

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۲۸-۱۰۱

اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا*

عباس جوارشکیان

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareskhi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

به رغم آن که در فلسفه کلاسیک اسلامی، تا کنون بحث از اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت با بحث معرفت شناسی دو بحث جدا و دور از یکدیگر انگاشته شده اند، در این مقاله سعی شده است با تبیین ربط بنیادی و وثیق این دو عرصه به نقش کاملاً تعیین کننده دیدگاه معرفت شناختی در اتخاذ هر یک از دو منظر اصالت وجود یا ماهیت تأکید شود. در بخش نخست مقاله پس از آشکار شدن تلازم انگاره اصالت ماهوی با تلقی متعارف از علم - یعنی باور به این همانی ماهوی - و بیان ناسازگاری انگاره اصالت وجودی با چنین تلقی و باوری و به ویژه تبیین عقیم بودن راه حل های ارائه شده در حل شبهات وجود ذهنی، ضرورت اتخاذ تلقی جدید و الگوی تازه ای در معرفت به اثبات می رسد. سپس در بخش بعدی با تأمل در معنای ماهیت و ماهیت معنا، حقیقت دو جنبه ای و ربطی و ظهوری علم مورد تبیین و تحلیل عقلی قرار گرفته است. بر مبنای این نگرش جدید از حقیقت علم که تحت عنوان نظریه اصالت پدیداری معنا از آن یاد شده است تبیین مفروض میان اصالت ماهیت و اصالت وجود انکار شده و اذغان به اصالت هر دو مورد پذیرش قرار گرفته است. در بخش پایانی مقاله به معضل دیرین وحدت و کثرت پرداخته شده و بر پایه نظریه اصالت پدیداری معنا تلاش شده است سر ناگشوده کثرت عرضی و تغایرات معنایی گشوده گردد و به مشکلات وجود ذهنی نیز پاسخی شایسته داده شود.

کلید واژه‌ها: اصالت وجود، اصالت ماهیت، وجود ذهنی، ربط عین و ذهن، پدیدارشناسی معنا.

*.تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۶/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۱/۱۸.

مقدمه

بدون تردید یکی از جدی ترین و مبنایی ترین مباحث فلسفی بحث از اصالت وجود یا ماهیت است. از منظر هر یک از این دو اعتقاد، تفسیر و تلقی ویژه‌ای نسبت به کل مسائل هستی پیدا می‌شود که با دیگری تفاوتی بارز دارد و افق‌های کاملاً متفاوتی از اندیشه فلسفی را پیش روی اندیشمندان این عرصه می‌گشاید.

پس از اذعان به این که واقعیتی ورای دریافت‌های ما وجود دارد و ما قادر به شناخت این واقعیت و کشف خارج هستیم، مهم ترین سؤالی که با آن روبرو هستیم این است که بدانیم: آنچه عالم واقع را پر کرده و واقعیت ورای ادراک ما را تشکیل داده است، ما بازاء بالذات کدام دسته از ادراکات این است آیا ما بازاء بالذات دریافت‌های ماهوی ماست، یا ما بازاء بالذات مفهوم وجود و اقسام و انحاء آن؟ به عبارت دیگر، هویت متحقق خارجی هر شیء دقیقاً با کدام یک از دو مفهوم چیستی (ماهیت) و هستی (وجود) شیء تناظر و تطابق و عینیت دارد؟ آیا این «ماهیت» است که دار واقع را پر کرده است یا «وجود»؟

در این جا دو نکته مهم شایان تأکید و تصریح است:

۱- از آنچه بیان شد، به خوبی آشکار می‌شود که بحث اصالت ماهیت یا وجود، به طور گریز ناپذیر بحثی دو جنبه‌ای و دو سویه است. از یک سو بحثی کاملاً هستی‌شناختی است و از سوی دیگر کاملاً معرفت‌شناسانه؛ زیرا سخن اصلی حول تفاوت دریافت‌های ما از یک شیء و نسبت هر یک از آن‌ها با حقیقت متحقق در خارج است. بنابراین، هر تئوری و نظریه‌ای که در مبحث علم و معرفت داشته باشیم کاملاً این بحث را تحت الشعاع خود قرار خواهد داد و در سرنوشت نهائی آن نقش تعیین کننده خواهد داشت. لذا راه حل نهایی را باید در یک نظریه جامع و مشتمل بر هر دو جنبه جستجو کرد.

۲- دامنه وسیع تفکر اصالت ماهوی در آثار عموم حکما به ویژه مشائین از یک

سو^۱، و بقایای نسبتاً وسیع این طرز تفکر در آثار و اندیشه‌های فیلسوفان اصالت وجودی^۲ از سوی دیگر، از نقش نافذ و بسیار عمیق این نحوه نگاه و تلقی از هستی خبر می‌دهد. تا آن جا که براساس دلایل و قرائن بسیار^۳، این ظن در هر متأملی تقویت خواهد شد که چه بسا آنچه تحت عنوان اصالت ماهیت مورد طرد و انکار جدی حکمای صدرایی قرار گرفته است غیر از آن چیزی باشد که در حکمت مشاء به طور ضمنی و در سخن بزرگانی چون خواجه طوسی، سهروردی، میرداماد، علامه دوانی و صدرالدین دشتکی به طور صریح و روشن مورد تأکید قرار گرفته و از آن دفاع شده است. چه بسا هر یک از این بزرگان به وجه یا حیثی از حقیقت هستی نظر داشته‌اند که با یکدیگر متباین و متعارض نیست. لذا باید در صدد ریشه‌یابی عمیق‌تر موضوع از یک سو و ابداع و طرح نظریه‌ای جامع از سوی دیگر بود؛ نظریه‌ای که بتواند ابعاد مختلف این بحث را پوشش دهد و حقایق هر دو دیدگاه را در برداشته باشد. به منظور ریشه‌یابی محل نزاع و فهم بهتر از تعارض مفروض میان اصالت ماهیت و اصالت وجود در آغاز به مبنای معرفت‌شناختی تفکر اصالت ماهوی اشاره می‌شود و سپس

۱. از جمله، کلیه مواضعی که در آن، هر نوع اتصال و اتحاد وجودی میان اشیاء و یا میان صور آن‌ها (چه صور خارجی و چه صور ذهنی) و یا میان مراتب و طبقات هستی را منکر شده‌اند. (بماند انکار اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال، اتصال صورجوهری در تغییرات صوری، ترکیب اتحادی ماده و صورت، نفس و بدن، قوای نفس با نفس) و یا هویت خارجی شیء را به ماهیت آن تقلیل داده و احکام ماهیت را به عالم خارج تسری داده‌اند و یا احکام و اوصاف هویت خارجی اشیاء را به ماهیات ذهنی آنها نسبت داده‌اند. همچنین هر جا که ملاک وحدت هویت شیء را همان ماهیت آن دانسته‌اند و یا به مبادی مختلف وجودی و ذوات متعدد و متکثر برای ماهیات مختلف قائل شده‌اند.

۲. مانند قول به کلی طبیعی، مثل افلاطونی یا ارباب انواع، اعیان ثابت، ماده‌المواد، صور نوعیه، قبول نحوه‌ای از اتحاد وجود ماهیت و ...

۳. از جمله: ۱- وجود هر دو نحوه نگرش در فلسفه مشاء (تباین حقایق - بنابر نقل آخوند و حاجی - و نگرش اصالت وجودی)؛

۲- وجود هر دو نحوه نگرش در فلسفه اشراق (باور به اعتباری بودن وجود و اصالت وجود در نفوس و مفارقات تائه و ذات حق)؛

۳- وجود هر دو نحوه نگرش در عرفان نظری (اعیان ثابت از یک سو و اصالت حقیقت وجود از سوی دیگر)؛

۴- وجود هر دو نحوه نگرش در حکمت متعالیه (قول به کلی طبیعی، مثل افلاطونی، اعیان ثابت ماده‌المواد و ...).

