

مجعولیت وجود و ملاک آن از نگاه ملاصدرا و مقایسه آن با دیدگاه کانت

عبدالعلی شکر*

(نویسنده مسئول)

صدیقه میرزایی**

چکیده

پذیرش و اثبات اصالت وجود، مستلزم پذیرش مجعولیت وجود است. به همین جهت، اصالت وجود با مجعولیت آن در تلازم است؛ هرچند این دو مسئله تفاوت‌هایی دارند. مطابق مبانی حکمت متعالیه، ملاک مجعولیت وجود بر پایهٔ رابط بودن آن تعیین می‌شود. رابط بودن وجود به معنای «وابستگی صرف به غیر» است. آنچه به علت خود تعلق محض دارد، مجعول واقعی آن نیز به شمار می‌رود. در مکتب صدرایی، وجود رابط به این معنا جایگاه متفاوتی با وجود رابط در قضایا دارد. اما در اندیشهٔ کانت، به رابط بودن وجود در قضیهٔ حملیهٔ حصر توجه شده است. وی به قصد نقادی برهان وجودی آنسلم، بر این باور است که وجود در قضیه، هیچ افزایشی در مفهوم موضوع ایجاد نمی‌کند؛ بلکه تنها نقش رابط را دارد. ملاک مجعولیت در قضیه، فزون بخشی است که در وجود رابط دیده نمی‌شود. این وجود رابط که به کلام صدرالمتألهین شباهت دارد، غیر از آن چیزی است که ملاک مجعولیت در حکمت متعالیه تحقیق شده است. ملاصدرا به نوع دیگری از وجود رابط پرده بر می‌دارد که از تحلیل اصل علیت به دست آورده است و بر اساس آن تمام ممکن‌ها را عین ربط به ذات حق می‌داند. ایشان در حوزهٔ قضایا، علاوه بر قضیهٔ مرکبه، هلیهٔ بسیطه را نیز می‌پذیرد که محمول آن وجود

*. دانشیار دانشگاه شیراز، ashokr@rose.shirazu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، Sedighe.mirzaie66@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۸/۰۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲]

است. کانت این دسته از قضایا را بی معنا می‌داند و گزاره «خدا وجود دارد» را ترکیبی و تحلیلی نمی‌شناسد، اما ملاصدرا آن را مفاد ثبوت الشیء قرار می‌دهد به گونه‌ای که اگر افزایشی در موضوع ایجاد نمی‌کند، به دلیل ماهیت نداشتن ذات حق و اصیل بودن وجود است.

واژگان کلیدی: مجعولیت، وجود رابط، اصالت وجود، ملاصدرا، کانت.

مقدمه

تا زمان ابن سینا اثری از مسئله جعل در آثار فلسفی دیده نمی‌شود؛ اما در آراء شیخ الرئیس نکاتی در این زمینه وجود دارد (ابن سینا، ۱۴۱۱ق: ۱۷۸-۱۷۹). شالوده اصلی این بحث، توسط میرداماد، پی‌ریزی شد و در نهایت، ملاصدرا به صورت مستقل، زوایای مختلف آن را بررسی کرد که حاصل آن اثبات مجعولیت وجود بود.

این بحث علاوه بر اصل علیت، ارتباط نزدیکی نیز با اصالت وجود دارد، به گونه‌ای که گروهی از صاحب‌نظران اعتقاد به یگانگی این دو بحث دارند. اما این دو، تفاوت‌هایی دارند که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

جعل در لغت و اصطلاح فلسفه

«جعل» در لغت به معنای «قرار دادن» است، اما اصطلاح فلسفی آن عبارت از تأثیر علت و افاضه آن بر معلول است. بدین معنا است که علتی معلولی را ایجاد می‌کند (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۹۸).

نگرش متکلمان، عرفا و گروه‌های مختلف فیلسوفان نسبت به جعل متفاوت است، به همین جهت، معنای جعل نیز نزد آنان یکسان نیست، مثلاً به اعتقاد برخی از اندیشمندان، جعل نه به معنای ایجاد، بلکه به معنای افاضه هویت است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۶). در حالی که به نظر برخی دیگر به ویژه قائلان به اصالت وجود در تحقق و جعل، جعل همان ایجاد و افاضه وجود است. حتی قائلان به مجعولیت اتصاف نیز به معنای خاصی از جعل معتقدند و آن را نوعی تعبیر تلقی می‌کنند و علاوه بر این، عرفا نیز آن را به معنای افاده ظهور و نمود دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۲۰).

اما اگر بخواهیم تعریفی فراگیر از جعل ارائه کنیم و تعابیر مختلف را تحت یک عنوان قرار دهد، باید «مطلق افاده» را به کار برد؛ زیرا هم افاده واقعیت را دربرمی‌گیرد و هم افاده ظهور و نمود را شامل می‌شود.

افاده ظهور و نمود، همان تلقی عرفا از جعل است. به اعتقاد آنان وجود، اختصاص به حق تعالی دارد و ماسوای او کون و نمود او هستند، پس جعل به این کاینات تعلق خواهد گرفت. افاده واقعیت نیز دیدگاه حکما را در بر می‌گیرد، زیرا واقعیت مقبول و مورد پذیرش هر سه گروه است. به اعتقاد تمام حکما، اگر واقعیت، ذاتی چیزی نباشد، در آن صورت به مبدأ و علتی محتاج خواهد بود تا واقعیت را به او افاده کند.

