

تحلیل متناقض‌نمای «ثبوت عقول مجردة در صقع ربوبی در عین اثبات ماهیت برای عقول» از منظر صدرالمتألهین

* محمدحسین وفائیان

** قاسمعلی کوچنانی

چکیده

طبق قاعدهٔ ترکب هر ممکنی از وجود و ماهیت، ماهیت به معنای منطقی خود یا همان «حدّ الشیء»، برای تمامی ماسوی الله - که ممکن هستند - ثابت است. همچنین برهان‌های اثبات توحید واجب‌الوجود نیز غیر از واجب‌الوجود واحد را به امکان ذاتی متّصف می‌کنند. از سوی دیگر و بنا بر تصریحات صدرالمتألهین، عقول مجردة در صقع ربوبی جای دارند که مقام امر و خلوّ از امکانات ماهوی است.

مسألهٔ اصلی این پژوهش، تبیین دقیق این تناقض ظاهری است که بر اساس شیوهٔ تحلیلی - توصیفی و در ضمن اشاره به کلماتی از صدرا در اثبات و نفی ماهیت از مفارقات نوریه صورت می‌پذیرد. در انتها و با استفاده از عباراتی از این حکیم در موضعی دیگر، رهیافتی برای جمع بین اثبات و نفی ماهیت از عقول بیان می‌شود که پیشنهاد معنایی متفاوت از ماهیت منطقی است که اعمّ از آن نیز می‌باشد. معنای مذکور، «مطلق تعین وجودی» است که با استفاده از آن، مواضع اثبات و نفی ماهیت از عقول، توجیه و تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: صقع ربوبی، عقول مجردة، ماهیت، صدرالمتألهین.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران؛ mh_vafaiyan@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۲/۱۶.

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران؛ kochnani@ut.ac.ir

طرح مسأله

در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه، همه موجودات به دو قسمت کلی ممکن و واجب تقسیم می‌شوند. براهین توحید، وجود بیش از یک واجب‌الوجود را نفی کرده و به همین دلیل، هر شیئی به غیر از او ذاتاً ممکن خواهد بود. از سوی دیگر، هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است. ترکیب از وجود و عدم که لازمه ترکیب از وجود و ماهیت است (حاجی سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۴)، باعث احتیاج شیء و ممکن بودن آن شیء می‌شود. از این رو، و به سبب کلیت قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه»، مجردات و عقول نیز، همانند امور مادی ممکن، دارای ماهیت خواهند بود.

اما در کلمات ملاصدرا، مواضعی وجود دارد که عقول را از صقع ربوبی و عالم امر دانسته و آن‌ها را از عالم ایجاد خارج می‌کند و به دنبال آن، ماهیت و امکان نیز از عقول منتفی می‌گردد. این امر با قواعد فلسفی ایشان در محتاج بودن مطلق ماسوی الله به واجب‌الوجود و امکان ذاتی هر موجود ممکن، ظاهراً تناقض دارد. مسأله اصلی این مقاله، تبیین این تناقض ظاهری، در ضمن بیان مواضع اثبات و نفی ماهیات برای عقول بوده و در نهایت نیز تلاش می‌شود نظریه‌ای برای برون‌رفت از آن ارائه شود.

مقدمه

به طور مشخص، حکیمان دو معنای عمده برای ماهیت ذکر کرده‌اند. معنای اول، آن چیزی است که در جواب «ما هو» می‌آید. مقصود از «ما هو» در این جا، سؤال از ذات شیء و چیستی آن است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲/۲). این تعریف ماهیت، با نوع، طبیعت و ذات شیء، در معنا بسیار نزدیک به یکدیگرند (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۰۴). ماهیت به این معنا در مقابل مفهوم وجود است، اما همه مفاهیم غیر از وجود را شامل نمی‌شود. مفاهیمی مانند وحدت و فعلیت که در معنا مساوی یا مساوق وجود هستند نیز تحت این معنا از ماهیت قرار نمی‌گیرند.

معنای دیگر ماهیت، «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی آنچه شیئیت و حقیقت شیء



به آن است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۸). این همان معنای ماهیت است که در بحث «واجب الوجود ماهیته انیته» بیان می‌شود و بر خلاف معنای اول ماهیت، برای واجب تعالی ثابت می‌شود (صدرالمشاهین، ۱۳۵۴: ۴۵؛ همو، بی‌تا: ۲۱۵). این معنا اعم از معنای اول است و طبیعت شیء و وجود آن را در بر گرفته، بر هر دو صدق می‌کند.

در مسأله مورد نظر این مقاله، که همان اثبات یا نفی ماهیت مجردات عقلیه است، قطعاً معنای دوم مقصود نیست؛ زیرا این معنا، بر وجود نیز صدق می‌کند و از این رو، با امکان و ماهیت هیچ تلازمی ندارد. از سوی دیگر، مقصود از ماهیت، در قاعده زوجیت هر ممکنی از ماهیت و وجود، معنای اول است. از این رو، مقصود از ماهیت در ادامه بحث، معنای دوم نخواهد بود.

مفارقات عقلیه و مواضع اثبات ماهیت برای آن‌ها

۱. تحلیل مفهوم ماهیت

نخستین مطلبی که می‌توان از آن برای اثبات ماهیت در مفارقات نوریه نزد حکیمان متعالیه بهره برد، تعریف ایشان از ماهیت است. حکما تعبیر مختلفی را برای اشاره به ماهیت استفاده کرده‌اند. «حدّ الشیء» از تعبیر رایج در توصیف ماهیت است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۷) و از همین رو به تعریف شیء، که در آن ماهیت شیء بیان می‌شود، «حدّ الشیء» می‌گویند (صدرالمشاهین، بی‌تا: ۲۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵). حدّ الشیء که از نظر لغوی به معنای لبه‌های یک شیء است (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۲۲۲)، با محدود بودن آن شیء تلازم دارد. از آن جا که به غیر از واجب‌الوجود - که کمال مطلق و نامتناهی است - موجود دیگری که تمام و بی‌نهایت باشد، وجود ندارد، پس همه موجودات به غیر از حق تعالی، باید دارای ماهیت باشند. با این بیان، مفارقات نوریه نیز از آن جهت که شیئی غیر از واجب‌الوجود هستند، به حدی محدود خواهند بود که با ماهیت داشتن آن‌ها متلازم است.

از سوی دیگر، محدود بودن ذات هر ممکن‌الوجودی، مستلزم نفی باقی ماهیات و ممکنات از آن ذات است؛ مثلاً ذات جبرئیل علیه السلام به عنوان یک مجرد، حدی برای خود دارد که از آن تعدی نکرده و آن حدّ، ماهیت اوست. پس ماهیت مجردی مانند جبرئیل، فقط

جبرئیل است، و میکائیل علیه السلام یا انسان و یا هیچ موجود دیگری نیست؛ و این از خواصّ ذوماهیت بودن مجردات است که باعث تحدید و تمیّز آن‌ها شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵).

۲. توحید واجب‌الوجود

یکی از مهمترین دلایل بر اثبات ماهیت عقول، ادله توحید واجب‌الوجود است. طبق برهان‌های اقامه شده در توحید حق تعالی، واجب‌الوجود تنها یک مصداق خارجی داشته و ما سواي آن، همه ممکن به امکان ذاتی هستند. بر این اساس، ما سواي او شامل تمام اشیاء و موجودات به جز او خواهد بود. از این رو، مجردات نیز مانند همه موجودات ماسوی الله، ممکن به امکان ذاتی خواهند بود که طبق قاعده ترکیب هر ممکنی از ماهیت و وجود، امکان ذاتی آن‌ها، مستلزم ماهیت داشتن آنهاست.

مناط احتیاج به علت، طبق نظر فیلسوفان و بر خلاف متکلمان، امکان شیء است (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱: ۴۰۳/۱). از آن‌جا که مجردات دارای ماهیت و امکان ذاتی هستند، برای موجود شدنشان، نیازمند علت تامه هستند. از این رو، مفارقات عقلیه مانند همه موجودات دیگر، موجود به ایجاد واجب‌الوجود و باقی به ابقای او خواهند بود و نه باقی به بقای او (همان: ۳۸۴/۱).

۳. اتصاف به نوعیت^۱ در مجردات

رهگذر دیگری که از طریق آن می‌توان قول به ماهیت در ذوات مجردة و عقول را نزد حکما ثابت نمود، قاعده «کل مجرد نوعه منحصر فی فرده» است (همو، ۱۴۲۲: ۲۵۴). همان‌طور که بیان شد، ماهیتی که در جواب ما هو می‌آید، با طبیعت و نوع شیء، قرابت معنایی دارد و آنچه در پاسخ سؤال از تمام ذاتیات یک شیء بیان می‌شود، نوع آن موجود است که همان ماهیت تامه آن شیء است. پس اگر موجودی نوع خاصی برای خود باشد، قطعاً دارای ذات و ماهیتی تامه خواهد بود.

۱. مقصود، نوع منطقی است که برابر ماهیت تامه می‌باشد.

قاعده مذکور، ناظر به انحصار انواع مجرد در یک فرد و مصداق، به سبب نداشتن ماده و استعداد است، اما نوع بودن همه مجردات در آن، امری مفروغ انگاشته شده است که نشانه ثبوت ماهیت برای مجردات و مفارقات عقلیه است.

آنچه مطلب مذکور را تأیید می‌کند، اطلاق اسم یک نوع مادی، بر رب النوع همان نوع است. در نظریه مثل افلاطونی که در آن مجردات عقلی، مدبر افراد و مصادیق آن نوع هستند، همه افراد (چه مصادیق تحت تدبیر رب النوع و چه خود رب النوع) دارای ماهیتی هستند که در همه آنها یکسان است. رب النوع افراد انسان، انسان مجرد عقلی است، آن‌چنان که رب النوع افراد درخت، درختی مجرد و عقلی. انسان بودن یا درخت بودن رب النوع، بدین معناست که این مجرد عقلی، دارای حد و ماهیتی است به نام انسان یا درخت. حال اگر این رب النوع، دارای ماهیتی نمی‌بود یا ماهیتی غیر از ماهیت افراد خویش را داشت، اطلاق اسم انواع مادی بر رب النوع آنها صحیح نمی‌بود (همو، ۱۹۸۱: ۴۶/۲).

۴. تعریف جوهر و اقسام آن

نکته دیگری که در اثبات ممکن بودن و ماهیت داشتن عقول نزد حکما قابل استفاده است، تعریف جوهر نزد ایشان و سپس قرار دادن عقول به عنوان یکی از انواع آن است. همه فیلسوفان در تعریف جوهر، آن را «ماهیتی» معرفی کرده‌اند که دارای ویژگی‌های خاص خود است. طبق این تعریف، ماهیت داشتن و ممکن بودن، مقسم و مقوم جوهریت است. پس هر آنچه مصداق جوهر باشد و از انواع آن، قطعاً دارای ماهیتی خواهد بود. فیلسوفان پنج نوع را برای جوهر برمی‌شمارند که عقل یکی از آنهاست. عقل در گفتار ایشان به ماهیتی تعریف می‌شود که محل شیء دیگری نیست و بسیط است و علاقه انفعالی نیز با جسم ندارد (همان: ۲۳۴/۴). اگرچه ممکن است در تعریف عقل اختلافاتی میان فیلسوفان دیده شود، در این که عقل موجودی ممکن و فردی از افراد ماهیت جوهر است، اختلافی نیست.

از همین روی، حکما ماهیات را به دو قسمت بسیط و مرکبه تقسیم می‌نمایند و در این که بسائط نیز دارای ماهیت هستند، تشکیکی از طرف ایشان دیده نمی‌شود. ماهیات

بسیطه در نظر ایشان، هم شامل موجوداتی مثالی - که مرکب از ماده و صورت نیستند - شده و هم شامل اعراض و مفارقات عقلیه (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۶).

مفارقات عقلیه و نفی ماهیت از آن‌ها

۱. مفارقات عقلی و صقع ربوبی

صقع، از لحاظ لغوی از ماده سقع و به معنای ناحیه است که در آن، ابدال صورت گرفته (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۵۴۸). در مواضع متعددی از «اشارات»/ابن سینا نیز، صقع ربوبی به معنای ناحیه به کار رفته است. ابن سینا در بحث کیفیت وجود صور مفارقات نزد ذات الاهی، جایگاه آن را در صقع ربوبی می‌داند؛ اما از آن‌جا که او به صور ارتسامی و علم حصولی قائل است، مقصود او از «صقع ربوبی» غیر از آن چیزی است که مورد نظر حکمای متعالیه است. *خواجه نصیرالدین طوسی* نیز بازتاب نتیجه اعمال انسان را به صقع نفس مربوط می‌داند (طوسی، ۱۳۷۴: ۸۵ و ۱۲۲). صقع ربوبی، در آثار دیگر مشائیان نیز به معنای باطن و ناحیه به کار رفته است (فارابی، ۱۳۶۷: ۴۳ و ۴۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۹).^۱

صقع ربوبی در حکمت متعالیه و عرفان، به معنای ناحیه نیز بسیار به کار رفته است، اما به طور مشخص اصطلاح خاص خود را دارد. «صقع ربوبی» مقام تعیین اول و ثانی (حضرت اول) است (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۰)؛ جایگاهی که تعینات خلقی و کونی (ماسوی الله) در آن قرار داشته و وجودهای امکانی در خارج از آن مستقر هستند. از این رو، نفس صقع ربوبی، مرتبه تعینات ذاتی و وجوب است (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰).

ویژگی صقع ربوبی این است که فقط برای ذات حق، ظاهر است و برای غیر او ظهوری ندارد (فونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶). آنچه در صقع ربوبی جای دارد، از لوازم ذات الاهی است و همچون خود ذات، غیر مجعول است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰). جایگاه اعیان ثابتیه نیز که بحث درباره آن در عرفان/ابن عربی بسط پیدا کرده، تعیین ثانی است که در صقع ربوبی جای دارد.

۱. معلم اول و تابعان او، جایگاه مفارقات را در صقع ربوبی، می‌دانند (حسن‌زاده، ۱۳۶۶: ۱۵۵)؛ لکن اتحاد معنای صقع در آرای ایشان و فیلسوفان حکمت متعالیه به بررسی مستقلی نیاز دارد.



ملاصدرا در بحث علم الاهی و مراتب وجود در حکمت متعالیه، از کلمات عرفا متأثر و به نظرات ایشان خوش بین است. او با اعتقاد به اعیان ثابته، آن‌ها را ماهیاتی صرف و معدوم ندانسته، بلکه آن‌ها را موجود به وجود الاهی و واقع در علم الاهی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۸۷/۶).

در نظر او وجودات عقلیه و وجودات اسمائی، مراتب عالی تری از وجودات مادی و محسوس هستند و جایگاه آن‌ها در صقع ربوبی است (همان). عالم عقلی با وجود کثرتی که در آن است، مابین ذات الاهی نیست؛ بلکه از لوازم ذات بوده و قائم به ذات الاهی است و در حقیقت وجود فی نفسه ندارد. این مجردات در صقع الاهی ثابت هستند و از این رو، جزو ماسوای حق تعالی به حساب نمی‌آیند (همان: ۲۶۸۷).

صدررا در تقسیم علم الاهی به اجمال و تفصیل، بیان می‌دارد که صور عقلیه در عالم عقول و در قضای الاهی جای دارند و با ذات حق تعالی مرتبطند. از این رو، غیر خدا نبوده و غیر مجعولند (همو، ۱۳۸۷ الف: ۴۸). غیر مجعول بودن آنچه در صقع ربوبی است، به معنای عدم امکان ذاتی و نداشتن ماهیت است؛ زیرا هر ممکن الوجودی که موجودیت پیدا کرده باشد، طبق آنچه در بخش نخست بیان شد، حتماً مجعول و نیازمند علتی خارج از خود خواهد بود. از این رو، نتیجه منطقی این کلام صدرالمتألهین، نفی ماهیت و امکان از عقول و مفارقات نوریه است. آن‌ها باقی به بقای حق تعالی خواهند بود و نه ابقای او؛ همچنین موجود به وجود او و نه ایجاد او (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۸۰). او همچنین بر جایگاه مثل افلاطونی نیز در صقع ربوبی تصریح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ ب: ۲۳۴). ملاهادی سبزواری نیز در مواضع مختلفی از کتب خویش، به جایگاه عقول در صقع ربوبی اشاره کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۸). او در «اسرار الحکم» بیان می‌دارد که موجودات واقع در صقع ربوبی، وجود فی نفسه ندارند و وجودشان مانند حروف است. سپس به بیتی از ابن عربی تمسک می‌کند که نشانه اتحاد نظر او با خود است: «کنا حروفاً، عالیات لم نقل / متعلقات فی ذری اعلی القل»^۱ (همان: ۱۴۵).

۱. این بیت و ادامه شعر را عبدالرزاق کاشانی (فاسانی) در کتاب «لطائف الاعلام» به نقل از کتاب منازل الانسانی، تالیف ابن عربی نقل کرده است (فاسانی، ۱۴۲۶: ۳۳۵/۱).

۲. مفارقات عقلیه و عالم امر

عوالم وجودی نزد حکما، به دو عالم امر و خلق تقسیم می‌شوند. موجودات مادی و هر آنچه دارای مساحت و شکل و تقدیر باشد، در عالم خلق و ملک جای دارند؛ و آنچه مجرد و خالی از کمیت و تقدیر باشد، جایگاه آن، عالم ملکوت و امر است. به عبارت دیگر، هر آنچه از حیطة حس و خیال و مقدار و مکان خارج باشد، واقع در عالم امر است (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۳۸). از این رو، ارواح انسانی و ملائک و عقول در مرتبه عالم امر، موجودیت پیدا خواهند کرد (همان: ۴۰ و ۲۵۰).

در موضعی از کلمات حکیمان، عالم امر، نفس عالم عقول و مجردات گرفته شده است که دارای بعد زمانی نبوده، غیرمتناهی‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۲ و ۱۲۲). از عالم خلق، به ترتیب به عالم شهادت و غیب نیز تعبیر می‌شود (همان: ۱۸۲؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۹).

عالم امر یا لوح محفوظ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۸۷) مقام تخاطب امر «کن» می‌باشد و کلمات تامه الهی در آن مقام مستقرند (همو، ۱۳۶۳: ۱۸). صدرالمتألهین عقل را از عالم امر دانسته و در موضعی آن دو را یکسان و یک شیء معنا می‌کند (همان: ۴۰ و ۲۵۰).

صدرالمتألهین در اسفار، پس از تقسیم علم الهی به دو مقام اجمال و تفصیل، تأکید می‌کند که در مرتبه اجمال علم الهی، که همه اشیا «بجمعیتها» در آن حاضرند و نه «بأجمعها»، هیچ خبری از امکان نیست (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۷). اشیا در این مرتبه، هنوز به عالم امکان نزول نیافته‌اند. سپس او درباره عالم امر و عقول که نخستین مرتبه از مراتب آفرینشند، با صراحت بیان می‌کند که «أن عالم الامکان [و الماهیه] عندنا منحصر فی عالم الخلق دون الأمر» (همان: ۳۰۲/۶). در جای دیگر، از عالم امر و عقول به «اشرف ممکنات» تعبیر می‌شود، اما بلافاصله چنین بیان می‌کند: «بلکه هیچ امکانی [و ماهیتی] برای عقول در نفس الامر وجود ندارد» (همو، ۱۳۶۳: ۴۵۰).

از این رو، صدرالمتألهین عقول را از آن جهت که غیر از واجب‌الوجود هستند، جزو



مخلوقات به شمار نمی‌آورد. طبق این بیان، مقصود از «خلق» نیز در روایت وارد شده از پیامبر ﷺ که «اول ما خلق الله العقل^۱»، عالم خلق و تعینات خلقی نیست؛ بلکه به معنایی اعم از عالم خلق و عالم امر، به کار رفته است (همان: ۴۵۱).

سبزواری نیز به اتحاد عالم امر الاهی و عقول قائل است و به صراحت ماهیت را از عقول و موجودات واقع در عالم امر الاهی، نفی می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۰۳).

۳. مفارقات عقلیه و وجود بحث

براهین اقامه‌شده در حکمت متعالیه در نفی ماهیت از واجب‌الوجود، بر صرف الوجود دانستن خدا مبتنی است. چیزی که اِیْت و وجود بحث باشد، جایی برای تحدید و ماهیت نمی‌گذارد (صدرالمشائیین، ۱۳۶۰: ۳۸). از این رو، آنچه ممزوج از وجود و عدم نباشد، کمال مطلق است؛ و از آن رو، امکان ذاتی و احتیاج به غیر را که نتیجه این ترکیب است، نمی‌پذیرد.

وجود در محسوسات و بلکه تمام تعینات خلقی، ممزوج با عدم است. اما وجود معقولات، وجودی صرف است که خالی از عدم بوده، از لحاظ زمان و مکان نامتناهی‌اند. اول آن، عین آخر و ظاهر آن، عین باطن است. عقول، وجودات صرفی هستند که مغشوش و مرکب نیستند (همو، ۱۳۶۳: ۴۴۴). عقول فعال، کلمات تامه الاهی هستند (همو، ۱۹۸۱: ۵/۷)؛ و تام چیزی است که هر آنچه برای آن ممکن باشد، بالفعل و تماماً داراست (همو، ۱۳۶۳: ۴۵۶). چنین موجودی هیچ امکان ماهوی (و نه امکان فقری و وجودی) را در ذات خود دارا نیست؛ و هر آنچه که ذات ماهوی نداشته باشد، قطعاً دارای ماهیت حقیقی به معنای حدّ الشیء نیز نخواهد بود.

صدر/ در کتاب «العرشیه» می‌گوید: مفارقات، وجود فی‌نفسه ندارند و وجودشان مستهلک در بحر احدیت الاهی است. آن‌ها مراتب نوری‌های هستند که وجودشان نور بحث بوده، داخل ماسوی الله و افراد این عالم نیستند. آن‌ها صور علم الاهی و در عالم

۱. الکافی: ۲۵۰/۱.

ربوبی بوده، باقی به بقای الاهی هستند نه ابقای او (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۲).

در حکمت متعالیه، علم از سنخ وجود است (همو، ۱۹۸۱: ۲۴/۶) و از آن جا که علم الاهی نامتناهی است، لذا وجودی بحت است. عقول کلیه که صور علمی حق تعالی هستند نیز وجوداتی بحت خواهند بود که نامتناهی اند. صدر را در ذیل بحث از چگونگی وحدت صادر اول می‌گوید: آنچه که وجود بحت و بسیط باشد، ماهیت ندارد. عقول وجوداتی بحت و ائیاتی صرف هستند که خالی از ماهیت و امکان بوده و مغایرت بین آن‌ها و واجب‌الوجود یا هویات بسیطه دیگر، فقط در کمال و نقص و تقدم و تاخر است (همان: ۲۲۷/۷).

سبزواری نیز به صراحت ماهیت را از وجوداتی که از لحاظ زمان و مکان نامتناهی اند، نفی می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۸)؛ همچنین در چگونگی علم به کلیات بیان می‌دارد که وجود ذهنی کلیات طبیعی، در واقع مشاهده عقلی است که ماهیت ندارند (همو، ۱۳۶۰: ۴۳۱). عقول در نظر او موجود به وجود حق تعالی است و باقی به بقای او؛ از این رو، به ایجاد حق تعالی و ابقای او نیاز نیست (همان: ۴۳۶).

ماهیت به معنای تعین

با توجه به دو دسته از کلمات بیان‌شده از سوی دو حکیم، تناقضی در ثبوت و نفی ماهیت و امکان برای مفارقات عقلیه، پدیدار می‌شود. اما با توجه به عباراتی از هر دو حکیم در موضوعی دیگر از تألیفات ایشان، می‌توان با تبیینی دیگر از ماهیت، که برخاسته از نظرات خود ایشان است، این تناقض را مرتفع کرد. بدین معنا که ماهیت اثبات‌شده برای عقول، غیر از ماهیتی است که از آن‌ها در مواضع دیگر نفی می‌گردد و وجه جامع این دو معنا از ماهیت، ماهیت به معنای «تعین» خواهد بود که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۱. انقسام ماهیت به اعتباری و حقیقی

ماهیت در مقابل وجود، خود امری اعتباری و انتزاعی است، اما فی نفسه قابلیت تقسیم شدن به دو قسم حقیقی و اعتباری را دارد. ماهیت حقیقی (حدّ منطقی)، همان ماهیتی است که در جواب سؤال از ذاتیات شیء آمده و جنس و فصل مأخوذ در آن، جنس و فصلی حقیقی است (ما یقال فی جواب ماهو)، اما ماهیت اعتباری، اگرچه باعث



تمایز و معرفتی اوصاف ذات می‌شود، از آن‌جا که متشکل از جنس و فصلی اعتباری است، مُعرّف حقیقی شیء و حدّ واقعی آن نیست: «بعض الأجناس... لیس موجودا فی [الخارج] إلا باعتبار الجنس و هی أجناس البسائط» (صدرالمشائخین، بی تا: ۶۳).

تفاوت میان ماهیت حقیقی و اعتباری، همانند تفاوت بین ماهیت اعراض و جواهر است. از آن‌جا که جنس و فصل، مقوم نوع و ماهیت تامه است؛ پس هرگاه جنس و فصل یک ماهیت، جنس و فصلی حقیقی باشند، ماهیت حاصل از آن‌ها حقیقی است؛ و هرگاه جنس یا فصل، اعتباری باشند، ماهیت حاصل از آن دو نیز اعتباری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۴). از این رو، صدرالمشائخین ذوات مجرد را به گونه حقیقی تحت مقوله ماهیت جواهر قرار نمی‌دهد: «أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجواهر» (صدرالمشائخین، ۱۹۸۱: ۴۴/۲). در نتیجه، هر آنچه بر ماهیت حقیقی به صورت حقیقی حمل می‌شود، بر این قسم از ماهیت، به صورت مجازی و بالعرض ثابت است. احکامی مانند امکان ماهوی، دارا بودن جنس و فصل حقیقی و مجعول بودن، همگی بر این قسم از ماهیت، به صورت مجاز و بالعرض حمل می‌شوند.^۱

از همین رو، ماهیت در مواضعی برای مفارقت، ثابت است و گاهی نیز نفی می‌گردد. ماهیت ثابت برای مفارقات در کلمات دو حکیم، ماهیت اعتباری است که فقط موجب تمایز شده و حکایت از محدودیت کمالی شیء می‌کند؛ و ماهیتی که از موجودات عالم امر و مفارقات نفی می‌شود، ماهیت حقیقی است که حدّ شیء بوده و از جنس و فصل حقیقی تشکیل شده، نشانه ترکیب ذات است.

۱. از همین رو، جعل اعراض برای جواهر، به جعل بسیط جواهر است: «الجعل البسيط [فی الماهیات]، یتعلق اولاً بالذاتیات و المقومات، ثمّ باللوازم مترتبة علیها، من دون تعلق الجعل بها بالذات» (صدرالمشائخین، ۱۹۸۱: ۳۳۹/۱)؛ زیرا اعراض، ماهیتی مستقل نداشته و به تبع آن، جعل مستقلی نیز نخواهند داشت؛ و از همین رو، صدرالمشائخین نیز عقل را غیر مخلوق و موجود به وجود حق تعالی می‌داند و نه جعل و ایجاد او می‌داند (۱۳۸۷ الف: ۴۸).

ماهیت اعتباری حدّ منطقی موجود نبوده، مستهلک در وجود است. آشتیانی تعبیر «ماهیت عقلی» را برای ماهیت اعتباری استفاده می‌کند و آن را غیر از حدّ وجود که به معنای ماهیت حقیقی است، می‌داند (آشتیانی، ۱۳۹۰: ۴۸۸). سبزواری در «اسرار الحکم» چنین می‌گوید: «صادر اول، نور حقیقی حضرت محمد ﷺ است و ماهیت آن مستهلک در وجود» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۹۵). همچنین در منطق منظومه، در شرح کلام ارسطاطالیس در یکی بودن «ما هو» و «لم هو» در مفارقات، بیان می‌کند که: «ماهیت مفارقات مُندک است» (همو، ۱۳۶۹: ۱۹۸/۱). «دکک» به معنای کوبیده شده و مستهلک است (احمد بن فارس، ۱۴۲۲: ۳۲۹) و مقصود سبزواری نهایت ضعف در ماهیت مفارقات و اعتباری بودن ماهیتشان است.

بنا بر رأی حکمای متعالیه، ماهیت حقیقی فقط برای موجوداتی ثابت است که مرکب از ماده و صورت بوده و به تبع آن دارای زمان و بُعد متناهی باشند.^۱ اما موجوداتی که در کمال و شدت وجودی، متناهی و محدود بوده، اما از لحاظ عدد و زمان نامتناهی هستند، ماهیت حقیقی نخواهند داشت^۲ (همو، ۱۳۸۳: ۸۸). از این رو، عقول از لحاظ کمال وجودی محدودیت ذاتی دارند، اما به سبب خروج از تعینات خلقی و زمان و عدد و مکان، إطلاق ماهیت به معنای رایج (منطقی: حدّ الشیء) را بر خود نمی‌پذیرند؛ اگرچه می‌توان برای آن‌ها جنس و فصلی اعتبار کرد و ماهیتی اعتباری برایشان انتزاع کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۴).

سبزواری نیز بر این مطلب تصریح می‌نماید که آنچه از عقول نفی می‌گردد، ماهیت به معنای مشهور است، که همانا حدّ منطقی شیء است. اما ماهیت و حدّی که به معنای صرف تعین و محدود بودن کمالات است، برای عقول ثابت است. این معنای از ماهیت که برای مجردات ثابت است، اعتباری است و با معنای حقیقی ماهیت که حدّ الشیء

۱. واجب‌الوجود نامتناهی عدّی و مدّی و شدّی؛ و موجودات عالم امر، متناهی شدّی و نامتناهی عدّی و مدّی هستند. موجودات عالم خلق نیز از لحاظ عدّه و مدّه و شدّه، متناهی‌اند.
۲. «وجود حق که غیرمتناهی عدّی و مدّی و شدّی است، ماهیت ندارد؛ و وجود متناهی شدّی، غیرمتناهی عدّی و مدّی، مثل «عقل کل»، ماهیت ندارد» (نقل با تلخیص، ۱۳۸۳: ۸۸).



می باشد متفاوت است.^۱ از همین رو، مقصود از «حدّ»، در قاعده «مالا حدّ له، لا اعله له فلا برهان علیه»، تعین و محدودیت در کمال وجودی است و نه فقط حدّ منطقی (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۵۲). بنا بر آنچه گفته شد، برخی از شارحان حکمت متعالیه، حدّ را لفظی مشترک بین حدّ منطقی و بین حدّ به معنای تنزّل وجودی و محدود بودن کمالات می دانند (حسن زاده، ۱۳۶۹: ۱۵۵/۵).

۲. بیان معنایی متفاوت برای ماهیت: تعین وجودی

با توجه به آنچه در تفسیر ماهیت حقیقی و اعتباری ذکر شد، می توان با استناد به عباراتی از صدرالمتهالین در حکمت متعالیه، معنای متفاوت و نوینی از ماهیت بیان نموده که جامع دو معنای مذکور باشد. این معنا و تفسیر مذکور از ماهیت را می توان «تعین وجودی» نامید که صدرالمتهالین نیز به طور غیرمستقیم به این تفسیر از ماهیت اشاره می کند. واژه «تعین» واژه ای پرکاربرد در حکمت متعالیه است، اما با وجود این، اطلاق آن بر ماهیت به طور مستقیم از سوی صدرالمتهالین صورت پذیرفته است.

تعین امری است که باعث امتیاز و جدایی یک شیء از دیگری می شود، به طوری که از او جدا شده و با او مشارکتی نداشته باشد (صدرالمتهالین، ۱۹۸۱: ۱۵/۲). هر موجودی که از لحاظ شدت و کمالات وجودی محدود باشد، اگرچه از لحاظ زمان و مکان نیز نامحدود باشد، متعین است؛ زیرا هر موجودی که از لحاظ کمالی محدود باشد، نفسیت خود را داراست و از این رو، متعین بوده و از دیگری متمایز است؛^۲ چه مفارق عقلی یا صفات ذاتی حق تعالی باشد، چه امور مادی و مادیات. *کلام حق تعالی نیز از آن جهت که تعین علمی حق تعالی است، غیر از قدرت بما هو علم حق تعالی*

۱. «إن قلت: إذا كان لوجود العقل حدّ فله ماهية. قلت: هذا الحدّ بمعنى النهاية والفقد وليس بحدّ مقابل الرسم ليكون ماهية» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۵۲).

۲. آشتیانی نیز در تعلیقات سبزواری بر شواهد چنین می گوید: «كل حقيقة اذا تعينت من الاحدية الصرفة، تتعین قهراً و التعین هو الماهية» (۶۶۷).

قدرت یا حیات بما هو حیات است. از همین رو، هر یک، احکام و آثار متفاوت و خاص خود را دارند. یکی از دلایلی که صدر^۱ در بحث صفات الاهی، نسبت صفات و ذات حق را نسبت ماهیت و وجود می‌داند، اطلاق «ماهیت» بر «تعیینات وجودی» است؛ زیرا صفات حق تعالی، در واقع تعیینات او هستند (همو، ۱۳۶۰: ۳۸).

صدر^۲ در اسفار در بیان چگونگی اثبات کثرت در حقایق امکانی، هر موجود ممکن را تعینی از وجود مطلق و شأنی از او می‌داند و ماهیت را محصول نزول از مرتبه کمال مطلق به درجات پایین‌تری از کمال می‌داند که با قوه یا ضعف همراه است. او قاعده زوجیت هر ممکن از وجود و ماهیت را چنین تقریر می‌کند: «کل ممکن زوج ترکیبی من جهة مطلق الوجود و من جهة کونه فی جهة معینة من القصور [و التعین]»؛ که یکسانی ماهیت و تعین در آن واضح است (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۰/۲).

از این رو هر امر متعینی، مستلزم ماهیتی برای خود است. ماهیتی که اعم از معنای منطقی خود بوده و همراه هر نوع تعینی از وجود (ذاتی یا خلقی) می‌باشد: «تعین کل عقل لازم لماهیته» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۰۶/۱).^۲

این معنا از ماهیت که تعین وجود است، هم شامل تعیینات خلقی و عالم کون و فساد بوده و هم عالم امر و تعیینات ذاتی را در بر می‌گیرد. از این رو، قابلیت انطباق بر ماهیات اعتباری و همچنین ماهیات حقیقی را دارا است.^۳ بنابراین «تعین»، معنای جامعی نسبت به ماهیت خواهد بود که بر هر موجودی به غیر از ذات حق تعالی قابل صدق است.

ماهیت به معنای تعین، در مقابل وجود نامتعین قرار می‌گیرد، اما از جهتی دیگر و با بیانی خاص، قابلیت صدق بر واجب‌الوجود نامتعین را نیز دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۵/۲). چنان‌که ماهیت نیز به معنای «ما به الشیء هو هو» نیز چنین است. توضیح آن‌که حد



۱. هر چند تعین ذاتی است و در عالم امر یا صقع ربوبی باشد.

۲. همچنین بنگرید به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۳۶۷؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۵۲.

۳. اعتباری و حقیقی به معنایی که در این مقاله به آن اشاره شد. از این رو، آنچه در عالم خلق و تقدیر است، متعین و دارای ماهیت حقیقی است؛ و آنچه در عالم امر است، متعین و لکن دارای ماهیتی اعتباری است.

الشیء، همچنان که بر ممکنات صادق است، بر واجب‌الوجود نیز اطلاق می‌شود؛ اما صدق آن بر واجب‌الوجود به معنای اثبت صرف او و نداشتن «ماهیت و حد» نسبت به حق تعالی است.^۱ بر این اساس، می‌توان معنای پیشنهادشده در این پژوهش (تعین) را نیز، دارای تقسیمی طولی دانست؛ بدین شکل که «تعین» [مقسمی] نیز قابل تقسیم به دو قسم «تعین قسمی» و «عینیت محض» (بشرط عدم تعین) است. مقصود از تعین مقسمی، تعینی است که مقابل ندارد و اسم حقیقی برای حق تعالی نبوده و از این جهت می‌تواند مقسمی برای افراد خود باشد. تعین قسمی نیز خود به دو فرد «تعینات ذاتی» و «تعینات خلقی» تقسیم می‌شود. عدم تعین نیز مختص به حق تعالی است که دارای حد و تعینی نیست.^۲ صدرا نیز بر عدم تعین حق تعالی تصریح می‌کند (همان: ۳۲۶/۲).

از این دست تقسیمات طولی در نظام تشکیکی وجود، بسیار یافت می‌شود؛ همانند تقسیم وجود - که با مطلق «وحدت» و «فعلیت» و «خارجیت» مساوق است - به واحد و کثیر، فعلیت و قوه، خارجی و ذهنی.^۳

نتیجه‌گیری

با تقسیم ماهیت به حقیقی (ما یقال فی جواب ما هو) و اعتباری (آنچه بر موجودات عالم امر نیز صادق است و به معنای تناهی در شدت کمال است) تناقض ظاهری کلمات دو حکیم، قابل رفع است. با این بیان، در مواضعی که ماهیت بر عقول و مفارقات مجزده

۱. مطلب مذکور، معنای عبارتی است که از فلاسفه نقل می‌شود: «حده تعالی أن لا حد له». صدرا نیز بر این معنا از ماهیت در نسبت با حق تعالی، تصریح می‌کند: «ماهیته وجوده و وجوده وجوب» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۵۶)؛ همچنین بنگرید به: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۲۹/۴. البته در عرفان، تحدید به عدم حد نیز، از حق تعالی مرنفع است (تلمسانی، ۱۴۲۸: ۷۷).

۲. تقسیم‌بندی بیان‌شده برای معنای «تعین»، بر اساس تقسیم‌بندی فیلسوفان است که حق تعالی را وجود «بشرط لا» و یکی از اقسام وجود مطلق مقسمی می‌دانند؛ در حالی که در عرفان، «وجود بشرط لا»، مرتبه احدیت ذات است و ذات حق تعالی، مقسم تمام موجودات (لابشرط مقسمی) است: «المرتبة الأحادية عند العرفاء [هی] تمام حقیقة الواجب عند الفلاسفة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۰۹/۲).

۳. ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۴.

اطلاق می‌شود، مقصود از آن، ماهیت به معنای تعین (معنای مذکور در این پژوهش) است که ملازم با هرگونه نقصی است و با تمام ماسوی‌الله همراه است. در مقابل و در موضعی که ماهیت از عقول مجردة نفی می‌شود، ماهیت به معنای حدّ الشی (معنای رایج و ما یقال فی جواب ما هو) است که بر اساس کلمات صدرالمتألهین و سبزواری، با عالم خلق و أسماء و صفات خلقی، ملازم است.

نتیجه پژوهش را می‌توان به صورت خلاصه چنین بیان کرد:

معنای پیشنهادی پژوهش جاری برای ماهیت، «تعین» بالمعنی الاعم است که دارای سه فرد است:

۱. عینیت محض (عدم تعین): ذات حق تعالی؛
۲. تعینات ذاتی حق تعالی (ماهیت اعتباری): عالم امر و أسماء و صفات ذاتی؛
۳. تعینات خلقی حق تعالی (ماهیت حقیقی): عالم خلق و امکان.



منابع

۱. ابن فارس، ابن زکریا احمد (۱۴۲۲)، **مقایس اللغة**، دارالکتب العربیه، بیروت، چاپ اول.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۹۰)، **تعلیقات بر شواهد**، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۳. تلمسانی، عقیف‌الدین (۱۴۲۸)، **شرح مواقف النفری**، دارالکتب العربیه، بیروت، چاپ اول.
۴. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، **نقد النصوص**، سازمان چاپ و نشر وزارت ارشاد، تهران.
۵. حسن زاده، حسن (۱۳۶۶)، **اتحاد عاقل به معقول**، نشر حکمت، تهران، چاپ دوم.
۶. _____ (۱۳۶۹)، **شرح منظومه سبزواری**، نشر ناب، تهران.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، **اسرار الحکم**، مطبوعات دینی، قم.
۸. _____ (۱۳۶۰)، **تعلیقات بر شواهد**، مرکز جامع نشر، مشهد، چاپ دوم.
۹. _____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، **منطق منظومه**، نشر ناب، تهران، چاپ اول.
۱۰. صدرالمآلهین، محمد (۱۹۸۱)، **الاسفار الاربعه**، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۱۱. _____ (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیه**، مرکز جامع نشر، مشهد، چاپ دوم.
۱۲. _____ (۱۳۶۱)، **العرشیه**، نشر مولی، تهران.
۱۳. _____ (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۱۴. _____ (۱۳۸۷ الف)، **المظاهر الالهیه**، بنیاد حکمت صدر، تهران.
۱۵. _____ (بی تا-۱)، **حاشیه بر اشارات**، نشر بیدار، قم.
۱۶. _____ (بی تا-۲)، **حاشیه بر الهیات شفاء**، نشر بیدار، قم.
۱۷. _____ (۱۳۸۷ ب)، **سه رساله فلسفی**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم.
۱۸. _____ (۱۴۲۲)، **شرح الهدایه الاثیریہ**، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۱۹. _____ (۱۳۷۵)، **مجموعه رسائل**، نشر حکمت، تهران.
۲۰. _____ (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰)، **نهایه الحکمه**، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴)، **آغاز و انجام**، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران، چاپ چهارم.
۲۳. _____ (۱۴۰۵)، **تلخیص المحصل**، دار الاضواء، بیروت، چاپ دوم.
۲۴. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، **مجموعه رسائل**، دار الفکر، بیروت.

۲۵. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵)، **فصوص الحکم**، بیدار، قم، چاپ دوم.
۲۶. قاسانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶)، **لطائف الاعلام**، دار الثقافه، قاهره.
۲۷. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، **اعجاز البیان فی تفسیر القرآن**، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۲۸. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح آشتیانی، نشر علمی فرهنگی، تهران.
۲۹. کلینی، محمد ابی یعقوب (۱۳۶۵)، **الکافی**، دارالکتب الاسلامی، تهران.
۳۰. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، **قیسات**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
۳۱. یزدانپناه، سیدیدالله (۱۳۸۹)، **مبانی نظری عرفان نظری**، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم.