سازگاری این مبنا با باور اصالت وجود و ارسای می شود و پس از آشکارشدن جهات ضعف و ناتوانی هر دو دیدگاه در حل شبهات اساسی علم (وجود ذهنی) بر ضرورت تغییر مدل و الگوی متعارف معرفت، به ویژه از منظر اصالت وجود و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه تأکید می گردد. در ادامه، تلاش شده است با ارائه دیدگاه تازه ای از حقیقت علم و الگوی جدیدی برای معرفت به معضلات و شبهات یاد شده پاسخ داده شود و به ویژه دیدگاه اصالت ماهوی و نگرش اصالت وجودی به یکدیگر نزدیک شود و نهایتاً در یک نظریه جامع به یگانگی وحدت رسند.

مبنای معرفت‌شناختی باور به اصالت ماهیت

پذیرش کثرت یا غیریت در متن عالم خارج از یک سو و باور به نسبت مطابقه و این همانی میان دریافت های ذهنی و متن عالم خارج از دیگر سو، دو مبنای بنیادی پذیرش اصالت ماهیت بوده است.

اگر آنچه که در مقام ادراک جهان خارج در مشاعر و مدارک ما نقش می‌بندد، همانی باشد که در متن عالم خارج است، این تغایر و کثرت ادراکی و معنایی نیز اولاً و بالذات از آن عالم خارج است، نه از آن ذهن. بنابراین، همان اختلاف و تباین ذاتی که میان صور ذهنی موجودات در وعاء ادراکی هست، میان ما بازاء خارجی آن ها نیز وجود خواهد داشت.

همین باور واقعی بودن و خارجی بودن اختلاف های معنایی و تباین مفهومی است که هم فهم و باور عمومی و متعارف انسان ها را اصالت ماهیتی بارآورده و هم اندیشه دقیق و فهم عمیق فیلسوفان و اندیشمندان بشری را به نحو گریز ناپذیر به سمت باور به اصالت ماهیت سوق داده است. اساساً نحوه طرح صحیح بحث اصالت ماهیت یا وجود از همین زاویه است که آیا آنچه ما از جهان خارج در مرتبه ادراک خود متباین و مغایر می‌یابیم امری واقعی و خارجی است یا ساخته ذهن ما.

بدیهی است بنابر باور به علم یعنی امکان انکشاف خارج و حصول دریافت مطابق با آن، این تغایر و بینونت را باید خارجی بدانیم و خارجی دانستن بینونت یعنی تباین حقایق اشیاء. اگر مفاهیم ذهنی ما حاکی از خارج و کاشف از واقعند، حدود و ثغور معنایی آن‌ها نیز که مقوم معانی و تعین بخش آن‌ها در مشاعر و مدارک ما است نیز امری خارجی خواهد بود و همان کثرت معنایی و ماهوی که در ظرف ادراک ما پیدا می‌شود در متن خارج نیز محقق است. از آنجا که این کثرت، کثرت معنایی و ذاتی است، نه کثرت تشکیکی در یک معنای واحد، پس در واقع خارجی نیز - اگر قائل به انکشاف از خارج باشیم یعنی باور به علم داشته باشیم - این کثرت می‌بایستی وجود داشته باشد؛ یعنی کثرت در حقایق اشیاء که تعبیر دیگری است از اصالت ماهیت.

تعارض نگرش تشکیکی با باور به علم

تأمل در این معنا به خوبی آشکار می‌سازد که انکار تباین حقایق اشیاء به هر نحوی - چه بر مبنای نگرش تشکیکی و احاله اختلافات ذاتی به مراتب وجود، و چه بر مبنای نگرش ذره‌ای و احاله اختلافات به تفاوت تشکل‌ها و نسبت‌های ذرات بنیادی - ملازم با انکار نسبت این همانی میان ادراکات ذهنی و واقعیات است؛ چرا که اگر این مفاهیم کاشف از خارج و واقع نما باشند باید «خارج» بعینه همانی باشد که این مفاهیم نشان می‌دهند؛ یعنی متکثر و متعدد به تعدد معانی. این در حالی است که در نگرش تشکیکی، ما بازاء مطابق و بالذات مفاهیم ماهوی انکار شده و تغایر ماهوی و ذاتی آن‌ها در ذهن، به تفاوت در شدت و ضعف حقیقت واحدی تحویل می‌شود - و به این ترتیب باور به انکشاف از خارج مخدوش می‌گردد و دلالت معنایی و ذاتی و ماهوی ادراکات ما نسبت به واقع خارجی انکار می‌شود.

بر اساس تلقی تشکیکی از هستی، از آن جا که در خارج یک حقیقت واحد ذو مراتب تحقق دارد نه حقایق متباین و ذوات مختلف، تغایر و تباین، مربوط به عالم ذهن

می‌شود، نه عالم خارج؛ و چون تغایر مفهومی ناشی از مرزهای معنایی مفاهیم ذهنی است، این تغایر به تمایز و تفاوت خود معانی با یکدیگر باز می‌گردد.

لذا انکار واقع‌نمایی تغایرات مفهومی دقیقاً به معنای انکار واقع‌نمایی خود معانی ذهنی است، چرا که تغایر ماهوی، چیزی زاید بر خود ماهیات و ذوات آن‌ها نیست. بینونت دو ماهیت در ذهن به نفس ذات خود همین ماهیات است و لذا اگر تغایر آن‌ها را امری ذهنی دانستیم دقیقاً به معنای آن است که این معانی کاملاً ذهنی‌اند و ربطی به خارج ندارند، چرا که اساساً در متن خارج بنابر نگرش تشکیکی، تغایر ذاتی نیست و آنچه منشأ کثرت است صرفاً شدت و ضعف در یک حقیقت واحد است.

بر این اساس، به خوبی روشن می‌شود که انکار ما بازاء بالذات برای ماهیات در خارج، انکار علم و انکار رابطه این همانی میان مدرکات ذهنی و واقعیات خارجی است و چاره‌ای جز توسل به نظریه شیخ نیست.

این که گفته شود این تغایرات ناشی از تفاوت در حدود هستی‌اشیاء است و این حدود هستند که منشأ انتزاع تغایر ماهوی می‌شوند و بنابراین، میان حدود وجودی و ماهیات نوعی این همانی برقرار است، سخنی مقبول نخواهد بود؛ زیرا:

اولاً تفاوت حدود به تبع اصل هستی‌اشیاء، تشکیکی است، در حالی که تفاوت ماهیات در ذهن به نحو متباین و ذاتی است. لذا آنچه در ذهن است برآنچه در خارج است دلالتی معنایی ندارد و مطابقه برقرار نیست.

ثانیاً چگونه ممکن است منشأ انتزاع، حقیقت واحد ذومراتب باشد اما مفاهیم انتزاع شده، مفاهیمی متباین و کاملاً مغایر باهم؟ برچه مبنایی حدود را که امری تشکیکی‌اند منشأ انتزاع حقایق متغایر می‌دانیم؟

اگر گفته شود آنچه مشکک است خود حقیقت وجود است نه حدود آن، و ماهیات با حدود تطابق دارند نه با اصل هستی‌اشیاء، در این صورت باید از "حدود" سؤال کرد و پرسید: حقیقت و هویت آن‌ها چیست؟ مگر در ساحت هستی چیزی غیر

از خود هستی راه دارد؟ و یا مگر هستی هر شیء امری مرکب و ذواجزاء است که شکل ها و ترکیب های مختلف بیابد و به این اعتبار حدود متعدد پیدا کند؟ روشن است که هستی اشیاء امری یگانه و بسیط است و حدود هستی، چیزی بیرون از خود هستی نیست تا برآن عارض شود، بلکه خود امری انتزاعی است که از مراتب شدت و ضعف هستی انتزاع می شوند و یا به همان مراتب شدت و ضعف هستی اطلاق می شوند.

در هر صورت، حدود هستی نیز هویتی تشکیکی خواهند داشت و بنابراین هر چه از این حدود انتزاع شود مسلماً امری مشکک خواهد بود، نه اموری متغایر و متباین. لذا مطابقه و این همانی میان ماهیات و حدود وجودی اشیاء بر این اساس نیز قابل پذیرش نیست.