دیدگاه صدرالمتألهین در مجموعیت وجود

از آن‌جا که صدرالمتألهین و پیروانش قائل به اصالت وجود هستند، بدیهی است که در مسئله جعل نیز مجموعیت وجود را پذیرفته باشند. آنچه در خارج عینیت دارد و مجعول بالذات است، همان وجود می‌باشد و ماهیت نیز به خاطر اتحاد با وجود، بالعرض از علت صادر می‌گردد. رابطه وجود و ماهیت مثل حاکی و محکی است، یعنی ماهیت در ذهن، حکایت از وجودی می‌کند که در خارج عینیت دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۳۵).

یکی از برهان‌هایی که صدرالمتألهین برای اثبات مدعای خویش اقامه کرده، این است که بر مبنای اصل سنخیت علت و معلول، هر معلولی نمی‌تواند از هر علتی به وجود بیاید، از طرف دیگر در مورد واجب الوجود همه می‌پذیرند که او وجود محض است و ماهیت ندارد. پس آنچه از خداوند صادر می‌گردد نیز باید وجود اشیا باشد نه ماهیات آن‌ها؛ زیرا سنخیتی میان وجود و ماهیت نیست. پس متعلق جعل، اولاً و بالذات، همان وجود است (همان، ۱۹۸۱: ۴۱۴).

فاعل بالذات و مجعول بالذات هر دو وجود است (همو، ۱۳۶۳: ۵۲). مجموعیت عین فقر و نیاز به علت است و وابستگی معلول به علت، از جهت این است که وجودش غیر متصل و غیر قائم به ذات است. ایشان ذات حق را فوق جعل و ماهیات را دون جعل قرار می‌دهد (همو، ۱۹۸۱: ۴۲۱).

اگر ماهیت بحسب جوهر و ذات خود محتاج جاعل باشد، در این حالت در حد ذات و نفس خود متقوم به جاعل بوده و جاعل در قوام ذات آن معتبر و مأخوذ می‌باشد، به گونه‌ای که نمی‌توان آن را بدون جاعل تصور کرد، و حال آن که ماهیات بسیاری را با تعاریف و حدودشان تصور می‌کنیم، اما در وجودشان شک داریم، چون ماهیات جز خودشان چیز دیگری نیستند. اما اگر ماهیت در ذات خود متقوم به علت و نیازمند به آن باشد، تصور آن بدون لحاظ اجزای متقوم آن محال خواهد بود.

اگر ماهیت در حد نفس خود مجعول باشد، باید مفهوم مجعول به حمل اولی ذاتی، و نه به حمل شایع صناعی، بر ماهیت حمل شود. لازمه این قول آن است که اثر جاعل، مفهوم مجعول باشد نه مفهوم دیگری؛ زیرا هر مفهومی با مفهوم دیگر مغایرت دارد و حمل ذاتی جز میان مفهوم و خودش یا میان مفهوم و حدش، قابل تصور نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۸ - ۳۹).

تحلیل معنای جعل و نفی مجعولیت ماهیت

جاعل و مجعول باید بالذات باشند تا محذور تسلسل پدید نیاید، همچنین جاعل بالذات باید غنی محض، و مجعول بالذات فقیر محض باشد؛ زیرا اگر جاعل بالذات غنی محض نباشد، درذات آن غنا نخواهد بود و در نتیجه به غنی محتاج می‌شود؛ و اگر مجعول بالذات فقر محض نباشد، به لحاظ ذات خود بی‌نیاز از جاعل خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۳۶) و این خلاف فرض است. پس مجعول باید عین ربط به جاعل باشد. حال اگر ماهیت عین ربط و فقر به جاعل باشد، این فقر، فقر وجودی نیست، بلکه فقر ماهوی است. فقر ماهوی تحت مقوله اضافه است؛ زیرا میان مجعول بالذات و جاعل بالذات ارتباط معنوی برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۲) و یکی مستلزم دیگری است. در این صورت تمام ماهیات جوهری و عرضی در مقوله عرضی اضافه مندرج خواهند بود. در این صورت جوهر نخواهیم داشت و ماهیات عرضی بدون موضوع باقی می‌مانند و این امر محال است. تقریر صدرالمآلهین چنین است:

«لو تحققت الجماعیة و المجعولیة بین الماهیات، لزم أن تكون ماهیة کل ممکن من مقولة المضاف و واقعة تحت جنسه، و اللازم باطل بالضرورة» (همان).

ارتباط جعل و اصالت وجود

طرح بحث جعل به شکل کنونی با پیدایش مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت مقارن بوده است. هر دو بحث از زمان میرداماد حدود قرن یازده هجری در فلسفه اسلامی مطرح شده است. پیدایش این بحث موجب شد که هر فیلسوف ناگزیر یکی از ماهیت یا وجود را اصیل و دیگری را انتزاعی و اعتباری بداند. میرداماد، اصالت را از آن ماهیت دانست و وجود را امر اعتباری و انتزاع ذهنی به حساب آورد (ملکشاهی، بی‌تا: ۱۱۵). ایشان، مجعولیت ماهیت را تصریح کرده و متعلق جعل بسیط را ماهیت دانسته است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۶). به دلیل عدم تفکیک دو بحث جعل و اصالت وجود در کلام پیشینیان، مسائل مربوط به اصالت وجود در مباحث جعل طرح می‌شد. اما در کلام متکلمان ربطی منطقی میان این دو قول دیده نمی‌شود، به همین جهت نمی‌توان از شناخت نظر آن‌ها نسبت به مجعول نبودن ماهیت، به دیدگاه آنان در باره اصالت وجود پی برد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۴۴ و ۴۴۸). این در حالی است که برخی، از طریق جعل، سعی در اثبات اصالت وجود داشته‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۵۹-۲۷۳).

برخی نیز مسئله اصالت وجود در جعل را تابع مسئله اصالت وجود در تحقق دانسته‌اند و معتقدند که مسئله اصالت وجود در جعل بدون مسئله اصالت وجود در تحقق قابل طرح نیست، ولی مسئله اصالت وجود در تحقق بدون مسئله جعل قابل طرح است (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۴۳).

