شیء (معنای اسمی وجود) است. او در جایی دیگر بعد از نقل کلامی از «بعض أهل التدقیق» می‌گوید:

فإن الوجود عنده إما امر مصدری و إما مفهوم محمول عام بدیهی و کلاهما اعتباریان و عندنا امر حقیقی عینی بذاته وجود و موجود بلااعتبار أمر آخر. (همان، ۱، ۶۰)

در ادامه ملاصدرا به نکته‌ای اشاره می‌کند که حائز اهمیت فوق‌العاده است. «وجود»ها اگرچه علاوه بر معنای مصدری معنای اسمی دارند، ولی برخلاف ماهیات، مجهول‌اند. و ما تنها می‌توانیم با اضافه یا وصف یعنی به این شکل: «وجود کذا» و «الوجود الذی کذا»، از آن سخن بگوییم:

لكن الوجودات معان مجهولة الاسامى سواء اختلف بالذات و أو بالمراتب الكماليه و
التقصيه، شرح أسمائها أنها وجود كذا و الوجود الذى لاسبب له ثم يلزم الجميع فى الذهن
الوجود العام البديهي و الماهيات معان معلومة الآسامى و الخواص.

بنابراین برای آگاهی از «وجود»، تنها راه، «معرفت حضوری» است.

تصریح به اینکه «وجود» دو معنا دارد

از حکمایی که بر تفاوت معنای مصدری و معنای اسمی وجود تصریح کرده‌اند شاهزاده قاجار، بدیع الملک میرزا عمادالدوله (۱۲۳۰ - ۱۲۹۲ هـ ق) است. (همو که آقاعلی مدرس تهرانی کتاب *بدايع الحكم* را در پاسخ به سؤال‌های او نوشته است). بدیع الملک در شرح فارسی‌اش بر *المشاعر ملاصدرا* معناشناسی دقیق‌تری از «وجود» ارائه داده است. وی پس از اینکه بر تفکیک بین مفهوم وجود (= معنای ذهنی) و حقیقت وجود (= مصداق معنای ذهنی) انگشت می‌گذارد می‌نویسد:

ولیکن اینجا دقیقه‌ای است که باید غافل از آن نبود و آن چنان است که همین معنای ذهنی به دو نحو ملاحظه شود: یکی معنای مصدری که به معنی «بودن» است که لازم دارد «نسبت به فاعل ما» را و دیگری معنای اسمی که مستقل در مفهومیت است. به عبارت آخری معنای اول مشتمل است بر معنای حرفی - یعنی نسبت - و معنای دوم خالی از آن است. و مراد از مفهوم وجود در ما نحن فیه [= کتاب *المشاعر*] معنای ثانی است. (کرین، ۱۳۸۱: ۱۱۷)

بنا بر تشخیص درست بدیع‌الملک مراد از وجود در کلمات *ملاصدرا در المشاعر*، معنای اسمی وجود است. و بدیهی است که حقیقت وجود، مصداق این معناست نه معنای مصدری. حکیم دیگری که بر این تفاوت معنایی تصریح کرده است، *ملائعیمای طالقانی* (زنده در ۱۱۵۲ هـ ق) است. وی در *رسالة المبدأ و المعاد* نوشته است:

كما أن للوجود معنيين: احدهما معنى مصدرى انتزاعى يعبر عنه فى العربية بالكون و
الحصول و فى الفارسيه ببودن و الاخر ما به يصير الشيء موجودا و به يصلح انتزاع

ذلك المعنى الاول الانتزاعى عنه، و بالجمله مناط الموجوديه و منشأ انتزاعها و قد يعبر عنه بهستى. كذلك للعلم معنيان: احدهما معنى مصدرى انتزاعى هو عبارة عن انكشاف المعلوم عند العالم و يعبر عنه بدانستن و الاخر ما به يصير الشىء عالماً و يعبر عنه بدانسن. و كذى الحال فى كثير من الصفات كالحيوه و القدره فكذلك الادراك. (مدرس طهرانى، ۱۳۷۸: ۲، ۲۷۴)

آنچه بیان ملانعیما را متمایز از بیان عمادالدوله کرده تعمیمی است که در مورد همه صفات داده شده است. بر اساس این تعمیم تمامی صفات می‌توانند این دو معنای مصدری و اسمی را داشته باشند. پیش‌تر نیز در کلام ملاصدرا تعمیمی شبیه این را دیدیم. ملاصدرا گفته بود همان‌طور که در مورد نور دو معنای مصدری و اسمی می‌توان داشت در مورد وجود هم می‌توان این دو معنا را داشت.