بر پایه این تنگنای معرفت شناختی است که هیچ فیلسوفی، حتی حکمای صدرایی و خود آخوند ملاصدرا که قهرمان وادی اصالت وجود است - چنان که اشاره شد - نتوانسته است از چنگال نافذ و قدرتمند و گریزناپذیر اندیشه اصالت ماهوی خلاصی داشته باشد. از این رو بنابر آنچه تاکنون فیلسوفان ما بیان داشته اند ظاهراً یا باید اصالت ماهوی و در نتیجه، منکر وحدت حقیقت وجود و بلکه منکر هر گونه وحدت و اتحاد و اتصال وجودی میان حقایق و ماهیات مختلف بود و یا باید اصالت وجودی بود و در نتیجه منکر واقع نمائی ماهیات و ناگزیر به تن دادن به نظریه شبیح که در جای خود بدان اشاره خواهد شد.

این در حالی است که به اعتقاد نگارنده بنابر تحلیل ویژه‌ای از اصالت وجود و اصالت ماهیت می توان هم معتقد به این همانی ماهوی بود و بر این اساس واقعیت کثرت را پذیرفت و هم پایبند اصالت وجود بود، بی آن که کثرت ماهوی را قربانی وحدت و اتحاد و اتصال وجودی اشیاء کرد. کوشش نگارنده در این مقاله تبیین این دیدگاه بر پایه نظریه «اصالت پدیداری معنا» است.

معضل وجود ذهنی در دو منظر اصالت وجود و اصالت ماهیت

از آنچه بیان شد ممکن است چنین گمان شود که معضل علم تنها گریبانگیر معتقدان به اصالت وجود است و بر مبنای اصالت ماهیت از حیث مسئله علم و باور به این همانی ماهوی میان ادراکات ذهنی و واقعیات خارجی، مشکلی باقی نخواهد بود، درحالی که به اعتقاد نگارنده علی رغم این که نظریه این همانی ماهوی با نگاه اصالت ماهوی سازگاری بیشتر دارد و حتی بنابر آنچه گفته شد باور به این همانی معرفتی آبخور اصلی اصالت ماهیت بوده است، اما از نقطه نظر مباحث وجود ذهنی نظریه اصالت ماهیت با مشکلات بسیار جدی تری مواجه است. چرا که بر مبنای اصالت ماهیت علاوه بر این که تمایز وجودی وجود ذهنی با وجود خارجی ماهیات توجیه ناپذیر است و منطقاً جمیع آثار وجود خارجی ماهیت را باید به وجود ذهنی آن نیز مترتب دانست، شبهات درمان ناپذیر وجود ذهنی نیز به نحو تحیرآورتری جلوه خواهند نمود. اگر همان جوهری که در ذهن است بعینه در متن خارج محقق است چگونه در ذهن از سنخ عرض و کیف است و در خارج از سنخ جوهر؟! و چگونه همان اعراضی که در متن خارج تباین ذاتی با یکدیگر دارند در عرصه ذهن بدون کمترین تغییر و تحولی در حقیقت ذاتشان، تحت یک عرض واحد (کیف نفسانی) جمع شده اند؟! و...

از این رو است که نه تنها حکمای صدرایی که حکمای مشایی نیز، چه آنان را اصالت ماهوی بدانیم و چه نه، در مباحث وجود ذهنی و مقوله علم، راه حلی شبیه به نظریه شبیح را برگزیده و از این همانی معرفتی عدول کرده اند.

عقیم بودن راه حل حکمای مشایی (نظر تمثال)

راه حل حکمای مشایی چیزی جز این نبوده است که برخلاف مبانی معرفت شناختی خود که صورت معقوله را همان حقیقتی می دانند که در متن خارج با ماده همآغوش و در ذهن مجرد از آن است، تطابق صددرصد صورت معقوله و صورت

خارجی را منکر شوند و از تعبیر « تمثال » برای صورت ذهنی استفاده کنند؛ یعنی آنچه را که در ذهن است نه عین صورت خارجی بلکه تمثال و عکس آن تلقی کرده‌اند. ابن‌سینا در مباحث مربوط به ادراک به تمایز حقیقت شیء و مثال آن تصریح می‌کند: « ادراک الشیء هو ان تکون حقیقته متمثله عند المدرک ». سپس در توضیح تمثال حقیقت شیء در نزد مدرک می‌فرماید: این نفس حقیقت شیء نیست که نزد مدرک ادراک می‌شود بلکه « تکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک ، غیر مباین له » (ابن‌سینا، *الاشارات*، نمط سوم، فصل هفتم).

همچنین در مواضع متعددی از *تعلیقات*، با نظر به شبهات وجود ذهنی، بر تمایز معنای ذهنی ماهیت و ذات متحقق خارجی آن تأکید کرده است از جمله «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس ، و لیس معنی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس بل آثار منها و رسوم» (ابن‌سینا، *تعلیقات*، ص ۸۲) و «قولهم ان العقل ینتزع صور الموجودات و ینتثبها فی ذاته ، فلیس معناه أنه ینتزع تلک الصور و الذوات کماهی، بل یعقل معناها ، و ینتثب ذلك المعنی فی ذاته» (ابن‌سینا، *تعلیقات*، ص ۷۳ و ۱۴۷ و ۱۴۶).

در این خصوص، همچنین، می‌توان به آرای خواجه نصیر و شرح علامه حلی در *کشف‌المراد* (ص ۱۹) و قطب‌الدین شیرازی در *دره‌التاج* (بخش اول، ص ۸۲) مراجعه کرد. همین تمایز به نحو بسیار صریح و روشن در آرای مشایی شیخ اشراق نیز تأکید شده است: «الصورة الذهنیه و ان کانت ذات هویه . . . ألا أنها ذات مثالیه لیست متأصله فی الوجود لتکون ماهیه بنفسها أصلیه بل مثالیه و لا کلّ مثال بل مثال ادراکی لما وقع أو سيقع» (*المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۳۲؛ همچنین *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵).

جالب توجه آن است که این رأی شیخ اشراق که در تنگنای پاسخ به شبهات وجود ذهنی بیان شده است دقیقاً مقابل رأی اصلی و مبنایی ایشان در باب معرفت است

که اساساً تعقل را حضور شیء و یا عدم غیبت شیء از ذات عالم می‌داند (المشارع، ص ۷۲).

علاوه بر آن که نظریه تمثال بودن صورت ذهنی، از نظر باور به حصول علم و اعتقاد به این همانی ادراکات ذهنی با خارج، در معرض خدشه های اساسی است، اشکال عمده دیگر آن این است که اساساً هر نوع مقایسه ذهن و عین و تمایز قائل شدن میان احکام و اوصاف موجودات خارجی و موجودات ذهنی، بر دریافتی از خارج مبتنی است که خود این دریافت را، بنا بر ثنویت ذهن و عین باید در زمره امور ذهنی محسوب داشت و لذا دوباره همه شبهات وجود ذهنی متوجه همین تلقی و درک ما از خارج خواهد شد.

به بیان دیگر وقتی می‌گوییم مثلاً جوهر خارجی این چنین است و جوهر ذهنی آن چنان و یا اینکه موجودات خارجی دارای فلان آثارند و موجودات ذهنی به گونه دیگر، در این، خارج یاد شده، خارج عینی نیست، بلکه خارجی است که به ادراک ما درآمده است و خود از سنخ وجود ذهنی است.

روشن است که اگر بخواهیم برای رهایی از شبهات وجود ذهنی، این خارج دریافتی و ادراکی را نیز تمثال خارج بدانیم، خارج دیگری را لحاظ کرده‌ایم که به ناچار باز خود در ظرف ادراکی ما قرار دارد بدیهی است که درباره این خارج نیز دوباره شبهات وجود ذهنی را پیش رو خواهیم داشت و چون هیچ گاه به عین خارج بدون واسطه ادراک دسترسی نداریم در هیچ مرحله‌ای از لحاظات ذهنی، از شبهات وجود ذهنی خلاصی حاصل نمی‌گردد.

بنابراین، تا وقتی که به کشف از خارج و این همانی دریافت های ذهنی و موجودات خارجی قائل هستیم، راه حل تمثال راه حلی عقیم و بی‌ثمر است مگر آن که اساساً منکر هرگونه ادراک واقع‌نما از خارج و واقعیات عینی شویم و به نظریه شیخ گردن نهیم که توالی فاسد آن بر کسی پوشیده نیست.