مسئله جعل گرچه می‌تواند بر بحث اصالت وجود یا ماهیت مبتنی باشد و همین طور اعتقاد به اصالت هر یک از وجود و ماهیت اثری تعیین کننده در نگرش انسان به مسئله جعل داشته باشد، با این حال این

دو مبحث تفاوت‌هایی دارند که باید مورد توجه قرار گیرند. از جمله این تفاوت‌ها عبارتند از:
الف) محور بحث در اصالت، واقعیتی است که در خارج موجود است و این مسئله اختصاص به واجب یا ممکن ندارد در صورتی که مسئله جعل در مورد واجب تعالی مطرح نمی‌شود.
ب) در مسئله اصالت دو قول وجود دارد، یکی اصالت ماهیت و دیگری اصالت وجود؛ در صورتی که در جعل سه قول وجود دارد: اول مجعول بودن وجود، دوم: مجعول بودن ماهیت و سوم مجعول بودن سیوروت.

ج) مسئله اصالت وجود ارتباطی با اصل علیت ندارد، و اگر اصل علیت پذیرفته نشود و چیزی معلول یا علت نباشد، باز هم همان شیء مفروض، از مصادیق بحث اصالت وجود یا ماهیت خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۹۶).

فانلان به جواز ترجیح بلامرجح یا اولویت ذاتی یا بخت و اتفاق می‌تواند بدون این که به مسئله جعل بپردازند، در باب اصالت وجود یا ماهیت بحث کنند، چرا که «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۴۴) و حتی حکیم متأله نیز می‌تواند قبل از اثبات صانع سخن از اصالت وجود یا ماهیت بگوید، حال آن که در مسئله جعل چنین نیست (هیدجی، بی‌تا: ۲۰۱).

چون هم کسانی که ترجیح بلامرجح را محال نمی‌دانند و هم کسانی که معتقدند اولویت ذاتی می‌تواند دلیل ایجاد شیء ممکن شود و هم قائلین به بخت و اتفاق، هر سه سخنی در باب مناط نیاز به علت ندارند و برای آن‌ها مطرح نیست که علت به معلول چه می‌دهد. اما در عین حال هر سه گروه می‌توانند سخنی در باره اصالت وجود یا اصالت ماهیت داشته باشند بدون این که پای علت و جاعل به میان کشیده شود. اگر فرد بخواهد از جعل و متعلق آن سخن بگوید باید ابتدا وجود و صانع جهان را اثبات کند، بعد نشان دهد که او خالق و علت ممکنات است تا بتواند از تعلق جعل به وجود یا ماهیت سخن گفته باشد.

در مشرب عرفانی اهل الله جعل متعلق به وجود نیست، زیرا وجود عبارت است از حق، بلکه جعل متعلق به ماهیت است و تفاوتی میان آن‌ها در حضرت علمیه و غیر آن نیست و اختصاص به خارج (اعیان خارجی) ندارد. همانا تجلی به اسم الله در مرتبه اول و تجلی به سایر اسماء به تبع آن در حضرت علمیه، تعیین ماهیات و ظهور آن در حضرت علمیه را به دنبال می‌آورد، و تجلی به مقام الوهیت در خارج، ظهور ماهیات را در عین (عالم اعیان خارجی) در پی می‌آورد. به این ظهور تبعی از جهت برخی اعتبارها جعل گفته می‌شود. اما بر تجلیات وجودی اسمائی در علم و عین (حضرت علمیه و اعیان خارجی) اطلاق جعل و مجعول نمی‌گردد، مگر در مشرب محجوبین (امام خمینی، ۱۴۰۶ق: ۲۵-۲۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶۰).

حضرت امام (ره) می‌فرمایند: همانا وجود مفاض ماهیت ندارد، بلکه وجود محض و متعلق به واجب تعالی است و ربط محض و تعلق محض و معنی حرفی است و از همین لحاظ نیز میان آن و واجب تعالی فرق گذاشته می‌شود، زیرا واجب، قیوم بالذات و مستقل در ذات است، اما وجود عام (وجود مفاض) از نظر ذات، قائم به واجب تعالی و صرف نیاز و فقر محض است (امام خمینی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۷).

حقیقت واقعی مورد تصدیق نزد مشرب شیرین‌تر و ذوق عالی‌تر آن است که ممکن نیست به «وجود عام» اشاره شود یا بر آن حکمی شود. وجود عام نه عین حق است نه غیر آن، نه مفیض است و نه مفاض، نه از اسمای الاهی است و نه از اعیان کونی، بلکه هرگاه به آن اشاره شود که «او» است، غیر از آن است، زیرا وجود عام، صرف ربط و محض تعلق است، و هر چه چنین است، عبارت است از «معنی حرفی» که اصلاً ممکن نیست چیزی به آن حکم شود، و به همین دلیل اقتضای «ذوق التاله» آن است که ماهیات، مجعول و مفاض و ظاهر باشند، و نسبت دادن مجعولیت به وجود باطل است، و با آن که وجود عام شهود هر کسی است و هیچ مشهودی جز او نیست، اما ممکن نیست بر آن حکم شود که مشهود است یا موجود است یا ظاهر است یا غیر آن از اسما و صفات است، به همین دلیل، جمع کردیم میان قول به «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» و میان قول عرفای شامخ که قائل به مجعولیت ماهیت‌اند و میان قول بعضی ارباب معرفت (برخی فلاسفه) و بعضی ارباب تحقیق (برخی عرفا) که قائل به مجعول بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت‌اند (همان: ۲۸۷-۲۸۸).