پیشینه معنای اسمی و اصالت وجود

به نظر می‌رسد کسانی قبل از ملاصدرا در معنای اسمی وجود سخن گفته‌اند و به اصالت آن قائل شده‌اند. از آن جمله ابوحامد اصفهانی صاحب قواعد التوحید و ابن ترکه (متوفای ۸۳۵ هـ ق) صاحب تمهید القواعد را می‌توان از به کاربرندگان «معنای اسمی و اصیل وجود» دانست. ما در اینجا گزارشی مختصر از دیدگاه این دو عارف فیلسوف ارائه می‌دهیم:

به اعتقاد ابن ترکه، ابن عربی در کتاب انشاء الدوائر (احتمالاً برای اولین بار) معنایی از وجود را بررسی کرده است که نمی‌توان همچون شیخ اشراق به اعتباریت آن قائل شد. ابن عربی آنجا برای وجود دو معنا معرفی می‌کند: (۱) معنای نسبی (زائد و ۲) معنای حقیقی. به نظر ابن عربی، مراد محققین عرفا از وجود، ثبوت عین موجود است، یعنی همین معنای حقیقی. وجود نسبی به معنای «موجود بودن در» است. یعنی بودن یک شیء نسبت به یک عالم یا جایگاه خاص. این معنا زائد بر ذات شیء است. ولی وجود در معنای مدنظر محققین حاکی از ثبوت اصل ذات شیء است نه ثبوتش در جایی یا جهانی. و بعد از اینکه اصل ثبوتش محقق شد، یعنی وجود به معنای حقیقی‌اش ثابت شد، می‌توان آن را هم‌زمان به وجود و عدم زائد بر ذاتش موصوف کرد و گفت که مثلاً حسن در خانه است و در بازار نیست. مراد محققان همان معنای اول است که زائد و

نسبی نیست. و به این معنا چیزی یا موجود است یا معدوم و دیگر نمی‌توان آن را در مقایسه با مکان‌های مختلف هم موجود و هم معدوم خواند. ابن عربی می‌گوید اینکه وهم، وجود حقیقی را مثل خانه‌ای در نظر می‌گیرد و می‌گوید فلان چیز داخل در وجود شد، خیالی بیش نیست. این تصور وهمی از وجود آن را زائد بر ذات شیء قلمداد می‌کند که نزد اهل تحقیق اعتباری ندارد. ابن‌ترکه پس از نقل این عبارت ابن‌عربی، معنای نسبی‌ای را که ابن عربی توضیح داده بر وجود اعتباری نزد شیخ اشراق تطبیق می‌کند و می‌گوید:

أن ما فهمه المتأخرون من الوجود و اصطلاحوا عليه حيث ذهبوا الى أنه من الاعتبارات العقلية العارضة للموجودات في العقل ليس من الوجود الحقيقي الذي هو أس قواعد المحققين... بل انما هو من الاضافات التي لا دخل لها في حقيقه الوجود اصلاً كما تبين منها ايضاً منشأ غلطهم و مزال أقدامهم. و العجب كل العجب أن ما استدل به صاحب الاشراق على اعتبارية الوجود هو امر النسبه على الوجه الذي ذكره الشيخ رحمه الله بعينه حيث جعل مفهوم زيد في السوق و زيد في الدار و زيد يوجد في الذهن و زيد يوجد في العين كلها بمعنى واحد و هو معنى النسبه المشار اليها و جعل معنى الوجود منحصر في المعنى النسبي الذي بأمثال هذه الدلائل. (ابن ترکه، ۱۳۶۰ : ۳۲)

(تأکید بر برخی فقرات ابن ترکه از ماست.) این تطبیق از این جهت مهم است که می‌تواند شناخته‌شدن معنای اسمی وجود را نزد ابن‌عربی و ابن‌ترکه ثابت کند. ابن‌ترکه به شیخ اشراق این اشکال را وارد می‌داند که چرا معنای وجود را منحصر به معنای نسبی کرده است. بله، این معنا بنا بر اعتقاد حکما اعتباری است، ولی تنها معنای وجود نیست. بی‌تردید این اشکال از طرف کسی می‌تواند طرح شود که به معنایی اسمی از وجود هم قائل باشد. و ابن ترکه به تبع ابن عربی از این معنا آگاه بوده است. از آن گذشته ابن‌ترکه این معنای وجود را از جدش أبو‌حامد محمد اصفهانی صاحب قواعد التوحید گرفته است و در مورد وی معتقد است: «ان ما لوح اليه في معنى الوجود بمعزل عما عليه آراء الحكماء المتأخرين سيما المشائين منهم.» (همان، ۸۵) اما او نیز همانند اکثریت غالب حکما معتقد

