

تحلیل اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه

دکتر علی اکبر ایمانی*

چکیده

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت از محوری ترین موضوعات حکمت متعالیه است؛ اما در عین حال باید دانست که اصیل دانستن وجود و اعتباری شمردن ماهیت، بدین معنا که واقعیات خارجی مصادیق حقیقی وجودند و ماهیات، محصور در فضای اعتبار و فرض یا وهم و خیال، ادعایی است که اندیشهٔ آدمی آن را بر نمی تابد، زیرا چنین باوری انسان را دچار چالش هایی می کند که رهایی از آن ها جز با پذیرش قرائتی نو از مسئلهٔ اعتباریت ماهیت میسر نیست.

در این نوشتار تلاش شده است تا سه قرائت و تفسیر از کلمات صدرالمتألهین در اعتباریت ماهیت ارائه گردد: (۱) ماهیت در محدودهٔ ذات را محصور در فضای ذهن دانستن و ماهیتی که لباس وجود بر تن نموده به عین وجود در عالم خارج از ذهن موجود دیدن؛ (۲) ماهیت را حد وجود انگاشتن؛ (۳) ماهیت را نه حد وجود، بلکه خیال حد وجود پنداشتن. و در نهایت آنچه در این مقاله به اثبات رسیده این است که: تفسیر نخست در توجیه واقع نمایی ادراکات حصولی و بحث از ذاتی و عرضی، جوهر و عرض و مقولات دهگانه و وجود کلی طبیعی و غیره منطقی تر و متقن تر از دو تفسیر دیگر است و می توان ادعا نمود که مقصود از اعتباری بودن ماهیت در کلمات ملاصدرا، ماهیت من حیث هی

است و گر نه ماهیتی که لباس وجود بر تن نموده، در عالم خارج از ذهن آدمی به عین وجود موجود است نه آنکه ماهیت حد وجود و یا خیال حد وجود باشد.

واژه های کلیدی: وجود، ماهیت، اصالت، اعتباریت، حد وجود.

مقدمه

ارسطو در رساله مابعدالطبیعه خود، از میان بحث های ناظر به مسئله وجود، تنها به موضوع اشتراک معنوی وجود پرداخته است. ابونصر فارابی مسئله مغایرت وجود با ماهیت را که به زیادت وجود بر ماهیت معروف است، مطرح ساخته و این نظریه عکس العمل نظریه ای بوده که برخی متکلمان با عنوان عینیت وجود با ماهیت در ظرف ذهن مطرح نموده اند. پس از آنکه مسلم شد وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت و نه جزء آن، بلکه مغایر و زائد بر آن و عارض بر آن است این مسئله مطرح شد که آیا در ظرف خارج نیز وجود امری زائد بر ماهیت است یا عین آن است که در پاسخ به این پرسش حکما گفته اند که وجود در خارج عین ماهیت است.

این پرسش نیز مطرح شده که اگر وجود عین ماهیت در ظرف ذهن نیست و جزء آن نیز محسوب نمی شود چگونه ممکن است که در خارج عین آن باشد. در پاسخ به این پرسش بحث انتزاعی بودن وجود و معقول ثانی بودن آن به میان آمده و شیخ اشراق دلائل بسیاری بر انتزاعی و اعتباری بودن وجود اقامه نموده است.

در این مرحله، هنوز هم این تصور مطرح بوده که اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی نباشد، لازم می آید که در خارج، علاوه بر ماهیت، وجود نیز به طور مستقل موجود باشد. محقق داماد این بحث را دقیق تر مورد کنکاش قرار داده و به این صورت مطرح ساخته که لازمه اعتباری نبودن وجود این نیست که در خارج علاوه بر ماهیت، موجود باشد، بلکه لازمه اش آن است که ماهیت امری اعتباری و ذهنی باشد. در این مرحله رسماً بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت به همین صورتی که امروز در فلسفه اسلامی

مورد بحث است مطرح شده و محقق داماد که خود قائل به اصالت ماهیت است از اصالت ماهیت در تحقق و جعل دفاع می‌کند. صدرالمآلهین نیز ابتدا از نظر استاد پیروی می‌کند، ولی بعدها این عقیده را باطل و بر اصالت وجود براهینی اقامه می‌نماید. پس مسئله اصالت وجود و یا اصالت ماهیت از حدود ۴۰۰ سال پیش توسط محقق داماد رسماً وارد مباحث فلسفی شده و نمی‌توان مسئله اصالت وجود را به مشائین و اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت داد. اگر چنین نسبتی صحیح بود، باید ابن سینا، که رئیس المشائین لقب یافته، عقیده به اصالت وجود را قبول و یا لا اقل مطرح می‌ساخت^۱، حال آنکه برخی چون صاحب مواقف معتقدند که ابن سینا در شفا تصریح نموده که وجود معقول ثانی است^۲ و در خارج ما به ازایی علاوه بر ماهیت که معقول اول است ندارد (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۳۹۷).

در آغاز این نوشتار امید است ذکر چند نکته مفید واقع گردد.

۱. تغایر مفهوم وجود و مفهوم ماهیت

این اندیشه که جهان یکسره پندار و خیال است اندیشه‌ای سوفسطایی است. هر انسان عاقلی واقعیت یا واقعیت‌هایی را در جهان هستی می‌پذیرد و در مواجهه با هر واقعیتی دو مفهوم که یکی حاکی از هستی (وجود) و دیگری حکایتگر چیستی (ماهیت) آن است انتزاع می‌نماید. یعنی ذهن او هر واقعیت خارجی را به دو مفهوم وجود و ماهیت تحلیل می‌کند، پس همه واقعیت‌های عالم هستی در یک امر باهم مشترکند و آن همان واقعیت داشتن است و جنبه‌های اختصاصی و ما به الامتیاز آن‌ها هم همان ماهیت اشیا است. پس هر یک از این دو مفهوم، از زاویه‌ای خاص از واقعیت اشیا پرده بر می‌دارند: یکی از بودن و هستی شیء ستار برمی‌گیرد و دیگری کاشف از چگونگی وجود و اینکه آن موجود چیست. آنچه در این مقال باید بر آن تأکید ورزید آن است که نه تنها با هر یک از دو مفهوم وجود و ماهیت، بلکه با هر مفهوم دیگری می‌توان روزنه و یا دریچه‌ای به سوی جهان خارج از ذهن گشود و به تعبیری رساتر، ذهن آدمی در تحلیل

هر واقعیتی خارج از خود به مفاهیم متعددی دست می‌یابد که هیچ یک از آن‌ها نمی‌توانند همه زوایای آن شیء را نشان دهند، ولی هر یک از مفاهیم حاکی از همه واقعیت آن شیء است نه بخشی از آن، لیکن هر لفظ یا مفهومی از زاویه‌ای خاص بر واقعیت پرتو افکنی می‌کند و آن واقعیت را در ذهن مجسم می‌سازد. مثلاً آن شیء خارجی هم موجود است و هم معلول و واجب بالغیر و هم واحد است، ولی این بدان معنا نیست که امور متعددی در خارج وجود دارند. پس آنچه بدان اصرار می‌ورزیم آن است که هر مفهومی کاربردی دارد و کارکرد مفاهیم دیگر را نمی‌توان از آن انتظار داشت. حتی مفهومی نظیر بی‌نهایت از عدم محدودیت موجود پرده برمی‌دارد، ولی بالمطابقه بر علم و قدرت و کمال نامحدود دلالتی ندارد.

۲. کاربردهای ماهیت

ماهیت در فلسفه به دو معنی به کار رفته است:

الف) ماهیت به معنای چیستی یا به تعبیری «مايقال فی جواب ماهو»، یعنی آنچه در پاسخ به پرسش از چیستی شیء بیان می‌شود، که بدان ماهیت بالمعنی الاخص اطلاق می‌گردد.

ب) ماهیت به معنای ذات و حقیقت شیء، یعنی آنچه شیء به واسطه آن شئیت پیدا می‌کند که ماهیت در این معنا اعم از معنای اول است و شامل وجود شیء نیز می‌شود، زیرا وجود شیء همان چیزی است که حقیقت و ذات شیء را تشکیل می‌دهد. از این رو ماهیت را در این معنا ماهیت بالمعنی الأعم گویند.

تذکره: در این نوشتار مقصود از ماهیت کاربرد خاص آن یعنی ماهیت بالمعنی الاخص مورد نظر است.

پیش‌انگاره‌ها در قرائات مختلف از اعتباریت ماهیت

۱) جهان یکسره هیچ اندر هیچ نیست و واقعیت و یا واقعیاتی وجود دارند.

۲) هر واقعیت را می‌توان به دو مفهوم هستی (وجود) و چیستی (ماهیت) تحلیل نمود، یعنی ذهن آدمی از هر امر عینی واقعی حداقل دو مفهوم هستی و چیستی را انتزاع می‌کند، برای مثال از آسمان و زمین و کوه و... دو مفهوم، یکی هستی و بودن آن‌ها و دیگری اینکه یکی آسمان است و آن یکی زمین و... انتزاع می‌گردد و باقی مفاهیم انتزاعی، اوصاف این دو مفهومند.

۳) مفهوم وجود در میان همهٔ واقعیت‌ها مشترک است، اما مفهوم ماهیت در هر امر عینی حقیقی مختص به خود اوست. واضح است که در اینجا مراد، اصطلاح خاص ماهیت است.

۴) مصداق این دو مفهوم یکی بیشتر نیست و هیچ‌گونه تکراری که باعث شود هر مفهومی مصداقی به جز دیگری داشته باشد وجود ندارد.

۵) مراد از اصالت، عینیت داشتن و تحقق در عالم واقع و خارج؛ و مراد از اعتبار، وجود فرضی داشتن و در عالم اعتباریات جای داشتن است. نه در جهان حقایق و واقعیات و اسناد وجود به امر عینی بدون واسطه در عروض و در امر اعتباری با واسطه در عروض است.

۶) در این امر که مصداقی خارجی و واقعیت‌های عینی، مصداقی حقیقی مفهوم وجودند و حمل وجود بر آن‌ها حمل حقیقی است شکی وجود ندارد، یعنی در اینکه وجود اصیل است تردیدی نیست.