استاد جوادی آملی چند ایراد بر نظریه امام وارد کرده‌اند و فرموده‌اند با تلقی «معنی حرفی و محض ربط بودن» وجود، بساط ماهیات جمع می‌شود و مفاهیم جای آن را می‌گیرد؛ لذا دیگر نمی‌توان از ماهیت و جعل آن سخن گفت. ایشان تأکید کرده‌اند که این نکته مهم، میراث حکمت متعالیه است و پیش از آن توسط کسی مطرح نشده است. دیگر این که اگر اسناد مجعول بودن به وجود باطل باشد، اسناد آن به ماهیت به نحو اولی باطل است، زیرا ماهیت منتزع از وجود است و اگر وجود، رابط و حرف بود، اصلاً ماهیت ندارد تا مجعول باشد. ایشان قول امام خمینی (ره) مبنی بر جمع کردن میان «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» را مخدوش دانسته و می‌فرمایند: چنین جمعی میان قول به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت به جمع تبرعی اصولیان و فقیهان و به جمع مکسر - نه سالم - ادیبان شبیه است، نه جمع شهودی عارفان که مظهر بسیط الحقیقه‌اند و کثرت را بدون تکثر در نهان و نهاد خویش جمع می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۴۶-۴۴۹).

توضیح و رفع اختلاف

حضرت امام (ره) به وجود عام اشاره می‌کند، در حالی که نقد استاد جوادی ناظر به وجود عام نیست. در این مورد باید توجه داشت که صدرالمآلهین در پایان بحث علیت و تحلیل آن، ماسوی الله را عین وابستگی و ربط به ذات واجب می‌داند. آنچه ایشان در این باره اشاره کرده است، عین معانی حرفی نیست، بلکه میان رابط بودن وجود ممکنات با معنای حرفی از جهاتی تفاوت وجود دارد، به همین جهت حکم واحد ندارند.

معنای حرفی قائم به طرف واحد نیست، بلکه معنای آن مستلزم دو طرف است، از این جهت رابط در قضایای منطقی را دارای معنای حرفی دانسته‌اند؛ زیرا در ضمن موضوع و محمول شکل گرفته است. حروف در بحث‌های ادبی نیز همین حالت را دارند؛ به عنوان مثال دو حرف «از» و «به» از یک طرف به لفظ دال بر مبدأ و از طرف دیگر به لفظ دال بر مقصد قیام دارند، و در غیر این صورت معنایی افاده نخواهند کرد. در این موارد اضافه مقولی میان طرفین حاکم است.

اما در بحث رابط بودن وجود ممکنات و ماسوی الله، اضافه اشراقی است که منحصر به طرف واحد است، حتی صدرالمتهلین ترجیح داده است آن را با تعبیراتی همچون تجلی، تشآن و مانند آن بیان کند (صدرالمتهلین، ۱۹۹۰: ۳۰۰).

آنچه صدرالمتهلین به نفی مجموعیت آن حکم کرده است، اتصاف یا صیوروت است. اتصاف قیام به دو طرف دارد؛ به همین جهت با تعبیر «اتصاف یا صیوروت ماهیت به وجود» بیان می‌شود. اینجاست که احکام تابع طرفین می‌گردد. پس صحیح است که گفته شود جعل اتصاف یا صیوروت، جعل تبعی است. رابط بودن وجود ممکنات میان دو طرف شکل نگرفته است تا حکم اضافات مقولی را داشته باشد و متعلق جعل نباشد.

وجود عامی که در کلام امام خمینی (ره) آمده است از اصطلاحات خاص عرفان است و با آنچه در حکمت متعالیه به اصالت آن حکم می‌شود متفاوت است؛ زیرا مطابق فرمایش ایشان هیچ حکمی بر این وجود عام بار نمی‌شود، در حالی که صدرالمتهلین، احکام را اصالتاً از آن وجود می‌داند (شکر، ۱۳۸۹: ۲۰۲ و ۲۰۳).

بنابراین، بحث جعل متأثر از اصالت وجود است، اما این دو بحث را باید به طور جداگانه بررسی کرد؛ زیرا آثار و نتایج هر کدام متفاوت از دیگری است.

ملاک مجموعیت

امری که مجعول واقع می‌شود باید عین ربط به جاعل خود باشد و گرنه مناسبتی میان آنها نخواهد بود. بنابراین ملاک معلولیت و مجموعیت، عین ربط بودن معلول و مجعول به علت و جاعل خویش است (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۱۱). ماهیت بنا بر اتفاق حکما به لحاظ ذات خود و جدای از وجودی که عارض آن شده است، هیچ حکمی ندارد، نه موجود است و نه غیر موجود، نه واحد است و نه کثیر؛ همچنین نه رابط است و نه مستقل. در نتیجه ماهیت متصف به ملاک مجموعیت نیست.

این استدلال تنها مجموعیت ماهیت را نفی می‌کند و مجموعیت بالذات وجود را اثبات نمی‌کند، چون قول به اتصاف نیز وجود دارد. اثبات مجموعیت وجود منوط به نفی مجموعیت اتصاف نیز هست. به همین جهت باید گفت اتصاف، در واقع نسبت میان ماهیت و وجود است؛ این نسبت، یک امر اعتباری است، و حال آن که مجعول بالذات باید امر حقیقی باشد. در نتیجه اتصاف ماهیت به وجود نیز مجعول بالذات نیست.

پس با نفی مجموعیت ماهیت و اتصاف، وجود به عنوان متعلق جعل، به اثبات می‌رسد. استدلال صدرالمتهلین در قالب قیاس استثنایی و با ملاک عین الربط بودن مجعول، بر نفی مجموعیت ماهیت چنین است:

«لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل ... لا يمكن تصورها بدونها،
وليس كذلك» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۷).