است نزاع ابوحامد با امثال حکمای مشاء متأخر و شیخ اشراق که قائل به اعتباریت وجودند نزاعی لفظی نیست:

ان النزاع في هذه الصورة ليس مقصوراً فقط و ان المعنى الذى ذهبوا الى اعتباريته هو الذى بين المصنف بالوجه المذكورة انه حقيقى. كما ان ما ذهبوا الى انه حقيقى من الماهيات ذهب الى أنها من النسب و الاعتباريات. (همان، ۵۸ - ۵۹)

براساس این فقره احتمالاً بتوان با نظر تاریخی مطهری که میرداماد را اولین کسی می‌داند که دورانی بودن نزاع اصالت وجود یا ماهیت را مطرح کرده است، مخالفت کرد. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۵۵) در این فقره ابن‌ترکه به این دوران اشاره می‌کند و آن را به ابوحامد نسبت می‌دهد و این هر دو حکیم عارف یک قرن قبل از میرداماد و ملاصدرا می‌زیسته‌اند. به گزارش ابن‌ترکه، ابوحامد در کتاب *الاعتماد الکبیر* خود به نقد قول شیخ اشراق در اعتباریت وجود پرداخته و به استدلالات سهروردی بر اعتباریت وجود پاسخ داده و در نهایت گفته است:

اذا عرفت هذا فنقول هذا الفاضل لو اراد بما ذكره ان التحقق في الاعيان لا يكون له تحقق في الاعيان زائدا على نفسه فهو حق لكن لا يلزم من ذلك كون نفسه من الامور الاعتبارية و ان اراد به ان حقيقته انما يلزمها شيء من المفهومات الاعتبارية و يحصل من اجتماع الامرين امر اعتبارى فلا منازعه لنا في ذلك. لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه امرا اعتباريا و ان اراد به ان نفس ذلك التحقق من الاعتباريات العقلية فمن البين انه ليس كذلك. لان لكل واحده من الماهيات الموجوده في الاعيان تحققا و هويه فذلك التحقق و الهويه لو كانتا زائدتين عليه كان نفس التحقق العيني من الامور الحقيقه، لان ما به يتقوم الامر الحقيقى و يتحقق به، لا بد و ان يكون حقيقياً. (همان، ۵۶)

ابن‌ترکه بارها در *تمهید القواعد* به این نکته اشاره دارد که معنایی از وجود که در کتاب *قواعد التوحید* بر قلم ابوحامد اصفهانی رفته است همان معنای اعتباری‌ای که سهروردی اعتباریش می‌داند و خواجه آن را از معقولات ثانیه خوانده است یکی نیست. جایی دیگر به صراحت بر این تفاوت در معنا پای می‌فشارد:

... فان المعنى الاعتبارى من الوجود الذى يعرض المعانى العقلية مثل عروضها لسائر الماهيات الاعتبارية و جميع النسب و الاضافات العدميه غير المعنى الحقيقى منه الاصلى الذى هو متحد بالكون العيى الذى سائر الحقائق الوجوديه و الماهيات الحقيقيه من صور تعيناته و مراتبه ... ان ذلك المعنى الاعتبارى منه خارج عن المبحث لان الكلام ههنا اى فى هذه الرساله انما هو فى الوجود بنفسه الواجب بالذات لا فى المعنى الاعتبارى منه الذى هو من قبيل النسب و الاضافات التى هى من الاعتبارات العدميه. (همان، ۱۱۱)

خاستگاه اولین توجه به معنای اسمی وجود

احتمالاً اولین توجه‌ها - هر چند نه آگاهانه - به معنای اسمی وجود ذیل بحثی روی داده که معنون به این عنوان است «الحق ماهیتیه انیته.» آیا در این گزاره که «واجب الوجود ماهیت ندارد و فقط وجود است»، وجود به همان معنایی به کار رفته که سهروردی بر اعتباریتش پای می‌فشارد؟ اگر این طور می‌بود به اعتباری بودن خود واجب منتهی می‌شد. و این اشکال پیش می‌آمد که چطور چیزی که بعد از ثبوت و تحقق شیء عارض بر آن می‌شود (یعنی وجود اعتباری) می‌تواند معروض و مقوم وجود شود. از پاسخی که به این اشکالات داده می‌شد پیداست معنای اسمی وجود چندان آشکار و متمایز از معنای مصدری یا اثباتی‌اش نبوده است. این عدم تمایز دقیق از پاسخی که ابن ترکه به اشکال بالا در تمهید القواعدش داده است پیداست:

