

Evaluation of Mirza Javad Tehrani's Critiques on the Mulla Sadra's Fundamental Reality of Existence, Relying on the Role of Fundamental Reality of Existence or Quiddity in the Exposition of the Argument of Monotheism

Ali Mostajeran Gortanie*

Ali Arshad Riahi**

Abstract

Mirza Javad Tehrani is one of the followers of the school of *Tafkik* and had been strongly influenced by the thoughts of Mirza Mehdi Isfahani and Sheikh Hadi Tehrani. According to school of *Tafkik*, the use of rational and philosophical methods has no place in proving or explaining religious teachings. Also, one of the reasons, given by the deniers of the Sadra's philosophy is that this philosophy takes contradictory approach, and therefore they accuse the transcendent philosophy of methodological eclecticism. But Tehrani by proving the fundamental reality of quiddity and using it for the issue of monotheism, has confirmed the use of philosophical and rational discussions in the religious teachings.

Tehrani by proposing eight critiques, he has criticized the principles and arguments of the fundamental reality of existence, and consequently, he considers the issue of essential monotheism to be provable only by the principles of the fundamental reality of quiddity. As for the background of the present research, the only article that has been published on this subject is "Critique of the arguments of

* PhD Student of Transcendent Philosophy, University of Isfahan (corresponding author),
mostajeran110@yahoo.com

** Professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan,
arshad@ltr.ui.ac.ir

Date received: 01/04/2022, Date of acceptance: 02/07/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

the fundamental reality of existence in the thought of Mirza Javad Tehrani" by Hossein Soheili (Soheili and others, 1398) in the journal of Hikmat Muaser. The present research is structurally, contently and basically, from four aspects, different from this research.

Research Method

In this article the authors, firstly, relying on the descriptive method and analysis of the content, have studied and evaluated eight Tehrani's critiques on the fundamental reality of existence. Consequently, it is specified that the origin of Tehrani's attitude to explaining the provable characteristic of the Essence of the Necessary Being, in order to support the principles of the fundamental reality of quiddity, is that he did not distinguish between acceptance of requirement and acceptance of causality regarding the Essence of the Necessary Being. On the other hand, it has been cleared that, relying on the Tehrani's view -criticizing the fundamental reality of existence and strengthening the fundamental reality of quiddity- it is not possible to give a convincing answer to Ibn Kamuna's doubt and the arguments of the monotheism of Essence, attributes and actions envisage problem. But relying on the Sadra's fundamental reality of existence, although God is not a special being of any quiddity, to require His possibility, the supreme Divine Existence possesses all perfect entities. Accordingly, firstly, the existential attributes of creatures are attributed to God in the status of the act, not in the status of the Essence. Secondly, they are attributed to God in that they are existences. Therefore, it can be acknowledged that although creatures have perfections, there is no perfection other than the perfection of God. According to this interpretation, philosophical purification will not be in conflict with the appearance of verses and hadiths that limit existential attributes as well as activity and influence in God alone or attributed the actions of the creature to God.

According to Tehrani, the adherents of the fundamental reality of existence believe that the truth of external objects is existence and the truth of existence is not something like other objects, so it cannot be perceived by the five senses, but its perception is possible with intuition. According to the authors' research, Tehrani, since he could not perceive the truth of existence with empirical knowledge, inevitably considered what he perceives with his five senses as truth, and finally came to believe that what exists externally is quiddity.

Consequences

These consequences are resulted from this article: 1- Tehrani's criticisms on the fundamental reality of existence are not correct. In some positions, he quoted the words of the predecessors of the adherents of the fundamental reality of quiddity, and in other cases, he did not accept the principles of the adherents of the fundamental reality of quiddity. There are two central points in most of Tehran's criticisms: Firstly, he did not have a correct idea of how the object and the subject correspond to each other, because he considered the concrete to be a container-like reality in which external beings have taken place, while the subject and the subjective are the same thing, as well as object and objective are the same thing. Secondly, in most cases, he has meant what the adherents of the fundamental reality of existence mean, but in order to escape from this thesis, he has adhered to the fundamental reality of quiddity. 2- Considering the difference between requirement and causality, which is based on the fundamental reality of existence, the Essence of the Necessary Being can be considered as possessor of requirement, without any causality, because considering the issue of causality, the Essence of the Necessary Being will have caused and otherness of existence and quiddity in the contingents indicates the essential dependence of the contingent on the cause, but the sameness of existence and quiddity in the Necessary Being indicates the non-dependence of the Essence of Necessary Being on the cause, since His Essence is His Existence. But according to the fundamental reality of quiddity, relying on the unification of requirement and causality, in the Essence of the Necessary Being, the main problem is that the Essence of the Necessary Being can no longer be considered the Necessary Being of all aspects.

Keywords: Fundamental reality of existence, Fundamental reality of quiddity, Mulla Sadra, Mirza Javad Tehrani, Monotheism.

ارزیابی نقدهای میرزا جواد تهرانی بر اصالت وجود ملاصدرا با تکیه بر نقشی اصالت وجود و یا ماهیت در تبیین برهان توحید

علی مستاجران گورتانی*

علی ارشد ریاحی**

چکیده

میرزا جواد تهرانی با طرح هشت اشکال بر مبانی و استدلال‌های اصالت وجود ملاصدرا، بر این باور است که طرح مسئله اصالت وجود اشتباه است و مترتب بر این نظریه، برهان توحید ذاتی، را فقط با مبانی اصالت ماهیت اثبات پذیر می‌داند. در این نوشتار با روش توصیفی و تحلیل محتوا، هشت نقد تهرانی مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته و واضح شده است که منشاء نگرش و علت انتخاب تهرانی جهت تبیین برهان پذیري ذات واجب الوجود؛ در راستای حمایت از مبانی اصالت ماهیت؛ عبارت است از اینکه بین اقتضاپذیری و علیت پذیری ذات واجب الوجود تمایزی قایل نشده است، لذا نتوانسته برهان توحید واجب الوجود را با مبانی اصالت وجود سازگار بداند. در نهایت با توجه و واکاوی در اصول حکمت متعالیه می‌توان به شبهه ابن کمونه پاسخی متقن ارائه کرد، ولی براساس مبانی اصالت ماهیت که مبتنی است بر نسبت مفهوم انتزاعی به منشأ انتزاع، نمی‌توان پاسخ متقنی ارائه کرد.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، اصالت ماهیت، ملاصدرا، میرزا جواد تهرانی، توحید

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، mostajeran110@yahoo.com

** استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، arshad@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

هر اندیشمند و فیلسوفی مستقیم، یا غیرمستقیم در تفکرات خود، از همه کسانی که پیش از او در زمینه مسائل مطرح شده، اندیشه ورزیده‌اند، متأثر است. البته تأثیر این اندیشه‌ورزان یکسان نیست، و برخی نقش بیشتری در شکل‌گیری شاکله فکری شخص دارند؛ برای مثال، اندیشمندان تأثیرگذار بر اندیشه ملاصدرا را می‌توان افلوطین، ارسطو، ابن‌سینا، ابن‌عربی، شیخ اشراق و فخر رازی بدانیم. در مقابل، میرزا جواد تهرانی هم به‌شدت تحت تأثیر افکار میرزا مهدی اصفهانی و شیخ هادی تهرانی بوده است.

آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است، نقدهای میرزا جواد تهرانی بر اصالت وجود ملاصدراست. ایشان برای نقد کردن نظریات ملاصدرا ابتدا هر آنچه را که در مقدمات استدلال‌های صدرا مطرح بوده است، بدون تقطیع و تحریف یادآور شده و پس از آن، به نقد پرداخته است. این روش تهرانی سبب شد تا نگارنده به بررسی نقدهای ایشان بپردازد. در این مقاله با روش توصیفی و تحلیل محتوا ابتدا یکایک اشکال‌های تهرانی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در ادامه به این مسئله پرداخته می‌شود که تهرانی با اذعان به این مسئله که بین اقتضاپذیری و علیت‌پذیری ذات واجب الوجود تمایزی وجود ندارد نتوانسته برهان توحید واجب الوجود را با مبانی اصالت وجود سازگار بداند.

اما مسئله حایز اهمیت پیش از ورود به مطالب اصلی؛ وجود و ماهیت در نظام فکری ملاصدرا و میرزا جواد تهرانی، به چه معناست؟ آیا هر دو بر نظریه واحدی متفق هستند و می‌توان وجه اشتراک و یا افتراقاتی به دست آورد؟ اولین نکته و مسئله مهم در نظام فکری ملاصدرا، وجود به معنای مفهوم اعتباری، هستی و مصدری بودن، نیست؛ بلکه آنچه منظور است حقیقت عینی لحاظ می‌شود. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۳۱/۶) به نظر میرزا جواد تهرانی

هر کدام از وجود و ماهیت را که بگوییم اصیل است مقصود نه این است که مفهوم آن از آن جهت که مفهوم ذهنی است اصیل می‌باشد بلکه مقصود این است که در خارج از ذهن و قطع نظر از هر اعتبار و اعمال ذهنی خود آن امر اصیل اولاً و بالذات واقعیت دارد یعنی مصداق و فرد واقعی دارد که منشا آثار خارجی می‌باشد. (تهرانی ۱۳۷۴:

(۱۸۶)

بنابراین محل نزاع تهرانی و ملاصدرا عبارت است از اینکه به نظر تهرانی اگر ماهیت کلی طبیعی را اصیل دانست، مراد این است که کلی طبیعی و ماهیت، اولاً و بالذات در

خارج فرد و مصداق واقعی دارد. اما به نظر ملاصدرا امر خارجی اولاً وبالذات مصداق واقعی وجود است. در ادامه با توجه به انتقادات و مطالبی که بدان خواهیم پرداخت، درباره ای از مواضع دلیل مخالفت تهرانی با مبانی ملاصدرا صرفاً لفظی دانست. به عبارت دیگر تهرانی بر مبنای اصالت ماهیت دو مرحله لحاظ کرده است، یکی مرحله مفهوم بماهو مفهوم و دیگر مرحله خارجی است. اینکه گفته می شود ماهیت من حیث هی هی لیست الاهی، نسبتش به وجود و عدم یکسان و برابر است، ناظر به مرحله مفهوم بماهو مفهوم است و اما اینکه گفته می شود ماهیت اصیل است و اولاً وبالذات، در خارج مجعول و موجود است همانا به لحاظ مرحله مصداق ماهیت است و نه مفهوم بما هو مفهوم. (تهرانی ۱۳۷۴: ۱۹۵)

به عبارت دقیق تر ماهیت به حمل اولی، مفهومی ذهنی و اعتباری است و ماهیت من حیث هی هی به غیر از ذاتیات خود چیز دیگری را واجد نیست و از این جهت اتصاف به واقعیت ندارد در این دو مورد از تفسیر ماهیت تهرانی و ملاصدرا با یکدیگر اختلافی ندارند اما سرآغاز اختلاف نظر هر دو در این است که مصداق ماهیت خارجی چیست؟

با توجه به واکاوی دقیق مبانی تهرانی می توان تاثیر پذیری از آراء میرداماد را در خط فکری ایشان جستجو کرد. به نظر میرداماد نفس قوام ماهیت، مصحح حمل وجود است، به عبارت دیگر مصداق ماهیت مثلاً مصداق انسان است نه همان مفهوم انسان من حیث هو، زیرا شی خارجی اولاً وبالذات مصداق و فرد واقعی ماهیت است و ثانیاً و بالعرض مصداق وجود است. بنابراین مسئله مورد نزاع تهرانی با ملاصدرا در این مسئله است که آیا اشیا خارجی اولاً وبالذات فرد واقعی ماهیت هستند و ثانیاً مصداق وجود و یا اینکه اولاً وبالذات مصداق وجود هستند و ثانیاً و بالعرض مصداق وجود است. این اختلاف مبنای در مباحث پیش رو، خصوصاً در مسئله توحید چالش برانگیز خواهد بود.