اگر ماهیت مجعول باشد پس باید بدون جاعل تصور نشود؛ زیرا ملاک مجعولیت عین الربط بودن است و معنای عین الربط بودن همین است که بدون علت و جاعل خود امکان تصور آن نیست، در حالی که ماهیت بدون لحاظ جاعل و علت قابل تصور است؛ زیرا ماهیت به لحاظ ذاتش چیزی جز خودش نیست.

کانت و بحث رابط بودن وجود^۱

دیدیم که ملاک مجعولیت وجود، رابط بودن آن است. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) فیلسوف شهیر آلمانی نیز از رابط بودن وجود سخن می‌گوید. وی در دو بخش از کتاب نقد عقل محض بحث از گزاره‌های وجودی را مطرح کرده است: یکی در بحث تحلیل استعلایی و دیگری در مبحث جدل استعلایی. از نظر کانت وجود در قضیه منطقی، محمول واقعی نیست، بلکه فقط رابط است. ملاک محمول واقعی از منظر او این است که آن محمول چیزی بر موضوع بیفزاید:

«به طور صریح بگوییم که وجود، محمول واقعی نیست. یعنی مفهومی که بتواند به مفهوم چیزی افزوده شود، نیست. وجود تنها عبارت از وضع شی یا برخی تعینات آن است که فی نفسه وجود دارند. در کاربرد منطقی، «استن، هستن، بودن» [وجود]، منحصرأ رابط^۲ یک قضیه است. قضیه «خدا قادر مطلق است»، شامل دو مفهوم است که هر کدام از آنها، معنای خاص خودش را دارد؛ یعنی خدا و قدرت مطلق. واژه کوچک «است»، به سادگی یک محمول اضافی نیست، بلکه تنها محمول را برای موضوع خود وضع می‌کند. اینک اگر موضوع (خدا) را با همه محمول‌هایش (که از جمله آنها قدرت مطلق است) یکجا اخذ کنیم و بگوییم: «خدا هست» یا «خدا وجود دارد»، ما به مفهوم خدا هیچ محمول تازه‌ای نیفزوده‌ایم؛ بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمول‌هایش وضع کرده‌ایم. و در واقع آن را از این جهت که متعلق است که نشانگر مفهوم ذهن من است، وضع کرده‌ام» (کانت، ۱۳۶۲: ۶۶۳).

به اعتقاد وی «با هر تعداد و هر گونه محمولی که ممکن است چیزی را تصور کنیم - حتی اگر آن را کاملاً معین سازیم - آنگاه که می‌گوییم: «این شیء هست»، کوچکترین چیزی به شیء افزوده نمی‌شود؛ در غیر این صورت، این دقیقاً همان چیزی نیست که وجود دارد؛ بلکه چیزی بیشتر از آن است که در آن مفهوم اندیشیده‌ایم. بدینسان هنگامی که می‌گوییم چنین شیء ناقصی وجود دارد، آن واقعیت نابود، به آن شیء افزوده نمی‌شود. بر عکس، این چیز با همان نقصی که من آن را با آن تصور کرده‌ام، وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت، چیزی که هست متفاوت از آنچه که من تصور کردم خواهیم بود.

بنابراین، وقتی که ذاتی را به عنوان واقعیت متعالی و بدون هر گونه نقصی تصور می‌کنم، این پرسش هنوز باقی است که آیا آن وجود دارد یا نه؟ زیرا هر چند تصور من از محتوای واقعی ممکن یک شیء، به طور کلی چیزی کم ندارد، ولی هنوز نوعی نقص در ارتباط با کل وضع فکری من وجود دارد؛ یعنی آن معرفت از این موضوع، به گونه «پسینی»^۳ نیز ممکن است. اینک علت مشکل کنونی من که در اینجا حاکم است را می‌یابیم. جایی که به موضوعی از حواس می‌پردازیم، نمی‌توانیم وجود شیء را با مفهوم صرف آن خلط کنیم؛ زیرا از طریق مفهوم، موضوع به طور کلی، تنها به عنوان مطابق با «شرایط کلی» معرفت تجربی ممکن تصور می‌شود؛ در حالی که از طریق وجود آن، موضوع، به طور کلی به عنوان متعلق به زمینه تجربه به عنوان کل تصور می‌شود. از این رو، با ارتباط یافتن با «محتوای» تجربه، به عنوان یک کل، مفهوم موضوع کمترین افزایشی نمی‌یابد. تنها چیزی که به وجود آمده این است که ذهن ما بدین وسیله یک درک ممکن اضافی به دست آورده است. بنابراین، شگفت‌آور نیست که اگر کوشش کنیم وجود را تنها از طریق مقوله صرف تصور کنیم، نتوانیم نشانه واحدی که وجود را از امکان محض متمایز سازد، مشخص سازیم» (Kant, 1929: A601, B629).

تحلیل انتقادی دیدگاه کانت بر مبنای اندیشه صدرایی

ایشان به قصد نقادی برهان وجودی^۴ به چنین مبنایی روی آورده است. از نظر وی، وجود صرفاً عبارت است از وضع یک شیء یا وضع تعینات خاص فی نفسه یک شیء؛ و در این صورت وجود به لحاظ منطقی در قضیه تنها نقش رابط دارد. ظاهر این سخن با بیان صدرالمتألهین و پیروان او سازگار است. آنان رابط در قضیه را غیر از وجود محمولی می‌دانند، به گونه‌ای که عین تعلق به طرفین قضیه است و بدون آن‌ها هیچ وجود استقلالی ندارد. اما ملاصدرا به نوع دیگری از وجود رابط اشاره می‌کند که دامنه شمول آن تمام هستی - به جز ذات احدیت - را در بر می‌گیرد. او بر مبنای اصالت وجود و تحلیل علیت، به این مهم می‌رسد که ملاک مجموعیت را نیز به همراه دارد. آنچه کانت به آن اشاره می‌کند تنها در قضیه حملیه است و این غیر از آن چیزی است که مطابق اصالت وجود و حکمت متعالیه ملاک مجموعیت به شمار می‌رود. کانت با تعریفی که از وجود ارایه می‌دهد، ملاک محمول حقیقی بودن را افزون بخشی نسبت به موضوع می‌داند و معتقد است این شایستگی در وجود دیده نمی‌شود؛ این بدین معناست که «هست» نقش «است» به عهده دارد و مجعول بودن آن منتفی خواهد بود. اما جای این پرسش هست که این معیار بر چه مبنایی استوار است و چرا ما باید به این ملاک ملتزم باشیم؟

ملاصدرا معتقد است وجود رابطی در اصطلاح فلاسفه به دو معنا به کار رفته است: معنای نخست در مقابل وجود محمولی است که در قضایای حملیه رایج است؛ معنای دوم وجود رابطی، وجود ناعتی است که وجود فی نفسه آن برای غیر است. ایشان میان وجود رابط به معنای نخست و وجود محمولی اختلاف نوعی قابل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۹)؛ زیرا تعلق بودن را عین ذات وجود رابط می‌داند که از آن غیر قابل انسلاخ است (همان: ۸۲)، در حالی که وجود محمولی دارای استقلال مفهومی است و به همین جهت می‌تواند در یک قضیه حملیه محمول واقع شود. به عبارت دقیق‌تر اختلاف آنها به لحاظ مفهوم و

عنوان، اختلاف تباینی، و به لحاظ مصداق، اختلاف از نوع متصل و لامتحصل است (همان، ص ۱۴۳). بر مبنای اصالت وجود و تحلیل علیت، نظر نهایی صدرالمتألهین این است که تمام ممکنات عین ربط و تعلق به ذات مستقل خداوند بوده و از نوع اضافه اشراقیه می‌باشند (همان: ۲۹۹ - ۳۰۰). بنابراین آنچه که ملاک مجموعیت است وجود رابط به معنای فلسفی آن است که در حکمت متعالیه صدرایی مورد مذاقه قرار گرفته است و با آنچه کانت آن را وجود رابط می‌نامد متفاوت است. البته کانت در عبارات خود از وجود فی نفسه خارجی نیز سخن می‌گوید (کانت، ۱۳۶۲: ۶۶۳).

خلط مفاهیم و غفلت از هلیه بسیطه

ایشان علاوه بر این که تمایزی میان این دو دسته از وجود که یکی مفهوم منطقی و دیگری اصطلاحی فلسفی است بیان نمی‌کند، قضیه هلیه بسیطه را نیز مشمول حکم خود می‌کند. به اعتقاد ایشان «زمانی که می‌گوییم: «این شیء هست»، کوچکترین چیزی به شیء افزوده نمی‌شود» (همان: ۶۶۴). بدین ترتیب وی هلیات بسیطه را نمی‌پذیرد.

از نظر صدرالمتألهین «وجود نسبت به ماهیت همانند اعراض نسبت به موضوعاتشان نیست، بلکه وجود و ماهیت هم در خارج و هم در ذهن واحد هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۹)؛ در غیر این صورت مشکل قاعده فرعیه فرا روی ماست. عقل توانایی دارد که این امر واحد را به دو مفهوم ماهیت و وجود تحلیل کند و سپس در ظرف ذهن وجود را به ماهیت نسبت دهد. اتحادی که میان ماهیت و وجود صورت می‌گیرد از نوع اتحاد متصل با لامتحصل است و گرنه دو امر متصل که هرکدام فعلیت خاص خود را داراست، هرگز میانشان وحدت و اتحاد صورت نمی‌گیرد. به همین جهت صدرالمتألهین بین قضیه بسیطه «انسان موجود است» و سایر قضایای مرکبه تفاوت می‌گذارد. مفاد قضیه‌ای که محمول آن وجود است «ثبوت الشیء» است نه ثبوت وجود برای شیء‌ای که موضوع آن واقع شده است. در قضایایی که محمول آنها یکی از اعراض باشد، چنین نیست؛ زیرا اعراض از وجود نفسی برخوردار هستند و با وجود نفسی موضوع خود، تحت یک وجود موجود نمی‌شوند، بلکه یکی برای دیگری اثبات می‌شود، یعنی «ثبوت شیء لشیء» است (همان: ۱۰).

عدم توجه به این مطلب باعث شده است که کانت با مبنای دیگری در خصوص گزاره «خدا وجود دارد» چنین تفسیر کند که این گزاره نه «تحلیلی»^۵ است و نه «ترکیبی»^۶. حال گزاره‌ای که محمول آن را وجود تشکیل می‌دهد، تحلیلی نیست؛ زیرا وجود از تحلیل هیچ مفهوم یا ماهیتی بدست نمی‌آید. این گزاره، ترکیبی هم نیست؛ زیرا وجود به گفته کانت هیچ توسعه‌ای به موضوع نمی‌دهد (کانت، ۱۳۷۰: ۹۶).