فان قلت: كيف يمكن ان يكون العارض الذى يلحق الشيء بعد ثبوته و تحققه نفس معروضه السابق عليه و مقوما له. قلنا: العروض انما يتصور ههنا فى العقل... و اما فى الخارج فهو نفسه. (همان، ۶۹)

و اندکی بعد در پاسخ اشکالی دیگر می‌گوید:

الموجوديه نفس تلك الحقيقه فى الاعيان و ان كانت من العوارض الزائده عليها بحسب العقول و الاذهان. (همان، ۷۲)

این پاسخ ابن‌ترکه چندان دقیق نیست و در حکم پذیرش اشکال است. پاسخ درست این است که اشکال از اساس وارد نیست. یعنی وجود به دو معنا به کار رفته است. در

معنای مصدری یا اثباتی عارض و در معنای اسمی معروض است و مراد از وجود و انیت در گزاره «الحق ماهیتیته انیته» - اگر این گزاره «مجرد اصطلاح» نباشد، برخلاف ملاصدرا که معتقد است مجرد اصطلاح است،^۱ و معنای محصل داشته باشد - معنای اسمی وجود است.

همین تفاوت نهفته معنایی «وجود» در گزاره بالا محقق دوانی را به قول به اصالت وجود در واجب و اعتباریتش در ممکنات سوق داده است. بنا به نقل ملاصدرا، دوانی به این اعتقاد بوده که: «الوجود جزئی حقیقی و الموجود مفهوم کلی صادق علی ذلك الوجود و علی المهیات الممكنه.» (فیاضی، ۱۳۸۱: ۱، ۵۱)

در این فقره معلوم است که وجود به معنایی به کار رفته که متصف به جزئیت حقیقی شده است. بدیهی است که این معنا با آن معنای کلی‌ای که اعتباری و معقول ثانی فلسفی است و «موجود» از آن مشتق شده یکی نیست. احتمالاً اولین کسی که این تفاوت معنایی نهفته را آشکار کرده است محقق دوانی است. وی در جواب این اشکال که حمل کلمات حکما بر اینکه «وجود» در باری تعالی حقیقت خارجی است و اعتباری نیست، دلیل می‌خواهد، می‌گوید: «برهان بر این دلالت دارد که وجود واجب عین اوست، و واضح است که مفهوم بدیهی مشترک [= معنای مصدری] صلاحیت این عینیت را ندارد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۶۶)

معنای اسمی وجود در میان قائلان به اعتباریت وجود

«وجود» در استعمالات اصحاب اعتباریت وجود معنایی غیر از معنای مصدری هم دارد. عبدالرزاق لاهیجی از قائلان به اعتباریت وجود می‌گوید:

بدان که معنی وجود، یافت شدن است... و آن چیز یافت شده را ماهیت و شیء خوانند... و بیاید دانست که این معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد. چه آنچه در خارج یافت شده شیء است نه یافت شدن. بلکه یافت شدن معنی‌ای است که جز در اندیشه یافت نتواند شد. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۱)

^۱. «و اطلاق الوجود الخاص علی الواجب عندهم لیس الا بضرب من الاصطلاح حیث اطلقوا هذا اللفظ علی

کمی بعدتر نیز می‌گوید:

دانستی که وجود به معنی یافت شدن است که مرادف اوست «بودن» و این مفهوم امری است عقلی که درخارج متحقق نتواند شد، بلکه تحقق او در ذهن باشد و بس. (همان، ۲۴)

در این دو فقره لاهیجی صریحاً موضع خود را در مورد اعتباریت معنای مصدری وجود ابراز می‌کند، اما فرق او با متقدمانی همچون سهروردی و میرداماد این است که آگاهانه به این نکته هم اشاره می‌کند که گاه «وجود» به معنایی غیر از معنای مصدری به کار می‌رود: «و گاه باشد که منشأ انتزاع وجود را نیز وجود گویند.» (همان، ۲۴) وجود به این معنا از سنخ معنای اسمی است و «یافت شده» است. منتها پیداست که این معنا در نزاع اصالت یا اعتباریت وجود مراد اصالت ماهوی‌ها نیست. در نزاع یاد شده، برای اصالت ماهوی‌ها فقط معنای مصدری وجود مطرح است.