عقیم بودن راه حل حکمای صدرایی (اختلاف حمل)

با تأمل در آنچه بیان شد آشکار خواهد شد که راه حل ملاصدرا نیز که مبنی بر تفاوت حمل است نمی‌تواند در بحث شبهات وجود ذهنی مشکل‌گشا باشد؛^۱ زیرا اولاً بنابر راه حل اختلاف حمل، لازم است برای موجود ذهنی، دو نوع ماهیت قائل شویم: یکی ماهیتی که به تبع وجود ذهنی داشتن برای او حاصل آمده است (کیف نفسانی به حمل شایع)؛ و دیگر ماهیتی که از حیث دلالت اش بر خارج (ماهیت شیء به حمل اولی) دارا است. از آن جا که یکی از این دو ماهیت را نمی‌توان حقیقی و دیگری را اعتباری یا یکی را ذاتی صورت ذهنی و دیگری را عرضی دانست و یا این که انتساب یکی را نفسی و دیگری را قیاسی فرض کرد، بلکه هر دو را باید به نحو حقیقی و ذاتی و نفسی به صورت ذهنی نسبت داد، لازم می‌آید که یک واقعیت و وجود واحد، دارای دو نوع ماهیت متباین و متقابل باشد که علی‌الاصول قابل توجیه نیست و در این خصوص با تعدد اعتبار نمی‌توان به جواز اجتماع دو امر متقابل حکم کرد.

ثانیاً شبهات وجود ذهنی در ادراکاتی است که ناظر به جهان خارج هستند؛ یعنی آن جا که از جوهر یا عرضی خارجی خبر می‌دهند. در این موارد آنچه از مفهوم مثلاً جوهر ادراک می‌کنیم، همان چیزی است که در متن خارج است و لذا نمی‌توان میان مفهوم جوهر - وقتی آن را مرآت خارج قرار داده ایم - و آنچه که جوهر خارجی می‌یابیم و درک می‌کنیم، تمایز قائل شویم. لذا همان جا که می‌گوییم "جوهر، جوهر است به حمل اولی" با شبهات وجود ذهنی روبرو می‌شویم؛ زیرا آنچه به ادراک ما در آمده است، همان جوهر خارجی است و این همانی مفادی جز یگانگی جوهر خارجی با آنچه که به ادراک ما درآمده است و امری ادراکی و نفسانی است ندارد. چنان که قبلاً

۱. البته باید توجه داشت این راه حل، چنان که شیوه ملاصدرا است، راه حلی بر مبنای ممشای قوم و فهم متعارف فلسفی بوده است، نه بر مبنای فلسفه صدرایی و مبانی فلسفی خاص خود او در بحث حقیقت علم. به ویژه باید توجه داشت که راه حل اختلاف حمل مبتنی بر فرض تمایز معنا و وجود در ساحت ذهن است که اساساً با تلقی وجودی ملاصدرا از حقیقت علم منافی و معارض است.

اشاره شد نمی توان میان معنای دال بر خارج با آنچه که از طریق این معنا از خارج می فهمیم تمایز قائل شد؛ زیرا فرض تمایز، ملازم با تن دادن به سلسله ای بی پایان از معانی ذهنی است که قطعاً مردود است. به عبارت دیگر، در فهم واقعیات خارجی ما دو معنا نداریم تا یکی را واسطه و میانجی درک خود از خارج بدانیم و دیگری را «درک از خارج» و لذا نمی توان گفت که ما از طریق معنا و مفهوم ذهنی به معنا و مفهوم دیگری نایل می شویم تا یکی را دال و دیگری را مدلول بدانیم و در نتیجه احکام ذهنی را به دال و احکام خارجی را به مدلول نسبت دهیم؛ زیرا اولاً مدلول حقیقی در خارج است نه در درون ما و چون علم ما علم حضوری نیست پس همواره ما از آن جز تصویری ذهنی نخواهیم داشت؛ ثانیاً اگر به معنای ثانی ای غیر از معنای اول در صقع نفس خود قائل شویم باز این معنا نیز امری ذهنی و نفسانی است نه عینی و خارجی. لذا اگر بنا به فرض بگوییم درک ما از خارج غیر از صورت و معنای ذهنی خارج است لازم می آید به صور ذهنی بیشماری قائل شویم؛ چون هر درکی باز خود صورتی ذهنی است و بنا به فرض باید آن را واسطه بدانیم نه خود درک. روشن است که چنین تلقی ای باطل است. بنابراین، چاره ای جز این نیست که آنچه را به عنوان جوهر، جوهر خارجی می دانیم، همان معنای ادراک شده از معنای ذهنی جوهر باشد و این معنا را نیز همان صورت ذهنی جوهر تلقی کنیم و نه صورت ذهنی دیگری در مرتبه بالاتر ذهن لذا باز ما هستیم و همه اشکال های وجود ذهنی.

بی جهت نیست که مرحوم ملاصدرا نیز آخر الامر بنا بر مبانی خود راه حلی شبیه راه حل مشائین را انتخاب می کند و اعلام می دارد آنچه ما در ذهن خود بعنوان ماهیات داریم، شیخ واقعیت های خارجی و ظل و عکس آن ها است نه عین واقعیت خارجی آنها: «فان الماهیه کل شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی للخارج و ظل له» (ملاصدرا، مشاعر، ص ۶۴): «فان الماهیه، نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه...» (ملاصدرا، سفار، ۲، ۱۹۸): «ماهیه کل شیء هی

حکایه عقلیه عنه و شبح ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظلل له» (ملاصدرا، *اسفار*، ۳، ۲۳۵) و «حصول الماهیات و المفهومات العقلیه و وقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعی و وقوع عکسی، وقوع ما یترائی من الامثله فی الاشیاء الصیقلیه الشبییه بالوجود فی الصفاء و البساطه... و بالجمله یحصل للنفس الانسانیه حین موافاتها الموجودات الخارجیه لاجل صقالتها و تجردها عن المواد صورعقلیه و خیالیه و حسیه، کما یحصل فی المرآه اشباح تلك الاشیاء و خیالاتها و الفرق بین الحصولین: ان الحصول فی المرآه بضرب شبیه بالقبول و فی النفس بضرب من الفعل» (ملاصدرا، *اسفار*، ۱، ۲۹۰).

البته، مرحوم ملاصدرا تصریح دارد که این دیدگاه غیر از دیدگاه معتقدان به شبح است؛ چرا که آنان تطابق ماهوی را منکرند. اما در دیدگاه ایشان باور به تطابق ماهوی باقی است، به این نحو که بنابر اصالت وجود، تحقق خارجی ماهیت را تبعی و بالعرض و مجاز تلقی کنیم نه حقیقی و لذا آنچه در ذهن به عنوان ماهیت تحقق دارد مطابق با همان ماهیت خارجی است و چون ماهیت، انتزاعی ذهنی از حدود هستی‌ها است و نه عین هستی‌های خارجی، لذا در قیاس با وجود خارجی شیء باید ماهیت را شبیحی از هستی شیء و ظلّی از آن امر محقق خارجی دانست.^۱

روشن است که با اعتباری دانستن و مجازی دانستن تحقق ماهیت جایی برای باور به تطابق حقیقی میان ذهن و عین باقی نمی‌ماند. اگر گفته شود ماهیت ذهنی شیء با حدود وجودی آن منطبق است، در این صورت بنا بر معنای انطباق، اگر این انطباق را انطباقی ماهوی بدانیم چاره‌ای جز باور به وجود خارجی و حقیقی ماهیت نداریم و اگر مراد از انطباق این باشد که ماهیت ذهنی شیء منشأ انتزاعی در خارج دارد، در این صورت اساساً انطباق، ماهوی نخواهد بود و اساساً تعبیر انطباق در این جا نادرست خواهد بود. صرف نظر از آن اشکال مبنایی که در آغاز مقاله یاد شد که حدود هستی

۱. اگر چه ایشان این دریافت عقلی از ماهیات اشیاء را ناشی از دریافتی شهودی و مواجهه‌ای حضوری با حقایق عقلی و جبروتی اشیاء می‌داند، اما در هر صورت دریافتی از حقایق خارجی است، منتهی مرتبه عالی‌ای از خارج که در حکم مبدأ وجودی اشیاء طبیعی است.