مسئله حایز اهمیت دیگر قبل از ورود به متن، لازم است مشخص شود که ماهیت در نظام فکری ملاصدرا آیا بالعرض و یا بالتبع وجود موجود است و یا اینکه اگر در برخی از مواضع برای ماهیت حیثیت تعینی لحاظ شده است به کدام لحاظ و حیثیت است. همچنین به نظر تهرانی اگر ماهیت را همان تحقق بالفعل خارجی می داند؛ آیا می توان با حیثیت بالعرض و یا بالتبع بودن سازگار دانست؟ در ادامه به بررسی این موضوع پرداخت خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش های انجام شده در این حوزه را به دو صورت عام و خاص می توان دسته بندی کرد:

۱. به صورت عام:

- «اصالت وجود و برخی پیامدهای هستی شناختی آن» (محمد نجاتی، ۱۳۹۸) این تحقیق متکفل تبیین دو نوع قرائت از ماهیت است. به باور نویسنده، ملاصدرا در برخی از آثارش برای ماهیت، یک حیثیت تحقق تبعی قایل شده است و در قرائت دیگر تحقق خارجی ماهیت را نفی کرده است که برخی پیامدهای هستی شناسانه مانند اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک در وجود تحت تاثیر قرائت دوم می داند. اما در تحقیق حاضر با بررسی مبانی اصالت وجود، پیامدهای فراتری از تبیین اصول تشکیکی و حرکت جوهری به دست خواهد آمد.

- «اصالت یا اعتباریت وجود، نزاعی مبتنی بر اطلاقات وجود» (محمود هدایت افزا، ۱۳۹۵) در این تحقیق نویسنده بر این باور است که مفهوم وجود به لحاظ دارا بودن اطلاقات گوناگون نباید اعراف اشیا باشد و نزاع اصالت وجود با اعتباریت وجود مسئله ای برهان پذیر نیست. اما در پژوهش حاضر مشخص خواهد شد در راستای پایبندی به اصالت ماهیت، در باب برهان توحید نمی توان پاسخ به شبهه ابن کمونه ارایه کرد همچنین با تمسک به اصالت ماهیت دچار دو محذور در انتساب و تطابق افعال الهی بر مخلوقات خواهیم شد.

۲. به صورت خاص

مقاله ای که در این موضوع به صورت خاص پرداخته شده است: «نقد براهین اصالت وجود در اندیشه میرزا جواد تهرانی» (حسین سهیلی، ۱۳۹۸) در نشریه حکمت معاصر به چاپ رسیده است، اما این تحقیق به لحاظ ساختاری، محتوایی و مبنایی در سه محور از پژوهش انجام شده متمایز است:

۱. سهیلی، نقدهای تهرانی را به دودسته تقسیم می کند. نقدهای دسته اول را که مشتمل بر هشت نقد تهرانی بر اصالت وجود ملاصدراست، چون با تکیه بر دور و یا مصادره بر

مطلوب است، صحیح می‌پندارد. نقدهای دسته‌ی دوم (که مشتمل بر سه نقد تهرانی است.) را مورد بررسی قرار داده است. در صورتی که در مقاله حاضر تمامی هشت اشکال تهرانی بر اصالت وجود، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. وی در پاره‌ای دیگر از مواضع، نقدهای تهرانی را صرفاً گزارش نموده است و در مواردی با تهرانی هم‌مسلك شده است. وی در پایان بر این باور است که مناقشه‌ی طرفداران اصالت ماهیت و وجود، نزاعی لفظی است، زیرا یک طرف واقعیت خارجی را وجود می‌داند و طرف دیگر ماهیت را واقعیت می‌پندارد.

۲. میرزا جواد تهرانی با رد اصالت وجود، به دنبال ارائه‌ی طرحی اعتقادی کلامی است و مدعی است که فقط با مبانی اصالت ماهیت می‌توان برهان توحید از جهت ذات و صفات و افعال را اثبات نمود. در پژوهش حاضر با عنایت به پیشینه تفکر تهرانی؛ یعنی، تبیین شبهه‌ی ابن کمونه دفاع ناپذیری مبانی اصالت ماهیت در برابر این اشکال مشخص شده است.

۳. در پژوهش حاضر پس از بررسی و نقد هشت اشکال تهرانی بر مبانی اصالت وجود و همچنین دفاع ناپذیری مبانی اصالت ماهیت در برابر شبهه ابن کمونه، به منشأ و عامل بنیادین گرایش تهرانی و طرفداران اصالت ماهیت پرداخته شده است، اما در تحقیق سهیلی، ریشه‌یابی و بررسی عامل بنیادین پایبندی تهرانی به مبانی اصالت ماهیت مغفول مانده است.

۳. اشکالات میرزا جواد تهرانی بر اصالت وجود

۱.۳ اشکال اول بر اصالت وجود

دلیل اول بر اصالت وجود: وجود منبع هر شرف و خیری است (حتی حکما گفته‌اند: ان الوجود خیر بدیهه) و اگر وجود اعتباری بود، معلوم است که شرف و خیری در آن نبود. این دلیل تام نیست، زیرا فرضاً هر چه در خارج است، خیر و شرف باشد، خیر و شرف همین واقعیات خارجی است. اما این واقعیات اولاً و بالذات وجود است، یا ماهیت، فهو اول الکلام؛ به عبارت دیگر، این دلیل مصادره به مطلوب است، چون مدعا و مطلوب این است که وجود اصیل و منشأ آثار است. در دلیل هم گفته شده که وجود منبع هر خیر و شرف است. (تهرانی ۱۳۶۹: ۱۸۷)

۱.۱.۳ بررسی

میرزا جواد تهرانی بر این باور است که این برهان، اصالت وجود را ثابت نمی‌کند. نهایت چیزی که از این استدلال به دست می‌آید این است که امور خارجی خیر هستند. اما اینکه تحقق ذاتی برای وجود است، مشخص نیست، چون طرفداران اصالت ماهیت نیز چنین ادعایی دارند که ماهیت، منشأ خیر و شرف است. وی مدعی است که مصادره به مطلوب شده است. در واقع تهرانی دو اشکال وارد نموده است.

۱. در این برهان مصادره به مطلوب شده است، زیرا عین مدعا در نتیجه آمده است.
۲. همین برهان را طرفداران اصالت ماهیت می‌توانند ارائه کنند؛ یعنی به جای وجود ماهیت بگذارند.

۲.۱.۳ نقد اول

اگر وجود (بر اساس نظر اصالت ماهیت) مفهومی انتزاعی باشد، چگونه همه موجودات به سوی یک مفهوم انتزاعی در حرکت و طالب آن هستند؟ آیا مفهوم انتزاعی، انسان را به کمال می‌رساند؟ به نظر ملاصدرا معنای خیر، عبارت است از اینکه انتخاب می‌شود و مورد طلب موجودات واقع می‌شود. واضح است که یک معقول ثانی فلسفی توانایی ندارد غایت و مقصود کمالی موجودات به شمار رود.

بنابراین تأمل درباره برهان مذکور، بر اساس نظر ملاصدرا فقط مختص افرادی است که قائل شوند: مفهوم وجود در عالم خارج، محکی دارد. (ملاصدرا ۱۳۷۶: ۲۶) به عبارت دیگر مقصود و منظور ملاصدرا و تابعین ایشان، عبارت است از اینکه، خیر، آن چیزی است که اشیاء به سمت آن شوق و اشتیاق دارند و عامل تأثیرگذاری به شمار می‌رود.

فی ان الوجود خیر محض؛ هذه المسئلة انما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان لمفهوم الوجود المعقول الذی من اجلی البدیهیات الاولیه مصداقا فی الخارج و حقیقه و ذاتا فی الاعیان وان حقیقتها نفس الفعلیه والحصول والوقوع لا بالمعنی المصدریه..... لان الخیر ما یوثر عندالعقلا ویشتااق الیه الاشیاء ویطلبه الموجودات ویدور علیه طبعاً و اراده و جبله و بین ان الاشیاء لیست طالیه للمعنی المصدریه^۱ (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۳۴۰/۱)

ارزیابی نقدهای میرزا جواد تهرانی ... (علی مستاجران گورتانی و علی ارشد ریاحی) ۲۲۳

به عبارت دیگر ماهیات اشیاء فی نفسه با قطع نظر از موجودیت، موصوف به خیریت نخواهند شد چون ذات ماهیت بدون در نظر داشتن وجود، ذوات تقدیری و جهات و حیثیات آنها بالقوه و دارای حیثیت ابهامی هستند؛ حال، چگونه ماهیت، مختار و مقصود موجودات خواهد بود. (زنوزی ۱۳۶۱: ۴۰۵)

به نظر برخی، اصالت ماهوی هم می تواند همین ادعای ملاصدرا را مطرح کند و ماهیت را منبع خیر و شرف تلقی نماید، بنابراین باید عینیت وجود ویا ماهیت ثابت گردد و سپس نوبت به آثار و اوصاف آنها مانند خیریت و شریعت می رسد. (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۵) در ابتدا یادآور شدیم که این برهان مخصوص قایلین به اصالت وجود است، ثانیا با توجه به توضیحات ارائه شده در این نقد و بررسی اینکه طرفداران اصالت وجود از آن به عنوان خیر محض یاد کرده اند لازم نیست ابتدا عینیت وجود ثابت شود و در ادامه خیر را امر عارضی بدانیم بلکه طبق تقریر طرفداران اصالت وجود (توامانی خیریت و وجود) در مرحله ای که ثابت شد وجود خیر محض است دیگر نیازی به عارضی دانستن خیر، وجود نخواهد داشت.