۷) ماهیت فی حد ذاتها، یعنی در صورتی که فقط به ذات و ذاتیات آن چشم بدوزیم بدون شک امری اعتباری است، یعنی در عالم خارج نه وجود را می‌توان بر آن حمل نمود و نه عدم را و جایگاهی در عالم حقایق ندارد و به بیان دیگر: (الماهیه من حیث هی لیست الا هی).

۸) ماهیت مورد بحث در تفاسیر سه‌گانه از اعتبار، ماهیتی است که می‌توان وجود را بر آن حمل نمود و بدان نسبت داد و به بیانی دیگر ماهیت موجود محل بحث است نه ماهیت من حیث هی.

سه قرائت از اعتباریت ماهیت

ژرف نگری و تأمل در کلمات و عبارات صدرالمتألهین سه تفسیر از اعتباری بودن ماهیت را به ما می‌نمایاند و هر یک از فلاسفه پس از ایشان یکی از تفاسیر را بر دو تفسیر دیگر ترجیح داده و بر آن اصرار ورزیده‌اند.

تفسیر نخست

ماهیت در محدوده ذات و ذاتیات (ماهیت من حیث هی) امری اعتباری است و هر چیزی به جز ذات را می‌توان از آن سلب نمود یعنی ماهیت در این لحاظ و اعتبار نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر، نه بالقوه است و نه بالفعل و همه اوصاف وجودی از آن سلب می‌گردد^۳، ولی وجود واقعیت عینی و حقیقی دارد و منشأ اثر است و متن واقع را تشکیل می‌دهد. ماهیتی که به واسطه وجود موجود می‌گردد نیز به عین وجود در خارج واقعیت عینی دارد و متن واقع را تشکیل می‌دهد و اسناد موجودیت به آن اسناد حقیقی است، بدین معنی که امر واقعی واحد که مصداق وجود است همان امر مصداق واقعی ماهیت نیز هست؛ نه اینکه در خارج و عالم واقع هر یک از وجود و ماهیت مصادیقی جدا از هم داشته باشند یا واقعیت خارجی از دو بخش عارض و معروض تشکیل شده باشد که یکی مصداق وجود و دیگری مصداق ماهیت باشد.

بر اساس این قرائت، ماهیت در مرتبه ذات امری اعتباری است و ماهیت موجود، امری حقیقی و به عین وجود موجود است و در هر دو قضیه «انسان موجود است» و «وجود انسان موجود است» اسناد وجود، اسنادی حقیقی است یعنی هم انسان و هم وجود انسان دارای مصداق عینی و واقعی هستند. پس اسناد وجود به ماهیت در عالم واقع و خارج اسنادی حقیقی است، ولی در مقام تحلیل ذهنی، اسنادی مجازی است، زیرا وجود، حیثیت تقییدیه حمل موجودیت بر ماهیت است. همان‌گونه که در مورد واجب تعالی در عالم خارج علم او عین قدرت و قدرت او عین ذات اوست، در مقام

تحلیل ذهنی می‌گوییم «الله يعلم الاشياء بعلمه لا بقدرته» و «الله تعالى يفعل بقدرته لا بعلمه».

پرسش

یکی از پرسش‌های مهم که لازم است پاسخ داده شود و اگر این پاسخ قانع‌کننده باشد، هیچ استبعادی از پذیرش این ادعا وجود ندارد که شیء خارجی می‌تواند مصداق حقیقی و عینی دو مفهوم وجود و ماهیت باشد آن است که: آیا لازمهٔ مصداق واقعی و حقیقی بودن، وجود منحاز و مستقل داشتن است یا نه؟

پاسخ

در پاسخ می‌توان گفت که هیچ‌گونه تلازمی میان مصداق حقیقی بودن و وجود منحاز و مستقل داشتن نیست و مفاهیم متعدد و متباین مصادیقی واقعی و در همان حال مصادیقی عین هم دارند یعنی یک چیز مصداق حقیقی چندین مفهوم است و نمونهٔ بارز آن:

۱. اعتقاد به عینیت ذات و صفات الهی

مهم‌ترین دلیل این اعتقاد آن است که اگر صفات خداوند زائد بر ذات او باشد، بدین معناست که خدای متعال در مرتبهٔ ذات عاری از صفات کمالیه است و به بیان دیگر گرچه مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت و مفهوم قدرت غیر از مفهوم حیات و سایر مفاهیم است، ولی همهٔ این مفاهیم متغایر دارای یک مصداق و آن مصداق هم عین وجود خداوندی است، یعنی همهٔ صفات او به عین ذات او موجودند و هیچ‌گونه بینونت و تغایر و تکثری در میان نیست.

۲. عینیت عالم و معلوم در علم حضوری نفس به خود

در علم حضوری آن گاه که معلوم عین عالم است نظیر علم ما آدمیان به نفس خویش که هیچ کثرتی در کار نیست، وحدت وجود دارد نه اتحاد. در واقع عالم و معلوم عین هم اند گرچه از جهت مفهوم متباین و متغایرنند، ولی بیش از یک مصداق در کار نیست و همان مصداق به یک اعتبار و حیثیت عالم است و به اعتبار و حیثیتی دیگر معلوم؛ عالم است از آن رو که علم و آگاهی به خویش دارد (و لحظه ای جهل در این عرصه راه ندارد گرچه از خود غافل شود) و معلوم است زیرا که مورد معرفت و شناخت واقع شده است.

۳. تساوق مفاهیم

تساوق دو مفهوم بدین معناست که هر یک از دو مفهوم علاوه بر تساوی و صدقش بر مصادیق مفهوم دیگر، حیثیت و جهت صدقشان نیز یکی است، مثلاً گفته اند وحدت مساوق وجود است پس هر موجودی از آن جهت که موجود است واحد است حتی کثرت موجود از آن جهت که موجود است کثرت واحدی است. پس شیء خارجی حقیقتاً هم موجود است و هم واحد یعنی دو مفهوم وجود و واحد مصداق حقیقی و واقعی دارند و مصداق واحد بعین وجود مصداق موجود، در خارج محقق است و شیء خارجی مصداق واقعی هر دو مفهوم است.

۴. اعتقاد به اینکه اعراض از مراتب وجود جواهرند

از دستاوردهای تقسیم وجود فی نفسه به وجود لِنفسه و وجود لغیره آن است که اعراض وجودی مستقل از وجود جواهر ندارند، بلکه به عین وجود جوهری که موضوع آن ها واقع شده موجود می شوند. از این رو گفته اند وجود اعراض از شئون وجود جواهر و از مراتب وجود جواهرند همان گونه که وجود صور نوعیه جدای از وجود موادشان نیستند، بلکه به عین وجود موادشان موجودند.

شواهدی بر تفسیر نخست در کلام صدرالمتألهین

در آثار مختلف فلسفی ملاصدرا عباراتی وجود دارد که همین تفسیر از اعتباریت ماهیت را (یعنی ماهیت من حیث هی امری اعتباری است و ماهیتی که وجود بر آن حمل شده و لباس وجود پوشید در عالم خارج از ذهن به عین وجود موجود است و شیء خارجی هم مصداق وجود و هم مصداق ماهیت است) ارائه می‌نماید که نمونه‌هایی از آن تقدیم می‌شود:

۱) ان التغایر بین الوجود و الماهیه بحسب المفهوم و المعنی دون الذات و الحقیقه.

«به‌درستی که تغایر میان وجود و ماهیت مفهومی و معنایی است نه ذاتی و حقیقی [در خارج به یک وجود موجودند و در عالم ذهن، غیر یکدیگرند]» (الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۲۴۴).

۲) علمت ان وجود کل شیء عین مهیته فوجود العدم عین ذلك العدم كما ان وجود الانسان عین الانسان.

«دانستی که وجود هر چیزی عین ماهیت اوست، پس وجود عدم عین آن عدم است همان‌گونه که وجود انسان عین انسان است [یعنی وجود و ماهیت هر چیزی در خارج عین هم‌اند] و هیچ‌گونه تفکیکی ندارند» (همان، ص ۶۶).

۳) الوجود عین الماهیه خارجاً و غیرها فی الذهن فلا نسبه بینهما الا بحسب الاعتبار العقلی.

«وجود در عالم خارج عین ماهیت و در عالم ذهن غیر آن است، پس نسبت میان آن‌ها جز به حسب اعتبار عقلی نیست» (المشاعر، المشعر الرابع، ص ۲۶).

۴) ان وجود کل ممکن عین ماهیه خارجاً.

«وجود هر شیء ممکن عین ماهیت او در خارج است» (رساله المسائل القدسیه، ص ۱۸).

۵) الماهیه بالقیاس الی الوجود فانها فی الخارج عین الوجود....

«ماهیت در مقایسه با وجود در عالم خارج عین اوست» (الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۹۵).

۶) الحق عندنا... انه لیس بین الماهیه و الوجود مغایره فی الواقع اصلاً بل للعقل ان یحلل

بعض الموجودات الی ماهیه و وجود.

«حق نزد ما آن است که میان ماهیت و وجود در عالم واقع تغایری نیست، بلکه این عقل آدمی است که می‌تواند برخی وجودات را به ماهیت و وجود تحلیل نماید [دو مفهوم را از یک حقیقت فهم نماید در حالی که در خارج دوئیتی در کار نیست]» (همان، ص ۶۲).