حکمای مسلمان تحت عنوان «الواجب ماهیته انیته»^۷، واجب الوجود را وجود محض و مبرای از ماهیت دانسته‌اند. بر این مبنا در قضیه «خدا هست»، موضوع و محمول یک چیزند، و از این نظر که محمول افزایشی بر موضوع ندارد، دیدگاه کانت را تأیید می‌کند؛ اما این که موضوع را با محمول یکجا منکر شویم و در آن صورت تناقضی هم لازم نیاید سخنی نادرست است؛ زیرا انکار طرفین چنین قضیه‌ای که عین

هستی هستند، مستلزم سلب شیء از خود است، و این تناقضی صریح است. کانت اعتراف می‌کند که معنای موجودیت خداوند، اجتماع همه صفات حق در موضوع خداست و این به معنای عینیت وجود با خدا و با همه صفات اوست که مورد تأیید حکمای اسلامی است (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۱۳۳).

حکمای اسلامی با تفکیک وجود و ماهیت در ذهن، آنها را به لحاظ مفهومی مغایر یکدیگر دانسته‌اند؛ زیرا اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود در آن صورت اثبات وجود برای ماهیت به حد وسط نیاز نداشت و تصور هر ماهیتی در ذهن ملازم با وجود آن بود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۲). بنابر این وقتی که وجود را در ذهن بر ماهیت حمل می‌کنیم یک انضمامی صورت گرفته و علاوه بر آن معلومات ذهنی ما را نیز افزایش می‌دهد (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۳۷).

محمول حقیقی نبودن وجود به معنای خروج قضایای هلیه بسیطه از دایره قضایاست. در فلسفه اسلامی قضایایی که محمول وجود داشته باشند به هلیات بسیطه موسوم‌اند و در مقابل قضایای هلیه مرکبه قرار دارند. در قضیه هلیه بسیطه وجود رابط نمی‌آید و امکان وجود آن هم نیست و کلمه «است» هم که به کار می‌رود، رابط نیست، بلکه نشانگر نسبت حکمیه اتحادیه است. مفاد این گونه قضایا «ثبوت الشیء» است، و چون در نظام فلسفی صدرالمتألهین اصالت وجود به اثبات رسیده است، این ثبوت و تحقق متعلق به وجود است. بنا بر این وجود نه تنها صرف یک رابط نیست، بلکه در قضایای هلیه بسیطه بیانگر ثبوت و تحقق خارجی موضوع است.

قضیه هلیه بسیطه مشمول قاعده فرعیه نمی‌شود تا مشکل دور و تسلسل پیش آید؛ زیرا محمول اصل تحقق موضوع است. موضوع وجودی غیر از محمول خود ندارد تا «ثبوت شیء لشیء» باشد. قضایای مورد نظر کانت مفاد «ثبوت شیء لشیء» است، به همین خاطر از قضایای هلیه بسیطه غافل مانده است و برای او فاقد معناست. همان گونه که اشاره شد محمول وجود اگر به لحاظ خارج افزایشی نسبت به موضوع ندارد به دلیل اعتباری بودن ماهیت است. در این صورت باید فراتر از حد فزون بخشی باشد (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۸).

نکته دیگر این که بر مبنای صدرالمتألهین و اثبات اصالت وجود، این حقیقت آشکار می‌شود که در جایی که وجود محمول واقع می‌شود، در واقع عکس الحمل است، یعنی آنچه موضوع قرار می‌گیرد وجود است و ماهیت در جایگاه محمول است، اما به دلیل انس ذهنی، عکس این حمل به کار رفته است. ملاک موضوع بودن آن است که نسبت به محمول، حامل و مقدم بر آن باشد و ملاک محمولیت، تکیه بر موضوع و تاخر از آن است. وجود از آن جهت که منشأ انتزاع ماهیت و متحمل آن است، مقدم بر ماهیت و در جایگاه موضوع قرار دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۱۷).

مقایسه میان دو اندیشه صدرایی و کانتی

کانت و صدرالمتألهین با دو مبنای کاملاً متفاوت، در عدم افزایش محمول وجود نسبت به ماهیت یا مفهومی که در مکان موضوع نهاده شده، هم سخن هستند. اما این یک وفاق ظاهری است؛ زیرا صدرالمتألهین بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، هر فعلیت و کمال و افزایشی را از ناحیه وجود

می‌داند. بدیهی است ماهیتی که اعتباری است، اصالت و تحقق عینی ندارد تا چیزی به آن افزوده گردد. یعنی همه چیز ماهیت، همان وجود آن است. پس بر این پایه، عدم افزایش از ناحیه وجود نیست، بلکه هر افزایشی به وجود برمی‌گردد.

اما کانت که با مفاهیم تجربی و حسی «وجود» و «واقعیت» سرو کار دارد (Kant, 1929: A601, B629) و همچنین از قضیه منطقی سخن می‌گوید، بر این باور است که وجود در آن مقام یک حقیقت ربطی بیش ندارد و هرگز دارای واقعیت مستقلی نیست و شایستگی فزون بخشی به دیگری را ندارد. کانت با این سخن و بدون تفصیل میان مفاهیم منطقی و فلسفی همه چیز را از وجود سلب می‌کند، اما صدرالمتألهین با تفکیک این دو حوزه منطقی و فلسفی، و تحلیل اصل علیت بر مبنای اصالت وجود، حقیقت هر چیز را از ناحیه وجود به معنای فلسفی آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۳۹؛ همان: ۲۹۹-۳۰۱) و به همین جهت، وجود مجعول حقیقی جاعل خواهد بود.