اشیاء را منشأ انتزاع ماهیات متباین الذات دانستن، علی‌الاصول، امری غیرقابل دفاع و معارض با مبانی صدرایی است. بنابراین، ملاحظه می‌شود جمیع حکما (چه مشایی و چه صدرایی) در مقام پاسخ به شبهه‌های وجود ذهنی به گونه‌ای در باور به این همانی معرفتی تجدید نظر کرده‌اند.

اکنون خود را در مواجهه با یکی از جدی‌ترین و بنیادی‌ترین مشکلات اندیشه بشر می‌بینیم؛ مشکلی که هم جنبه معرفت‌شناختی دارد و هم هستی‌شناختی، و هر دو جنبه نیز نقش محوری و بسیار تعیین‌کننده‌ای در عرصه فلسفه دارند. از طرفی برای گریز از افتادن در ورطه سفسطه و انکار علم باید به این همانی معرفتی ملتزم بود و از سوی دیگر از اصل قویم و بنیادی اصالت وجود نمی‌توان عدول کرد. این در حالی است که هیچ‌یک از این دو باور به یکدیگر وفا نمی‌کنند. از یک سو این همانی معرفتی علاوه بر آن که به خودی خود با شبهات محیرالعقول وجود ذهنی روبرو است بیشتر مقتضی نگرش اصالت ماهوی است و اصالت ماهیت نظریه معتبری در عرصه هستی‌شناسی نیست و از دیگر سو، دیدگاه اصالت وجودی نیز مطابق با الگو و مدل معرفت‌شناختی متعارفی که وجود دارد نمی‌تواند تبیین خرسندکننده و قابل دفاعی از این همانی معرفتی ارائه دهد.

نظریه «اصالت پدیداری معنا» تلاشی است برای حل این معضل چند جانبه که هم با مبانی صدرایی توافق دارد و هم به مبانی مشایی وفا می‌کند و در عین حال افق‌های جدیدی را در عرصه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌گشاید. از آن جا که این نظریه بر پایه‌ی تلقی دقیقی از ماهیت معنا است نخست به این بحث به عنوان مدخل مناسبی برای طرح نظریه‌ی اصالت پدیداری معنا می‌پردازیم.

ماهیت معنا

معنای شیء چه نسبتی با خود شیء دارد و چه نسبتی با ما؟ آیا معنای شیء وسیله و واسطه‌ای ذهنی است برای علم یافتن به شیء خارجی، یا نه اساساً معنای شیء

همان علم ما به شیء است و تمایزی میان معنای شیء و علم ما به شیء نیست؟ روشن است اگر معنای شیء واسطه‌ای میان نفس ما و شیء باشد که از طریق آن ما به شیء علم پیدا کنیم، در واقع باید در ظرف ادراکی ما دو صورت علمی تحقق داشته باشد: یکی معنای شیء (به عنوان واسطه) و دیگری صورت علمی ادراکی که از طریق این معنا از خارج به دست آورده‌ایم. در حالی که چنین نیست؛ آنچه به عنوان معنای شیء می‌شناسیم همان ادراک ما از شیء خارجی است. علم ما به شیء همان معنایی از شیء است که در وعاء ادراکی ما پیدا می‌شود و میان علم ما به خارج و معنای درک شده از شیء (صورت معقوله یا ذهنی) ثنویتی نیست.

از طرفی معنای ذهنی و ادراکی اگر خارج را به ما می‌شناساند به این معنا نیست که معنایی غیر از معنای خود را برای نفس ما افاده کند. عبارت دیگر، اگر معنای ذهنی شیء بر واقعیت خارجی شیء دلالت دارد و آن را دالّ می‌دانیم، مدلولی که به ادراک ما درمی‌آید چیزی غیر از همین دال نیست. چنین نیست که معنای ذهنی شیء چیزی فراتر از خودش را به ما نشان دهد. و یا به عبارتی گمان شود ما در وعاء ادراکی خود دو معلوم داریم: یکی بالذات و دیگری بالعرض که بالعرض از طریق معلوم بالذات برای ما حاصل شده باشد. بلکه اساساً معلوم بالعرضی برای نفس ما وجود ندارد؛ یک معنا وجود دارد که همان معلوم بالذات است. حکایت این معلوم از خارج چیزی جز خود آن نیست. پس معلوم بالعرضی برای نفس وجود ندارد و تعبیر معلوم بالعرض برای واقعیت خارجی شیء، از آن جا که موهم ثنویت معنا است، تعبیری نادرست است.

به بیان دیگر، اگر معنای ذهنی را مرآت خارج می‌دانیم چون ما به بیرون از این آینه مستقیم دسترسی نداریم هر دریافتی که از طریق این صورت مرآتی نسبت به خارج پیدا می‌کنیم، در واقع، همان صورت مرآتی است و نه بیشتر از آن. لذا خارج مورد اعتقاد ما همان است که در وعاء ذهنی و ادراکی ما نقش بسته است.

بنابراین، اگر ما صور علمی و ادراکی خود را کاشف از خارج می‌دانیم از آن

رواست که در خود معنا، ما خارج را می‌بینیم و می‌یابیم، نه این که توسط معنا به خارج پی می‌بریم. این پی بردن، همان درک معنا و خود معنا است و نه چیزی بیشتر از آن.

حال که روشن شد ادراک علمی ما منحصر در همان معنای ذهنی و صورت علمی شیء است و همه آنچه که درباره خارج و عینیت اشیاء می‌دانیم در واقع همان ادراکات ذهنی و معانی آن‌ها در وعاء ادراکی ماست بنابراین با توجه به ویژگی کاشفیت علم که مقوم علم بودن علم است، چاره‌ای جز این نداریم که بگوییم معنا از یک سو همان خارجی است که ادراک می‌کنیم و از دیگر سو، علم ما است که متحد با نفس و در مرتبه ذات ما قرار دارد. به عبارت دیگر، معنا از آن جهت که کاشف از خارج است عین خارج است، منتهی البته، خارج عندالنفس، و از آن جهت که همان ادراک و علم نفس ما است عین ذهن و نفس است و لذا ساحت علم، ساحت اتصال وجودی و بلکه اتحاد عین و ذهن و به بیان دقیق‌تر، وحدت و یگانگی عین و ذهن است. از این رو، حقیقت علم حصولی نیز مانند علم حضوری چیزی جز همان حضور واقعیت و وجود معلوم عندالعالم نخواهد بود؛ چرا که معنا و ماهیت یک مفهوم و صورت ذهنی مطابق با خارج نیست، بلکه خود خارج است، ولی خارجی که ظهور و وجود نفسانی پیدا کرده و در ساحت علم ما حضور پیدا کرده است، نه خارج محض و بریده و منعزل از هستی و مشاعر انسان.

بر این اساس است که می‌گوییم: ماهیت شیء ظهور خارج عندالنفس است و به بیان دیگر ماهیت اشیاء همان، «هستی ظهوری» آن‌ها در مرتبه نفس ما است و لذا معنا یا ماهیت را باید مرتبه‌ای از هستی شیء در نزد عالم دانست. به این ترتیب ماهیت نه یک امر اعتباری و ذهنی صرف، که یک امر وجودی است. نکته قابل توجه در این تحلیل آن است که وجودی بودن ماهیت نه صرفاً از حیث وجود ذهنی آن، بلکه از حیث معنا و کاشفیتی است که نسبت به خارج دارد؛ یعنی وجود شیء خارجی است نه

وجود مفهوم آن. به بیان روشن تر، وجود ذهنی مرتبه‌ای از وجود خارجی شیء است که تا ساحت ادراک ما کشیده شده است؛ زیرا اساساً فرض کاشفیت با درک و ارتباط حضوری و مستقیم ملازم است. اگر علم، صرفاً صورتی از معلوم در نزد عالم باشد هرگز کشف، تحقق نیافته است، چه این صورت تمثال خارج باشد و چه صورتی دقیقاً مشابه و مطابق با خارج؛ چرا که در حالت مطابقت نیز باز چون میان صورت خارجی و صورت ذهنی وجود دارد، کشف از خارج حقیقتاً تحقق نیافته است. تنها اگر صورت ذهنی عین صورت خارجی بود کشف از خارج تحقق یافته است و لذا اگر ما علم به خارج داریم قطعاً باید خود خارج در نزد ما باشد نه صورت و عکس و تمثال و شیخ و سایه آن.