(۷) و عارضیه الوجود للماهیه ان للعقل ان یلاحظ الماهیه من حیث هی هی مجردة عن الوجود فحینئذ یجد الوجود خارجاً عنه. فلو اعيد السؤال فی النسبه بینهما عند التجريد بحسب الذهن یقال: هما بحسب التحلیل، معان فی الوجود بمعنی ان الوجود بنفسه أو بجاعله موجود و الماهیه بحسب نفسها و اعتبار تجرید العقل ایها عن کافه الوجودات، لها نحو عن الثبوت کما سیجی بیانه. والحاصل ان کونهما معاً فی الواقع عباره عن کون الوجود بذاته موجوداً و الماهیه متحده به و موجوده بنفسه لابغیره فالفاعل اذا افاد الماهیه، افاد وجودها و اذا افاد الوجود افاد بنفسه. فوجود کل شیء هو فی ذاته مصداق لحمل ماهیه ذلک الشیء علیه (المشاعر، المشعر الرابع، ص ۲۳). علاوه بر این، نیز می‌توان در آثار صدر المتألهین به کلمات دیگری در تأیید این قرائت و تفسیر از اعتباریت ماهیت دست یافت و تنها مانعی که می‌توانست موجب برتافتن چنین تفسیری از اعتباریت ماهیت باشد تصور این معنی بود که مصداق حقیقی داشتن مساوی با مصداق مستقل و منحاز داشتن است که آن را با بیان این جمله مرتفع می‌سازند که:

«ان امرأ واحداً و حقیقتاً واحده من حیثیه واحده ربما کان فرداً و مصداقاً لمفهومات متعدده و معان مختلفه ککون وجود زید معلولاً و مرزوقاً و متعلقاً، فان اختلاف هذه المعانی لیس مما یوجب ان یکون لکل منها وجود علیحده و کاختلاف الصفات الحقیقیه الالهیه الی هی عین الوجود الاحدی الالهی باتفاق جمیع حکماء».

«به‌درستی که امر واحد و حقیقتی واحد از حیثیت واحد چه بسا فرد و مصداق برای مفاهیم متعدد و معانی مختلف باشد مثل آنکه وجود زید هم معلول و هم مرزوق و هم موجودی وابسته است و اختلاف این معانی موجب نمی‌گردد که به ازای هر یک از این

مفاهیم مختلف وجود مستقلی در خارج باشد و همچون اختلافی که صفات واقعی خداوند با یکدیگر دارند و این صفات عین وجود واحد الهی هستند و بر این مطلب همه فلاسفه اتفاق نظر دارند.» (الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۱۷۵).

چنانچه این عبارت را در کنار تعبیری که در مورد رابطه وجود با ماهیت از ایشان نقل نمودیم قرار دهیم و آن را با نوع رابطه ذات الهی و صفات خداوند مقایسه نمایم نتیجه این خواهد شد همان‌گونه که واجب‌الوجود واحد و بسیط است و از او مفاهیم متعدد انتزاع می‌گردد و آن ذات متعالیه مصداق حقیقی همه آن مفاهیم است در مورد وجود و ماهیت نیز باید چنین قائل شد که از مصداق واحد خارجی دو مفهوم وجود و ماهیت انتزاع می‌گردد و آن واقع خارجی مصداق حقیقی هر دو مفهوم است.

تفسیر دوم: ماهیت حد وجود

بر مبنای این قرائت از اعتباری بودن ماهیت، ماهیت در ذهن به وجود ذهنی موجود است، ولی در خارج با وجود خارجی متحد است نه اینکه به عین وجود خارجی موجود باشد، یعنی تفسیر، وحدتی در خارج میان ماهیت و وجود متصور نیست، بلکه اتحاد وجود دارد (اتحاد حد با محدود) و به‌خاطر همین اتحاد در عالم خارج، عرف ماهیت را موجود می‌داند در حالی که به دقت عقلی آنچه موجود است وجود است و ماهیت حد آن است و حکمی که به محدود اسناد داده می‌شود و محدود حقیقتاً بدان متصف می‌گردد مجازاً همان حکم به حد نیز اسناد داده می‌شود و محدود واسطه در عروض^۴ وصف و حکم برای حد است و اگر حد امر عدمی است حظ و بهره او از وجود به‌خاطر اتحادی است که با آن دارد.

حکیم سبزواری می‌گوید: «الوجود الحقیقی واسطه فی العروض لتحقق المیهه لا واسطه فی الثبوت».

«وجود حقیقی واسطه در عروض برای تحقق ماهیت است نه واسطه در ثبوت» (شرح

مرحوم آملی عبارت روشن تری دارد و در آن ماهیت را به سرابی تشبیه می‌کند که جاهلان آن را آب می‌پندارند، ولی در حقیقت آبی وجود ندارد:

«فمعنی قولک مهیه الانسان موجوده انها ثابتة بالوجود و یکون الوصف بحال متعلقه نظیر القرطاس الابيض... والا فهی کسراب بقیعه یحسبها الجاهل انها موجوده و اما فی الحقیقه فالموجودیه انما هی وصف للوجود».

«پس معنای سخن تو که می‌گویی ماهیت انسان موجود است آن است که آن ماهیت به وجود ثبوت می‌یابد و وجود صفتی است که به موصوف خویش تعلق می‌گیرد نظیر کاغذ سفید... وگرنه ماهیت همچون سرابی در بیابان است که جاهل آن را موجود می‌پندارد ولیکن در حقیقت موجودیت وصف وجود است [و مجازاً به ماهیت نسبت داده می‌شود]» (در الفوائد، ج ۱، ص ۲۷).

ادعای ما این است که صدر المتألهین علاوه بر تفسیر نخست در اعتباریت ماهیت این تفسیر را نیز ارائه نموده است، گرچه تصریح به حد را در آثار او در مورد ماهیت نیافتیم، ولی شارحان و مفسران در شرح و تفسیر سخن او این لفظ را استعمال نموده‌اند و این استعمال غریب و به دور از رضایت ایشان نبوده است.

شواهدی از کلمات صدر را بر تفسیر دوم

۱) فان قولنا (هذا فلک و هذا انسان) معناه انه موجود بوجود فلکی لا غیر و انه موجود بوجود هو انسان فقط لاشیء آخر جماد او نبات او عقل او غیر ذالک من الوجودات الخاصه.

«پس سخن ما که می‌گوییم این فلک است و این انسان است بدین معناست که آن شیء موجود به وجود فلکی است نه غیر آن و آن شیء موجود است به وجودی که آن انسان است نه چیز دیگری اهم از آنکه جماد یا نبات و یا عقل یا غیر این‌ها از موجودات خاصه دیگر» (الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۴۴۴).

از این تعبیر که فرموده‌اند معنای «هذا فلک و هذا انسان» این است که انه موجود

به وجود فلکی لاغیر... همان مفهومی حاصل می‌گردد که از کلمه حد فهم می‌شود، زیرا معنای حد این است که این موجود گستره و سعه وجودیش تا همین مرز بیشتر ادامه ندارد و غیر خود نیست.

۲) الموجود هو الوجود بالحقیقه و الماهیه متحده معه ضرباً من الاتحاد.

«موجود حقیقی همان وجود است و ماهیت به نوعی از اتحاد متحد با وجود است» (همان،

ج ۱، ص ۶۷).

وقتی این عبارت در کنار تعبیر دیگر ایشان قرار گیرد که: «کل ممکن زوج ترکیبی اذالماهیه الا مکانیه لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامکانی لا تعین له الا بمرتبه من القصور و درجه من النزول ینشأ منها الماهیه...».

«هر موجود ممکن الوجودی مرکب از دو چیز است، زیرا ماهیت امکانی قوامی جز به

وجود ندارد و وجود امکانی تعینی جز به مرتبه‌ای از محدودیت و درجه‌ای از تنزل که

ماهیت از آن نشأت می‌گیرد ندارد (از عالی‌ترین مرتبه وجود که هیچ حدی ندارد ماهیت

انتزاع نمی‌گردد زیرا ماهیت حد وجود است و از وجودی که حد ندارد نمی‌توان ماهیت

انتزاع نمود)» (همان، ص ۱۸۷).

نتیجه این خواهد شد که از حد وجودات محدود امکانی، ماهیت انتزاع می‌شود و

ماهیت حد وجودی است که در خارج به منشأ انتزاعش موجود است و مفهوم ماهیت از معقولات ثانیة فلسفی است.

شارحان و مفسران بزرگ پس از صدرا از این عبارت و نظایر آن حد بودن ماهیت

برای وجودات امکانی و غیر واجبی را فهم کرده و از شواهد این ادعا آن است که آن‌ها

چون واجب تعالی را وجود بحت بسیط لایتناهی دانسته‌اند حدی برای آن متصور

ندانسته و از این رو گفته‌اند که او ماهیت ندارد چون ماهیت حد وجود است و سعه

وجودی خداوند غیر محدود است و «ماهیته انیته».

«رک. نهایه الحکم، المرحله الثانیه عشر، الفصل الثالث «فی ان الواجب لذاته لا ماهیه له».

تفسیر سوم: ماهیت خیال حد وجود

کنکاش و تفحص در آثار صدرالمتألهین قرائت دیگری از ماهیت را ترسیم می‌نماید که نه ماهیت را به عین مصداق وجود، موجود می‌شمارد و قائل به مصداق حقیقی داشتن ماهیت موجود است و نه حتی آن را حد عدمی وجود امکانی می‌پندارد، بلکه جز در عالم اعتبار و فرض هیچ نشانی از او در اختیار نمی‌گذارد.

شواهدی از کلمات صدر بر تفسیر سوم

۱) کل وجود جوهری او عرضی یصحبه ماهیه کلیه یقال لها عند اهل الله، العین الثابت و هی عندنا لا موجوده و لا معدومه فی ذاتها و لا متصفه بشیء من صفات الوجود من العلیه و المعلولیه و التقدّم و التأخر و غیرها... و حصول الماهیات و المفهومات العقلیه و وقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعی و وقوع عکسی، وقوع ما یترائی من الامثله فی الاشیاء الصیقلیه الشبیهه بالوجود فی الصفاء و البساطه... و بالجمله یحصل للنفس الانسانیه حین موافقاتها الموجودات الخارجیه لاجل صفاتنا و تجردها عن المواد صور عقلیه و خیالیه و حسیه، كما 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»

«هر وجود جوهری یا عرضی را ماهیتی کلی همراهی می‌کند که عرفا به آن عین ثابت می‌گویند و در نزد ما این ماهیت در مقام ذات نه موجود و نه معدوم و نه متصف به هیچیک از صفات وجود از قبیل علیت و معلولیت و تقدیم و تأخر و غیر آن‌ها نیست و تحقق این ماهیت و مفهومات عقلی به همراه اقسام وجودها تحققی تبعی و وجود تصویری است همچون تصویری که در اشیا صیقلی دیده می‌شود؛ [اشیا صیقلی‌ای که از حیث صفا و بساطت شبیه و جوهرند...] و به‌طور کلی [می‌توان گفت]: برای نفس انسان به‌خاطر صقالت و تجردش از ماده هنگام مواجهه با موجودات خارجی صورت‌های عقلی و خیالی و حسی ایجاد می‌شود. همان‌گونه که در آینه صورت‌ها و وجودهای خیالی اشیا پدید می‌آید و فرق میان این دو حصول و تحقیق در آن است که پدید آمدن

[صورت‌ها] در آینه به گونه‌ای است که شبیه امری انفعالی است [که آینه در آن نقشی ندارد] ولی در نفس گونه‌ای از فعل است [که نفس در ساختن و ایجاد آن نقش آفرینی می‌نماید]» (الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۲۹۰).