در کلمات میرداماد تفکیک به این اندازه روشن بین معنای مصدری و اسمی دیده نمی‌شود. بی‌تردید ملازمت درس ملاصدرا در تفتن لاهیجی به معنای اسمی بی‌تأثیر نبوده است. شیوه تعبیر میرداماد در برخی مواضع بسیار به اصالت وجودی‌ها شبیه است و به نظر می‌رسد معنای اسمی را به کار برده است. ولی این چندان مقرون به صواب نیست. وی در القیسات می‌نویسد:

قد استبان أن الوجود ایصیل الحق فی حاق ایعیان و متن الواقع، هو عین مرتبه ذات القیوم الواجب بالذات تعالی سلطانه. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۳)

برای فهم این عبارت باید دانست میرداماد معتقد است وجود به معنای مصدری از دو چیز می‌تواند انتزاع گردد:

- ۱- از چیزی که در تقرر نیازمند حیثیت تعلیلیه نیست. اگر این گونه باشد انتزاع معنای مصدری وجود هم از آن چیز، نیاز به حیثیت تعلیلی نخواهد داشت و «وجود» عین ذات آن چیز خواهد بود همان‌طور که «انسانیت» عین انسان است.
- ۲- از چیزی که در تقرر نیازمند حیثیت تعلیلیه است. اگر این‌گونه باشد انتزاع معنای مصدری وجود هم از آن نیاز به حیثیت تعلیلی خواهد داشت و «وجود» عین

ذات آن چیز نخواهد بود، بلکه زائد بر ذات خواهد بود. میرداماد آن چیز را که بدون نیاز به حیثیت تعلیلی منشأ انتزاع مفهوم مصدری وجود می‌شود، منحصر در واجب‌الوجود می‌داند. معنای اصیل وجود عین ذات باری و زائد بر ماهیات است: «ان الوجود العینی المتأصل، عین حقیقه القیوم الواجب بالذات و زاید علی ماهیه الذات الممكنه.» (همان، ۷۳) آیا می‌شود وجود را عین ذات باری بدانیم و باز بر مصدری بودن معنایش اصرار بورزیم؟ یا مراد میرداماد از عینیت وجود با ذات، یک اصطلاح دیگر است یا این که معنای اسمی وجود در این جا به کار گرفته شده است. ولی توجه به مثالی که میرداماد برای ایضاح «عینیت» می‌آورد، معلوم می‌سازد مرادش از عینیت یک اصطلاح ویژه خودش است. مثال او این است: «همان‌طور که انسانیت عین انسان است.» در این مثال انسانیت که یک طرف رابطه عینیت است یک معنای مصدری است. به قرینه این مثال می‌توان گفت میرداماد در آنجا هم که می‌گوید ذات باری «عین» و «مطابق» وجود است، از معنای مصدری وجود دست نکشیده است.

نظریه نزاع لفظی اردکانی و نقد آقاعلی مدرس

ظاهراً ملا احمد اردکانی اولین حکیمی است که نزاع بین اصالت وجود و اصالت ماهیت را لفظی دانسته است. به نظر ملا احمد اردکانی قول به اصالت ماهیت چندان مقرون به صواب نیست. لذا نمی‌توان آن را به حکمایی همچون میرداماد نسبت داد. بنابراین می‌توان و باید تلاشی در جمع بین دو قول به خرج داد تا ساحت حکما به دور از اعتقادات ناصواب باشد. وی در حاشیه المشاعر نوشته است:

چون قول به اعتباریت وجود و اصالت و مجعولیت ماهیت قولی سخیف و رأیی باطل است، بجاست بین این دو قول را جمع کنیم و بگوییم: کسانی که گفته‌اند وجود مجعول نمی‌باشد و امری اعتباری است همان نفس مفهوم انتزاعی وجود را قصد کرده‌اند که از معقولات ثانیه است. آنان از کلمات قائلین به اصالت وجود این معنا را استفاده نموده‌اند که اینک امام فخر رازی هم همین معنا را فهمیده و گفته است چطور می‌شود یک امر انتزاعی اضافی در حق واجب تعالی امری مستقل و منشأ استقلال موجودیت تمام موجودات و غنی از سبب و علت و متشخص بذاته باشد؟ و اما مراد کسانی که قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند امری و رای ماهیت کلیه طبیعی من حیث هی هی است. چون ماهیت به این اعتبار نمی‌تواند مجعول باشد. پس مراد اعظم از ماهیت

امری دیگر ورای وجود عام بدیهی است که عبارت باشد از ذات شیء که در خارج متصل و موجود است و مراد قائلین به مجعولیت وجود قطعاً امری اعتباری انتزاعی نیست. و آنچه را قائلین به اصالت وجود می‌دانند نزد محققان اصالت ماهیتی همان مجعول است پس نزاع آنها لفظی است. به گمانم این توجیه نزد کسانی که فطرت‌شان از امراض سالم است، غیر قابل انکار باشد. (اردکانی، ۱۳۶۱: بی‌شماره)

در فقرات بالا چند مورد قابل توجه است:

۱- بنا بر گفته اردکانی، فخر رازی متفطن این نکته بوده است که وقتی گفته می‌شود «واجب غیر از وجود نیست و ماهیت ندارد» امکان ندارد مراد مفهوم اعتباری وجود باشد. و این همان نکته‌ای است که پیش‌تر به آن اشاره کردیم که اولین خاستگاه توجه به معنای اسمی وجود، بخش الهیات بالمعنی الاخص و به ویژه، فصل مربوط به نفی ماهیت از وجود واجبی است.