نتیجه گیری

طرح بحث جعل گرچه ریشه در آرای شیخ الرئیس دارد، اما از زمان میرداماد به شکل رسمی مورد بررسی قرار گرفت و در حکمت متعالیه با اثبات اصالت وجود، مسیر روشنی پیدا کرد. بر پایه اصالت وجود، جاعل و مجعول هر دو عین وجودند، با این تفاوت که یکی وجود مستقل و دیگری وجود رابط است. وجود رابط ملاک مجعولیت وجود شناخته شد. وجود مجعول عین افاضه وجود مستقل و عین ربط به آن است. کانت رابط بودن را دلیل سلب فزون بخشی از وجود و محمول غیر حقیقی آن می‌داند. این بیان در مقابل مبنای صدرالمتألهین قرار دارد؛ یعنی وجود، اصالت و حقیقتی ندارد که خاصیت افزایش بخشی را داشته باشد. اما این محل نزاع نیست؛ چرا که کانت با تحلیل و تعریف خاص خود، در واقع از وجود رابط در قضیه حملیه سخن می‌گوید، اما نظر ملاصدرا به وجود اصیل و مفاض از علت حقیقی است. از منظر هر دو فیلسوف در گزاره «خدا وجود دارد»، چیزی به چیز دیگر افزون نشده است؛ اما کانت به دلیل بی‌معنا دانستن آن و سلب هرگونه نقش و حقیقتی از وجود در قضیه حملیه، بر این باور است که محمول چیزی بر موضوع نمی‌افزاید. ولی صدرالمتألهین به جهت اعتباری دانستن ماهیت و اصیل قرار دادن وجود، مفاد آن را تنها ثبوت الشیء می‌داند. کانت در مقام نقد برهان وجودی، فراتر از قضیه منطقی گام نهاده است؛ اما صدرالمتألهین از حقیقت خارجی سخن می‌گوید که همان وجود و متعلق واقعی جعل است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. همچنین برای تفصیل بیشتر ر.ک: شکر، ۱۳۸۹: ۲۸۲ - ۲۹۶.
۲. در قضیه حملیه «الف ب است»، واژه «است» به معنای دقیق منطقی رابط (=رابطه) نامیده می‌شود که معادل «copula» است (ر.ک: شکر، ۱۳۸۹: ۵۷).
4. a posteriori
۵. این عبارات متوجه برهان وجودی آنسلم (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹م) فیلسوف و متکلم بزرگ مسیحی است

که با یک تعریف از خداوند به وجود آن استدلال می‌کند. آنسلم در تعریف خداوند می‌گوید: «موجودی است که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد». منظور از بزرگتر، کاملتر بودن است. وی سپس می‌گوید: اگر خداوند وجود نداشته باشد، آنگاه اموری که وجود دارند از او کامل‌تر خواهند بود و بر این اساس کامل‌ترین موجود نخواهد بود. حال آنکه کامل‌ترین موجود در مفهوم آن اخذ شده است، بنابر این موجود نبودن خداوند یک تناقض است. پس خداوند به عنوان کامل‌ترین موجود وجود دارد. این برهان به خاطر اشکالاتی که داشت توسط دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) به این شکل باز سازی شد که: درست همان طور که برابر بودن مجموع زوایای داخلی مثلث با دو قائمه، ضروری یک مثلث است، وجود هم خاصه ضروری یا واجب یک موجود کامل مطلق است. مثلث بدون خواص ذاتی نمی‌تواند مثلث باشد، به همین ترتیب خدا هم بدون وجود خدا نیست (ر.ک: شکر، ۱۳۸۳: ۱۶۳-۱۷۵).

۶. analytic. گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که محمول از حاق ذات موضوع و تحلیل آن حاصل می‌شود و ملازم آن است، به گونه‌ای که انکار آن مستلزم تناقض است. چنین محمولی چیزی را بر موضوع نمی‌افزاید.

۷. synthetic. گزاره ترکیبی از تحلیل موضوع حاصل نمی‌شود، بلکه چیزی فراتر از آن دارد و با انضمام به موضوع، موجب توسعه آن می‌گردد.

۸. والحق ماهیته انیته إذ مقتضی العروض معلولیه (سبزواری، ۱۴۱۶ق: ۹۶).

فهرست منابع

- سیدجلال‌الدین آشتیانی. (۱۳۷۶)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چاپ سوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، (۱۴۱۱)، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، چاپ دوم، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- عبدالله جوادی آملی. (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
- مهدی حائری یزدی. (۱۳۶۱ الف)، *هرم هستی*، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، (۱۳۶۱ ب)، *کاوشهای عقل نظری*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- روح الله خمینی. (۱۴۰۶)، *تعلیقات علی فصوص الحکم و مصباح الانس*، چاپ اول، تهران، موسسه پاسدار اسلام.
- ملاهادی سبزواری. (۱۴۱۶)، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، چاپ اول، تهران، نشر ناب.
- شهاب‌الدین سهروردی. (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن و حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- عبدالعلى شکر. (۱۳۸۹)، *وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه*، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
- _____، (۱۳۸۳)، «برهان وجودی و بررسی نقادی کانت»، مقالات همایش بین المللی دویست سال پس از کانت، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، صص ۱۶۳ - ۱۷۶.
- محمدحسین طباطبائی. (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، به اشرف میرزا عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه مدرسین بقم المشرفه.
- _____، (۱۳۶۴)، *بدایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه مدرسین بقم المشرفه.
- محمد داوود قیصری. (۱۳۷۵). *مقدمه بر فصوص الحکم و شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایمانوئل کانت. (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر.
- _____، (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مرتضی مطهری. (۱۳۶۷)، *شرح مبسوط منظومه*، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت، تهران.
- ملاصدرا، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، (۱۹۹۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ چهارم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- _____، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حسن ملکشاهی. (بی تا)، «بررسی آثار خاص سهروردی»، *مقالات و بررسی ها*. تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، دفتر ۲۸ و ۲۹.
- میرداماد، (۱۳۸۱)، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هیدجی، (بی تا)، *تعلیق الهیدجی علی المنظومه و شرحها*، تهران، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

Immanuel Kant. "*Critique of pure reason*", translated by Norman Kemp Smith, London: Macmillan, first edition, 1929.