۲) فان الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه فظهر ما ذهب الیه المحققون من العرفاء و الکاملون من الاولیاء ان العالم کله خیال فی الخیال».

«به‌درستی که نفس ماهیت خیال وجود و تصویر آن است که در قوای عاقله و حسیه آدمی پدید می‌آید پس روشن شد آنچه که محققان از عرفا و اولیاء کامل پذیرفته‌اند، این است که همه عالم خیالی است که در [قوه] خیال آدمی پدید آمده است. (حقیقت و واقعیت را باید در جای دیگری جستجو کرد.)» (همان، ج ۲، ص ۲۳۵).

۳) ان التحقق فی الخارج و الفاض عن العله لکل شیء هو نحو وجوده و اما المسمى بالماهیه فهی انما توجد فی الواقع و تصدر عن العله لالذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بین الماهیه و الوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایه و المحکی و المرآه و المرثی فان ماهیه کل شیء هی حکایه عقلیه عنه و شبح ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظل له.

«به‌درستی آنچه از اشیا در عالم خارج تحقق دارد و از علت افاضه می‌شود آن نحوی وجود آن شیء است، ولی آنچه ماهیت نامیده می‌شود آن چیز در عالم واقع محقق می‌گردد و از علت صادر می‌شود لکن نه اینکه بذاته در عالم واقع پای نهد و از علت افاضه گردد بلکه به‌خاطر اتحادی است که با موجود و آنچه به‌ذاته از علت افاضه شده دارد و اتحاد میان وجود و ماهیت به همان گونه از اتحاد است که میان حاکی و محکی و آینه و آنچه در آینه دیده می‌شود وجود دارد. پس ماهیت هر چیزی همان حکایت عقلی از آن و شبح ذهنی برای رؤیت آن شیء در خارج و سایه برای آن شیء است» (الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۲۳۵).

بر اساس این تفسیر، ماهیت حظ و بهره‌ای از هستی در عالم حقایق ندارد و همچون

تصویری که در آینه افتد در مواجهه با حقایق و واقعیات خارجی تصاویری در ذهن آدمی ترسیم می‌شوند که حاکی از آن حقایق‌اند، ولی از سویی این ادعا با قول به شبیح در مورد وجود ذهنی نیز فرق دارد، زیرا معتقدین به آن سخن، تصویر ذهنی را شبیح و مثال شیء خارجی می‌دانند ولی در این تفسیر از اعتباری بودن ماهیت، ماهیت در ذهن با وجود ذهنی به نحو و شکلی متحد است، همان طوری که در خارج با شیء خارجی به گونه ای اتحاد دارد.

پس در یک نگاه کلی می‌توان گفت: در تفسیر نخست، ماهیات ظهورات خود موجودات خارجی در ذهن آدمی می‌باشند؛ در تفسیر دوم، ظهور حد وجود و در تفسیر سوم، ماهیت ظهوری است که مظهری ندارد.

حکیمان پس از صدر المتألهین

برخی از فلاسفه پس از ملا صدرا نظر نهایی او را در مورد اعتباریت ماهیت یکی از سه تفسیر دانسته و دو تفسیر دیگر را نظر بدوی ایشان و یا نگاه به ماهیت از منظر مشهور برشمرده‌اند.

حکیمانی که تفسیر نخست را برگزیده‌اند

۱) ملا عبدالرزاق لاهیجی شاگرد صدر المتألهین در شوارق، ذیل عنوان <تکمیل عروسی> چنین آورده است: «قد عرفت فی تضاعیف ما ذکرنا فی مباحث الوجود من الامور العامه من تحقیق مذهب الحكماء فی حقیقه ان للوجود افراداً حقیقیه و انها حقایق مختلفه بالشده و الضعف متحده مع الماهیات فی الخارج زائداً علیها بحسب العقل فقط...» و پس از چند جمله مراد از اتحاد را توضیح می‌دهد: «و فرق بین قولنا: الوجود عین المهیة فی الخارج و بین قولنا: لیس فی الخارج الا المهیة فلیتدبر. والاول هو ما نقوله والثانی ما یقوله الاشرافیون».

«به تحقیق در لابلای آنچه در مباحث مربوط به وجود از امور عامه متذکر شدیم دریافتی

که مذهب حکما در حقیقت وجود آن است که برای وجود افراد واقعی محقق است و این افراد حقایق مختلفی هستند که برخی از حیث وجود دارای شدت و برخی در مرتبه ضعیفی واقع شده‌اند و این افراد در عالم خارج با ماهیت متحد ولی فقط به حسب تحلیل عقلی، وجود زائد بر ماهیت است. «و فرق است میان این سخن که بگوییم وجود عین ماهیت در خارج است و این سخن که بگوییم در خارج جز ماهیت وجود ندارد پس باید تدبیر کرد. سخن نخست (یعنی عینیت وجود و ماهیت در خارج) آن چیزی است که ما معتقدیم و دومی (یعنی اصالت ماهیت) همان است که اشراقیون بر آن پای می‌فشارند» (ج ۲ و ۱، ص ۵۴۱).

۲) ملا محمد مهدی نراقی از جمله حکیمانی است که بر عینیت وجود و ماهیت تأکید دارد: «ان بعض الحکماء ذهب الی ان الوجودات الخاصه نفس الماهیات و لیست زائده علیها و ذهب بعض الی انها زائده علیها و مغایر لها فی الخارج و الذهن ... والحق انها عین الماهیات فی الواقع و نفس الامر، زائده علیها فی اعتبار العقل کماستطلع علیه.» «حق آن است که وجودات عین ماهیات در عالم واقع و نفس الامر می‌باشند و زائد بر ماهیت در اعتبار عقل...» (قره العیون، ص ۸۳).

۳) علامه محقق شیخ محمد هادی تهرانی، ملا علی نوری، شیخ محمد رضا مظفر در کتب مختلف خود عباراتی آورده‌اند که مبین و مؤید پذیرش چنین قرائتی از اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه است. محقق تهرانی در کتاب التوحید آورده است: «المسأله عین الوجود و انما ینفکان بالتحلیل...».

«ماهیت عین وجود است و انفکاک آن‌ها امری تحلیلی است» (ص ۴).

۴) ملا علی نوری در حاشیه خود بر مفاتیح الغیب آورده است: «المسأله موجوده بعین موجودیه الوجود لذلك انها مجعوله بعین مجعوله الوجود.»

«ماهیت بعین موجودیت وجود موجود است زیرا ماهیت بعین مجعولیت وجود مجعول

است» (مفاتیح الغیب، تعلق مولی علی نوری، ص ۷۱۹).

۵) علامه محمد رضا مظفر در کتاب الفلسفه الاسلامیه تحلیلی شفاف از زیادت وجود بر

ماهیت و عینیت خارجی آن دو ارائه کرده که حاکی از همین قرائت از اعتباریت ماهیت است: «فان من قال بزيادة الوجود على الماهیه اراد مفهوم الوجود فان العقل يحلل كل شيء الى شيئين ماهیه و وجود، ای ان كل ممكن موجود و معنى ذلك انه شيء ثبت له الوجود و لذا قالوا: ان كل ممكن زوج ترکیبی، فیکون ان الوجود زائداً على الماهیه تعقلاً و معنى. و اما من قال بان الوجود عين الماهیه فلا اظنه يزعم انه عينها تصوراً و معنى و ان المعقول من الماهیه نفس المعقول من الوجود، فان هذا لا ینبغی ان يتوهمه عاقل بل المراد ان حقیقه كل شيء موجود هو نحو وجوده الخاص فالوجود تحققاً نفس الماهیه، فهما متحدان هویه اتحاداً حقیقاً من باب اتحاد اللا اقتضاء مع الاقتضاء كالاتحاد بين الجنس و الفصل. و اللا اقتضاء من جانب الماهیه اذ انها من حيث هی لیست الاهی لا تقتضی وجوداً و لا عدماً و انما توجد بالوجود و معنى وجودها بالوجود ثبوتها و تحققها لا ثبوت شی لها. و بهذا يقع التصالح بين الطرفين و كلا القولین صحیحان فان الوجود زائد عارض الماهیه تصوراً و معنى و لكنه عينها تحققاً و خارجاً».

«کسی که قائل به زیادت وجود بر ماهیت است از وجود، مفهوم آن را ارائه می نماید... و کسی که قائل به عینیت وجود و ماهیت است ... بر این باور است که... وجود از جهت تحقق و خارجیت نفس ماهیت است و ماهیت و وجود به لحاظ هویت اتحاد حقیقی از باب اتحاد لا اقتضاء با اقتضاء همچون اتحاد جنس و فصل دارند و لا اقتضائیت از جانب ماهیت است، زیرا ماهیت به خودی خود نه اقتضاء وجود و نه اقتضاء عدم دارد و ماهیت به وجود موجود می گردد و معنای موجودیت ماهیت به وجود، تحقق و ثبوت آن است نه ثبوت شیء برای آن و بدین صورت میان طرفین تصالح برقرار خواهد شد و هر دو قول صحیح خواهد بود. پس به درستی که وجود از حیث تصور و معنى زائد و عارض بر ماهیت است و تحققاً و خارجاً عین ماهیت است» (ص ۱۴).