۲- اصل تفطن ملا احمد اردکانی به لفظی بودن نزاع بجاست، ولی تفسیری که او از چگونگی لفظی بودن نزاع می‌آورد چندان دقیق و روشن نیست و به همین خاطر اعتراض آقا علی مدرس تهرانی را موجب شده است. (پسین‌تر به آن اشاره خواهیم کرد). اردکانی می‌گوید ماهیت - که نزد اصالت ماهوی‌ها تحققاً و جعلاً اصیل است - همان وجود نزد اصالت وجودی‌هاست. این ادعای این‌همانی چندان درست به نظر نمی‌رسد، چون در آن از تفاوت حیثیت صدق مفهوم ماهیت و حیثیت صدق مفهوم وجود غفلت شده است و با وجود تفاوت حیثیت صدق نمی‌توان حکم به این‌همانی کرد. و آقاعلی مدرس هم در رد لفظی بودن نزاع، خرده‌گیرانه انگشت بر همین مسأله می‌گذارد. آقاعلی بعد از اشاره به نظر اردکانی بر لفظی بودن نزاع، می‌نویسد:

لکن فيه أن الفرق ان مصاديق الماهيه من الانسان و الفرس مثلا متباينات الذوات معزول بعضها عن بعض لا حمل و لا ربط بينهما اصلا، فنسبه العليه او التقدم او الشده بعض دون ای خر ترجیح بلا مرجح، بخلاف حقائق مفهوم الوجود لکمال الارتباط بينها و بینوتتها بینونه صفة لا بینونه عزله، فأین المفر عن القول بأصالة الوجود؟ (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲، ۲۷۸)

خرده‌گیری آقا علی ناظر به حیثیت صدق ماهیت و وجود بر ذوات متحقق بیرونی است. ماهیات حاکی از ما به الامتیاز ذوات بیرون است و بینونتی که بین مصادیق این ماهیت هست از نوع عزلی است. ولی وقتی ما از لفظ وجود برای حکایت از بیرون استفاده می‌کنیم نظر به ما به الاشتراک داریم و به خاطر همین اشتراک نمی‌توان از بینونت عزلی در وجودات سخن گفت، بلکه بینونت اینجا از سنخ بینونت صفتی است. یعنی هر دو در وجود شریک‌اند، ولی به لحاظ صفات با هم تفاوت دارند.^۱

ناگفته پیداست که در این خرده‌گیری، آقا علی بر اساس اصالت وجود سخن گفته است. فقط در دستگاه اصالت وجود، این دو مفهوم ماهیت و وجود، هر دو مصداق دارند و یکی حکایت از حیثیتی متفاوت با حیثیت محکی‌عنه دیگری می‌کند. سخن گفتن از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک در مورد حقیقت خارجی همه بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن مبتنی است. حال آنکه - چنانکه گذشت - اصالت ماهوی‌ها وجود را دارای فرد نمی‌دانند و فقط آن را دارای حصه می‌دانند.

بنابر این صدق وجود در نزد اصالت ماهوی‌ها از سنخ صدق وجود در اصالت وجودی‌ها نیست. مصداق وجود در اصالت ماهوی‌ها فرد خارجی نیست. اصلاً فردی مستقل ندارد. فقط حصه است که آن هم خود باز یک مفهوم اعتباری مصدری مضاف به یک شیء خاص است و ما به ازایی در خارج ندارد.

تحریر آقا علی مدرس از محل نزاع و نقد آن

از جاهایی که حکیم مؤسس در تحریر محل نزاع، دقت نظر بجا نشان داده است، مبحث «زیادت وجود بر ماهیت یا عینیت آن» است. در تقریرات المبدأ و المعاد به نقل از ایشان آمده است:

و ذكرت القوام كما في التجريد و شروحه لا بطلان ذلك [= أن الوجود في كل شيء عين ذاته و حقيقته، مذهب الاشعری] دلائل لا تدل علی زیاده مفهوم الوجود العام علی الماهیه و مغایرته اذ بعد اثباتهم معنی عاماً للوجود و ذلك غیر ما رامه الاشعری من جهة أن لم يدع عينیه المفهوم العام اذ هو غیر قائل به. (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۳، ۲۳۳)

^۱ . برای بیانی دقیق‌تر از این تفاوت در حیثیت صدق «وجود» و «ماهیت» ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۱ -

حاصل این دقت نظر این است که «وجود»ی که حکما آن را زائد بر ماهیت می‌دانند به همان معنایی نیست که اشعری قائل به عینیت آن با ماهیت است. آن، وجود عام بدیهی است ولی این وجود خاص است. آن مشرک معنوی است و این مشترک لفظی. آقا علی از این تبیین نتیجه گرفته است دلائل صاحب تجرید و شارحان دلالتی بر رد قول اشعری ندارد و نزاع لفظی است.