پس صورت ذهنی شیء نه تنها وجود ذهنی شیء خارجی است (از آن حیث که یک امر نفسانی و ذهنی است)، بلکه مرتبه‌ای از وجود خارجی آن نیز هست (از آن حیث که کشف از خارج است)، هر چند نه همه حقیقت خارجی شیء، بلکه آن میزان از وجود و حقیقت خارجی که بر شخص عالم ظهور یافته است.

این سخن حاجی سبزواری که می‌فرماید:

لشئ غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان (سبزواری، ص ۱۲۲)

ناظر به وجود ذهنی ماهیات است.

اگر بخواهیم مطابق آنچه بیان شد به هر دو حیث وجودی ماهیات (حیث ذهنی و خارجی) آن‌ها اشاره کنیم باید بیان حاجی سبزواری را این گونه تغییر دهیم:

لشئ غیر الکون فی الاعیان کون بوجهه لدی الاذهان

حقیقت دو جنبه‌ای علم

اساساً حقیقت علم دو جنبه‌ای است. علم پل معنایی میان ما و خارج است. اگر دو سوی این پل را خارج و نفس بدانیم معانی و مفاهیم و ماهیات که رابط ما با خارج هستند هویت دوسویه‌ای به خود می‌گیرند؛ از یک سو نفسانی‌اند چون متعلق نفس ما و

در واقع فعل نفس ما هستند و از دیگر سو خارجی‌اند چون خارج را بر ما هویدا می‌کنند و همان خارجی هستند که ما آن را به عنوان خارج از وجود خود درک می‌کنیم، چه در مقام ادراک حسی و چه ادراک خیالی و چه ادراک عقلی. این ویژگی از آن رو است که اساساً علم ناشی از ملاقات و مواجهه وجودی نفس ما با جهان خارج از وجود ما است و در این ملاقات و مواجهه است که نفس انسان به دلیل هویت نوری و تجردی و علمی و ادراکی‌اش، با مراتبی از هستی و خارج اتصال و اتحاد حاصل می‌کند و در نتیجه مراتبی از خارج را در خود می‌یابد.^۱

ما این مرتبه از خارج را که در افق نفس آدمی ظاهر و پیدا می‌گردد معانی و ماهیات اشیاء می‌دانیم که در واقع وجهی از حقیقت اشیاء هستند و نه تمامی حقیقت خارجی آن‌ها.

لذا هویت و حقیقت علم نه امری صددرصد خارجی - به معنای مستقل از نفس - است و نه صددرصد نفسانی - به معنای مستقل و بریده از خارج - بلکه هم خارجی است و هم نفسانی. به عبارتی، صورت ادراکی، ادامه هستی شیء است در مرتبه‌ای از مراتب نفس.

اصالت وجود و ماهیت

بر این اساس است که برخلاف تلقی متعارف که حساب هستی شیء را از چیستی آن جدا کرده و اصالت را، به نحو متردد، از آن یکی از آن‌ها برمی‌شمارند باید گفت: بنا بر آن که اصالت را به معنای «داشتن ما بازاء بالذات و مطابق عینی» معنا کنیم، نه وجود اصیل است و نه ماهیت؛ چرا که آنچه که 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 معنا است که می‌توانیم از اصالت سخن بگوییم؛ زیرا بنا بر آن که ظهور مرتبه‌ای از مراتب واقع تلقی شود آنچه که در وعاء ادراکی ما ظهور

۱. این باور با مبانی فلسفی مشایی و اشراقی و حکمت متعالیه سازگار است.

می‌کند، خود، عین واقع بوده و براین اساس، هم ماهیت اصیل خواهد بود و هم وجود. ماهیت وصف هستی شیء است و از چگونگی هستی خبر می‌دهد و بنابراین مظهر هستی و آینه دار آن است نه امری منحاز و متفاوت و بریده و بیگانه با هستی. ماهیت جلوه و ظهور هستی شیء است در آینه علم و ادراک ما. و چون ظهور هستی از سنخ هستی است نه مباین آن پس وجود و ماهیت نمی‌توانند دو امر مباین و متقابل تلقی شوند تا در متن واقع با یکدیگر قابل جمع نباشند. بلکه بنا بر تحلیلی که بیان شد، هر دو از آن جهت که دریافت و معنایی از هویت متحقق خارجی در وعاء ادراکی ما هستند به یکسان خارج نما و اصیل‌اند.

نمی‌توان یکی را اصیل دانست و دیگری را اعتباری. ماهیت و وجود دو تعبیر یا توصیف هم عرض نیستند تا چون قول به اصالت هر دو ملازم با دوئیت در هویت واحد شیء است ناچار باشیم یا وجود را اصیل بدانیم یا ماهیت را. بلکه توصیف‌های ماهوی، دریافتی از واقعیت خارجی شیء در مرتبه معقولات اول، و توصیف‌های وجودی دریافتی از همان واقعیت خارجی در سطحی انتزاعی تر یعنی در مرتبه معقول ثانی است. روشن است که هر اندازه مرتبه انتزاع بالاتر رود وجوه اشتراک اشیاء بیشتر می‌شود و از این رو است که اشیاء کثیر در معنای وجود مشترکند، اما در معنای ماهیت نه.

پس ماهیت شیء نیز مانند مفهوم وجود، همان واقعیت خارجی شیء را بیان می‌دارد، ولی با این تفاوت بسیار مهم که وقتی به کل واقعیت خارجی شیء نظر داریم و بخواهیم از تمام هستی و همه آنچه که شیء در متن واقع دارا است سخن گوییم، چون همه واقعیت خارجی شیء برای ما قابل اکتناهی نیست، از مفهوم کاملاً انتزاعی وجود استفاده می‌کنیم، اما وقتی به وجهی از وجوه و سطحی از سطوح هستی شیء نظر داریم از مفاهیم ماهوی.

به عبارتی، مفهوم وجود دلالت کلی و کاملاً انتزاعی بر کل هویت متحقق در

خارج دارد. اما مفهوم ماهیت دلالت جزئی و انضمامی تر و غیر تام بر شیء دارد و تنها وجهی از وجوه و شانی از شوون هستی شیء را به ما نشان می‌دهد. پس انتزاع این دو مفهوم از واقعیت خارجی شیء از یک حیث و در یک سطح نیست تا تفاوت آن‌ها را نتوان توجیه کرد.

حل مشکل کثرت و تباین حقایق

سؤال عمده‌ای که این دیدگاه با آن روبرو است آن است که از آن جا که ماهیات مثار کثرت‌اند، بر مبنای واقع نما بودن و اصیل دانستن آن‌ها، چگونه می‌توان از وحدت و اتحاد و اتصال وجودی اشیاء با یکدیگر سخن گفت و رشته‌های علی و معلولی عالم را به یکدیگر مرتبط و متصل دانست و نهایتاً همه آن‌ها را به وجود یگانه ذات مقدس حق تعالی نسبت داد (یکی از ادله اصالت وجود).

روشن است که اگر حقایق خارجی را متباین الذات بدانیم بسیاری از دستاوردهای حکمت متعالیه را که بر نفی تغایر و تباین وجودات مبتنی است نمی‌توان گردن نهاد، از جمله وحدت حقیقت وجود، وحدت حقیقت نفس ناطقه، حرکت جوهری، اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد ماده و صورت. در این جا است که اهمیت نظریه «اصالت پدیداری معنا» بیشتر آشکار می‌گردد؛ چرا که بر مبنای این نظریه چنان که خواهد آمد، همه دستاوردهای حکمت متعالیه و نتایج متفرع بر اصالت وجود حفظ می‌شود و در عین حال تغایر و تفاوت ماهوی نیز امری واقعی و عینی تلقی می‌شود و دریافتی بسیار عمیق تر و غنی تر از هستی پیدا می‌شود که بر الگویی جدید و بسیار توانمند از هستی مبتنی است.

کثرت وجهی در عین وحدت حقیقت ذات

چنان که بیان شد، ماهیات اشیاء ظهور حقیقت خارجی اشیاء در مجالی ادراکی و شعوری ما هستند لذا تنها ناظر به وجهی از وجوه و شانی از شئون حقیقت خارجی آن‌ها هستند، نه همه هویت متحقق آن‌ها.

بنابراین، اختلاف و تباین ماهوی را نباید ناشی از اختلاف در اصل حقیقت و کنه ذات و وجود اشیاء دانست. بلکه همان طور که یک وجود واحد در متن خارج دارای آثار متفاوت و مختلف است و این اختلاف در آثار دلیلی بر کثرت در مرتبه ذات و حقیقت او نمی‌شود، به همین ترتیب نیز می‌توان اختلاف ماهوی دو شیء را ناشی از اختلاف در مرتبه حاق ذات و حقیقت خارجی آن‌ها ندانست، بلکه این اختلاف را تنها به مرتبه ظهور و بروز آنان نسبت داد؛ چرا که مفاهیم و ماهیات اشیاء، بنا بر تحلیل یاد شده، تنها به آثار وجودی و ظهورات هستی اشیاء، آن‌هم ظهور در مرتبه نفس ما و آن‌هم نه همه ظهورات وجودی شیء، بلکه جنبه‌هایی از آن راجع‌اند.

روشن است که تباین و اختلاف ظهوری غیر از تباین و اختلاف ذاتی است. اختلاف ذاتی یعنی برای هر ماهیتی در متن واقع قائل شدن به ذات و حقیقتی کاملاً متمایز و متباین با دیگر ماهیات بر مبنای این تلقی که از آن به «تباین حقایق» یاد می‌شود، به هیچ نوع حمل و اتحاد و اتصالی میان ذوات و ماهیات. مختلف در متن عالم خارج نمی‌توان قائل شد، به دلیل آن که بینونت ذاتی بنا بر اصالت ماهیت مانع از هرگونه اتحاد و اتصال هویات خارجی است.

اما اگر اختلافات ماهوی را اختلافات ظهوری یعنی تفاوت‌هایی که در مقام ظهور و بروز حقیقت خارجی اشیاء پیدا می‌شود دانستیم، این نوع کثرت نه تنها با هیچ نوع وحدت و اتحادی منافات نخواهد داشت، بلکه بر پایه آن می‌توان به عالی‌ترین نوع وحدت در عالم هستی یعنی وحدت شخصی نیز قائل شد که وحدت سنخی و وحدت تشکیکی وجود در ذیل آن قرار خواهند گرفت.

ریشه اختلاف‌های ظهوری

وقتی تباین ماهوی به اختلاف‌های ظهوری احاله شوند باید به این پرسش پاسخ داد: خود اختلافات ظهوری ناشی از چه هستند و مبدأ و خاستگاه این اختلافات در وعاء ظهور شیء چیست؟ از منظر نظریه اصالت پدیداری معنا، از آن جا که حقیقت

علم امری دو جنبه‌ای است که از یک طرف در واقعیت عینی شیء و از طرف دیگر در ظهور ذهنی ادراکی آن ریشه دارد، لذا وعاء ظهور ظرفی خارجی - نفسانی است، یعنی همان وعائی که در آن اتصال و اتحا نفس با خارج حاصل آمده است. از این رو کثرت و اختلاف های ظهوری و ماهوی را باید از یک سو به خارج مربوط دانست و از سوی دیگر به نفس، یعنی به نحوه ادراک و حیث التفاتی شناخت و وعاء فهم فاعل شناسائی. در این جا به نحو اجمال به هر دو جنبه اشاره می‌شود:

۱- کثرت ماهوی در حیث خارجی علم و ادراک: از منظر نگرش اصالت پدیداری معنا، ما در متن واقعیت خارجی با دو نوع کثرت روبرو هستیم: یکی «کثرت تشکیکی» که از تضعف یافتن هستی به نحو تشکیکی پیدا می‌شود نه از تعدد ذوات و حقایق اشیاء؛ و دیگری «کثرت نسبی» که ناشی از انحاء روابط و نسبت هایی است که واقعیت های خارجی با یکدیگر پیدا می‌کنند. این پیوندها و روابط تعیین و حدود وجودی خاصی را برای هر شیء پدید می‌آورند که منجر به بروز و ظهور صفات و آثار و افعال ویژه‌ای از شیء می‌گردد. با تغییر روابط و پیوندهای وجودی که شامل کلیه روابط علی و معلولی و جمیع تأثیر و تأثراتی است که میان شیء با جهان پیرامونش برقرار است، موقعیت وجودی و تعیین وجودی دیگری برای شیء پدید می‌آید که منجر به بروز و ظهور آثار و افعال دیگری در شیء می‌گردد. به این ترتیب، در عالم تغییرات و حرکات برای هر شیء، در بستر تغییراتی که در روابط و نسب وجودی اش با دیگر اشیاء عالم مستمراً پدید می‌آید، تعیینات و حدود وجودی متعدد و متنوعی یکی پس از دیگری رقم می‌خورد که منشأ انتزاع ماهیات متعدد و متنوع برای یک شیء واحد است. ملاحظه می‌شود که بنا به باور به ذو وجوه بودن و ذو شئون بودن هستی هر شیء از یک سو، و امکان پیدایش انواع و انحاء بی‌شمار پیوندها و روابط علی و معلولی با دیگر اشیاء از دیگر سو، کثرت ماهوی‌ای در عالم ماده پدید می‌آید که به مراتب وسیع تر و غیرقابل احصا از کثرت تشکیکی است. بر این اساس، هستی هر شیء در شرایط

گوناگون هم از حیث روابط و نسب بیرونی با دیگر موجودات و هم از حیث نحوه تألیف و پیوندهای درونی اجزاء و ابعاض و شؤون وجودی اش، دارای آثار و ویژگی‌های متفاوتی است.^۱

این آثار متفاوت در عین تفاوت و تغایر معنایی، از آن جا که همگی از ذات و حقیقت واحده شیء نشأت می‌یابد، تباین ذاتی و وجودی با یکدیگر ندارند و یکدیگر را نفی نمی‌کنند؛ چرا که تفاوت آثار و اوصاف در یک شیء ملازم با تعدد در ذات آن نیست.

۲- کثرت ماهوی در حیث نفسانی و ذهنی علم و ادراک: از آن جا که فاعل شناسایی انسان است و ساحت نهایی ظهور علمی اشیاء عرصه ذهن و روان و نفس آدمی می‌باشد، همچنان که در بحث «ماهیت دو جنبه‌ای علم» بیان شد، بدون تردید بخشی از تعیین ماهوی اشیاء را باید به این جنبه از علم یعنی حیث نفسانی و ذهنی آن مربوط دانست.

به ویژه که علم، اساساً هویتی «التفاتی» دارد و نوع و وجه توجه و التفات فاعل شناسایی دارای نقش اصلی و تعیین‌کننده در تعیین حوزه شناسایی و تحدید موضوع شناخت است.

این بُعد از علم، حداقل از سه جنبه منشأ تکثر ماهوی می‌گردد که در جای خود باید به تفصیل بدان پرداخته شود: ۱- تعدد مجاری ادراکی و ابزار شناخت انسان؛ ۲- تعدد و تکثر التفاتی فاعل شناسایی (حیث توجه و التفات)؛ ۳- تعدد و تکثر وعاء فهم و جهان معنا در ذهن و روان فاعل شناسایی (جهانی که معانی در آن جا به تسالم و توافق می‌رسند و نظم و تشخص معنایی پیدا می‌کنند).

۱. بنا به تحلیل ویژه ای از تشکیک، حقیقت واحد و بسیط هستی در سیر نزولی خود آن قدر تنزل و تضعف می‌یابد که در مراتب مادون وجود، از شدت تکثر و تضعف، هویتی ذره ای پیدا می‌کند (رک: مقاله نگارنده تحت عنوان: «منظری نوین از ساختار تشکیکی هستی» ارائه شده در همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا تهران - خرداد ۱۳۸۱).

بر پایه چنین تلقی دوسویه‌ای از کثرت ظهوری و علمی اشیاء است که می‌توان تفاوت‌های ماهوی اشیاء و کثرت عرضی را تبیین کرد. اهمیت این تبیین و تلقی از آن حیث است که در عین حل مشکلات وجود ذهنی و چگونگی تطابق عین و ذهن و نحوه پیدایش کثرت عرضی و نزاع پرمسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت و ... در عین حال نه باور به این همانی و علم مخدوش می‌شود، نه تفکر اصالت ماهوی خام که عالم را مشتمل به حقایق متباین الذات می‌داند تأیید می‌شود و نه کمترین تخطی‌ای از مبانی و اصول قویم حکمت متعالیه صورت می‌پذیرد.

حل مشکلات وجود ذهنی

چنان که بیان شد، مصب اصلی شبهات وجود ذهنی، باور به این همانی صور ذهنی با واقعیات خارجی است. در میان راه حل‌های ارائه شده، یا صورت مسئله را پاک کرده اند (نظریه اضافه)، یا از این همانی و علم دست کشیده‌اند (نظریه شبیح و نظریه تمثال) و یا اگر به این همانی صد در صد ملتزم شده‌اند، نهایتاً نتوانسته‌اند گریبان خویش را از شبهات وجود ذهنی رهایی بخشند و به سمت منظر اصالت ماهوی سوق یافته‌اند. غیر از نظریات کسانی چون فاضل قوشجی، علامه دوانی و صدرالدین دشتکی - که هر یک به نوعی در معرض خدشه‌های اساسی‌اند - قوی‌ترین نظریه یعنی نظریه اختلاف حمل ملاصدرا، نیز مطابق تحلیل ارائه شده، مآلاً بنا بر باور کشف از خارج، گرفتار شبهات وجود ذهنی می‌شود.

به اعتقاد نگارنده در این عرصه پرخطر تنها نظریه‌ای می‌تواند راه گشا باشد که در عین باور به این همانی بتواند از تمایز ادراکات ذهنی با واقعیات خارجی دفاع کند. چنین امری هم امکان پذیر نیست مگر آن که مقوله "هستی" و "معنا" را در عرصه علم و ادراک یکی بدانیم و بتوانیم هم تحلیلی معرفت‌شناختی از تمایز وجودی ذهن و عین ارائه دهیم و هم تحلیلی هستی‌شناختی از تمایز معنایی و ماهوی عین و ذهن. بدیهی است در این عرصه، هم باید اصالت وجودی اندیشید و هم اصالت

ماهوی و چنین کار سترگی تنها از "نظریه اصالت پدیداری معنا" ساخته است. مطابق نظریه اصالت پدیداری معنا، میان خارج و ادراکات ذهنی، از حیث وجهه ظهوری، این همانی برقرار است. در حالی که از حیث واقعیت، این همانی وجود ندارد. دریافت ظهوری دریافتی مطابق با خارج است. اما کامل و همه جانبه نیست. در عین حال این همانی ناظر به وجهی از وجوه شیء است و آن وجه را به عینیه می‌نمایاند؛ آن اندازه از حقیقت شیء را نشان می‌دهد که بر ما پدیدار شده است و چون حقیقت شیء بنابر وحدت حقیقت وجود ذووجوه و ذومرتبه است، علم ما به حقایق اشیاء نیز ذووجوه و ذومرتبه خواهد بود و از این رو یک شیء واحد می‌تواند ماهیت‌های فراوان و حتی نامتناهی - بنابر باور نامتناهی بودن حقیقت هستی - داشته باشد که بستگی به مرتبه ظهور، شدت ظهور و وجه ظهوری دارد. از حیث مرتبه، واقعیت خارجی شیء گاه در مرتبه حسّ ما ظهور دارد، گاه در مرتبه خیال، گاه در مرتبه عقل و گاه در مرتبه‌ای وراء حسّ و خیال و عقل یعنی در مرتبه قلب. در هر مرتبه، هم شدت ظهور متفاوت است و هم وجوه ظهوری و هم البته وجوه التفاتی و فهمی از ناحیه فاعل شناسایی که البته تبیین مطلب مجال وسیع تری را می‌طلبد.

هر چه ظهور کامل تر و شدیدتر، و وجوه ادراکی وسیع تر و جهات التفاتی به شیء بیشتر و متنوع تر باشد، علم به واقعیت نیز کامل تر و هویت شیء بر ما آشکارتر می‌شود و چون ما هیچ گاه به کنه حقایق اشیاء نمی‌رسیم - زیرا ملازم با اتحاد کامل یعنی یگانگی وجودی است - دریافت‌های ما از واقعیت و در نتیجه ماهیت اشیاء در نظر ما هیچ گاه تمام و کامل نخواهد بود. بنابراین، این تلقی رایج، که ماهیت شیء همه حقیقت آن را نشان می‌دهد و ماهیات اشیاء به تمامه قابل وصول هستند، تلقی نادرستی است.

علاوه بر شواهد و قراین بسیاری که در آراء و سخنان حکیمان اسلامی در تایید نظریه اصالت پدیداری معنا وجود دارد، این نظریه مستظهر به مبانی فلسفه اسلامی (چه

در حکمت مشاء و چه در حکمت اشراق و چه حکمت متعالیه) است و می توان مدعی شد با هیچ یک از اصول این نظام های فلسفی تعارض ندارد. از آن جا که تبیین و تفصیل این نظریه و تامل در وجوه و ابعاد مختلف آن و همچنین استشهاد به بیانات بزرگان حکمت، مجال مستوفایی می طلبد، در پایان مقال تنها به برخی از نتایج مهم این نظریه اجمالاً اشاره می کنیم.

برخی نتایج نظریه اصالت پدیداری معنا

- ۱ - ارائه تعریف و تحلیلی جدید از "ماهیت" (و تلقی تازه ای از تعریف شیء)؛
- ۲ - جمع میان دو دیدگاه اساسی در عرصه هستی شناسی که تا کنون مقابل یکدیگر شمرده می شدند، یعنی اصالت وجود و اصالت ماهیت؛
- ۳ - در نتیجه، حل تعارض های جدی ناشی از امتزاج دو نحوه تلقی اصالت وجودی و اصالت ماهوی در فلسفه های مشاء، اشراق، حکمت متعالیه و عرفان نظری؛
- ۴ - یکی شدن مدل هستی شناسی و معرفت شناسی عرفانی با مدل هستی شناسی و معرفت شناسی فلسفی (ظهور و بطون در عرفان)؛
- ۵ - راه گشودن بر پذیرش وحدت شخصی هستی در افق مباحث فلسفی (بر پایه مبانی فلسفی)؛
- ۶ - ارائه الگوی جدیدی برای علم بر پایه از میان برداشتن انفصال و جدایی دو مقوله «معنا» و «هستی»؛
- ۷ - از میان رفتن بزرگ ترین معضل نظریه مطابقت یعنی چگونگی احراز مطابقت و باور به صدق و کذب قضایا؛
- ۸ - حل جامع معضلات وجود ذهنی (پاسخ به شبهات وجود ذهنی)؛
- ۹ - ارائه تحلیل و تبیین قابل دفاع از نظریه تمثال (در حکمت مشاء و اشراق) و شیخ (در حکمت متعالیه)؛
- ۱۰ - سازگار شدن تحلیل فلسفی از ماهیت اشیاء با تحلیل های علمی و تجربی

دانش جدید؛

- ۱۱- نامتناهی دانستن شناخت ماهیت هر شیء بر پایه باور به کثرت ظهوری و کثرت وجهی - التفاقی هستی اشیاء؛
- ۱۲- یافتن راهی میان مطلق گرایی و نسبییت گرایی در مسأله شناخت (رها کردن مطلق گرایی بدون افتادن در وادی نسبییت گرایی)؛
- ۱۳- تبیین واقعیت کثرت عرضی بر پایه اتخاذ منظر تغایر وجهی و دست شستن از تغایر ذاتی؛
- ۱۴- رنگ باختن تفاوت علم حصولی و علم حضوری و یکی شدن این دو قسم؛
- ۱۵- مبنا و اساس پیدا کردن خطا و انحراف در علم حضوری .

منابع

- ابن سینا، حسین؛ *الاشارات و التنبیهات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- _____؛ *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه عملیه قم.
- حلی، حسن بن یوسف؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹.
- سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، با تعلیق حسن زاده آملی، قم، نشر ناب ۱۴۱۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- _____؛ *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد؛ *الاسفار الاربعه*، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

_____؛ *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

قطب الدین شیرازی، محمدبن مسعود شیرازی؛ *دره التاج*، به اهتمام سید محمد مشکوه، تهران، حکمت ۱۳۶۵.