فیلسوفانی که تفسیر دوم را برگزیده اند

۱) حکیم سبزواری تأکیدی بلیغ دارند که ماهیت حد وجود است:

الف: «ان للوجود حقیقه و ان تلك الحقیقه امر واحد متفاوت بالشده و الضعف و الوجوب و الامكان و نحوها و ان الاعلی من مراتبه الذی هو فوق التمام و لا نقص له بوجه من الوجوه هو الوجود الواجبی الذی لا ماهیه له، و ان ما سواه یلزمه حد و نقص، فان حد الانسان اعنی حیوان ناطق فقط حکایه عن نقص مرتبه وجوده و کذا حد الحیوان اعنی جسم ینمو و یتحرک بالاراده و الحس فقط حکایه عن نقص وجوده و لاشک ان نقص الوجود تبع له و لا تحقق بدونه».

«به درستی که وجود حقیقت و واقعیت دارد و این حقیقت امر واحدی است (واحد نوعی نه شخصی) که به شدت و ضعف و وجوب و امکان... متفاوت است... و ماسوای وجود واجب محدودیت و نقص دارد. پس حد انسان که همان حیوان ناطق است حاکی از مرتبت نقص وجودی انسان و حد حیوان که همان جسم نامی و متحرک به اراده و حس است حاکی از نقص وجودی اوست و شکی نیست که نقص وجود تابع آن (وجود) است و بدون آن (وجود) محقق نمی شود» (ص ۷۵).

ب: «لما كانت الماهیات کسراب بقیعه کانت فانیه فی معنونات لاعنی الوجودات العینیه هی الموجودات الحقیقیه».

«چون ماهیات هم چون سرابی در بیابانند فانی در معنویات خویش یعنی وجودات عینیه هستند که آن وجودات موجودات حقیقی اند» (همان، ص ۷۷).

۲) مرحوم آملی در تعلیقه بر منظومه نیز ماهیت را حد وجود دانسته است: «المهیه کما ستعرف هی الممتنع عن حد الوجود...».

«ماهیت از حد وجود محدود متنع می گردد و ممکن هرگونه که باشد محدود الوجود است و آنچه حد ندارد واجبی است که مقتضای وجوب وجودش عدم محدودیت اوست» (در الفوائد، ج ۱، ص ۲۴).

۳) علامه طباطبایی از آن گروه فیلسوفانی است که ماهیت را حد وجود دانسته است: «... و لانعنی بالماهیه الا حد الوجود» (الحکمه المتعالیه، ج ۷، ص ۲۲۷).

او در کتاب نهایه الحکمه آورده است: «فذات کل ماهیه حد لا یتعداها وجودها و یلزمه

سلب بعدد الماهیات الموجوده الخارجه عنها. فماهیه الانسان الموجوده مثلاً حد وجوده لا يتعداها وجوده الی غیره فهو لیس بفرس و لیس ببقر و لیس بشجر».

«ذات هر ماهیتی حدی است که وجود آن ماهیت از آن حد تجاوز نمی‌نماید... پس ماهیت انسان موجود مثلاً حدی برای وجود آن است که وجود ماهیت انسان از آن حد، تجاوز نمی‌کند مراد از انسان آن است که فرس و بقر و شجر نیست» (ص ۱۴).

حکیمانی که تفسیر سوم را نظر نهایی صدرا دانسته‌اند

۱) استاد آیت الله مصباح یزدی ماهیت را قالب ذهنی و مفهومی و آن امر ثالثی که عقل هنگام مشاهده وجود خارجی از آن جهت که شیء خارجی و وجود عینی را نشان می‌دهد و نزد عقل تصور می‌شود می‌داند از این رو، در تعلیقه بر نهاییه آورده است: «المهیه قالب ذهنی کلی للموجودات العینیه، اوقلت الحدّ العقلي الذی ینعکس فی الذهن من الموجودات المحدوده».

«ماهیت قالب ذهنی کلی برای موجودات عینی است یا می‌توان گفت: حد عقلی است که در ذهن از موجودات محدود منعکس می‌گردد» (شماره ۹).

یعنی مفهومی است که از حدود موجودات خارجی انتزاع شده و در ذهن تصویر می‌شود و در تعبیری دیگر آورده است: «لما كانت هذه الصوره العقلیه و القالب المفهومی مراه لحدود هذا الموجود لم تکن منظوراً إليها بالنظر الاستقلالی بل كانت منظوراً بها وفانیه فی محکیها».

«چون این صورت‌های عقلی و قالب‌های مفهومی نشان دهنده حدود این موجود می‌باشند با نظر استقلالی به آن‌ها نگریسته نمی‌شود، بلکه با این نگاه که فانی در محکی خویش هستند مورد توجه واقع می‌شوند» (همان، شماره ۱۰، ص ۳۰).

و در توضیحی رساتر آورده است: «ان موطن المهیه هو الذهن بما انه ظرف للعلوم الحصولیه و لولا هذه العلوم لم یکن للمهیات عین و لا اثر كما انه لاخبر عنها فی العلوم الحضوریه التي هی وجدان الواقعیات تحکی به الحدود المشتركه بین موجودات متفقته

الحقیقه و لیس لها اصاله و الا لم تكن تابعه لاذهاننا و لاخاصه بنوع معين من علومنا و لاكانت مفقوده فی علومنا الحضوریه التي يشاهد فيها الواقع علی ما هو علیه و انما المهبیه هی انعکاس ذهنی للموجود المحدود بما انه محدود و حاکیه عن حدوده و العقل يعتبر لها الوجود بما انه مرآه له بحدود و یكون اتصافها بالوجود بالعرض».

«جایگاه ماهیت ذهن آدمی است از آن جهت که ذهن ظرف علوم حصولی است و اگر این دسته از علوم نبودند از ماهیت نیز هیچ اثری نبود...، و به درستی که ماهیت انعکاس ذهنی موجود محدود از آن جهت که محدود است می‌باشد. و از حدود آن حکایت می‌کند و عقل برای آن [ماهیت]، وجودی را از آن جهت که با حدود خود آینه آن (= وجود خارجی) است اعتبار می‌نماید. و متصف شدن ماهیت به وجود، بالعرض است» (همان، ص ۲۹).

۲) استاد آیت الله جوادی آملی بیان شفاف‌تر و صریح‌تر در تبیین این دیدگاه دارد: «ماهیات صور مرآتیه و حکایاتی هستند که نسبت به واقعیت و وجود، در آینه خیال ظاهر می‌گردند، یعنی ماهیات تنها خیال و عکس وجود و واقعیت در مراتب ادراکی انسان هستند و این همان معنای بلندی است که در کلمات برخی از اهل معرفت به این صورت اظهار شده است که عالم خیال در خیال است یعنی شناخت هر کس از عالم به تناسب صوری است که در خیال او مرتسم است» (رحیق مختوم، ج ۳، ص ۷۲).

و در ادامه آورده است:

«آنچه در خیال انسان متمثل می‌شود خیال واقعیت و تمثال و حکایت آن است نه خود واقعیت» (همانجا).

مقایسه تفسیرهای سه گانه

در مقایسه میان سه قرائتی که از اعتباری بودن ماهیت ارائه شد، در دو نکته اتفاق نظر وجود دارد:

۱) اصالت به معنای عینیت داشتن و به ذاته موجود بودن و متن واقعیت را تشکیل دادن

است و اصالت با وجود اشیاست.

۲) اعتبار به معنای عینیت نداشتن و به ذاته موجود نبودن و متن واقعیت را تشکیل ندادن است. ولی آنچه محط بحث و معرکه آراء واقع شده و در تفسیرهای سه گانه بر اعتباری بودن آن اختلاف شده آن است که مصداق مفهوم اعتبار چیست؟ در تفسیر نخست اعتقاد بر این است که ماهیت من حیث هی (ماهیت با قطع نظر از وجود) امری اعتباری است ولی ماهیتی که می توان وجود را بر آن حمل کرد به عین وجود موجود، و منشأ آثار است، و متن واقع را پر کرده است و واقع خارجی مصداق حقیقی هر دو مفهوم وجود و ماهیت است؛ ولی بنا به تفسیر دوم، ماهیت حد وجود است و حد شیء غیر از خود شیء است و حد وجود، امری موجود نیست و بهره او از وجود به میزان بهره عدم مضاف است که واقعی اعتباری است، زیرا حد شیء آن جاست که شیء تمام می شود همان گونه که خط جایی است که صفحه تمام شود و صفحه حد حجم و جسم تعلیمی است. پس خود ماهیت که حد شیء است امری اعتباری ولی عقل برای آن حظ و بهره ای از وجود اعتبار می کند و این به خاطر ارتباط و اتحادی است که این امر عدمی با وجود و هستی دارد (اتحاد حد با محدود) از این منظر، هم ماهیت من حیث هی و هم ماهیتی که وجود بر او حمل می گردد امری اعتباری است و حمل وجود بر او به واسطه وجود است یعنی حمل وجود بر او حمل بالعرض و مجازی است و در تفسیر سوم، هم ماهیت من حیث هی اعتباری است و هم ماهیت موجود؛ و حتی به همان مقداری که در تفسیر دوم برای ماهیت موجود به میزان عدم مضاف حظ و بهره ای از وجود قائل بودیم در این تفسیر قائل نیستیم و به طور کلی ماهیت امری اعتباری است، زیرا بنابراین تفسیر، ماهیت چیزی است که ما می فهمیم و دستگاه ادراکی ما چنان خلق شده که در مواجهه با وجودها، ماهیت می فهمیم یا اینکه ماهیت سایه و ظل وجود ذهنی است. از این رو ماهیت صرفاً اثری است که خارج بر ذهن می نهد لذا ارتباط ماهیت با خارج از قبیل ارتباط اثر با مؤثر است و اگر ذهنی نباشد ماهیتی نخواهد بود.

پرسش

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا ادله‌ای که بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اقامه شده با تفسیر نخستین از اعتباری بودن ماهیت که ماهیت من حیث هی را امری اعتباری می‌پنداشت و ماهیت موجوده در خارج را به عین وجود موجود می‌دانست و انتساب وجود بدان را انتسابی حقیقی می‌شمرد و بر این باور بود که موجود خارجی مصداق واقعی هر دو مفهوم وجود و ماهیت است منافاتی ندارد؟

پاسخ

گرچه در این نوشتار مجال برای اثبات این سخن نیست که هیچ یک از ادله اصالت وجود تعارض و تهافتی با قرائت نخست از اعتباری بودن ماهیت ندارند، لیکن از میان بیش از ۲۵ دلیلی که تاکنون برای اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت بدان دست یافته‌ایم فقط به ذکر سه نمونه از این ادله بسنده می‌کنیم.