آقا علی در همین نزاع اصالت وجود یا ماهیت نیز قصد داشته همچو دقت نظری در تحریر محل نزاع به‌خرج دهد. اما به نظر می‌رسد چندان قرین توفیق نیست. ایشان محل نزاع اصالت وجود یا ماهیت را واحد نمی‌دانند. در کتاب *بدایع الحکم* نوشته است:

خلافی که در اصالت وجود و اصالت ماهیت کرده‌اند، در دو موضوع بود:

اول آنکه آیا مفهوم وجود را در واقع بدون تحمل عقل و اضافه مفهوم را به ماهیتی از ماهیات فردی متحقق باشد که از سنخ مفاهیم و ماهیات خارج باشد یا آنکه فرد او منحصر بود به حصه‌ای که از اضافه عقل آن مفهوم را به ماهیتی از ماهیات حاصل شود. محققین متکلمین و مشائین و متألهین حکما بر آنند که او را فردی واقعی بود و منحصر نباشد فرد او به حصه‌ای که از اضافه مفهوم وجود به ماهیتی از ماهیات حاصل شود. و جمهور متکلمین در هر موجود و شیخ اشراقیین و تابعین او و بعضی دیگر از تابعین او و بعضی دیگر از اعظام در هر چه ذوالماهیه بود بر آنند که وجود را فردی نباشد مگر حصه مذکوره.

دوم آنکه پس از آنکه ثابت شد که وجود را فردی واقعی بود، اصل در تقرر و موجودیت فرد واقعی وجود باشد و ماهیت در تقرر و موجودیت تابع او بود، یا آنکه ماهیت در تقرر اصل بود و فرد وجود تابع او باشد. مشائین و متألهین حکما بر آنند که وجود اصل بود و متحققین متکلمین بر آنند که ماهیت اصل باشد.

پس معنای اصالت وجود در خلاف اول چنین باشد که مفهوم وجود را اصلی و حقیقتی بود و فردی واقعی که از سنخ مفهوم نباشد و منحصر نباشد فرد او به حصه حاصله از اضافه مفهوم وجود به ماهیتی از ماهیات و آن حصه نیز از سنخ مفهوم بود.

و معنای اصالت در خلاف دوم چنین باشد که فرد واقعی وجود، بالذات بدون انضمام حیثیتی از حیثیات تقییدیه مصداق و محکی عنه مفهوم موجود بود و اگر آن فرد متعلق

به ماهیتی بود آن ماهیت به عرض و به تبع او مصداق مفهوم موجود باشد. (مدرس
طهرانی، ۱۳۷۶: ۲۱۰)

به نظر می‌رسد آنچه آقا علی از آن به دو محل خلاف یاد کرده چندان معتبر نباشد. اینجا دو موضوع نزاع وجود ندارد که در طول هم واقع شده باشند. بلکه در واقع دو معنای مصدری و اسمی وجود هست و تصویر نزاع در آن به شکلی که آقاعلی مطرح کرده نیست. این مشکل از آنجا ناشی شده که آقا علی در تصویر محل نزاع، از موضع اصالت وجودی فاصله نگرفته است.

واقعیت نزاع این است: تمامی کسانی که وجود را اعتباری خوانده‌اند و برای آن فرد قائل نیستند و آن را فقط برخوردار از «حصه» می‌دانند نظر به «معنای مصدری» وجود داشته‌اند. و تمامی کسانی که وجود را دارای فرد و اصیل می‌دانند ناظر به «معنای اسمی» وجود بوده‌اند. بنابراین کسی که اصالت ماهوی است فقط درباره معنای مصدری وجود سخن گفته است. و او این معنا را اصلاً دارای فرد نمی‌داند تا بیاید و بحث کند که واقعیت خارجی آیا مصداق بالذات این مفهوم است یا مصداق بالذات ماهیت. بنابر این این عبارت آقا علی که «یا آنکه ماهیت در تقرر اصل بود و فرد وجود تابع او باشد» درست نیست و بر نقطه نظر اصالت ماهوی‌ها قابل تطبیق نیست. آنها که ماهیت را در تقرر اصل می‌دانند اصلاً برای «وجود» فرد قائل نیستند.

آقا علی معنای اصالت وجود در خلاف اول را این می‌داند که «مفهوم وجود را اصلی و حقیقتی بود و فردی واقعی که از سنخ مفهوم نباشد و منحصر نباشد فرد او به حصه حاصله از اضافه مفهوم وجود به ماهیتی از ماهیات». این سنخ مفهوم که بتواند فردی واقعی داشته باشد فقط معنای اسمی وجود است در حالی که شیخ اشراق تنها در مورد معنای مصدری وجود در نزاع اول سخن گفته است.

همچنین آقا علی معنای اصالت وجود در نزاع دوم را این می‌داند که «فرد واقعی وجود، بالذات بدون انضمام حیثیتی از حیثیات تقییدیه مصداق و محکی عنه مفهوم موجود بود». از همین عبارت معلوم می‌شود مفهوم وجود در اینجا، از سنخی است که می‌تواند فرد واقعی داشته باشد. پس باز، منظور از اصالت در اینجا، اصالت معنای اسمی

است. در حالی که میرداماد تصریح کرده که فقط درباره معنای مصدری وجود سخن گفته است و به اعتباریت این معنا قائل شده است.

از این بررسی معلوم می‌شود تصویر محل نزاع آقا علی چندان مقرون به صواب نیست و به لحاظ تاریخی بر آموزه‌های شیخ اشراق و میرداماد تطبیق نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. از نظر ملاصدرا «وجود» در کلام شیخ و اتباع او، معنای اسمی دارد.
۲. از نظر میرداماد «وجود» در کلام شیخ و اتباع او، معنای مصدری دارد.
۳. میرداماد معنای مصدری را اعتباری می‌داند و در مورد معنای اسمی ساکت است.
۴. ملاصدرا اعتباریت وجود به معنی مصدری «وجود» را قبول دارد. اما اصالتی که او مطرح می‌کند در مورد معنای اسمی است.
۵. دَوْرانی بودن نزاع اصالت وجود یا ماهیت قبل از میرداماد مطرح بوده است.
۶. ابوحامد اصفهانی، قبل از ملاصدرا، نظریه سهروردی را در اعتباریت وجود نقد و معنای اسمی وجود را مطرح کرده است.
۷. اصل نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت در این است که اصالت ماهوی‌ها معنایی جز معنای مصدری برای «وجود» قائل نیستند؛ حال آنکه اصالت وجودی‌ها علاوه بر معنای مصدری (= وجود اثباتی)، معنای اسمی هم برای وجود قائلند.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن‌ترکه، صائن الدین، ۱۳۶۰، تمهیدالقواعد، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۲- ابن سینا، ۱۴۰۵، الشفاء، تحقیق: ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۳- اردکانی، ملااحمد، ۱۳۶۱، نورالبصائر فی حل مشکلات البصائر چاپ سنگی المشاعر به همراه ترجمه فارسی غلامحسین آهنی، تهران، مولی.

- ۴- سبزواری، ۱۴۱۶، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب.
- ۵- سبزواری، ۱۴۱۰، الحکمه المتعالیه (تعلیقات)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۶- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۱، تعلیق بر نهایه‌الحکمه، قم، مؤسسه انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
- ۷- کرین، هانری، ۱۳۸۱، مقدمه بر المشاعر، ترجمه کریم مجتهدی، به ضمیمه متن فارسی المشاعر، بدیع الملک میرزا عمادالدوله، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۸- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، سرمایه ایمان، تحقیق صادق لاریجانی، تهران، نشر الزهراء.
- ۹- مدرس طهرانی، آقاعلی، ۱۳۷۸، مجموعه مصنفات، تصحیح محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
- ۱۰- مدرس طهرانی، آقاعلی، ۱۳۷۶، بدایع‌الحکم، تصحیح احمد واعظی، تهران: الزهراء.
- ۱۱- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، ج ۱۳، انتشارات صدرا.
- ۱۲- ملاصدرا، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳- میرداماد، ۱۳۶۷، القبسات، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۴- میرداماد، ۱۳۸۰، جذوات و مواقیت، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- ۱۵- میرداماد، ۱۳۸۱، (الف) الصراط المستقیم، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- ۱۶- میرداماد، ۱۳۸۱ (ب)، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، به سرپرستی دکتر مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۷- میرداماد، ۱۳۸۲، تقویم الایمان، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- ۱۸- میرداماد، (خطی)، الافق المبین، نسخه کتابخانه‌های ملک و مجلس.