۳.۱.۳ نقد دوم

میرزا جواد تهرانی در طرح اشکال می گوید: «فرضا هرچه در خارج است، خیر و شرف باشد». این گزاره فرضی محل تأمل است، زیرا طرفداران اصالت وجود قائل نیستند که ذات موجودات خارجی، منبع خیر و شرف اند، بلکه آنان حقیقت وجودی را که عامل نفس وقوع و عامل ایجاد هر وقوعی است، خیر می دانند. تفاوت عمده در این دو نگرش، موجب ترسیم محل نزاع نیز خواهد شد. زیرا براساس نظر اصالت وجود، ذات موجودات خارجی فی نفسه منشا خیر و شرف نخواهند بود بلکه حقیقت وجودی که عامل ایجاد موجودات است، اصالت از آن اوست.

مضاف بر این مطلب، ادراک خیریت وجود، با علم حضوری قابل ادراک است، نه با علم حصولی. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۲۴/۶) به نظر ملاصدرا فقط با علم حضوری توانایی درک از خیریت وجود امکان پذیر است زیرا در علم حضوری با پذیرش مبنای اتحاد عالم و معلوم تغایری ذاتی وجود نخواهد داشت ولی در علم حصولی، تغایر یکی از پایه های اساسی این ادراک به شمار می رود.

از جانب دیگر با توجه به تبیین حکما در مورد این برهان، مصادره به مطلوب رخ نمی‌دهد، زیرا دلیل و مدعا متفاوت هستند. مدعا عبارت است از اینکه وجود اصیل است. دلیل عبارت است از اینکه وجود منبع خیر و شرف است. تفاوت اینجاست که حقیقت و تاصل وجود، ریشه در خیر دارد؛ یعنی تاصل و حقیقت موجودات خارجی، از منبع خیریت و شرف به شمار می‌رود؛ به عبارت دیگر عامل ایجاد و وقوع هر موجودی در عالم خارج، خیر محض است و تمام سلسله موجودات متصل به منبع خیریت‌اند، بنابراین دلیل و مدعی تغایر به لحاظ مرتبه و جایگاه پیدا می‌کند. (ملاصدرا ۱۴۳۰: ۲۴۸)

در پایان این نقد و بررسی یادآوری دو مطلب حایز اهمیت است اول اینکه با توجه به این دلیل می‌توان از قیاس شکل دوم برای عدم اعتباریت وجود، استفاده نمود: مقدمه اول: بدیهی است که وجود خیر است.

مقدمه دوم: امر اعتباری-از آن حیث که اعتباری است-خیر نیست.

نتیجه: وجود اعتباری نیست.

مطلب دوم عبارت است از اینکه باتکیه بر این دلیل می‌توان استفاده نمود که وجود، امری اعتباری نیست بلکه تحقق عینی دارد اما اینکه ماهیت، عین وجود است در خارج، یا حد وجود است قابل اثبات نخواهد بود.

۴. اشکال دوم بر اصالت وجود

تهرانی می‌گوید: برای اثبات اصالت وجود گفته شده است: فرقی که بین وجود خارجی اشیاء و وجود ذهنی آنهاست به اینکه آثار مخصوص هر شیء بر وجود خارجی آن مترتب می‌شود، نه بر وجود ذهنی، دلیل بر اصالت وجود است، زیرا ماهیت شیء در وجود خارجی و وجود ذهنی یکسان است. این دلیل تام نیست، زیرا ممکن است آثار ماهیت به اختلاف امکانه مختلف گردد؛ یعنی، همچنان که بنا بر فرض اصالت وجود، گفته می‌شود: وجود به اختلاف موطن و اطوار تأثیرش مختلف می‌گردد: وجود خارجی منشأ آثار مختصه شیء و وجود ذهنی که به تبع و طفیل ذهن است، به خلاف آن است، همین‌طور هم با فرض اصالت ماهیت ممکن است بگوییم: تأثیر ماهیت به اختلاف موطن و اطوار مختلف می‌گردد: ماهیت مجعوله در خارج منشأ آثار خارجی است، ولی ماهیت متحقق به تبع نفس و ذهن آدمی منشأ آن آثار نیست. به علاوه اینکه محققین گفته‌اند: ماهیات اشیاء در ذهن می-

آید، مرادشان این نیست که عین آن حقیقت خارجی و یا حتی مثل آن بعینه به ذهن می‌آید، بلکه باید گفت: مرادشان این است که بشر تا حدی که برایش میسر است، در مقام تحلیل ذهنی مفاهیمی از اشیاء به نام ماهیت به ذهن می‌آورد و معنای تطابق بین علم و معلوم برای بشر در علم حصولی همین قدر است. بنابراین، ممکن است ماهیت واقعی خارجی شیء که آن را حقیقت شیء می‌گوییم، دارای اثری باشد و ماهیت و مفهوم ذهنی، آن اثر را نداشته باشد. پس منشأ آثار خارجی همان ماهیت اشیاء است که اصیل است، نه وجود. (تهرانی ۱۳۶۹: ۱۸۷-۱۸۹)

۱.۴ بررسی

با توجه به توضیحات تهرانی ما با دو پرسش روبه‌رو هستیم:

۱. ایشان دو ماهیت در دو ظرف متفاوت یعنی ذهن و خارج در نظر گرفته‌اند. با توجه به این موضوع باید مشخص شود ماهیتی که در ذهن وجود دارد، چه تفاوتی با ماهیت خارجی دارد؟ اگر ماهیت ذهنی همان ماهیت خارجی باشد، لازمه این ادعا، بنا بر اصالت ماهیت، انقلاب در ذات است، زیرا ظرف ذهن و عین کاملاً از هم متفاوت است و مظروف‌ها نیز آثار متفاوتی دارند.

۲. آیا کثرت اشیاء موجود در خارج ساخته‌وپرداخته ذهن است، یا اینکه این اشیاء در خارج حقیقتاً موجودند و دارای کثرت‌اند؟ در صورت اول، اگر کسی بر این باور باشد که کثرت اشیاء ساخته‌وپرداخته ذهن بشری است و واقعیتی در عالم خارج وجود ندارد، مکابره با عقل و استنکاف از امور بدیهی نموده است. اما در صورت دوم که اشیاء حقیقتاً در خارج موجودند و در ذهن انسان مفاهیم مختلف و متکثر منعکس می‌شود، نتیجه می‌گیریم در خارج واقعیات داریم.

۱.۱.۴ نقد اول

۱. طرفداران اصالت وجود چنین نظریه‌ای ندارند که اشیاء خارجی مجازاً موجودند، بلکه اشیاء خارجی حقیقتاً موجودند، چون آنها به وسیله حواس پنج‌گانه قابل درک هستند. (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۳۹/۱) ولی نکته‌ای که تهرانی از آن غفلت کرده است، این است که طرفداران اصالت وجود بر این باورند که حقیقت اشیای خارجی وجودند و حقیقت وجود

چیزی مانند سایر اشیاء (مثل بقر و حجر و...) نیست، تا با حواس پنج‌گانه قابل مشاهده باشد، بلکه ادراک آن با علم حضوری میسر است. (ملاصدرا ۱۳۹۰: ۱۳۴) به نظر نگارنده همین قسمت است که کار را برای طرفداران اصالت ماهیت مشکل کرده است. بالاخره وجود در عالم خارج یا موجود است و یا معدوم؟ ایشان چون حقیقت وجود را با علم حصولی نتوانستند ادراک کنند، مجبور شدند آنچه با حواس ظاهری خود ادراک می‌کنند را حقیقت بدانند و در نهایت بر این باور شوند که آنچه در خارج موجود است، ماهیت است و حتی می‌توان نتیجه گرفت این طرز تفکر تا حدودی شباهت به نگرش فلسفی انسان غربی دارد که تمایز دقیقی بین دو صورت، وصفی هستی (یعنی موجود) و صورت فعلی هستی (یعنی بودن یا وجود داشتن) قایل نشده‌اند. (ایزوتسو ۱۳۸۹: ۲۱)

به عبارت دیگر آنچه عالم واقع را پر کرده است فقط وجود است و ماهیت را ذهن اعتبار می‌کند، ماهیت هیچ تحقیقی در خارج ندارد و اگر از تحقق آن سخن بگوییم به نحو مجازی و بالعرض است. (عرفانی ۱۳۹۵: ۱۱۶)

۲.۱.۴ نقد دوم

ظاهراً تهرانی مرتکب خطای لفظی شده است، زیرا به خاطر گریز از انتخاب اصالت وجود، مجبور شده است به تحصیل ماهیت معتقد و بر این باور شود که اشیای خارجی که قابل مشاهده‌اند، ماهیت‌اند، در حالی که مشهوران به طرفداری از اصالت ماهیت؛ مانند شیخ اشراق و میرداماد هم چنین سخنی ندارند. شیخ اشراق در کتاب تلویحات بر این باور است: «النفس وما فوقها انیات محضه، لست ادری فی ذاتی عندالتفصیل الا وجودا و ادراکها فحکمت بان ماهیتی من نفس الوجود» (سهروردی ۱۳۸۰: ۱۱۵)

میرداماد بر این باور است: ممکنات، وجود حقیقی ندارند و چیزی جز اضافه به حق تعالی نیستند و موجود به وجود حق و متشخص به تشخص حق تعالی هستند. «ان کل معلول بلسان ماهیته یشهد علی نفسه بلیسیته و بلسان انیته یشهد لصانعه بقیومیه و بلسان عشقه لجاعله یشهد بالکبریا لسلطان عشقه» (میرداماد ۱۳۶۷: ۷۰) یا در جای دیگر تصریح می‌کند: «الوجود فی الاعیان هو التحقق المتاصل فی متن الواقع، خارج الاذهان» (همان، ۳۸)

۵. اشکال سوم بر اصالت وجود

تهرانی می‌گوید: یکی از ادله اصالت وجود سبق و تقدم بالذات علت بر معلول، با توجه به عدم تشکیک در ماهیت است. توضیح اینکه در مواردی که علت و معلول هر دو از جنس واحدند؛ مثل علیت هیولی و صورت برای جسم که علت و معلول هر دو از جنس جوهرند و یا از نوع واحد باشند؛ مثل علیت آتشی برای آتش دیگر که علت و معلول هر دو از نوع واحدند، بنا بر فرض اصالت ماهیت، تشکیک در ماهیت لازم آید، زیرا علت بر معلول تقدم ذاتی دارد و در صورتی که هر دو از جنس واحد و یا نوع واحد باشند، لازم آید ماهیت جنسی (مثلا جوهر) از جهت اینکه علت است، متقدم باشد و همان ماهیت جنسی جوهری از جهت اینکه معلول است، متأخر باشد و نیز ماهیت نوعی (مثلا آتش) از جهت اینکه علت است، متقدم و از جهت اینکه معلول است، متأخر باشد. این معنی عین تشکیک در ماهیت است، باینکه جماعتی از کسانی که قائل به اصالت ماهیت شده‌اند، تشکیک در ماهیت را جایز ندانسته‌اند. بنابراین، مقتضای عدم جواز تشکیک در ماهیت، اعتباریت ماهیت و اصالت وجود است. اما بنا بر فرض اصالت وجود، در موارد مذکور تقدم و تأخر در وجود خواهد بود و تشکیک در وجود لازم می‌آید، نه در ماهیت و تشکیک در وجود جایز است. تهرانی در ادامه می‌گوید: این دلیل بر اصالت وجود جدلی و الزامی است، نه برهانی. تنها در مقابل آن دسته از قائلین به اصالت ماهیت که تشکیک در ماهیت را تجویز نکرده‌اند، به کار می‌آید، ولی برای ما که می‌گوییم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیت وجود ندارد، هیچ فایده و اثری ندارد. (تهرانی ۱۳۶۹: ۱۹۰)

۱.۵ بررسی

تهرانی عمده دلیلی را که بر امتناع تشکیک در ماهیت اقامه شده است، عبارت می‌داند از اینکه مابه الامتیاز و مابه الاشتراک یا در اصل حقیقت و ماهیت شی دخالت دارند، یا ندارد. در صورت اول، لازم می‌آید که این حقیقت و ماهیت بر فرد دیگری که فاقد این امتیاز و خصوصیت است، صادق نباشد و در صورت دوم مابه الامتیاز در اصل ماهیت و حقیقت دخالت ندارد، پس امتیاز و اختلاف در ماهیت و در نتیجه تشکیک در آن نخواهد بود. ایشان در نقد این می‌گوید: ما به الامتیاز در اصل حقیقت و ماهیت دخالت ندارد و لذا ماهیت بر فرد فاقد آن امتیاز و خصوصیت نیز صادق است، ولی امر خارج از آن حقیقت هم نیست؛

برای مثال، شدت در حرارت شدید در اصل حقیقت و ماهیت حرارت دخالت ندارد و لذا حرارت ضعیف هم حرارت است، ولی خارج از حقیقت حرارت هم نیست و لذا حرارت شدید هم تنها حرارت است. حرارت دارای مراتب است. برای ماهیت و حقیقت حرارت به اعتبار مراتب شدید و متوسط و ضعیف، عرض عریضی است. همان‌طور که قائلین به تشکیک در وجود، تشکیک را در وجود تصویر می‌نمایند، برای قائلین به اصالت ماهیت هم تصویر تشکیک در ماهیت بعینه ممکن است و هیچ امتناعی ندارد، چنانکه ظاهراً حکمای مشاء هم که قائل به امتناع تشکیک در ماهیت‌اند، تشکیک را در وجود نیز ممتنع می‌دانند و لذا از آنان قول به تباین در وجود نقل شده است. (همان، ۱۹۱)

۱.۱.۵ نقداول

برای بررسی، ابتدا لازم است در مورد بخش اول استدلال تهرانی مقدماتی ذکر شود: وی بر این باور است که در برخی از موارد، علت و معلول هر دو از جنس واحدند (مثل علیت هیولا و صورت برای جسم که علت و معلول هر دو از جنس جوهرند) و یا از نوع واحدند (مثل علیت آتشی برای آتش دیگر که علت و معلول هر دو از نوع واحدند). در چنین مواردی، بنا بر فرض اصالت ماهیت، تشکیک ماهیت لازم می‌آید.

ابتدا لازم است اشاره شود که اصل این مطلب را ملاصدرا در نقض نظریه ذوق الثاله (دیدگاه محقق دوانی) مطرح می‌کند. محقق دوانی قائل به وحدت وجود و کثرت موجود شده است و به خاطر اینکه در محذورات نظریه اصالت ماهیت گرفتار نشود، گفته است که وجود شخص واحد است، ولیکن موجود یک مفهوم کلی است که دارای مصادیق متعدد است. البته موجود به معنای شیء ثبت له الوجود نیست، تا آنکه از تکثر افراد آن، تعدد مصادیق وجود لازم آید، بلکه به معنای منسوب به وجود است. بنابراین اطلاق موجود بر واجب از آن جهت است که عین مبدأ اشتقاق یعنی عین وجود است و اطلاق آن بر ماهیات ممکنه به دلیل انتساب آن‌ها به وجود است. ملاصدرا در نقد این نظریه سه اشکال وارد نموده. آنچه در اینجا مورد نیاز است، اشکال اول است: اینکه ذات واجب، وجود تمام ماهیات جوهری و عرضی باشد، صحیح نیست، زیرا بعضی افراد موجود با اینکه تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند، لیکن برخی از آن‌ها مقدم بر بعضی هستند. چنین تقدم و تأخری بنابراین نظریه معقول نخواهد بود، چون هیچ سببی برای تفاوت مزبور وجود ندارد. ممکن است گفته شود تعدد افراد به تکثر نسبت‌ها ارجاع داده می‌شود؛ به این معنا که چون برخی

از نسبت‌ها مقدم و یا مؤخر است، موجب تقدم و تأخر افراد می‌گردد. این گفته از آن جهت مردود است که نسبت، هویتی مستقل از طرفین خود ندارد و یک معنای عقلی است که فرع تحقق طرفین آن است. همان‌گونه که اصل تحقق نسبت به اعتبار طرفین است، کثرت و اختلاف در آن نیز منتسب به اختلاف طرفین است. بنابراین در صورتی که منسوب الیه یعنی وجود واحد باشد و منسوب یعنی ماهیت نیز یکسان باشد، نسبت نیز یکسان خواهد بود و تقدم و تأخر نخواهد داشت. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۱/۷۳)

بنابراین تفاوتی که در ماهیات یکسانی که بین آن‌ها رابطه علیت است، مشاهده می‌شود، بنا بر نظر تهرانی به شدت و ضعف آن‌ها بازمی‌گردد. اما نکته مهم اینجاست که منشأ این تشکیک از کجاست. منشأ این اختلاف تشکیکی یا به خود ماهیات بازمی‌گردد، یا به نسبت بین آن‌ها و وجود خدا و یا به واجب تعالی. نسبت که در توضیحات قبل معلوم شد که نمی‌تواند منشأ دانسته شود. این اختلافات را به ذات واجب نیز نمی‌توان نسبت داد، چون ذات واجب بسیط است. در نهایت باید به خود ماهیات نسبت داده شود، در حالی که ماهیت هیچ جنبه تقدمی بر ماهیت دیگر ندارد. مثلاً ماهیت آتش الف که سبب ماهیت آتش ب شده است، هیچ‌گونه وجه امتیازی نسبت به آتش ندارد. حتی در بسیاری از موارد آتشی ضعیف و ناچیز موجب آتش‌سوزی گسترده‌ای می‌شود.

۶. اشکال چهارم بر اصالت وجود

تهرانی دلیل اصالت وجود را این‌گونه تقریر می‌کند: اگر وجود اعتباری باشد، در این صورت هیچ وحدتی در دار دنیا حاصل نمی‌شود، زیرا ماهیات اختلاف دارند و ذاتا متغایر و منشأ کثرتند، برخلاف وجود که در همه موارد ملاک وحدت است. اگر وحدتی نباشد، اتحاد میان موضوع و محمول در قضایای حملیه حاصل نمی‌شود و مسئله توحید که اس‌المسائل است، تمام نمی‌شود (نه توحید ذات و نه توحید صفات و نه توحید افعال). (تهرانی ۱۳۹۶: ۲۰۰)

وی در نقد این دلیل می‌گوید: می‌توان با اعتباریت وجود و اصالت ماهیت، اتحاد میان موضوع و محمول را برقرار نمود، زیرا ملاک صحت حمل همین است که یک نحو اتحاد و هو هویتی بین موضوع و محمول باشد. لازم نیست خصوص اتحاد وجودی باشد، چنانکه اصالت وجود قائل است. بنا بر اصالت ماهیت، اتحاد تحقق‌ی و مصداقی وجود دارد؛ یعنی

موضوع و محمول در قضایای شایع صناعی گرچه مفهوما متغایرنند، ولی مصداقا و تحققا متحدند. این تحقق، تحقق ماهوی است، نه وجودی. اگر وجودی فرض شود، مصادری به مطلوب خواهد بود. در این مسئله تفاوتی بین اینکه محمول ذاتی باشد، یا عرضی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر بنا بر فرض اصالت ماهیت هر کلی ذاتی با فرد و مصداق اولی و ذاتی خود اتحادی دارد که با افراد کلی دیگر ندارد و نیز هر عرضی یک نحو اتحادی در خارج با معروض خود دارد که با شیء دیگر ندارد. همین اتحاد خارجی کلی ذاتی با فرد خود و عرضی با معروض خود، ملاک صحت حمل کلی ذاتی بر فرد و عرضی بر معروض است. (همان، ۲۰۴-۲۰۶)

۱.۶ بررسی

تهرانی می‌گوید: می‌توان قائل به اصالت ماهیت بود، ولی شبهه ابن کمونه در مورد توحید ذاتی را غیر وارد دانست، (در ادامه مفصلا به تبیین این شبهه و بررسی مبانی اصالت وجود و اصالت ماهیت خواهیم پرداخت). زیرا می‌توان طبق نظریه ذوق التاله در ممکنات، ماهیات را و در مورد واجب، وجود را اصیل دانست. وی در مورد توحید صفاتی نیز بر این باور شده است که بنا بر اصالت ماهیت می‌توان گفت مفاهیم مختلف صفات الهی در مقام مصداق و تحقق ماهوی متحد و همه عین ذات‌اند و حقیقت واحد، حق متعال است. او در مورد توحید افعالی نیز می‌گوید: از آیه شریفه «و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/۱۱۵) می‌توان استفاده کرد که همه اطراف و جوانب عالم، فعل و مخلوق خداست. هر طرف فعل خدا و ملک اوست، پس وجه الله است و با رو آوردن به آن طرف آدمی می‌تواند متوجه خدا شود. ولی اینکه فعل خدا و وجه او باید حقیقت واحد باشد و نمی‌شود که حقایق متعدده، فعل خدا و وجه او باشد، عین مدعاست و آیه شریفه دلالتی بر این مطلب ندارد. وی در پایان نتیجه می‌گیرد: از ظاهر آیاتی از قبیل «خلق السموات و الارض» و «یا خلق الانسان» و امثال آن، فهمیده می‌شود که آنچه اولاً و بالذات مورد جعل الهی قرار گرفته است، ماهیات ممکنات است، نه وجود آن‌ها، زیرا سموات، ارض و انسان و... اسامی ماهیت‌اند. خداوند فرمود است وجود سموات و ارض و... بنابراین به حسب کثرت ماهیات، فعل خدا متکثر است و در مرتبه واحد همه خلق نشده‌اند.

۱.۱.۶ نقد اول

به باور تهرانی بنا بر اصالت ماهیت، اتحاد بین موضوع و محمول اتحاد تحقق و مصداقی است؛ یعنی موضوع و محمول در قضایای شایع صناعی گرچه مفهوما متغایرنند، ولی مصداقا و تحققا متحدند. این تحقق، تحقق ماهوی است، نه وجودی. این گزاره دارای چندین ابهام است: اولاً اگر وی به اتحاد تحقق و مصداقی قائل شده است، چرا تحقق را به ماهیت نسبت می‌دهد، باینکه در موضعی دیگر اذعان دارد که ماهیت مثار کثرت است. ثانیاً، منظور از تحقق ماهوی چیست؟ آیا این تحقق بالذات به‌دست‌آمده است، یا از ناحیه جاعل است؟ اینکه ماهیت این تحقق را بالذات به دست آورده باشد، امری محال است و اگر از ناحیه جاعل اخذ نموده باشد، بر اساس اینکه مجعول اولاً و بالذات ماهیت باشد، این امر به انقلاب ذاتی منجر می‌شود، زیرا ماهیت بعد از صدور از جاعل نیز بی‌نیاز از جاعل نخواهد بود. (ملاصدرا ۱۳۷۸ : ۴۰۷/۱)

تهرانی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که تفاوتی بین محمول ذاتی و یا عرضی وجود ندارد. بنا بر فرض اصالت ماهیت، هر کلی ذاتی با فرد و مصداق اولی و ذاتی خود اتحادی دارد که با افراد کلی دیگر ندارد و نیز هر عرضی یک نحو اتحادی در خارج با معروض خود دارد که با شیء دیگر ندارد و همین اتحاد خارجی کلی ذاتی با فرد خود و عرضی با معروض خود، ملاک صحت حمل کلی ذاتی بر فرد و عرضی بر معروض است. گویی در عبارات، تهرانی ناخودآگاه پایبند به اصالت وجود شده است. اکنون، اتحاد خارجی کلی ذاتی با فرد به چه معناست؟ آیا به همان معنایی نیست که طرفداران اصالت وجود قائل به آن هستند؟ آیا همان چیزی نیست که ملاصدرا تبیین کرده است که ماهیت و وجود در عالم خارج متحدند، ولی به اقتضای ظرف ذهن، ماهیت از وجود انفکاک می‌پذیرد. آیا همان مطلبی نیست که ملاصدرا اشاره می‌کند که کلی طبیعی در خارج به تبع افرادش موجود است.

۲.۱.۶ نقد دوم

در فلسفه اسلامی حملی دیگر به نام حمل حقیقه و رقیقه وجود دارد که با حمل شایع متفاوت است. در حمل شایع محمول ایجاباً و سلماً بر موضوع حمل می‌شود، اما در حمل حقیقه و رقیقه محمول فقط ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود؛ به تعبیر دیگر، در حمل شایع

موضوع در داشتن و نداشتن کمالات مصداق محمول است، ولی در حمل حقیقه و رقیقه فقط در داشتن کمالات مصداق محمول است. (جوادی ۱۳۹۳ : ۱۰۵/۱) به عبارت دیگر در حمل حقیقه و رقیقه مصداق مذکور کمالاتی را که آن مصداق از آن حاکی است، داراست؛ اما سایر کمالاتی را که مفهوم از آن حاکی نیست، فاقد نیست؛ یعنی واقعیت مذکور وجود اعلی و اشرف این مفهوم است و واجد مبدأ کمالات مذکور است، ولی محدودیت آن را ندارد؛ مثلاً در گزاره خدا درخت است. بر اساس حمل حقیقه و رقیقه خدا کمالات درخت را داراست ولی نه با همان حدود مفهومی، بلکه کمالات را به نحو اعلی و اشرف داراست. با توجه به توضیحات مذکور یک معیاری دیگر نیز می‌توان برای ملاک صحت حمل ارائه داد که نیازی به تطابق کلی ذاتی با فرد خود و عرضی با معروض خود نخواهد داشت و آن حمل حقیقه و رقیقه است.

۳.۱.۶ نقد سوم

بنا بر اصالت ماهیت، برهان‌های توحید ذاتی و صفاتی و افعالی دچار مشکل می‌شود. در صورتی که قائل به اصالت ماهیت شویم و دو ماهیت بسیط و مجزا را در نظر آوریم، این دو ماهیت به مابه الاشتراک و مابه الامتیاز نیاز دارند، چون بنا بر فرض، هر دو ماهیت به لحاظ ذاتی متخالف‌اند و فرض چنین وجهی با بسیط بود ذات الهی سازش ندارد و لازمه‌اش ترکیب در ذات است. از جانب دیگر در مورد توحید صفاتی، اگر فرضاً وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد، در این صورت صفات الهی نسبت به خود ذات در تباین می‌شوند. در این صورت عقل توانایی ندارد مفاهیمی مانند علم، اراده و قدرت و همچنین خود ذات الهی را محکوم به حکمی واحد کند. در صورت پذیرش اصالت ماهیت، در توحید افعالی هم با مشکل روبه‌رو خواهیم شد، زیرا مخلوق اول از ماهیات متکثر است و ارتباطی بین موجود مجرد و مادی برقرار نخواهد شد. (همان، ۱۸۹)

اما اگر فرض کنیم طبق مبنای اصالت ماهیت در خارج ماهیت اصیل باشد باید بپذیریم که سرشت ممکنات را ماهیت تشکیل داده است و وجود مفهوم عام انتزاعی از آنهاست پس چگونه میان واجب به عنوان وجود صرف و ممکنات به عنوان ماهیت‌های مختلف رابطه علیت برقرار است. بنابراین ممکنات موجودات و وجودات محدودند که در اثر افاضه علت خود که وجودی صرف می‌باشد تحقق یافته‌اند و رابطه علی و معلولی آنها از حیث وجودی قابل تصور است نه ماهوی. (کشفی ۱۳۹۱ : ۴۸-۴۷)

۷. اشکال پنجم بر اصالت وجود

تهرانی می‌گوید: طرفداران اصالت وجود بر این باورند که ماهیت بما هی فقط ذات و ذاتیات خود را واجد است، نه کلی است و نه جزئی. کلیت و جزئیت خارج از ذات ماهیت است. ماهیت مرسل است و صلاحیت دارد که در ذهن، معروض کلیت و در خارج، معروض جزئیت شود. اگر وجود خارجیت و اصالت نداشته و امری اعتباری باشد، هیچ ماهیتی متشخص و جزئی نخواهد بود، زیرا چنانکه گفتیم ماهیت به نفس ذات خود جزئی نیست و تا وجود خارجی که تشخص و جزئیت و ملاک امتناع صدق بر کثیرین ذاتی اوست، به ماهیت ملحق و منضم نشود، ماهیت هرگز تشخص پیدا نمی‌کند. (تهرانی ۱۳۶۹: ۲۰۷)

۱.۷ بررسی

تهرانی پذیرفته است که اولاً، ماهیت به ما هی نه جزئی است و نه کلی، اما دارای مصداق جزئی است. ثانیاً، آنچه مورد جعل قرار می‌گیرد، ماهیت است، نه وجود. ثالثاً، ماهیت به تبع تعلق جعل، حیثیت جزئیت و تشخص پیدا می‌کند. رابعاً، با توجه به این مقدمات، وجود امری اعتباری و ماهیت اصیل است. با توجه به این مطالب، اشکال تهرانی را نقد می‌کنیم.

۱.۱.۷ نقد

در باب اتصاف ماهیت به وجود حکما اثبات کرده‌اند مناط احتیاج به علت امکان است. در این صورت آنچه باعث می‌شود، علت موجب تحقق عملی شود امکان خواهد بود و از جانب دیگر امکان را تعریف کرده‌اند به صفتی که بین موضوع و محمول است یعنی چیزی که ماهیت را به وجود می‌سنجیم و کیفیت نسبت آن متصف به امکان می‌شود لذا آنچه جعل می‌شود دقیقاً همان چیزی است که ملاک احتیاج به علت است و آن عبارت است از نسبت. اما نکته مهم و قابل تأمل این است که گفته شد امکان محتاج به علت است منظور از امکان امکان فقری است. پس بر اساس این قاعده وجود مجعول خواهد شد. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۴۰۳/۱)

چنان‌که ملاصدرا متذکر می‌شود، برفرض که وجود را اعتباری و ماهیت را مجعول بدانیم، بعد از اینکه جاعل ماهیت را جعل کند، آیا خود ماهیت بما هی مصداق حمل موجود می‌شود، یا ماهیت به ضمیمه امر دیگری مصداق حمل موجود می‌شود؟ در صورت اول ماهیت به واجب‌الوجود تبدیل خواهد شد و لازمه‌اش انقلاب در ذات است. در صورت دوم، پس از جعل ماهیت، ماهیت به‌تنهایی مصداق حمل موجود نمی‌شود و نیاز به‌ضمیمه دارد و آن ضمیمه وجود است. (همان، ۴۰۶)

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که حمل موجود بر ماهیات از نوع حمل ذاتیات نیست. حمل ناطقیت و حیوانیت در مقام ذات ماهیت انسان است، اما در مورد حمل موجود، حیثیت تعلیله واسطه است. اگر ماهیت علت نداشته باشد، مقتضی وجود نیست. پس این حمل با حمل ذاتیات متفاوت است.

۸. اشکال نهم بر اصالت وجود

ماهیت قبل از جعل، در خارج، معدوم است و به‌مجرد جعل، انتزاع موجودیت از ماهیت و حکم به موجودیت آن در خارج، صحیح می‌شود. البته منشأ انتزاع یک نحو تقدیمی بر امر انتزاعی دارد و بنا بر اعتباریت و انتزاعیت وجود، به این مطلب ملتزم هستیم و هیچ محذوری ندارد؛ یعنی، می‌گوییم: جعلت الماهیه فصارت موجوده. (تهرانی ۱۳۶۹: ۲۰۸)

۱۸ بررسی

در این اشکال چند نکته قابل توجه است: اول اینکه تهرانی پذیرفته است که در خارج، ماهیت قبل از جعل، معدوم است و به سبب جعل تحصیل می‌یابد. دوم اینکه تهرانی بر این باور است که در خارج، ماهیت پس از تعلق یافتن جعل، موجود می‌شود.

۱.۱.۸ نقد

اول اینکه در این اشکال دلیل واضحی بر مدعا اقامه نشده است، بلکه صرفاً به همین مقدار که ابتدا جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و آنچه در خارج تحصیل و تحقق دارد، ماهیت است، کفایت شده است. نقد اصلی عبارت است از اینکه ماهیت ذاتاً امر ممکن است و اگر بعد

ارزیابی نقدهای میرزا جواد تهرانی ... (علی مستاجران گورتانی و علی ارشد ریاحی) ۲۳۵

از جعل، خود ماهیت (صرف نظر از وجود) منشأ انتزاع مفهوم وجود شود، ماهیت، واجب الوجود بالذات می شود و انقلاب امکان ذاتی به وجود ذاتی محال است. (زنوزی ۱۳۶۱: ۵۴؛ جوادی آملی ۱۳۷۵: ۳۳۱/۱)

ممکن است طرفداران نظریه اصالت ماهیت بر این باور شوند: ماهیت واحده دارای اطوار متعدده می باشد به اعتبار مجعولیت و انتساب به جاعل مستحق حمل موجود و منشأ آثار و احکام است و در ذهن چون تحقق عنوانی و مرآتیی و به تبع وجود نفس تحقق دارد، منشأ اثر و ترتب احکام نیست. در پاسخ می گوئیم نفس مفهوم بما هو هو، جمیع انحاء و اطوار حصولات از جاعلیت و مجعولیت را فاقد است. اتصاف او به شدت و ضعف و مجعولیت و ذهنیت و خارجیت باید به امری ماورای سنخ ذات و جوهر طبیعت باشد. (آشتیانی ۱۳۷۶: ۱۱۴)

۹. اشکال هفتم بر اصالت وجود

برای ماهیت (بنا بر فرض اصالت آن) دو مرحله است: یکی مرحله مفهوم بما هو مفهوم، دیگری مرحله مصداق خارجی. اینکه گفته می شود: «ماهیت من حیث هی لیست الاهی» و ماهیت نسبتش به وجود و عدم یکسان است، ناظر به مرحله مفهوم بما هو مفهوم است. اینکه گفته می شود: ماهیت اصیل است و اولاً و بالذات در خارج مجعول و موجود است، به لحاظ مرحله مصداق ماهیت است، نه مفهوم بما هو مفهوم. اختلاف احکام ماهیت به لحاظ این دو مرحله اشکالی ندارد. از فرض صحت حکم مرحله اول، امتناع و بطلان حکم مرحله ثانی لازم نمی آید. بنابراین از مسلمیت حکم مرحله اول (یعنی مرحله مفهوم بما هو مفهوم) اعتباریت ماهیت و اصالت وجود را نمی توان اثبات نمود، جز به طریق مصادره به مطلوب. (تهرانی ۱۳۶۹: ۱۹۴)

۱.۹ بررسی

بنا بر فرض اصالت ماهیت، هیچ گاه گفته نمی شود: ماهیت من حیث هی که به حمل اولی ذاتی موجود نبود، بعد از تعلق جعل به آن، به حمل اولی ذاتی موجود شده است، بلکه گفته می شود: مصداق ماهیت (به حمل شایع صناعی) موجود شده است. پس «ماهیت من حیث

هی» همیشه همان ماهیت و مفهوم است و هرگز از حد استوا خارج و به حمل اولی ذاتی موجود نمی‌شود. (همان، ۱۹۵-۱۹۷)

۱.۱.۹ نقد

اولاً، بنا به باور تهرانی، ماهیت من حیث هی هی، نه موجود است و نه معدوم و نسبتش به وجود و عدم برابر است. حال چه عاملی آن را از حد استوا خارج و مستحق حمل موجودیت می‌کند؟ تهرانی اذعان می‌کند که با ضمیمه شدن معدوم (یعنی وجود اعتباری) به معدومی دیگر (یعنی ماهیت) موجودیت شکل نمی‌گیرد.

ثانیاً، اگر مصداق ماهیت، صرف‌نظر از هر وجودی، اصیل و موجود باشد، باید واجب‌الوجود بالذات باشد، زیرا واجب‌الوجود بالذات معنایی جز این ندارد. اگر شیئی صرف‌نظر از هر چیزی، موجود باشد، واجب‌الوجود بالذات خواهد بود. با توجه به این مطلب، لازمه نظر تهرانی این است که تمام مخلوقات، خدا باشند.

۱۰. اشکال هشتم بر اصالت وجود

طرفداران اصالت وجود استدلال کرده‌اند که اگر وجود اعتباری باشد، در وحدت و کثرت تابع ماهیت خواهد بود و در یک حرکت اشتدادی، لازم می‌آید که انواع غیرمتناهی بالفعل بین مبدأ و منتهی محصور گردد و چنین امری محال است. اما اگر قائل شویم که وجود اصیل است، در این صورت امر واحدی به نام وجود خواهیم داشت و کثرت غیرمتناهی ماهیات بالقوه خواهد بود، لذا امر محالی لازم نمی‌آید. این استدلال صحیح نیست، زیرا در یک حرکت اشتدادی، بر فرض اصالت ماهیت و عدم جواز تشکیک در آن، محصور بودن انواع غیرمتناهی بالفعل بین حاصرین لازم نمی‌آید، زیرا انواع غیرمتناهی بالقوه‌اند. حرکت اشتدادی انقسامات و اجزا غیرمتناهی را بالفعل دارا نیست، بلکه بالقوه دارای انقسامات غیرمتناهی است. (تهرانی ۱۳۶۹: ۱۹۳)

۱.۱۰ نقد

در یک حرکت اشتدادی، اگر قائل به تشکیک در ماهیت نشویم، بی‌نهایت ماهیت بین مبدأ و متنها خواهیم داشت و بنا بر اصالت ماهیت، نمی‌توان ماهیت را امر بالقوه دانست. بنابراین اصالت وجود، می‌توان گفت که بی‌نهایت ماهیت از یک وجود ممتد انتزاع می‌شود و وجود ماهیات بالقوه است، اما بنا بر اصالت ماهیت، چون ماهیت در خارج تحقق دارد و خارج را تشکیل داده است، نمی‌توان آن را بالقوه دانست.

۱.۱ بررسی قوت، یا ضعف مبانی اصالت وجود و یا اصالت ماهیت در مورد

برهان توحید ذاتی

همانگونه که در اشکال چهارم تهرانی متذکر شدیم؛ تهرانی مدعی است که فقط با اتخاذ مبانی اصالت ماهیت می‌توان توحید ذاتی واجب را اثبات نمود. (تهرانی ۱۳۶۹: ۲۰۰) برای نقد این مدعا، شبهه ابن کمونه^۲ را مطرح می‌کنیم و بر اساس مبانی اصالت وجود و مبانی اصالت ماهیت به آن پاسخ می‌دهیم، تا نقاط ضعف و قوت هر یک از مبانی روشن شود. شبهه ابن کمونه این است که می‌توان دو واجب بالذات بسیط در نظر گرفت که وجه امتیازشان از ذات آنان گرفته شود و وجه اشتراکشان (وجوب وجود) به بیرون از ذات آنان مربوط باشد. در این صورت دو واجب بالذات بسیط خواهیم داشت، بدون اینکه گرفتار محذور ترکیب در ذات دو واجب شویم. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۵۸/۶)

ملاصدرا جهت پاسخگویی به این شبهه، با طرح استدلالی، وجوب وجود را که امر مشترک است، به داخل ذات سرایت می‌دهد و با ورود این امر مشترک در ذات، ترکیب به وجود می‌آید و لازمه‌ی ترکیب، نیازمندی به غیر و عدم بساطت است. توضیح: هر موجودی که دارای ماهیت است، به وجود و ماهیت تحلیل می‌شود. حال اگر از ماهیت، وجود انتزاع شود، چون ماهیت از سنخ وجود نیست، یا باید وجود را حاصل از فیض علت بدانیم و یا قیدی به ماهیت اضافه کنیم. اما وجود این‌گونه نیست؛ یعنی، لازم نیست که چیزی بر آن اضافه کنیم و یا حیثیت تعلیلی برای آن در نظر بگیریم، بلکه مفهوم عام بدیهی، از خود وجود انتزاع می‌شود و نیازی به قید و جعل نیست. البته باید توجه داشت که وجود خارجی مخلوقات به جعل نیاز دارد، ولی بعد از اینکه وجود خارجی جعل شد، از ذات

وجود خارجی جعل شده، مفهوم وجود، بدون حیثیت تقییدی و تعلیلی، از آن انتزاع می‌شود. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۵۹/۶-۶۰)

ملاصدرا برای وضوح بیشتر از مثالی استفاده می‌کند: برای انتزاع انسانیت از ذات انسان، لازم نیست به انسان، قید انسانیت اضافه شود و یا به وسیله جاعلی انسان شود، بلکه از انسان، مفهوم انسانیت، بدون نیاز به هیچ حیثیتی، قابل انتزاع است. اگر انسان‌ها در عالم خارج دارای حیثیت اشتراک و یا تعدد باشند، این خصوصیت به مفهوم مصدری انسانیت نیز سرایت می‌کند، لذا تعدد و یا اشتراک معنای مصدری انسانیت به ذات انسان‌ها وابسته است.

مفهوم وجود برای وجود خارجی به منزله انسانیت برای انسان است: همان‌گونه که انسانیت متعدد و یا مشترک نمی‌شود، مگر به سبب انسان، به همین ترتیب، مفهوم وجود، مشترک نمی‌شود، مگر به سبب دو واجبی که در وجود مشترک باشند؛ یعنی، در صورتی که می‌توان مفهوم وجود را مشترک بین دو واجب دانست که این دو ذات باهم مشترک باشند. پس وجوب وجود که امر مشترک است، به ذات بازمی‌گردد و موجب ترکیب در ذات می‌شود.

اما به باور تهرانی شبهه این کمونه بر مبانی اصالت ماهیت وارد نیست به دلیل اینکه ماهیات بسیطه به تمام ذات بسیط، متخالف و متمایز از یکدیگر هستند اما بنابر مبانی اصالت وجود این شبهه وارد می‌شود زیرا دو واجب مفروض در وجود حقیقی مشترک خواهند بود و ما به الاشتراک بین دوشی مستلزم مابه الامتیاز است و بنابراین در هریک از دو واجب ترکیب لازم می‌آید و ترکیب در ذات واجب باطل است چون مستلزم احتیاج است پس فرض تعدد واجب باطل خواهد شد. (تهرانی ۱۳۶۹: ۲۰۰-۲۰۱)

اما بنا بر مبنای اصالت ماهیت، اولاً، امر مشترک بین موجودات عبارت است از مفهوم عام انتزاعی وجود. ثانیاً، وجود هیچ فرد حقیقی ندارد، لذا با توجه به مبانی اصالت ماهیت، مابه الاشتراک مفهومی بین دو واجب، بیرون از دو ذات باقی خواهد ماند و نمی‌تواند به درون ذات سرایت کند، چون ماهیت اصیل است و هر ماهیتی هم با ماهیت دیگر متباین است و وجوب وجود مفهومی است انتزاعی که از امور متباین قابل انتزاع است.

لازم به ذکر است که ملاصدرا می‌گوید: برهان بر توحید که از ناحیه ابن‌سینا و یا فارابی اقامه شده است، بدون در نظر داشتن مبنا و مقدمه ای که ایشان در رد شبهه ابن کمونه گفته است، قابل خدشه است. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۶/۶۳)

۱۲. نقش اصالت وجود و یا اصالت ماهیت در تمایز میان اقتضا پذیری یا علیت پذیری ذات واجب

پس از بررسی‌های انجام شده نسبت به هشت نقد میرزا جواد تهرانی و بررسی مبانی اصالت وجود و یا مبانی اصالت ماهیت نسبت به پاسخگویی شبهه ابن کمونه، وارد بحث بعدی می‌شویم: عامل اصلی و بنیادین پایبندی تهرانی و طرفداران اصالت ماهیت، نسبت به عدم پذیرش مبانی اصالت وجود در برهان پذیری ذات واجب‌الوجود، عدم تمایز بین اقتضا پذیری و علیت پذیری واجب‌الوجود است. به نظر ملاصدرا و قائلین به اصالت وجود اقتضا با علیت متفاوت است. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۶/۵۲) ولی قائلین به اصالت ماهیت تفاوتی بین اقتضا و علیت نمی‌گذارند. (دوانی ۱۳۸۱: ۱۲۴) حال با توجه به این دو نگرش متفاوت، مشخص می‌شود که طرفداران اصالت ماهیت با تکیه بر مبانی خود، به قصد ارایه برهان توحید بوده‌اند، غافل از آنکه به نتیجه مطلوب دست نیافته‌اند.

البته توجه به تمایز و عدم تمایز اقتضا پذیری و یا علیت پذیری ذات واجب از زاویه دیگر منجر می‌شود که صدق علیت بر واقع منحصر در کثرت وجودی نباشد، لذا کثرت حاصل از تحلیل عقلانی را کارآمد می‌نگرد و از جانب دیگر توسعه معنای علیت و بیان آن در روابط تحلیلی چشم انداز و افق وسیعی را پیش رو می‌نهد که به واسطه آن بسیاری از روابط علی و معلولی که با حصرگروی به علیت خارجی ناسازگار می‌نمود، تبیین و توجیه می‌شود. (موسوی اعظم ۱۳۹۳: ۱۱۳)

اما با توجه به تاثیرات اقتضا و خصوصا علیت در ذات واجب بحثی دیگر است؛ که بر اساس نظر قائلین به اصالت ماهیت، اقتضا و علیت تفاوتی ندارد و هرگاه واجب، اقتضای وجود داشته باشد، به خودی خود علت نیز خواهد بود؛ یعنی بین علیت و اقتضا در حقیقت تساوی برقرار است، هرچند در لفظ و عبارت باهم متفاوت‌اند. اما بر اساس نظر ملاصدرا میان اقتضا و علیت تفاوت وجود دارد. ملاصدرا سعی می‌کند تغایر بین علیت و اقتضا را ثابت کند، زیرا اگر اقتضا با علیت مساوی دانسته شود، در ذات واجب (چون دارای

اقتضاست) علیت هم مطرح می‌شود و در نتیجه مسائلی از قبیل تأثیر و تاثر و تقدم و تأخر به میان می‌آید، درحالی‌که واجب‌الوجود بالذات، واجب و واحد است و مسائلی از قبیل تأثیر و تأثیرپذیری و یا تقدم و تأخر در ذات واجب معنا ندارد. اما با پذیرش اینکه در ذات واجب فقط اقتضا مطرح است، دیگر تأثیر و تاثر و تقدم و تأخر مطرح نخواهد بود و برهان توحید واجب‌الوجود هم به اثبات خواهد رسید. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۵۳/۶)

۱۳. تقریر مبنای تمایزپذیری و علیت‌پذیری ذات واجب بنابر اصالت وجود واصالت ماهیت

بنا بر اصالت وجود، اولاً، باید وجود حاصل شود و پس از آن، ماهیت به تبع وجود، تحصیل پیدا کند. حال که وجود به ماهیت عطا می‌شود، آیا چیزی غیر از ماهیت عطا می‌شود و یا عیناً همان ماهیت به آن عطا می‌شود؟ اگر عین ماهیت عطا شود، عین ماهیت نیازی به اعطا نداشته است. پس مشخص می‌شود که اولاً، چیزی غیر از ماهیت، به ماهیت عطا شده است و ثانیاً، چیزی به آن عطا شده است که سبب تحصیل آن شده است. بنابراین زیادت وجود بر ماهیت در ممکنات نشان‌دهنده وابستگی ذاتی ممکن به علت است. اما عینیت وجود در واجب نشان‌دهنده عدم وابستگی ذات واجب به علت است. این عدم وابستگی گواه بر عینیت وجود و ماهیت واجب است، به دلیل اینکه وجود خداوند یک وجود عطایی نیست، بلکه ذاتش مقتضی وجود است. از طرف دیگر، وجود همه ممکنات وابسته به جاعل است و تا جعل تحقق نداشته باشد وجودی محقق نخواهد شد.

بنا بر اصالت ماهیت، ماهیت خودبه‌خود منشأ انتزاع وجود نیست، بلکه باید امر دیگری به ماهیت منضم شود، تا سبب انتزاع وجود گردد. بنا بر باور طرفداران اصالت ماهیت، اگر وجود و ماهیت عین هم باشند، نیازی به امر سوم جهت ضمیمه شدن نخواهیم داشت. اینان در مورد واجب بر این اعتقادند که نیازی به هیچ حیثیت ضمیمه‌ای نیست و لذا ذات واجب عین وجود است، اما در مورد ممکنات، ماهیت مغایر با وجود است؛ به عبارت دیگر، ماهیت، در ممکنات، به تنهایی منشأ انتزاع وجود نیست، ولی در ذات واجب، به تنهایی منشأ انتزاع وجود است. در ممکنات، ماهیت عین وجود آن‌ها نیست، ولی در واجب ماهیت عین وجود آن است.

پس از بررسی مبانی اصالت وجود و ماهیت اکنون به وجوه تشابه مبنایی می توان اشاره کرد: بنا بر مبنای اصالت ماهیت، موجودیت عارض بر موضوع است و در این مورد با اصالت وجود اختلافی نیست. ثانیاً در مورد تفکیک ذات هر دو موضوع (واجب و ممکن) واجب، بذاته موجود است، بدون هیچ قیدی و ذات ممکن با توجه به حیث مکتسبه موجود است در مورد اینکه واجب و ممکن به دلیل قرارگرفتن در جایگاه موضوع با در نظر داشتن وضع العقد، هر دو دارای ذات می باشند در این مورد اشتراک پذیری هر دو مبنا نیز روشن می شود. اما این دو مبنا از وجوه افتراقی نیز برخوردارند: بنا بر مبنای اصالت ماهیت، موجودی که محمول است، مفهوم عام وجود است، ولی بنا بر نظریه اصالت وجود، منظور از محمول، فرد وجود است. ثانیاً، بنا بر مبنای اصالت ماهیت، وجود در ممکنات زائد بر ذات آنهاست، ولی در واجب، وجود عین ذات واجب است. (تهرانی ۱۳۶۹: ۲۰۴) اما بر مبنای اصالت وجود، وجود ممکنات، عین الربط به جاعل خود است. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۴۷/۱) ثالثاً، بنا بر اصالت ماهیت، ممکن با توجه به حیثیت تقییدی موجود است. (تهرانی ۱۳۶۹: ۲۲۰) ولی با توجه به مبنای اصالت وجود، ممکن با توجه به حیثیت تعلیلیه موجود است. (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۵۴/۶)

۱۴. نتیجه گیری

با بررسی های انجام شده، نتایج ذیل به دست آمده است:

۱. با بررسی نقدهای میرزا جواد تهرانی به دست آمد که هیچ یک از هشت اشکال او به ادله اصالت وجود وارد نیست. همچنین معلوم شد که ایشان در برخی از مواضع، سخنان پیشینیان طرفداران اصالت ماهیت را نقل نموده و در مواردی دیگر نیز پایبند به اصول طرفداران اصالت ماهیت نبوده است. دو نکته محوری در اغلب اشکال های تهرانی وجود دارد: یکی اینکه ایشان تصور صحیحی از نحوه تطابق عین و ذهن نداشته است؛ به عبارت دیگر، ذهن و ذهنی و یا خارج و خارجی یکی است، ولی تهرانی خارج را واقعیتی ظرف گونه پنداشته است که موجودات خارجی در آن واقع شده اند. دوم اینکه ایشان در اکثر موارد، در واقع، مراد و منظورشان اصالت وجود است، ولی برای گریز از این مبنا به اصالت ماهیت تمسک کرده اند.

۲. با توجه به تفاوت میان اقتضا و علیتی که بر مبنای اصالت وجود مطرح است، می‌توان ذات واجب را دارای اقتضای وجوبی دانست، بدون اینکه هیچ‌گونه حیثیت علیت و معلولیت مطرح شود، زیرا با در نظر گرفتن مبحث علیت، ذات واجب دارای معلول خواهد بود و زیادت وجود بر ماهیت در ممکنات نشان‌دهنده وابستگی ذاتی ممکن به علت است، اما عینیت وجود در واجب، نشان‌دهنده عدم وابستگی ذات واجب به علت است و یکی از آثار عدم وابستگی در ذات واجب گواه بر عینیت وجود و ماهیت واجب خواهد بود، به دلیل اینکه وجود خداوند یک وجود عطایی نیست، بلکه ذاتش مقتضی وجود است. اما بر مبنای اصالت ماهیت با تکیه بر یکسان‌سازی میان اقتضا و علیت در ذات واجب، مشکل اصلی این است که دیگر نمی‌توان ذات واجب‌الوجود را واجب‌الوجود من جمیع الجهات دانست.

۳. با مبانی اصالت ماهیت نمی‌توان به شبهه ابن کمونه پاسخ متقنی داد، ولی با مبنای حکمت متعالیه که وجود را امری اصیل می‌داند که نسبت آن به ماهیت، نسبت ذاتی به ذات است (برخلاف مبانی اصالت ماهیت که طبق آن، نسبت مفهوم انتزاعی به منشأ انتزاع است) شبهه کاملاً رفع می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در باب اینکه وجود خیر محض است این مسئله (خیریت وجود) پس از این ثابت می‌شود که مفهوم وجود از بدیهیات اولیه به شمار رود و وجود مصداق و حقیقتی در عالم خارج داشت باشد و اینکه حقیقت وجود نفس فعلیت و حصول و وقوع است و به معنای مصدری منظور نیست در ادامه ملاصدرا بر این بارو است که خیر نزد عقلا تأثیرگذار است و همه موجودات (به گونه ارادی و غیرارادی) به سمت و سوی آن در حرکت هستند و هیچ‌گاه موجودات به سوی مفهومی مصدری و انتزاعی حرکتی نخواهند داشت.

۲. این شبهه در اصل منتسب به شیخ اشراق است ولی در انتساب به ابن کمونه شهرت یافته است. سهروری در کتاب مطارحات به این شبهه تصریح کرده و در کتاب تلویحات بدان تلویحا اشاراتی داشته است. ابن کمونه شاگرد سهروری بوده و شرحی بر تلویحات وی نگاشته است در شرح خود به این شبهه مفصلاً پرداخته و به همین خاطر این شبهه، مشهور به ابن کمونه شده است. (صدرالمتألهین ۱۳۷۸: ۶۳/۶)

کتابنامه

قرآن کریم

آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۶)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا (۱۳۸۴)، *الاشارات والتنبيهات*، مصحح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

----- (بی تا)، *الالهيات شفاء*، بیجا.

استرآبادی، میرمحمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران: دانشگاه تهران.

تهرانی، جواد (۱۳۶۹)، *عارف و صوفی چه می گویند؟*، قم: بنیاد بعثت.

دوانی، محمد بن اسعد (۱۳۸۱)، *سبع رسائل*، رساله الزوراء، تصحیح: سید احمد تویسرکانی، تهران: انتشارات میراث مکتوب.

----- (۱۳۸۱) *سبع رسائل*، رساله فی اثبات الواجب، تصحیح سید احمد تویسرکانی، تهران: انتشارات میراث مکتوب.

زنوزی، ملاعلی (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات*، تحقیق: محسن کدیور، تهران: اطلاعات.

زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱) *لمعات الهیه*، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۶)، *شرح منظومه*، قم: بیدار.

سهیلی، حسین (۱۳۹۸)، *نقد براهین اصالت وجود در اندیشه تهرانی*، نشریه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، سال دهم شماره اول.

جوادی، عبدالله (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.

عرفانی، مرتضی (۱۳۹۵)، *بررسی اصالت وجود صدرایی در حکمت سینوی*، حکمت صدرایی، سال چهارم شماره دوم.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکمه*، تحقیق: محمد ملکی، تهران: ناشر علمی و فرهنگی.

کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۱)، *بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی*، پژوهشهای هستی شناختی سال اول شماره اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸ق) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تحقیق: محمدرضا مظفر، قم: اسماعیلیان.

----- (بی‌تا)، تعلیقات بر حکمه الاشراق، بیجا.

----- (۱۳۹۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات بوستان کتاب.

----- (۱۳۷۶)، المشاعر، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.

----- (۱۴۳۰)، مغاتیح الغیب، بیروت: التاريخ العربی.

موسوی اعظم، سید مصطفی (۱۳۹۳)، علیت تحلیلی و کاربردهای آن در حکمت تعالیه، نشریه حکمت صدرایی، سال دوم شماره دوم.

نجاتی، محمد (۱۳۹۸)، اصالت وجود صدرایی و برخی پیامدهای هستی‌شناختی آن، تاملات فلسفی، بهار و تابستان ۹۸ شماره ۲۲.

ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۹)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: دانشگاه تهران.

هدایت افزا محمود، قنبری حسن (۱۳۹۵)، اصالت یا اعتباریت وجود، نزاعی مبتنی بر اطلاقات وجود، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال هجدهم شماره ۷۰.

Ashtiyani, Jalaloddin. 1997. *Hasti az Nazar-i Irfan va Falsafi*. The Office of Islamic Propagation. [in Farsi]

Avicenna. 2005. *Al-Isharat wa-l-Tanbihat*. Research by: Karim Fayzi. Qom: Matbu'at-i Dini Publications. [in Arabic]

Avicenna. n.d. *Ilahiyyat-i Shafa*. n.p. [in Arabic]

Dawani, Muhammad ibn As'ad. 2002. *Sab'u Rasa'il, Risala al-Zawra'*. Edited by Seyyed Ahmad Tuyserkani. Tehran: Miras-i Maktub Publications. [in Arabic]

Dawani, Muhammad ibn As'ad. *Sab'u Rasa'il, Risala fi-Istbat al-Wajib*. Edited by Seyyed Ahmad Tuyserkani. Tehran: Miras-i Maktub Publications. [in Arabic]

Erfani, Morteza. 2016. "Barrasi-yi Isalat-i Vujud-i Sadrayi dar Hikmat-i Sinavi." *Hikmat-i Sadrayi* 4 no. 2. [in Farsi]

Farabi, Muhammad ibn Muhammad. *Sharh Fusus al-Hikma*. Research by Mohammad Maleki. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in Arabic]

Isfahani, Mirza Mahdi. 2017. *Ma'arif al-Qur'an*. Qom: Ma'arif-i Ahl-i Bayt Publications. [in Arabic]

Izutsu, Toshihiko. 2010. *Metaphysics of Haji Mulla Hadi Sabzavari*. Translated by Jalaloddin Mojtabavi. Tehran: University of Tehran Press. [in Farsi]

Javadi Amoli, Abdollah. 2014. *Rahiq-i Makhtum*. Qom: Asra Publications. [in Farsi]

Kashfi, Abdorrasul. 2011. "Barrasi-yi Ma'ani-yi Gunagun-i Isalat-i Vujud va I'tibariyyat-i Mahiyyat dar Nizam-i Sadrayi." *Pazhuhish-ha-yi Hastishinakhti* 1 no. 1. [in Farsi]

- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. 2003. *Amuzish-i Falsafi*. Tehran: Amirkabir Publications. [in Farsi]
- Mirdamad. 1988. *Al-Qabasat*. Tehran: University of Tehran Press. [in Arabic]
- Musavi A'zam, Seyyed Mostafa. 2014. "Illiyat-i Tahlili va Karburd-ha-yi An dar Hikmat-i Muta'aliyi." *Nashriyi-yi Hikmat-i Sadrayi* 2 no. 2. [in Farsi]
- Nejati, Mohammad. 2019. "Isalat-i Vujud-i Sadrayi va Barkhi Piyamad-ha-yi Hastishinakhti-yi An." *Ta'ammulat-i Falsafi* no. 22. [in Farsi]
- Obudiyat, Abdorrasul. 2011. *Khutut-i Kulli-yi Nizam-i Hikmat-i Sadrayi*. Tehran: Samt Publications. [in Farsi]
- Obudiyat, Abdorrasul. 2014. *Daramad-i bar Nizam-i Hikmat-i Sadrayi*. Tehran: Samt Publications. [in Farsi]
- Qaramaleki, Ahad Faramarz. 2009. *Ravishshinasi-yi Falsafi-yi Mulla Sadra*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Farsi]
- Sabzivari, Mulla Hadi. 2007. *Sharh al-Manzuma*. Qom: Bidar Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1959. *Al-Hikma al-Muta'aliyya fi-l-Asfar al-Arba'a*. Research by Mohammadreza Muzaffar. Qom: Isma'iliyan Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1997. *Almasha'ir*. Edited by Syyed Jalaloddin Ashtiyani. Tehran: Amir Kabir Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 2009. *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: al-Tarikh al-Arabi Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 2011. *Al-Shawahid al-Rububiyya fi-l-Manahij al-Sulukiyya*. Research by Seyyed Jalaloddin Ashtiyani. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. n.d. *Ta'liqat bar Hikma al-Ishraq*. n.p. [in Farsi]
- Sohaïli, Hossein. 2019. "Naqd-i Barahin-i Vujud dar Andishi-yi Tehrani." *Nashriyi-yi Hikmat-i Mu'asir Pazhuhishgah-i Ulum va Mutali'at-i Islami* 10 no. 1. [in Farsi]
- Suhrawadi, Shahab al-Din. *Majmu'i Musannafat*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Center for Human Sciences and Cultural Studies. [in Farsi and Arabic]
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein. 2002. *Nahaya al-Hikma*. Qom: Islami Publications. [in Arabic]
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein. 2005. *Bidaya al-Hikma*. Qom: Dar al-Ilm Publications. [in Arabic]
- Tehrani, Javad. 1990. *Arif va Sufi Chi Miguyand?*. Qom: Bi'sat Foundation. [in Farsi]
- The Holy Qur'an
- Zanuzi, Mulla Abdullah. 1982. *Luma'at Ilahiyya*. Research by Seyyed Jalaloddin Ashtiyani. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in Arabic]