دلیل اول

تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم
مقدمه ۱) اگر ماهیت اصیل باشد و بدون واسطه وجود در خارج محقق شود، لازم است که ماهیت ذاتاً (در مرحله ذات) نسبت به وجود و عدم حالت تساوی نداشته باشد.
مقدمه ۲) ماهیت در محدوده ذات و بدون در نظر گرفتن امر دیگر، نسبتش به وجود و عدم برابر است.

نتیجه: ماهیت بدون در نظر گرفتن و وساطت وجود در خارج محقق نخواهد شد، پس وجود امری اصیل و محقق در خارج است و ماهیت امری اعتباری است.

بیان ملازمه در مقدمه اول: اگر ماهیت به خودی خود در نظر گرفته شود نسبت آن به وجود و عدم برابر است. در این حالت اگر بگوییم ماهیت اصیل است معنای این ادعا آن خواهد بود که در ماهیت انقلابی پدید آمده و نسبت آن به وجود و عدم برابر نیست در

حالی که انقلاب در ذات مستلزم تناقض است، زیرا مستلزم آن است که ماهیت فی حد نفسها هم نسبتش به وجود و عدم مساوی باشد و هم نباشد.

ارزیابی استدلال: این استدلال بر اصالت وجود و پذیرفتن ادعای کسانی چون شیخ اشراق که قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود می‌باشند تام و تمام است، ولی نمی‌تواند به ادعای کسانی که تفسیر نخست را پذیرفته‌اند در حالی که به تحقق و اصالت وجود معترفند لطمه‌ای وارد کند، زیرا آن‌ها تحقق ماهیت را به واسطه وجود می‌دانند به این معنا که گرچه در عالم خارج از ذهن آدمی، اشیا هم مصداق وجود و هم مصداق ماهیت‌اند، لیکن ذهن در تحلیل هر واقعیت خارجی به وجود و ماهیت و مقایسه آن دو، ماهیت را به واسطه وجود و وجود را به خودی خود موجود و محقق می‌بیند و گرنه در مرحله خلق و جعل فاعل مفیض وجودی هم چون وجود انسان را افاضه می‌کند نه اینکه از قبل ماهیت انسان محقق بوده و نیاز به وجود داشته و خداوند متعال وجود را به او افاضه کرده است، بلکه افاضه وجود، همان پدید آوردن و خلق کردن انسان است.

دلیل دوم

مقدمه ۱) اگر ماهیت اصیل باشد، فرقی میان وجود ذهنی و خارجی نخواهد بود.

مقدمه ۲) بین وجود ذهنی و خارجی تفاوت موجود است.

نتیجه: ماهیت اصیل نیست.

ارزیابی: آنچه در ذهن است ماهیت به حمل اولی است، یعنی مفهوم ماهیت است نه خود ماهیت؛ از این رو اگر هم ماهیات در خارج محقق شوند، ملازمه مذکور در مقدمه اول برقرار نیست، زیرا آنچه در خارج است خود ماهیت و آنچه در ذهن است مفهوم آن است پس این دلیل مخدوش است و چیزی را اثبات نمی‌کند.

دلیل سوم

مقدمه ۱) اگر ماهیت اصیل باشد، جعل و صدور حقیقی نخواهد بود.

مقدمه ۲) جعل و صدور حقیقی است.

نتیجه: ماهیت اصیل نیست.

بیان ملازمه در مقدمه اول: جعل و صدور ماهیت از ماهیت ممکن نیست، زیرا ماهیت نسبت به شدت و ضعف یا به شرط لا و یا لایبشرط است در حالی که علت و معلول باید به شرط شدت و ضعف باشند. حال آنکه بنا بر اصالت ماهیت هم جاعل و هم مجعول ماهیت اند پس این جعل و صدور نبایستی حقیقی باشد.

ارزیابی: این استدلال صحیح است و عقیده کسانی همچون شیخ اشراق را ابطال می‌کند که وجود را اعتباری می‌دانند، ولی با این عقیده که تحقق و عینیت ماهیت به نفس تحقق وجود است منافاتی ندارد، زیرا جاعل و مجعول وجودهایی هستند که هر کدام چگونگی و ماهیت خاصی دارند و شدت و ضعف آن‌ها هم از جهت وجودشان خواهد بود.

آثار و نتایج مترتب بر تفسیرهای سه‌گانه اعتباری بودن ماهیت

۱. موضوع در قضیه «ماهیت اعتباری است»

بر اساس تفسیر نخست از اعتباری بودن ماهیت، ماهیت فی حد ذاتها و در محدوده ذات و ذاتیات خویش و بدون در نظر گرفتن هر امر دیگری موضوع قضیه فوق است، ولی بر اساس دو تفسیر دیگر، حتی پس از لحاظ جعل، آنچه واقعیت دارد وجود است و ماهیت عینیتی ندارد یا از آن جهت که حد وجود است و حد وجود جایی است که وجود تمام می‌شود یا از آن جهت که نه حد است و نه محدود بلکه خیال و نقشی است که در مواجهه با موجودات در ذهن ترسیم می‌گردد.

۲. مراد از قضیه «ماهیت بالعرض موجود است»

ذهن آدمی در آن هنگام که از اشیا دو مفهوم وجود و ماهیت را انتزاع می‌کند و آن دو

را از هم تفکیک می‌نماید، نمی‌تواند محمول موجود بودن را بر ماهیت حمل کند مگر آنکه قبل از آن ماهیت را مقید به وجود نماید. از این رو، وجود حیثیت تقییدیه حمل موجودیت بر ماهیت است و حیثیت تقییدیه نیز امری اعتباری است؛ لیکن این فقط در صورتی است که ذهن آدمی ماهیت را جدای از همه چیز و فقط در محدوده ذات خویش ملاحظه کند و گرنه بالحاظ وجود و فراتر از ملاحظه ذات و ذاتیات و با در نظر گرفتن جعل، ماهیت را حقیقتاً موجود می‌بیند و برای آن عینیت و تحقق قائل است و موجودیت آن را بالعرض و مجازی نمی‌انگارد، ولی در دو تفسیر دیگر از مسئله اعتبار، مراد از این قضیه که «ماهیت بالعرض موجود است» آن است که اسناد موجودیت به ماهیت از باب اسناد شیء الی غیر ماهوله و مجازی است و ماهیت در خارج موجود نیست یا حد وجود و یا خیالی است که در مواجهه با وجود، در ذهن نقش می‌بندد.

۳. انتساب علیت به ماهیت

بر اساس تفسیر نخست، چون ماهیت حقیقتاً در عالم خارج به عین وجود موجود است همان‌گونه که می‌توان علیت را به وجود نسبت داد می‌توان ماهیت را نیز علت به شمار آورد، یعنی هر دو قضیه «وجود آتش علت سوختن است» و «آتش علت سوختن است» صحیح است و اسناد علیت هم به وجود و هم به ماهیت، بی‌هیچ تجوزی حقیقی است و استدلالی که برای اثبات صور نوعیه بر مشرب مشاء و بر منهج حکمت متعالیه آورده‌اند بر همین اساس استوار است. آن‌ها از رهگذر اشتراک اشیا در صورت جسمیه و اصل جسمیت و اختلاف در آثار به دنبال منشأ علیت این اختلاف روان شده و صور نوعیه را که از مقوله ماهیات است اثبات کرده‌اند. (الاشارات والتنبیها، الجزء الثانی، ص ۱۰۷ و الحکمه المتعالیه، ج ۵، ص ۱۵۷)، اما براساس دو تفسیر دیگر نمی‌توان ماهیات را علل حقیقی به حساب آورد و راه اثبات صور نوعیه به عنوان علل آثار مختلف اشیا برای مدعیان دو تفسیر دیگر چندان هموار نیست.

۴. اتحاد وجود و ماهیت

بنابر تفسیر نخست، همان‌طور که می‌توان ادعا نمود ماهیت در عالم خارج عین وجود است و تغایر آن‌ها مفهومی است. می‌توان گفت که ماهیت متحد با وجود است و این اتحاد به نحو اتحاد ماده و صورت و یا موضوع و عرض است (عرض از مراتب وجود جوهر می‌باشد) و در اتحاد، کثرت خارجی لازم نیست و کثرت مفهومی کافی است و شاهد آن اتحاد عالم و معلوم در علم نفس به خود است (اتحاد آن‌ها به این است که مصداق این دو مفهوم متغایر، یک چیز است)، اما بنا بر دو تفسیر دیگر نه عینیتی قابل تصویر است و نه اتحادی حقیقی، زیرا عینیت وجود با امر عدمی یا خیالی معنا ندارد و اتحاد محدود با حد خود که امری عدمی است یا اتحاد واقع با خیال آن، اتحادی اعتباری و غیر حقیقی است.

۵. ماهیت عارض ذاتی وجود

صدرالمتألهین ماهیت را از عوارض ذاتی وجود می‌داند و می‌گوید: «ان الماهیات من الاعراض الاولیه الذاتیه لحقیقه الوجود».

«ماهیات از عوارض اولیه ذاتیه برای حقیقت وجودند» (الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۲۵).

در تعریف عرض ذاتی گفته شده: عارض ذاتی عبارت است از محمولی که عروض آن بر موضوع بدون واسطه در عروض باشد، یعنی محمولی که اسنادش به موضوع اسناد الی ما هو له است.^۵

بر اساس تفسیر نخست که ماهیت و وجود عین هم هستند، وجود واقعاً متصف به ماهیت است و می‌توان ادعا نمود که ماهیت از عوارض ذاتی آن به‌شمار می‌آید. از این رو، در قضیه «این وجود انسان است» و «آن وجود سنگ است»، اسناد محمول به موضوع اسناد حقیقی است و انسان و سنگ از عوارض ذاتی وجودهای خود محسوب می‌شوند، ولی بنابر دو تفسیر دیگر چنین ادعایی باطل است، زیرا اسناد ماهیت به وجود بنابر تفسیر دوم اسناد حد به محدود یعنی اسناد امری عدمی به وجود است که اسنادی

مجازی است.

علامه طباطبایی می فرماید: « و من المستحيل ان يتصف الوجود باحكام غير موجوده» (نهایه الحکمه، کلام بمنزله المدخل لهذه الصناعه، ص ۵).
یعنی: اتصاف وجود به احکام غیر وجودی محال است و ماهیت که امری عدمی است نمی تواند از عوارض ذاتی وجود باشد^۶ و بنا بر تفسیر سوم باید گفت که ما خیال می کنیم ماهیت از عوارض ذاتی وجود است وگرنه در واقع چنین نیست.

۶. تجاوز در معنای ماهیت

حکما ماهیت را چنین تعریف کرده اند: « المهيبة مشتقه عما هو و هي ما به يجاب عن السؤال بما هو» (الاشارات والتشبهات، الجزء الاول، ص ۴۳) ماهیت از « ما هو » گرفته شده و ماهیت چیزی است که به وسیله آن به این پرسش که او چیست پاسخ داده می شود و «لفظ ما در ماهو مای حقیقیه است یعنی به واسطه آن از حقیقت و هویت موجود پرسش می شود» (ایضاح الحکمه، ج ۲، ص ۱۴).

بنابر تفسیر نخست، ماهیت واقعاً چیستی شیء است و ماهیات کاشف ذات و ذاتیات اشیای خارجی هستند، ولی بر اساس تفسیر دوم، ماهیت چیستی خود شیء نیست. چیستی حد شیء است و در این صورت ماهیت عبارت است از « ما يقال في جواب ما ليس هو » یعنی ماهیت آن چیزی است که در پاسخ پرسش از فراتر از وجود و جایی که وجود تمام می شود می آید و در تفسیر سوم، ماهیت خیال و اعتبار حد شیء خارجی است. چنانچه فرموده اند: ماهیت صرفاً مفهومی است که ما از اشیاء می فهمیم و اگر ما نبودیم و مُدرکی نبود ماهیتی نبود و حد مصحح انتزاع و فهم ماهیت است نه آنکه خود حد، ماهیت است (شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۲).

به نظر می رسد تعریف صحیح ماهیت همان است که از دیرباز فیلسوفان بدان تصریح کرده اند، زیرا ماهیت حقیقتاً در خارج موجود است و حاکی از چیستی شیء است و معنای دیگری که برای ماهیت آورده شده از پیامدهای قول به اعتباریت ماهیت و

ماهیت را حد وجود یا مفهوم سایه وجود پنداشتن است.

۷. کلی طبیعی

کلی طبیعی آن‌گاه حقیقتاً در خارج موجود خواهد بود که مثلاً زید خارجی را علاوه بر اینکه مصداق حقیقی وجود است فرد حقیقی انسان نیز بدانیم. در این صورت، با فرض قبول وجود فرد انسان در خارج می‌توان در باب این مسئله بحث داشت که آیا کلی طبیعی در خارج به وجود فرد موجود می‌شود یا نه؟ ولی اگر فرد ماهیت در خارج نباشد وجود کلی طبیعی به وجود فرد بی‌معناست مگر آنکه مجاز گویی کنیم. از این رو، چون بر اساس تفسیر نخست، تحقق و عینیت ماهیت را به تحقق و عینیت وجود پذیرفته ایم حال بر سر این موضوع بحث می‌کنیم که آیا کلی طبیعی انسان به وجود فرد موجود است یا فقط فرد انسان موجود است. ولی بر اساس دو تفسیر دیگر که برای ماهیت تحقق و عینیتی قائل نیست و وجود فرد ماهیت را در خارج منکر است و ماهیت را امری اعتباری محض می‌داند بحث بر سر وجود کلی طبیعی در خارج چندان توجیه پذیر نیست.

۸. وجود ذهنی

علامه طباطبایی در تبیین وجود ذهنی می‌فرماید: «من مذهب الحكماء ان لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا یترتب علیها فیہ آثارها الخارجیه و هذا النحو من الوجود هو الذی نسّمیه الوجود الذهنی و هو علمنا بما هیات الاشیاء».

«معروف و مشهور از مذهب حکما آن است که برای ماهیات موجوده در عالم خارج که آثار خارجی بر آن مترتب می‌شود وجود دیگری است که آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد و این نحو از وجود را که آثار خارجی بر آن مترتب می‌شود وجود ذهنی می‌نامیم و همین وجود، علم ما به ماهیت اشیاست» (نهایه الحکمه، المرحله الثالثه، الفصل

(الاول، ص ۳۴).

طبق تفسیر نخست از اعتباری بودن ماهیت می توان ادعا نمود که ماهیات موجوده در خارج وجودی هم در ذهن دارند، زیرا بر اساس این تفسیر ماهیت واقعاً در خارج وجود دارد و می توان ادعا نمود آنچه به ذهن می آید همان است که در خارج است و این ذهنی همان است و این ماهیت، همان ماهیت است. به تعبیری روشن تر، این ماهیت در ذهن به وجود ذهنی و در خارج به وجود خارجی تحقق و عینیت یافته است، ولی بر اساس دو تفسیر دیگر، خارج دژی است که ذهن قادر به تسخیر آن نیست. آنچه ذهن فهم می کند رویه و حد شیء خارجی و یا خیالی است که در مواجهه با شیء خارجی در ذهن می دود و آنچه مسلم است حد شیء یا خیالی از شیء را که به ذهن می آید نمی توان وجود ذهنی آن شیء خواند و وجود ذهنی آنچه در خارج است نامید.

۹. توجیه طرح مباحث مربوط به ماهیات

اگر تفسیر نخست پذیرفته شود، مباحث مربوط به حد (معرف) و کلیات خمس و ذاتی و عرضی باب ایساغوجی جایگاه خود را خواهند یافت و بدون هیچ تجوزی می توان از ذاتیات و عرضیات ماهیات که نحوه حقیقی وجودند و به عین وجود در خارج موجودند سخن گفت، زیرا فلسفه عهده دار بحث از واقعیات عینی است. لیکن بر اساس تفاسیر دیگر ماهیات نحوه حقیقی موجودات نیستند و عینیتی ندارند و بحث از ذاتیات و عرضیات و فروع آنها بحث هایی غیر واقعی خواهند بود. علامه طباطبایی تفسیر دوم یعنی حد بودن ماهیت را موجه و مقبول می داند: «و یتفرع علی اصالة الوجود و اعتباریه الماهیه اولاً: انّ ما یحمل علی حیثیه الماهیه فانما هو بالوجود و ان الوجود حیثیه تقییدیه فی کل حمل ما هوی، لما ان الماهیه فی نفسها باطله هالکه لا تملک شیئا، فثبوت ذاتها و ذاتیاتها لذاتها بواسطه الوجود. فالماهیه و ان کانت اذا اعتبرها العقل من حیث هی لم تکن الا هی لا موجوده و لا معدومه لکن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار» (نهایه الحکمه، المرحله اولی، الفصل الثانی ص ۱۲).

پس ثبوت ذات ماهیت و ذاتیات به واسطه وجود است و اگر ماهیات اموری اعتباری باشند و موجودیتی برای آن‌ها نباشد بحث در مورد ذات و ذاتیات ماهیت نیز اعتباری و غیر واقعی خواهد بود.

۱۰. ماهیات حکایت‌کننده وجودها

یکی از خواصی که برای ماهیات گفته شده آن است که «المایه حکایه الوجود فی الالذهان». بنابر تفسیر نخست از اعتباری بودن ماهیت، به دلیل تحقیق عینی ماهیت به عین تحقق وجود، این حکایتگری به معنای حقیقی و واقعی خود خواهد بود. یعنی ماهیت از خود وجود حکایت می‌کند. مفهوم آب واقعاً حکایت‌کننده از وجود واقعی و عینی آب در عالم خارج است. لیکن بر اساس دو تفسیر دیگر این حکایتگری مجازی است، زیرا بنابر تفسیر دوم، ماهیت در واقع حکایت‌کننده حد وجود است نه خود وجود و بر اساس تفسیر سوم، ماهیت به معنای خیال حکایت از وجود است، زیرا ماهیت در خارج ما به ازایی ندارد تا حقیقتاً از آن حکایت داشته باشد.

۱۱. معنای حد بودن ماهیت

واژه حد مشترک لفظی است میان دو معنای لغوی و اصطلاحی، حد در لغت به معنای مرز و نهایت و در اصطلاح منطقیین به معنای تعریف شیء به ذاتیات آن است که به دو صورت تام و ناقص بیان می‌گردد.

حد تام: «تعریف به جمیع ذاتیات معرف است که از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود، زیرا این دو مشتمل بر همه ذاتیات معرف می‌باشند» (المنطق، ص ۹۸).
حد ناقص: «تعریف به برخی از ذاتیات معرف است که باید حتماً فصل قریب ذکر شود» (همان، ص ۹۹).

در تفسیر نخست از اعتباری بودن ماهیت، قضیه «ماهیت حد وجود است»، بدین معناست که ماهیت حد منطقی وجود است یعنی ماهیت نهاد و درون و ذات شیء

موجود را تشکیل می‌دهد و از آنجا که بر اساس این تفسیر، ماهیت در ذهن، ظهور خود وجود است، حد منطقی وجود خواهد بود، ولی بر اساس تفسیر دوم حد به معنای لغوی آن است و قضیه «ماهیت حد وجود است» بدین معناست که ماهیت مرز و نهایت و نفاذ وجود است. علامه طباطبایی می‌گوید: «ولانعی بالماهیه الا حد الوجود» (اسفار، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه علامه).

حکیم سبزواری ماهیت را سرایی بیش نمی‌داند: «لما کانت الماهیات کسراب بقیعه فانیه فی معنونات مفهوم الوجود، فالمعنونات (اعنی الوجودات العینیة) هی الموجودات الحقیقیة».

چون ماهیت، هم چون سرایی در بیابانند، فانی در مصادیق مفهوم وجود خواهند بود. پس معنونات یعنی وجودات عینی، همان وجودهای حقیقی‌اند» (اسفار، ج ۶، ص ۷۷، تعلیقه سبزواری (ره)).

علامه طباطبایی ماهیت را چنین تبیین می‌نماید: «فذات کل ماهیه موجوده حد لا یتعداه وجودها و یلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجوده الخارجه عنها، فماهیه الانسان الموجوده مثلاً حد لوجوده لا یتعداه وجوده الی غیره، فهو لیس بفرس و لیس ببقر و لیس بشجر».

«پس ذات هر ماهیت موجودی مرزی است که وجود آن از آن تجاوز نمی‌کند و این امر ملازم است با سلب‌هایی به تعداد ماهیات موجودی که خارج از این ماهیت‌اند، پس مثلاً ماهیت انسان که موجود شده حدی است برای وجود انسان که تجاوز نمی‌کند از وجود او به غیر آن وجود پس وجود انسان، وجود فرس و بقر و شجر ... نیست» (نهایه الحکمه، المرحله الاولی، احکام الوجود الکلیه، ص ۱۴).

شایان ذکر است که حد شیء لزوماً امر عدمی نیست چنانچه سطح حد حجم است و امری است وجودی، لیکن در برخی موارد خصوصیت محدود (چیزی که دارای حد است) سبب می‌شود که حد امری عدمی باشد و در بحث ما چنین است، زیرا حد وجود یعنی آنجا که وجود پایان می‌پذیرد و واضح است که خارج از وجود هیچ نیست پس

حد وجود امری عدمی خواهد بود و بر اساس تفسیر سوم، قضیه « ماهیت حد وجود است » به معنای خیال حد است، زیرا ماهیت خیالی است که در مواجهه با وجود محدود به ذهن آدمی خطور می‌کند و دستگاه ادراکی او به گونه‌ای خلق شده که در مواجهه با وجودهای محدود، انسان، شجر، بقر... می‌فهمد، پس ماهیت خیال حد وجودهای محدود است.

۱۲. ماهیت داشتن خداوند متعال

حکیم سبزواری تحت عنوان « الحق ماهیته ائینه » این مطلب را بیان می‌کند که حق تعالی واجب الوجود و ائیت محض و تحقق محض است، یعنی ذات او حتی در ذهن هم قابل تحلیل به تحقق و متحقق به موجود و وجود نیست، بلکه او تحقق محض و وجود محض است (شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۱۹۲). ولی باید به این نکته توجه داشت که تلقی فلاسفه از این بحث که « الحق ماهیته ائینه » با هم متفاوت است. کسانی چون بوعلی و ملاصدرا و حکیم سبزواری و... تلقی شان از این عنوان نفی ماهیت از واجب تعالی است در حالی که کسانی همچون فخر رازی و غزالی تلقی دیگری دارند، آن‌ها معتقدند که حق تعالی ماهیت دارد، ولی آن ماهیت مجهوله الکنه است. در این مقال چون ما بنابر تفسیر نخست، ماهیت را در خارج موجود می‌دانیم و ماهیت نحوه وجود شیء خارجی است و هر وجودی دارای نحوه‌ای خاص است که موجب تمایز او از سایر موجودات می‌باشد. واجب تعالی نیز باید نحوه‌ای خاص از وجود باشد و یا لاقلاً می‌تواند ماهیتی داشته باشد که او را از وجودات امکانی تمایز دهد، ولی معنای ماهیت داشتن او این نیست که ما هم بتوانیم به گونه آن پی ببریم، ولی بر اساس دو تفسیر دیگر از اعتباریت ماهیت، خداوند متعال دارای ماهیت نیست، زیرا تنها در مورد موجودات محدود می‌توان از ماهیت داشتن که حد وجود یا خیال حد وجود است سخن به میان آورد. اگر وجودی از نظر کمالات وجودی نامتناهی بود و محدودیتی نداشت حد نخواهد داشت و نمی‌توان ماهیت داشتن را بدو نسبت داد.

در خاتمه بر این نکته تأکید می‌نماییم که بنا بر تفسیر نخست می‌توان ماهیت را هویت شیء نامید یعنی حقیقت و چیستی شیء که در نهاد اوست و آن را از اشیای دیگر متمایز می‌کند. چنانچه صدرالمتهلین آورده است: «ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول و مفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ها هنا امران معقولان: احدهما: الامر الصادر عن الاول و هو المسمى بالوجود و الثاني: هو الهويه اللازمه لذلك الوجود و هو المسمى بالماهيه فهى من حيث الوجود تابعه لذلك الوجود لأن المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيه اصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعه لها لكونه صفة لها».

«آنچه برخی پروازکنندگان بر گرد عرش تحقیق فرموده‌اند این است که چون از مبدأ اول (خداوند متعال) وجودی صادر گشت برای آن وجود حقیقت و چیستی است که مغایر با وجود مبدأ اول است [تغایر مفهومی و بحسب تحلیل عقلی] و مفهوم صادر بودن از مبدأ اول غیر از مفهوم هویت و چیستی داشتن است پس در این هنگام دو مفهوم تعقل می‌شود یکی آنچه از مبدأ اول صادر گردیده که آن را وجود می‌نامیم و دیگر حقیقت و هویتی که لازمه این وجود است و آن را ماهیت نام می‌نهم پس این ماهیت تابع آن از حیث وجود است، زیرا اگر مبدأ اول کاری انجام نمی‌داد [وجودی از او صادر نمی‌شد] ماهیتی پدید نمی‌آمد لیکن از جهت تحلیل عقلی وجود تابع ماهیت است، زیرا در تحلیل عقلی وجود وصفی برای آن ماهیت است [وجود در تحلیل عقلی عارض بر ماهیت می‌گردد]» (الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۵۵).

لیکن بر اساس دو تفسیر دیگر ماهیت حد عدمی شیء یا خیال حد شیء است و ماهیت حقیقتاً مایقال فی جواب ماهو نیست و چیستی شیء را نشان نمی‌دهد بلکه حاکی از حد شیء است یا حاکی از خیال حد، نه اینکه نهاد و درون شیء را بنمایاند پس ماهیت، هویت یک امر وجودی نخواهد بود.

توضیحات

۱. البته برخی فیلسوفان معاصر با استناد به آثار ابن سینا نظریه اصالت وجود را به او نسبت داده‌اند.
۲. معقول ثانی بودن مفهوم وجود با اصالت حقیقت وجود منافاتی ندارد.
۳. فیلسوفان که گفته‌اند: «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» همین معنا را اراده نموده‌اند.
۴. استاد شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه جلد ۱، صفحه ۸۸ درباره واسطه در عروض آورده‌اند: «واسطه در عروض این است که ذهن حکم احدالمتحدین را به نحوی از مجاز به متحد دیگر سرایت دهد.» و در مورد واسطه در ثبوت آورده‌اند: «اگر بگویند یک شیء واسطه در ثبوت است یعنی علت است برای وجود عینی مثلاً می‌گویند آتش علت گرمی آب است یعنی واسطه در ثبوت گرمی حرارت برای آب است.»
۵. العرضی قسمان، فانه ان توقف انتزاعه و حمله علی انضمام، كتوقف انتزاع الحارّ و حمله علی الجسم علی انضمام الحراره الیه، سمّی محمولاً بالضمیمه و ان لم يتوقف علی انضمام شیء الی الموضوع سمّی الخارج المحمول كالعالی و السافل» نهاییه الحکمه، ص ۷۸.
۶. دلیل این سخن نیز آن است که اتصاف موجود به عدم، مستلزم آن است که موجود مصداق برای عدم نیز باشد و این امر همان تناقض محال است.

منابع

- آملی، محمد تقی، دُرُ الفوائد، قم، دارالتفسیر للطباعه والنشر، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۴.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، الجزء الاول، قم، نشر البلاغه، الطبعة الاولى، ۱۳۷۵.
- _____، الاشارات و تنبیها، الجزء الثاني، قم، نشر البلاغه، الطبعة الاولى، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، محمد تقی، ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶.

ربانى گلپايگانى، على، ايضاح الحكمة، ترجمه و شرح بدايه الحكمة، قم، مركز جهانى علوم اسلامى، ١٣٧١.

سهروردى، شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٧٢.

شيرازى، صدرالدين، الحكمة المتعاليه، جلد ١ الى ٩، دار احياء التراث العربى، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ ق.

_____، المشاعر، چاپ دوم، هنرى گربن، تهران، كتابخانه طهورى، ١٣٦٣.

_____، مجموعه رسائل فلسفى صدرالمثاليين، ناجى اصفهانى، حامد (گرد آورنده)، تهران، حكمت، ١٣٧٥.

_____، مفاتيح الغيب، تهران، تصحيح محمد خواجوى، تهران، مؤسسه مطالعاتى تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٣.

طباطبايى، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، جلد ٤، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین، بهار ١٣٦٦.

_____، اصول فلسفه و روش رئاليسم، جلد ١ و ٢ و ٣، چاپ سوم، پاورقى شهيد مطهرى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین. بهمن ١٣٧٢.

_____، بدايه الحكمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٦ هـ ق.

_____، نهايه الحكمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، التابعه لجماعه المدرسين، ١٤٠٤ هـ ق. طهرانى النجفى، هادى بن محمد امين، كتاب التوحيد، تهران، مكتبة الصدر، اهواز مكتبة دارالعلم، ١٣٩١ هـ ق.

علامه حلى، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٧ هـ ق.

الاهيجى، ملاعبدالرزاق، شوراق الالهام فى شرح تجريد الكلام، تهران، انتشارات مهدوى اصفهان، المجلد الاول والثانى، ١٢٩٩ هـ ق.

مصباح يزدى، محمد تقى، تعليقه على نهايه الحكمة، قم، مؤسسه فى طريق الحق، ١٤٠٥ هـ ق.

مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، جلد ۱ و ۲ و ۳، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ه.ق.
مظفر، محمدرضا، الفلسفه الاسلامیه، اعداد: اسید محمد تقی الطباطبائی، دارالکتاب الجزایری،
۱۴۱۳ ه.ق.

_____، المنطق، جلد ۱ الی ۳، الطبعة الثالثة، النجف، ۱۳۸۸ ه.ق.
ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، جلد ۱ و ۲، تصحیح حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی،
تهران، نشر ناب، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
نراقی، ملامهدی، قره العیون، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد،
۱۳۵۷.





شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی