

حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی

در فلسفه صدرایی

□ علی فضلی

محقق دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی

سخن نخست

از واژگان پرمحتوایی که در فلسفه صدرایی - آنهم در نظام تشکیکی و علی معلولی آن - جایگاه ویژه‌ای را بخود اختصاص داده و در تبیین مسئله «اصالت وجود» نقش بنیادینی ایفا کرده است، دو اصطلاح «حیثیت تعلیلی» و «حیثیت تقییدی» است که بیانگر نحوه ارتباط وجودی و خارجی وجود اصیل با ماهیت و احکام ذاتی آن، و نیز روشنگر همین نوع ارتباط بین واجب الوجود، وجودات امکانی می‌باشد، در نظام تشکیکی و علی - معلولی فلسفه صدرایی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و در تبیین مسئله اصالت وجود نقش بنیادی ایفا می‌کنند. نگرش فیلسوفان پیش از ملاصدرا درباره‌ی این دو اصطلاح، نگرشی صرفاً اثبات‌گرایانه و تنها در بیان نحوه ارتباط موضوع و محمول در قضایا منحصر بود، ولی فیلسوفانی چون میرداماد و صدرالمتألهین با نگرشی ثبوت‌گرایانه درصدد تبیین نوع ارتباط مصداق موضوع و مصداق محمول در خارج برآمده‌اند.

کلیدواژه

اصطلاحاتی چون «حیثیت تعلیلی» و «حیثیت تقییدی» که بیانگر نحوه ارتباط وجودی و خارجی وجود اصیل با ماهیت و احکام ذاتی آن، و نیز روشنگر همین نوع ارتباط بین واجب الوجود، وجودات امکانی می‌باشد، در نظام تشکیکی و علی - معلولی فلسفه صدرایی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و در تبیین مسئله اصالت وجود نقش بنیادی ایفا می‌کنند. نگرش فیلسوفان پیش از ملاصدرا درباره‌ی این دو اصطلاح، نگرشی صرفاً اثبات‌گرایانه و تنها در بیان نحوه ارتباط موضوع و محمول در قضایا منحصر بود، ولی فیلسوفانی چون میرداماد و صدرالمتألهین با نگرشی ثبوت‌گرایانه درصدد تبیین نوع ارتباط مصداق موضوع و مصداق محمول در خارج برآمده‌اند.

حیثیت تعلیلی؛	حیثیت تقییدی؛
واسطه در ثبوت؛	واسطه در عروض؛
تساوی وجودی؛	تساوق ماهوی؛
حیثیت تقییدی مجازی؛	حیثیت تقییدی انضمامی؛
حیثیت تقییدی حقیقی؛	حیثیت نقادی؛
حیثیت اندماجی؛	حیثیت شأنی؛
بالذات و بالعرض؛	حیثیت اطلاق.

۱. قطب‌الدین شیرازی، محاکمات «شرح الإشارات»، خواجه نصیرالدین طوسی، نشر کتاب، ج ۳، ص ۳.
۲. قیسات، نشر دانشگاه، ص ۵۱ و ۷۳ و...
۳. اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۱، ص ۸۶ و ۹۳، ج ۷، ص ۱۹۸.

*** حیثیت تعلیلی واسطه‌ای است
که منشأ و علت اتصاف خارجی
مقید و نوالواسطه را به یک قید
و وصف ربط می‌دهد بستجورکه
مقید حقیقتاً به آن قید متصف
گشته و بالذات آترا دارا می‌گردد.**

فإنّ مصداق الحكم على الأشياء... قد يكون ذات
الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق
الحكم، وقد يكون مع حيثية أخرى غير الذات
تقيديه...^۲

«همان مصداق حکم بر اشیاء... گاهی ذات موضوع
باعتبار حیثیت تعلیلی خارج از مصداق حکم است و
گاهی همراه با حیثیت تقيديه‌ای است که غیر از ذات
موضوع است...».

البته تفسیر همه‌جانبه ایندو همراه با بررسی تمامی
احکام آن، بدست متفکر ژرف‌اندیش، حکیم ملاحادی
سبزواری و استاد علامه حسن زاده آملی صورت گرفته
است و این مقاله نیز، با توجه به نگرش صدرايي، به
تعریف و تبیین «حیثیت تعلیلی» و «حیثیت تقيیدی»
پرداخته است و برای اینکه فضای بحث روشن شود با
یک توضیح مختصر و مثال ساده شروع می‌کنیم و در این
توضیح و مثال از تقریر روان استاد شهید مطهری مدد
می‌جوییم:

«مقصود (از حیثیت تعلیلی و تقيیدی) چیست؟
مقصود اینستکه مثلاً شیء «الف» می‌خواهد متصف به
«ب» شود. یعنی الان «ب» را ندارد و می‌خواهد متصف به
«ب» شود، یک وقت فقط نیاز به یک حیثیت تعلیلی دارد،
یعنی فقط به یک علتی نیاز دارد که این «الف» را که «ب»
نیست «ب» بکند؛ و یک وقت هست نه، این «الف» که
می‌خواهد متصف به «ب» شود علاوه بر «ج» بعنوان
حیثیت تعلیلی و بعنوان علت، به «د» بعنوان حیثیت
تقييدیه احتیاج دارد، زیرا الف نمی‌تواند بدون شائبه مجاز
متصف به «ب» شود. مثل راننده است که نمی‌تواند بدون
واسطه متصف به پنچربودن بشود. بنابراین «الف» در

اتصافش به «ب» به دو چیز نیاز دارد؛ اول یک علت
می‌خواهد بعنوان حیثیت تعلیلیه و دوم یک امر دیگری
باید وجود داشته باشد که واقعاً متصف به «ب» شود و
اتصاف آن به «ب» واقعی و بدون مجاز باشد. «الف»
باعتبار ملابستش با «د» یعنی باعتبار نوعی قرب و نوعی
اتحاد که با «د» دارد به وصفی که «د» دارد متصف می‌شود
و چون «د» متصف به «ب» شده است اینهم متصف به
«ب» می‌شود که در واقع معنی اتصاف «الف» به «ب»
اینستکه «الف» متحد است با چیزی که آن چیز متصف
است به «ب»؛ یعنی ما حکم احدالمتحدین را به دیگری
سرایت می‌دهیم؛ یعنی این حکم واقعاً مال این نیست،
ولی ما حکم احدالمتحدین را به این سرایت می‌دهیم.

مثلاً اگر ما انسانی را در نظر بگیریم که هم فیلسوف
است و هم طبیب - مثل بوعلی - و بخواهیم طبابت را به
فیلسوف نسبت بدهیم و بگوییم «الفیلسوف يعالج»
(یعنی: فیلسوف معالجه می‌کند) این، هم به حیثیت
تعلیلیه احتیاج دارد و هم به حیثیت تقييدیه؛ یعنی در
اینجا به دو چیز احتیاج است: یکی اینکه باید علتی باشد
تا معالج بودن را به بوعلی بدهد، زیرا بوعلی در ابتدا که
هنوز بچه بوده، نمی‌توانسته است معالجه کند؛ باید عالم
و طبیب می‌شده تا بعد بتواند معالجه کند. پس عللی باید
وجود داشته باشد که این صفت معالج بودن را به بوعلی
بدهد... که آن علل همان تحصیلات و تجربیات اوست.

دوم اینکه یک امر دیگری - مثل طبابت - باید وجود
داشته باشد تا معالج بودن اولاً و بالذات به بوعلی نسبت
داده شود و سپس بنحو عرضی و مجازی به بوعلی
فیلسوف نسبت داده شود. آیا بوعلی از آن جهت که
فیلسوف است معالج است یا از جهتی که طبیب است
معالج است؟ واضح است که از این جهت که طبیب است
معالج است، ولی در اینجا یک شخص هم طبیب است و
هم فیلسوف. الان بوعلی دارد معالجه می‌کند، ولی بوعلی
هم طبیب است و هم فیلسوف. آیا بوعلی بما هو انه
طبیب معالجه می‌کند یا بما انه فیلسوف؟ آیا در واقع
شخصیت طبیب معالجه می‌کند یا شخصیت فلسفیش؟
واضح است که بوعلی بما انه طبیب معالجه می‌کند، ولی

۴. همان، ج ۱، ص ۹۳.

ما اگر در اینجا بگوییم «الفلسوف یعالج» مسلماً دروغ گفته‌ایم؛ فیلسوف معالجه می‌کند، راست است، اما این معالج بودن را به فیلسوف نسبت می‌دهیم وقتی دقت بکنیم می‌بینیم مجاز است. بوعلی هم طبیب است و هم فیلسوف و بما انه طبیب معالجه می‌کند ولی اگر آن را به بوعلی فیلسوف نسبت بدهیم اشکال ندارد، چون او در آن واحد هم طبیب است و هم فیلسوف. در اینجا حکم احدالمتحدین را به دیگری سرایت می‌دهیم. نسبت معالج بودن را واقعاً ما باید به بوعلی طبیب نسبت بدهیم ولی ما به بوعلی فیلسوف هم نسبت می‌دهیم و می‌گوییم فیلسوف ما را معالجه کرد.

بما انه فیلسوف». اما اگر ما معالج بودن را به فیلسوف هم نسبت بدهیم از اینجهت است که فیلسوف، طبیب هم هست. اگر به طبیب نسبت بدهیم نه از اینجهت است که طبیب فیلسوف هم هست، ولی به فیلسوف نسبت بدهیم از اینجهت است که این فیلسوف طبیب هم هست. این را «حیثیت تقییدیه» می‌نامیم.

اینک لازم است پیش از ورود به بحث و تفسیر هر یک، واژگان همگن «حیثیت تعلیلی» و «حیثیت تقییدی» را یاد کرده و مقسم آنها را تعریف کنیم و نمایی کلی از بحث ارائه دهیم.

اما واژه‌های همگن، که در حکمت متعالیه اصطلاح

*** حیثیت تعلیلی بعنوان واسطه در ثبوت بر دو قسم است:**
یک قسم آنستکه واسطه، تنها علت اتصاف مقید به قید است
ولی خود به آن قید متصف نیست و قسم دیگر آنکه واسطه
علاوه بر اینکه علت اتصاف مقید به قید است، خود نیز به آن
قید و وصف متصف باشد و همین قسم بیانگر نحوه ارتباط
وجودی وجودات امکانی و واجب الوجود می‌باشد.

گشته و گاهی جایگزین این دو حیثیت می‌شود، «واسطه در ثبوت» و «واسطه در عروض» است که به حیثیت تعلیلی، واسطه در ثبوت و حیثیت تقییدی، واسطه در عروض می‌گویند. سر این گزینش آنستکه در حیثیت تعلیلی، حیثیت، همان واسطه‌ای است که نقش علت را انجام می‌دهد. مثلاً تعجب در قضیه «انسان از حیث تعجب خندان است» واسطه و علت خنده انسان است و در حیثیت تقییدی، حیثیت، همان واسطه‌ای است که صاحب اصلی وصف می‌باشد و تا زمانیکه با موضوع است، موضوع به آن وصف متصف است و لذا هنگامی حیثیت، حیثیت تقییدی است که حیثیت به همراه موضوع، موصوف واقع شود و بی‌آن از چنین اتصافی بهره‌مند نگردد. بعنوان مثال: «جسم از حیث سیاهی سیاه است» که عرض سیاهی واسطه اتصاف جسم به وصف سیاهی می‌شود.^۵

پس در اینجا وقتی که معالج بودن را به بوعلی فیلسوف نسبت می‌دهیم علاوه بر اینکه باید عللی در کار باشد تا بوعلی را معالج بکنند علاوه بر این بوعلی فیلسوف بواسطه طبیب بودن معالج است، باین معنی که چون فیلسوف با طبیب در اینجا متحد است و دو حیثیت در شخص واحد وجود دارند و با یکدیگر متحدند ما حکم احدالمتحدین را به دیگری سرایت می‌دهیم.

از اینجهت است که در اینجا می‌گوییم: «الفلسوف یعالج». علاوه بر عللی که معالج بودن را که قبلاً بوعلی نداشته است به او داده است - که آن علل همان معلمها، کتابها و مطالعات هستند - یک حیثیت تقییدیه هم می‌خواهد. این علت می‌آید اول طب را به بوعلی می‌دهد و بوعلی بواسطه طبیب بودن معالج می‌شود، بعد بوعلی که فیلسوف هم هست متصف به معالج بودن می‌شود، یعنی این معالج بودن را به بوعلی فیلسوف هم نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: «الفلسوف یعالج» ولی وقتی که دقت می‌کنیم، می‌بینیم «الفلسوف بما انه طبیب یعالج نه

۵. ملاهادی سبزواری، پاورقی بر اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۹۳، حسن حسن‌زاده آملی، پاورقی بر اسفار

اما مقسم آنها واسطه‌ای است که منشأ اتصاف خارجی موضوع - بعنوان «مقیّد و ذوالواسطه» - به یک قید و وصف است، که اگر این اتصاف، حقیقی باشد واسطه، «واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلی» خواهد بود و اگر مجازی باشد واسطه، «واسطه در عروض و حیثیت تقییدی» خواهد بود. در صورتیکه واسطه، واسطه در عروض باشد، اگر وصف و قید، وجودی انضمامی داشته باشد واسطه، «حیثیت تقییدی انضمامی» خواهد بود، که به آن «محمول بالضمیمه» نیز می‌گویند و اگر وجودی باشد که از متن وجود واسطه نشئت بگیرد و در عین حال تحقیقی و رای آن متن نداشته باشد، واسطه «حیثیت تقییدی حقیقی» خواهد بود. در این هنگام اگر چنین وصفی، تحقیقی حدی و نفادی داشته باشد، واسطه «حیثیت نفادی» است و اگر تحقیقی نهفته و اندماجی داشته باشد، واسطه «حیثیت اندماجی» است که به آن «محمول من صمیمه» نیز گویند، و اگر تحقیقی ظهوری و شأنی داشته باشد، واسطه «حیثیت شأنی» است.

صدرالمتألهین با اشاره به مقسم و واژگان همگن می‌نویسد:

إِنَّ مَطْلُقَ الْحَيْثِيَّاتِ إِذَا تَقْيِيدِيَّةٌ أَوْ تَعْلِيلِيَّةٌ؛^۶ «مطلق حیثیات، یا تقییدیه‌اند و یا تعلیلیه».

فَإِنَّ الْوَاسِطَةَ إِذَا بَعْنَى الْوَاسِطَةِ فِي الثَّبُوتِ وَإِذَا بَعْنَى الْوَاسِطَةِ فِي الْعُرُوضِ؛^۷ «واسطه یا بمعنای واسطه در ثبوت است و یا بمعنای واسطه در عروض».

نکته: در برخی از قضایا موضوع بیهیچ واسطه‌ای و «من حیث هو هو» به حکم محمول متصف می‌شود و این هنگامی است که موضوع و محمول مفهوماً و وجوداً عین هم بوده و هیچگونه تغایری با یکدیگر ندارند. مثلاً سفیدی سفید است، و وجود موجود است و چون موضوع من حیث هو هو آن حکم را می‌پذیرد، گفته می‌شود که موضوع به «حیثیت اطلاق» به آن حکم متصف است.

چون در حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی مفاد واژگان بالذات و بالعرض نقش بسزایی دارند ما پیش از بررسی اقسام حیثیات به تفسیر و تعریف این دو واژه می‌پردازیم:

*** واسطه در ثبوتی که در مقابل واسطه در اثبات است تنها در براهین لمی بکار می‌رود و علاوه بر اینکه علت حکم در ذهن است، علت خارجی حکم - یعنی علت نسبت خارجی اکبر با اصغر - نیز هست، گرچه خود ممکن است معلول اکبر باشد.**

بالذات و بالعرض

«بالذات» بمعنای «بنفسه» است و «بنفسه» یعنی «بالحقیقه»، «بالحقیقه» همان اتصاف حقیقی است و اتصاف حقیقی آن هنگام است که موصوف به وصف ذاتی خود متصف باشد، وصفی که نمایانگر هویت و درونمایه موصوف است، وصفی که موصوف بی آن هیچ است. مثلاً وصف سفید برای سفیدی در قضیه «سفیدی سفید است» و وصف انسان برای زید در قضیه «زید انسان است» و وصف وجود برای واجب الوجود در قضیه «واجب الوجود موجود است». لذا سفیدی «بالذات» متصف به سفید است و زید «بالذات» متصف به انسان است و واجب الوجود «بالذات» متصف به وجود است. اما «بالعرض» در تاریخ فلسفه معانی متعددی بخود گرفته است و در هر یک از نظامهای مشاء، اشراق و حکمت متعالیه معنای خاصی دارد که بحث مفصل آن خود، یک مقاله مستقلی می‌طلبد و این مقاله درصدد بحث تاریخی آن نیست. اما بالعرضی که در حکمت متعالیه جایگاه بنیادین و ویژه‌ای دارد منظور این مقاله است و درصدد تبیین آن می‌باشد.

بالعرض بمعنای بالمجاز است و بالمجاز یعنی اتصاف مجازی و اتصاف مجازی آن هنگام است که یک موصوف بواسطه ارتباط با موصوف بالذات، به وصف و

۱. اربعه، نشر وزارت ارشاد اسلامی، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲. اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۷، ص ۱۹۷.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۴۰ و ۲۴۱.

احکام آن متصف می‌شود و این ارتباط می‌تواند اتحادی یا اجتماعی یا عرضی و یا چیز دیگر باشد. صدرالمتألهین در تفسیر بالعرض می‌نویسد:

المراد بالعرض، حيث وقع في كلامنا، هو أن يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازاً لا حقيقة إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفاً به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحادة بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحادة بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها.^۸

«مراد از بالعرض اینستکه اتصاف موصوف به فلان حکم، مجازی و غیر حقیقی است و چنین اتصافی هنگامی صورت می‌گیرد که بین موصوف حقیقی و موصوف مجازی علاقه اتحادی یا غیر اتحادی وجود داشته باشد. مانند اتصاف جسم به مساوات و عدم مساوات بواسطة علاقه اتحادیش با مقدار و مانند اتصاف جسم به مشابهت و غیر آن بواسطة علاقه اتحادیش با کیف و مانند اتصاف سرنشین کشتی به حرکت بواسطة ارتباطش با کشتی».

*** حیثیت تقییدی آن واسطه‌ای است که خود حقیقتاً به یک وصف و قید متصف است و مقید نیز بدلیل آنکه با آن متحد است مجازاً و بالعرض به آن وصف متصف می‌شود. و بتعبیری، وصف در حقیقت از آن واسطه و اتصاف مقید به آن از باب وصف به حال متعلق است.**

حیثیت تعلیلی

حیثیت تعلیلی واسطه‌ای است که منشأ و علت اتصاف خارجی مقید و ذوالواسطه را به یک قید و وصف ربط می‌دهد بنحویکه مقید حقیقتاً به آن قید متصف گشته و بالذات آنرا دارا می‌گردد. ازاینرو در خارج، سلب قید از مقید ناممکن می‌شود و البته مقید با پذیرش چنین وصف، تحقق استقلال بی‌خود می‌گیرد، بنوعی که مرتبه

وجودی آن، مرتبه‌ای منحاز و مستقل از مرتبه وجودی واسطه پیدا می‌کند و لذا در چنین حیثیتی منتهای وجودی واسطه و مقید متعدد می‌شوند. مثلاً «زغال آتش شد» که زغال بواسطه تنور آتش به آتش متصف شده و سراسر وجودش شعله‌ور گشته است و لذا نمی‌توان گفت که زغال آتشین نیست؛ زیرا آتش حقیقتاً تمام وجودش را فرا گرفته است و البته زغال با وصف آتش بنهایی مرتبه منحازی از سنخ اشیاء آتشین گشته و مستقل از مرتبه وجودی تنور آتش، خود نیز همانند او بنوعی منشأ آتش شده است و لذا ما در اینجا دو آتشکده بزرگ و کوچک داریم.

چنین حیثیتی بیانگر نحوه ارتباط وجودی وجودات امکانی و واجب الوجود بوده و چگونگی وجود یافتن موجودات ممکن را ترسیم می‌کند. بعنوان مثال: «انسان بواسطه واجب الوجود موجود است» که انسان برای اتصاف به وجود نیاز به علت - یعنی واجب الوجود - دارد و آنگاه که موجود شد حقیقتاً به قید وجود مقید گشته و بالذات آنرا دارا می‌گردد و روشن است که انسان مادامیکه در خارج است نمی‌تواند بیقید وجود، موجود باشد و لذا سلب قید وجود از آن ناممکن است و البته انسان موجود، وجوداً مرتبه‌ای مستقل از وجود واجب داشته و هر یک مرتبه‌ای مختص به خود دارند.

حکیم ملاحادی سبزواری در تعریف واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلی می‌نویسد:
والواسطة في الثبوت أن يكون منشأ للاتصاف بشيء بالذات؛^۹ «واسطه در ثبوت منشأ اتصاف بالذات شیء به یک وصف می‌باشد».

و استاد حسن‌زاده آملی در پاورقی همین سخن می‌گوید:

أي بحيث لا يصح لذلك الشيء السلب عن ذي الواسطة؛ «بگونه‌ایکه سلب وصف از ذی الواسطه صحیح نباشد».

البته شایان ذکر است که حیثیت تعلیلی بعنوان واسطه در ثبوت بر دو قسم است: یک قسم آنستکه واسطه، تنها علت اتصاف مقید به قید است ولی خود به آن قید متصف

۸. همان، ج ۲، ص ۲۸۷.

۹. شرح منظومه، تصحیح و پاورقی حسن حسن‌زاده آملی، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ج ۳، ص ۵۰۵.

نیست و قسم دیگر آنکه واسطه علاوه بر اینکه علت اتصاف مقید به قید است، خود نیز به آن قید و وصف متصف باشد و همین قسم بیانگر نحوه ارتباط وجودی وجودات امکانی و واجب الوجود می‌باشد.

در صورت نخست که خود واسطه به این وصف متصف نیست، می‌توان به مثال «الثوب أبيض بالشمس» (لباس بواسطه تابش آفتاب سفید شد) توجه داد که شمس علت و واسطه در ثبوت سفیدی برای لباس است، ولی خود شمس به این سفیدی متصف نیست. و در

مقابل واسطه در عروض قرار دارد. از اینرو استاد آملی می‌گوید:

قد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها يقابل الواسطة في الإثبات وقد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في العروض.^{۱۳}

«گاهی واسطه در ثبوت گفته می‌شود، و از آن معنایی مقابل معنای واسطه در اثبات اراده می‌گردد و گاهی واسطه در ثبوت گفته می‌شود، و از آن معنایی مقابل معنای واسطه در عروض اراده می‌شود.»

*** فرق اساسی حیثیت تعلیلی (واسطه در ثبوت) و حیثیت تقییدی (واسطه در عروض) در اینستکه در واسطه در ثبوت، مقید بحقیقت به وصف متصف است، ولی در واسطه در عروض مقید حقیقتاً به وصف متصف نیست، بلکه بالعرض بان وصف متصف است و لذا سلب وصف از مقید در حیثیت تقییدی ممکن و در حیثیت تعلیلی ناممکن است.**

حیثیت تقییدی

حیثیت تقییدی آن واسطه‌ای است که خود حقیقتاً به یک وصف و قید متصف است و مقید نیز بدلیل آنکه با آن متحد است مجازاً و بالعرض به آن وصف متصف می‌شود. و بتعبیری، وصف در حقیقت از آن واسطه و اتصاف مقید به آن از باب وصف به حال متعلق است. در چنین اتصافی سلب قید از منشأ اتصاف - یعنی واسطه - ممتنع است، چراکه سلب شیء از خودش ممتنع است، ولی سلب وصف از مقید امتناعی ندارد. البته مقید با چنین قیدی وجوداً مرتبه‌ای مستقل از وجود واسطه پیدا نمی‌کند، بلکه همواره با واسطه بوده و مادامیکه به این قید مقید است، بهیچوجه از واسطه نمی‌تواند جدا باشد. بعنوان مثال در «الجسم أبيض بالبياض» (جسم بواسطه سفیدی سفید است) بیاض واسطه در عروض سفیدی بر

صورت دوم که واسطه خود نیز متصف به آن وصف است می‌توان در مثال «الماء حار بالنار» (آب بواسطه آتش گرم شد) دقت نمود که نار علت و واسطه در ثبوت گرما برای آب است و خود نار نیز حقیقتاً به گرما متصف است.^{۱۱}

نکته‌ای که در پایان تعریف حیثیت تعلیلی لازم است گفته شود اینستکه در قلمهای رایج فلسفه اسلامی اصطلاح «واسطه در ثبوت» گاهی در مقابل «واسطه در اثبات» گفته می‌شود^{۱۱} و گاهی در مقابل واسطه در عروض. واسطه در ثبوتی که در مقابل واسطه در اثبات است تنها در براهین لمی بکار می‌رود و علاوه بر اینکه علت حکم در ذهن است، علت خارجی حکم - یعنی علت نسبت خارجی اکبر یا اصغر - نیز هست، گرچه خود ممکن است معلول اکبر باشد.^{۱۲} بعنوان مثال: حیوان در «هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم است»، علت حصول جسم برای انسان است، ولی خود، معلول جسم است؛ چراکه جسم علت مادی اوست. ولی واسطه در ثبوتی که در مقابل واسطه در عروض است، در مسئله علت و معلول مورد توجه قرار می‌گیرد و همواره علت است و هیچگاه معلول واقع نمی‌شود و آنچه که در این مقاله مدنظر نویسنده است واسطه در ثبوتی است که در

۱۰. ملاصدرا شیرازی، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۵، ص ۱۳.

۱۱. ملاحادی سبزواری، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، نشر پیشین، ج ۱، ص ۱۹۴.

۱۲. همان، ص ۳۲۹؛ علامه جمال‌الدین حلّی، جوهر النضید، نشر بیدار، ص ۲۰۲ و دیگر کتب منطقی در باب برهان آن و لم.

۱۳. پاورقی شرح منظومه، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ج ۱، ص ۱۳۹.

که حمله کنید! و پیروز می‌شوند، اما بعد از پیروزی خطاب به فرمانده می‌گویند که آفرین بر تو که از این نبرد پیروز و سربلند درآمدی، درحالی‌که سربازان جنگیده‌اند و پیروز شده‌اند و این بدان علت است که حکم ابزار را به صاحب ابزار داده‌اند.

*** حیثیت تقییدی مجازی آن
واسطه‌ای است که تحصلی
مستقل داشته و حقیقتاً به وصفی
متصف است و مقید را که تحصلی
منحاز و مستقل دارد بالعرض و
المجاز به وصف متصف می‌سازد.**

حکیم سبزواری در بیان این قسم از حیثیت تقییدی و واسطه در عروض با پیروی از صدرالمآلهین^{۱۵} می‌نویسد:

أحدها ما هو من قبيل حركة السفينة وجالسها حيث إن جالسها غير متصف بالحركة حقيقة؛^{۱۶} «یکی از اقسام واسطه در عروض از قبیل حرکت کشتی و حرکت سرنشین است باین‌معنا که سرنشین کشتی حقیقتاً به حرکت متصف نمی‌شود و حرکت کشتی واسطه در عروض اتصاف سرنشین به حرکت است».

حیثیت تقییدی انضمامی

جایگاه حیثیت تقییدی انضمامی در بحث ارتباط موضوع و عرض است. باین نحو که واسطه عرض و مقید موضوع جوهری آن است و لذا در حیثیت تقییدی انضمامی که گاهی به آن «محمول بالضمیمة» نیز می‌گویند،^{۱۷} واسطه، موجود متحصل و مستقلى است که حقیقتاً به وصفی که از سنخ ذات خود اوست، متصف است و مقید را که دارای تحصلی مستقل است مجازاً به آن وصف متصف می‌کند. در این نوع حیثیت تقییدی

جسم است و جسم بمجاز به وصف سفیدی متصف شده است و سلب و وصف سفیدی از بیاض ممتنع است؛ زیرا سلب شیء از خودش محال است؛ ولی سلب و وصف سفیدی از جسم بما هو جسم صحیح است و لذا گاهی از موارد سیاه یا سرخ است و چون جسم بما هو جسم در خارج سفید نیست و ببرکت سفیدی سفید می‌شود، گفته می‌شود که جسم بالعرض و المجاز متصف به وصف سفیدی است.

بنابراین، فرق اساسی حیثیت تعلیلی (واسطه در ثبوت) و حیثیت تقییدی (واسطه در عروض) در اینست که در واسطه در ثبوت، مقید بحقیقت به وصف متصف است، ولی در واسطه در عروض مقید حقیقتاً به وصف متصف نیست، بلکه بالعرض بان وصف متصف است و لذا سلب و وصف از مقید در حیثیت تقییدی ممکن و در حیثیت تعلیلی ناممکن است.

اقسام حیثیت تقییدی

در فلسفه اسلامی حیثیت تقییدی بر سه قسم است:

۱. حیثیت تقییدی مجازی
۲. حیثیت تقییدی انضمامی
۳. حیثیت تقییدی حقیقی

حیثیت تقییدی مجازی

حیثیت تقییدی مجازی آن واسطه‌ای است که تحصلی مستقل داشته و حقیقتاً به وصفی متصف است و مقید را که تحصلی منحاز و مستقل دارد بالعرض و المجاز به وصف متصف می‌سازد. در این نوع حیثیت تقییدی، واسطه با مقید از جهت وجودی، وضعی و مکانی متغایر است^{۱۴} که تنها بجهت عرفی یا حقوقی یا قراردادی و یا غیره با یکدیگر مرتبط گشته‌اند و همین ارتباط نیز موجب اتصاف مجازی مقید به وصف آن واسطه می‌شود و لذا آن وصف اولاً و بالذات برای متن اصلی (واسطه) و ثانیاً و بالعرض برای متن مرتبط (مقید) حاصل است. بعنوان مثال: گاهی اتومبیل پنچر می‌شود، ولی راننده می‌گوید من پنچر شدم درحالی‌که اتومبیل او پنچر شده است، ولی چون بنحوی بین راننده و اتومبیل تعلق و ارتباط وجود دارد، این گفتار از جهت عرفی پسندیده و در اصطلاح ادبی مجازی است؛ یا فرمانده‌ای به سربازانش دستور می‌دهد

۱۴. ملاهادی سبزواری، باورقی بر اسفار اربعه، نشر پیشین، ج ۲، ص ۲۸۷.

۱۵. اسفار اربعه، نشر پیشین، ج ۵، ص ۱۳.

۱۶. ملاهادی سبزواری، باورقی بر اسفار اربعه، نشر پیشین، ج ۱، ص ۳۸.

۱۷. همو، شرح منظومه، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ج ۱، ص ۱۷۸.

*** واسطه در ثبوتی که در مقابل واسطه در عروض است، در مسئله علت و معلول مورد توجه قرار می‌گیرد و همواره علت است و هیچگاه معلول واقع نمی‌شود.**

موجود بالذات و موجود بالعرض

از واژگانی که در فلسفه صدرای بسیار بچشم می‌خورد، دو واژه «موجود بالذات» و «موجود بالعرض»^{۲۱} است که بار معنایی خاصی بدوش می‌کشند.

«موجود بالذات» در حکمت متعالیه تنها وجود اصیل است. چنین موجودی، موجود حقیقی،^{۲۱} اصل در تحقق،^{۲۲} منشأ آثار،^{۲۳} صورت عینی،^{۲۴} حقیقت متأصل،^{۲۵} متحقق فی الایمان،^{۲۶} حقیقت خارجی،^{۲۷} متحصّل^{۲۸} و هویت عینی^{۲۹} است که متن خارجی تک تک مراتب هستی را پر کرده است.

«موجود بالذات» بر دو نوع است: موجود بالذات و بنفسه‌ای که در تحقق خود نیازی به حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی ندارد، مانند واجب الوجود؛ و موجود بالذات و بنفسه‌ای که در تحقق خود، گرچه نیازی به حیثیت تقییدی ندارد، ولی به حیثیت تعلیلی نیازمند است، مانند وجودات امکانی. لذا ملاصدرا در پاسخ به سؤالی - مبنی بر اینکه اگر وجود اصیل بمعنای تحقق بنفسه و موجود بالذات باشد، باید همه موجودات موجود بالذات بحساب آیند، درحالیکه تنها موجود بالذات ذات و جویی است - می‌گوید:

۱۸. همو، پاورقی بر اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ص ۲۸۷.

۱۹. همان، ج ۱، ص ۳۹.

۲۰. ملاصدرا، شیرازی، الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسه التاریخ العربی، ج ۱، ص ۸، ۴۰، ۶۱ و ۱۳۲؛ تعلیقه شرح حکمة الاشراف، نشر بیدار، ص ۱۸۳؛ شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۱۰۰.

۲۱. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۱، ص ۳۸، ۶۵ و ۶۸.

۲۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۰؛ الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسه التاریخ العربی، ص ۸، ۴۰، ۵۰ و ۱۰۰.

۲۳. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۶۱؛ شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۲۸، ۴۱، ۱۲۳ و ۱۳۳.

۲۴. همو، شرح مشاعر، نشر پیشین، ص ۲۸.

۲۵. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۴۹ و ۴۱۵.

۲۶. همو، شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۶۵.

۲۷. همان، ص ۴۰؛ تعلیقه شرح حکمة الاشراف، نشر بیدار، ص ۱۸۳.

۲۸. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲۹. همان، ص ۶۳ و ۶۶.

واسطه، تنها از جهت وجودی با مقید متغایر است، زیرا وجود عرض وجودی فی نفسه لغیره است و وجود جوهر وجودی فی نفسه لنفسه است؛ ولی از جهت وضعی و مکانی هیچگونه تغایری ندارند.^{۱۸} زیرا اینگونه نیست که وجود عرض و وجود جوهر - همانند راننده و اتومبیل وی - کاملاً جدای از هم تحصیل داشته باشند و لذا با انتفای تغایر وضعی، ارتباط این دو متن به اتحاد مبدل می‌شود و چنین اتحادی نیز وحدت و یگانگی مصداق را بهمراه دارد. و بسبب همین اتحاد، وصف عرض به موضوع سرایت می‌کند، بنحویکه اولاً و بالذات برای عرض و ثانیاً و بالعرض برای موضوع جوهری است. مانند «الجسم أبيض بالبیاض» که وصف أبيض (سفید) اولاً و بالذات برای خود بیاض (سفیدی) و ثانیاً و بالعرض برای جسم حاصل است، چنانکه ذیل تعریف حیثیت تقییدی نحوه اتصاف را بررسی نمودیم. حکیم سبزواری در تبیین این قسم از حیثیت تقییدی و واسطه در عروض می‌نویسد:

ما هو من قبیل أسودیه الجسم والسواد...؛^{۱۹} «این قسم از واسطه در عروض از قبیل سیاه بودن جسم و سیاهی است...».

حیثیت تقییدی حقیقی

حیثیت تقییدی حقیقی معنای بسیار ظریف و دقیقی دارد که با تفکری نازکینانه فهم می‌شود. این نوع حیثیت در نظامهای فلسفی بگونه‌های متفاوتی معنا می‌شود ولی چون این مقاله براساس حکمت متعالیه تحقیق شده و بحث نیز حول رابطه وجود با احکام اختصاصی و با ماهیت است، لذا این حیثیت را با تفکر صدرایی تعریف می‌کنیم. ازاینرو «واسطه در چنین حیثیتی وجود اصیل و موجود بالذات است و مقید، بعنوان موجود بالعرض است».

معنی وجود الواجب بنفسه آتیه مقتضی ذاته من غیر احتیاج الی فاعل و قابل، ومعنی تحقق الوجود بنفسه آتیه إذا حصل بذاته - كما فی الواجب - أو بفاعل، لم یفتقر تحققه الی وجود یقوم به.^{۳۰}

«معنای وجود بنفسه در واجب الوجود، آنستکه وجود از مقتضیات ذات واجب است و نیازی به فاعل - بعنوان حیثیت تعلیلی - و قابل - بعنوان حیثیت تقییدی - ندارد و معنای تحقق وجود بنفسه آنستکه هرگاه وجود حاصل شود یا همانند واجب الوجود بذاته آن را دارا گردد و یا مانند ممکنات برای تحقق خود تنها به فاعل - یعنی حیثیت تعلیلی - نیاز دارد و دیگر برای تحقق خود به وجود قابلی - بعنوان حیثیت تقییدی - که بان قائم باشد، محتاج نیست.»

البته شایان ذکر است که این نوشتار درصدد تبیین و مبرهن سازی اصالت وجود نیست و سخن از وجود اصیل تنها حالت مقدمه ای برای طرح مسئله حیثیت تقییدی حقیقی دارد.

اما «موجود بالعرض» موجودی است که تحقق خارجی و عینی داشته و از متن وجود اصیل نشئت می گیرد و از آن متن برمی آید و بعنوان حیثیت متن در آن تقرر دارد و برای تقرر و تحقق خود به خارج از ذات و متن وجود نیازی ندارد. این چنین موجودی و اینگونه حیثیتی از سنخ ذات وجود نیست، یعنی هویت وجودیش غیر از هویت وجودی وجود اصیل است. بتعبیری، وجود، موجود بالذات است و حیثیت فی حد نفسه هیچگونه تحصیل و تحققى نداشته و معدوم بالذات است و تنها ببرکت متن وجود تحقق یافته و بالعرض و المجاز موجود می شود و چون در بالعرض باید بین موجود حقیقی و موجود مجازی بگونه ای ارتباط باشد، لذا می بینیم که موجود بالعرض با وجود اصیل ارتباطی اتحادی پیدا کرده و با آن متحد می گردد. البته لازمه این نوع تحقق تبعی، افزایش وجودی وجود اصیل نیست و بتعبیر عرفی عامل چاق شدن متن وجود نمی شود، چرا که موجودیت آن مشت پرکن نیست و چون موجود بالعرض حیثیت وجود اصیل است و خود لا متحصل است ما آن را حیثیت لامتحصل می نامیم و حیثیت لامتحصل را اصطلاح قرار می دهیم.

اکنون اگر بخواهیم نسبت میان وجود اصیل و حیثیت لامتحصل را بررسی کنیم، درخواهیم یافت که وجود اصیل به سه گونه، سه نوع حیثیت لامتحصل را پدید می آورد و با آنها مرتبط می شود. و لذا سه نوع حیثیت تقییدی حقیقی داریم:

۱. حیثیت تقییدی حقیقی نفاذی؛
۲. حیثیت تقییدی حقیقی اندماجی؛
۳. حیثیت تقییدی حقیقی شأنی.

*** در حیثیت تقییدی انضمامی که گاهی به آن «محمول بالضمیمة» نیز می گویند، واسطه، موجود متحصل و مستقلى است که حقیقتاً به وصفی که از سنخ ذات خود اوست، متصف است و مقید را که دارای تحصلی مستقل است مجازاً به آن وصف متصف می کند.**

تساوق

تساوق از اصطلاحاتی است که بنوعی بیانگر نحوه ارتباط خارجی موضوع و محمول است، موضوع و محمولی که بعنوان دو حیثیت خارجی در یک مصداق تلازم داشته و متحدند. حکیم سبزواری می گوید:

المساوۃ بمعنی الاتحاد فی الحیثیة.^{۳۱}

این واژه در گفتار شیخ الرئیس ابن سینا^{۳۲} و خواجه نصیرالدین طوسی^{۳۳} نیز دیده می شود، اما آن بار معنایی که در فلسفه صدر ا دارد در اندیشه آنان نیست.

این اصطلاح خود بر دو قسم است: یکی تساوق وجودی و دیگری تساوق ماهوی.

تساوی وجودی

تساوق وجودی آنستکه طرفین قضیه در خارج، تلازم

۳۰. همان، ص ۴۰.

۳۱. باورقی بر اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۱، ص ۷۵.

۳۲. تعلیقات، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۱۴۵.

۳۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ص ۳۲.

*** «موجود بالذات» در حکمت متعالیه تنها وجود اصیل است. چنین موجودی، موجود حقیقی، اصل در تحقق، منشأ آثار، صورت عینی، حقیقت متأصل، متحقق فی الاعیان، حقیقت خارجی، متحصّل و هویت عینی است که متن خارجی تک‌تک مراتب هستی را پر کرده است.**

وجود باشد وحدت نیز در آنجا هست، زیرا ایندو در صدق بر اشیاء مساویند؛ پس به هر آنچه که موجود گفته می‌شود واحد نیز می‌گویند و لذا بسا گمان شده ایندو از جهت مفهومی واحدند، درحالیکه چنین نیست، بلکه ایندو بحسب مصداق واحدند نه بحسب مفهوم».

تساوق ماهوی

تساوق ماهوی آنستکه طرفین قضیه در خارج، متلازم بوده و بصورت دو حیثیت موجود در یک مصداق خارجی متحد باشند، ولی حیثیت صدق آنها واحد نباشد. این نوع تساوق تنها در وجودات امکانی وجود دارد، چراکه طرفین آن، ماهیت و وجود است و فقط موجود ممکن، مرکب از ماهیت و وجود است. البته مراد از ماهیت یادشده، ماهیت موجوده‌ای است که به آن شیئیت نیز می‌گویند.

چنانکه صدرالمتهلین می‌گویند: «الماهیة ما لم توجد لا تكون شیئاً من الأشياء»؛^{۳۶} یعنی: ماهیت تا زمانیکه ایجاد نشده شیئی از اشیاء نیست. و دلیل آن اینستکه «ماهیت من حیث هی هی» هیچگونه تحقق، حتی از نوع بالعرض آن نیز، ندارد تا با وجود متلازم و متحد گردد. لذا ملاصدرا عنوان فصل هشتم جلد یک اسفار را «فی مساوقة الوجود والماهیة» قرار داده است.

استاد حسن‌زاده آملی در بیان تساوق ماهوی می‌گوید: التعبیر بالمساوقة إشارة إلى تغایر الوجود والشیء مفهوماً وتلازمهما خارجاً؛^{۳۷} (تعبیر به مساوقت اشاره است به تغایر مفهومی وجود و شیء و تلازم خارجی آن‌دو). اما چرا در تساوق ماهوی، حیثیت صدق طرفین یگانه

داشته و بعنوان دو حیثیت وجودی در یک مصداق عینی متحدند، علاوه بر آن، حیثیت صدق واحدی نیز دارند. در چنین تساوقی یک طرف وجود اصیل است خواه واجب باشد و خواه ممکن، و طرف دیگر احکام مطلقه وجود مانند وحدت مطلقه، تشخیص مطلقه، فعلیت مطلقه، وجوب مطلقه و خارجیت مطلقه است.

مقصود از «حیثیت صدق واحد» اینستکه طرفین تساوق در خارج چنان متحدند که عین یکدیگر بوده و به یکدیگر برمی‌گردند. لذا وجود در هر مرتبه و در هر موطنی که باشد بنوعی به همه این احکام مطلقه متصف است و بهیچوجه از وجود، منفک نمی‌شود و وجود نیز از آنها جداناپذیر است. بعنوان مثال در قضیه «وحدت موجود است»، وحدت و وجود در خارج عین هم بوده و به یکدیگر برمی‌گردند، یعنی وحدت موجود است و وجود واحد است و در هر مرتبه از وجود وحدت نیز وجود دارد. از اینرو صدرالمتهلین می‌گویند:

الوجود فی کل موجود عین وحدته والوحدة فی کل شیء عین وجوده؛^{۳۴} «وجود در هر موجودی عین وحدت اوست و وحدت در هر شیء عین وجود اوست».

او در بیان نوع ارتباط وحدت و وجود از مفاد همین نوع تساوق مدد جسته و می‌نویسد:

اعلم أنّ الوحدة رفیق الوجود یدور معه حیثما دار إذ هما متساویان فی الصدق علی الأشياء فکل ما یقال علیه إنه موجود یقال علیه إنه واحد و لذلك ربّما ظن أنّ المفهوم من کل منهما واحد ولیس كذلك بل هما واحد بحسب الذات (أی المصداق) لا بحسب المفهوم.^{۳۵}

«بدانکه وحدت، رفیق وجود است، باین معناکه هر جا

۳۴. اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۲، ص ۱۵۷.
 ۳۵. همان، ج ۲، ص ۸۲. همان، ج ۱، ص ۷۵.
 ۳۷. باورقی بر اسفار اربعه، نشر وزارت ارشاد اسلامی، ج ۱، ص ۱۱۳.

نیست و هر یک از طرفین به دیگری بر نمی‌گردد؟ زیرا ماهیت حیثیت حدّی و تعینی واقعیت خارجی است و وجود، نفس واقعیت است و حیثیت تعین در خارج غیر از حیثیت وجود است، گرچه در خارج متحدند و لذا وحدت حیثیت صدق، ناممکن است؛ از اینرو نمی‌توان گفت: هر ماهیتی عین وجود خویش است و هر وجودی عین ماهیت خویش. و از طرفی وجود در همه مراتب هستی با ماهیت همراه نیست، گرچه ماهیت در هر مرتبه‌ای که باشد بی‌وجود نیست. و دلیل این ادعا وجود محض بلا تعین واجب است.

حیثیت تقییدی حقیقی

حیثیت تقییدی حقیقی آنستکه واسطه، وجود متحصّل و موجود بالذات است و مقید، موجود بالعرض و حیثیت لا متحصّلی است که از آن متن متحصّل نشئت می‌گیرد. این حیثیت لا متحصّله با موجود بالذات متحد است و بهمین دلیل، علاوه بر اینکه آن موجود اصیل، خارجی است حیثیت لا متحصّله نیز بگونه‌ای خاص، خارجی است و صرفاً از مفاهیم ذهنی نیست. البته مراد از گونه خاص اینستکه حیثیت لا متحصّله گرچه در خارج تقرر دارد، ولی بهیچوجه تحققی افزوده بر متن متحصّل نداشته و بنفس همین متحصّل تحصّلی دارا می‌شود و لذا با اینکه متن وجود اصیل متقرر است ولی هیچگاه باعث کثرت و تعدد آن متن نمی‌شود. این نکته‌ای است که در صفات واجب الوجود - که با ذات وی متحدند - بسیار روشن است، زیرا در عین اینکه صفاتش در ذات واجبی نهفته‌اند و خارجیت دارند، ولی خارج از صقع ذات او نبوده و افزوده بر متن وی تحقق مستقل و منحاز ندارند و بعنوان موجود بالعرض محسوب می‌شوند. همین نوع اتحاد - با اندکی تفاوت - در رابطه وجود با ماهیت نیز دیده می‌شود که ما در آینده به آن خواهیم پرداخت.

ملاصدرا در بیان رابطه صفات ربوبی با بسط الحقیقه وجوبی و شباهت آن با رابطه وجود و ماهیت به این نکته اشاره کرده و می‌گوید:

صفات الواجب (جل اسمه) لیست زائده علی

ذاته... بل وجوده الذي هو ذاته هو بعینه مظهر جمیع

صفات الكمالیه من غیر لزوم کثرة وانفعال وقبول

و فعل، والفرق بین ذاته وصفاته كالفرق بین الوجود والماهیة ... فكما أنّ الوجود موجود فی نفسه من حیث نفسه والماهیة لیست موجودة فی نفسها من حیث نفسها بل من حیث الوجود، فكذلك صفات الحق وأسماءه موجودات لا فی أنفسها بل من حیث الحقیقة الأحدیة.^{۳۸}

«صفات واجب - جل اسمه - زاید بر ذات واجب نیستند... بلکه وجود واجبی که عین ذاتش هست، مظهر همه صفات کمالیه اوست، بی‌آنکه کثرت، انفعال، قبول و فعلی در ذاتش لازم آید و فرق بین ذات واجب و صفات وی مانند فرق بین وجود و ماهیت در موجودات ماهوی است. پس همچنانکه وجود، من حیث هو هو و بخودی خود موجود است و ماهیت من حیث هی هی و بخودی خود موجود نیست، بلکه از حیث وجود موجود است، همچنین صفات حق و اسماء او بخودی خود موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدی موجودند.»

و همچنین می‌نویسد:

فكسما أنّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهیة موجودة بعین هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم فی موجودیه صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس.^{۳۹}

«همچنانکه وجود ممکن نزد ما موجود بالذات است و ماهیت بعین این وجود، موجود بالعرض است - چراکه وجود مصداق ماهیت است - همچنین حکم تحقق صفات واجب به وجود واجب مقدس اینگونه است.»

نکته مهمی که از اتحاد واسطه و مقید در حیثیت تقییدی حقیقی لازم می‌آید آنستکه براساس قاعده «حکم أحد المتحدین یسری إلى الآخر»، وصفی که از آن حقیقت متن متحصّل است به لا متحصّله سرایت می‌کند، بنحویکه اولاً و بالذات برای متحصّل و ثانیاً و بالعرض برای لا متحصّله است.

حیثیت تقییدی اندماجی

در این قسم از حیثیت تقییدی حقیقی واسطه، وجود

۳۸. الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ص ۳۸.

۳۹. شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۲۷۴؛

اسفار اربعه، نشر دار التراث العربی، ج ۶، ص ۲۶۴.

اصیل است، خواه واجب باشد و خواه ممکن، و مقید حیثیت لامتحصل اندماجی است. این حیثیات، حیثیات انباشته و جهات نهفته در متن وجودند و بصورت تساوق وجودی با متن وجود گره خورده‌اند و گرچه در خارج موجودند و از متن وجود اصیل نشئت می‌گیرند، ولی «فی حد نفسه» معدوم هستند و اگر تحصیلی دارا می‌شوند ببرکت وجود متحصل است و لذا بعنوان موجود بالعرض محسوب می‌شوند. ازاینرو وجود اصیل، اولاً و بالذات و حیثیت اندماجی ثانیاً و بالعرض بوصف وجود متصف هستند. البته تحصیل خارجی این موجود بالعرض بهیچوجه افزوده بر متن متحصل نیست و لذا تقرر آن در متن، مستلزم تعدد و تکثر متن نمی‌شود؛ چرا که نحوه وجود آن بگونه‌ای است که در شراشر (سراسر) متن وجود و در حاق ذات وجود، نهفته و مندمج است و با اشاره به هر نقطه از متن، اثر آن دیده می‌شود. بعنوان مثال وصف «دایره» برای «کره» بگونه‌ای است که برون، درون، مرکز و سطح کره، دایره است و این چنین نیست که نقطه‌ای دایره باشد و نقطه‌ای دیگر نه. و همین ارتباط تنگاتنگ در لسان فلسفه بنام ارتباط اتحادی است. همین اتحاد، قاعده «حکم أحد المتحدین یسری إلى الآخر» را مجسم می‌کند، لذا هم متن وجود به اوصاف حیثیات اندماجی متصف است، و هم حیثیات به احکام وجود متصف است چنانکه در توضیح تساوق وجودی گفته‌ایم. البته نکته‌ای که قابل توجه است اینستکه هر مرتبه وجودی، بسیاری از حیثیات اندماجی را بنحو انباشته و نهفته در خود دارد.

وجود اصیل، نهفته و مندمج هستند.

ملاصدرا به نمونه نخست چنین اشاره دارد:

إن صفاته عين ذاته... على نحو يعلمه الراسخون في العلم من أن وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية، فهي على كثرتها موجودة بوجود واحد من غير كثرة... فكما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس.^{۴۰}

«همانا صفات واجب عين ذات وی هستند... بهمانگونه‌ای که راسخان در علم می‌دانند که وجود واجب تعالی، که نفس حقیقت اوست، مصداق صفات کمالی و مظهر اسماء جمالی و جلالی اوست. پس این صفات کثیر بی‌هیچگونه کثرتی به وجود واحد موجودند... بنابراین همچنانکه وجود ممکن نزد ما موجود بالذات است و ماهیت به عین این وجود، موجود بالعرض است - چرا که وجود مصداق ماهیت است - همچنین حکم تحقق صفات واجب به وجود واجب مقدس اینگونه است».

نمونه دوم را در تساوق وجودی در سخن صدرا دیدید و علامه طباطبایی نیز با توجه به این نوع حیثیات تقییدی می‌نویسد:

إن ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات والمحمولات أمور غير خارجة عن ذاته؛ إذ لو كانت خارجة، كانت باطلة.^{۴۱}

*** «موجود بالذات» بر دو نوع است: موجود بالذات و بنفسه‌ای که در تحقق خود نیازی به حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی ندارد، مانند واجب الوجود؛ و موجود بالذات و بنفسه‌ای که در تحقق خود، گرچه نیازی به حیثیت تقییدی ندارد، ولی به حیثیت تعلیلی نیازمند است، مانند وجودات امکانی.**

«اما صفات و محمولاتی که حقیقتاً به وجود ملحق می‌شود اموری هستند که خارج از ذات وجود نیستند،

برای حیثیات لامتحصل اندماجی دو نمونه حقیقی می‌توان ارائه داد: یکی صفات واجب الوجود که در صقع ذات وی موجودند و موجب کثرت ذات وی نمی‌شوند و دیگری احکام عامه تمامی وجودات اصیل همچون وحدت، فعلیت و همه معقولات ثانیة فلسفی که در حاق

۴۰. شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۲۷۰ و ۲۷۴.
۴۱. نهاية الحكمة، نشر مؤسسة نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ص ۱۳.

زیرا اگر خارج از ذات آن باشند باطل خواهند بود».

شایان ذکر است که گاهی به حیثیت تقییدی اندماجی «محمول من صمیمه» نیز می‌گویند، چنانکه به حیثیت تقییدی انضمامی «محمول بالضمیمه» نیز می‌گویند. حکیم سبزواری در اینباره می‌نویسد:

والخارج المحمول من صمیمه ... أي خارج من حاق ذات المعروض یغایر المحمول بالضمیمه أي یقال العرضی ویراد به أنه خارج عن الشيء ومحمول علیه كالوجود والموجود والوحدة والتشخص ونحوها مما یقال إنها عرضیات لمعروضاتها، فإن مفاهیمها خارجه عنها ولست محمولات بالضمائم. وقد یقال العرضی ویراد به المحمول بالضمیمه كالأبیض والأسود فی الأجسام.^{۴۲}

«و خارج محمول من صمیمه - آن محمولی که خارج از حاق ذات معروض است - با محمول بالضمیمه مغایر است؛ یعنی گاهی عرضی گفته می‌شود و از آن معنای خارج از شیء و محمول بر آن اراده می‌شود، مانند وجود، موجود، وحدت، تشخص و مانند اینهایی که به آنها عرضیهای معروض می‌خوانند، زیرا چنین محمولهایی خارج از معروض خویش هستند، ولی از سنخ محمولهای بالضمیمه نیستند. و در مقابل گاهی عرضی گفته می‌شود و از آن محمول بالضمیمه اراده می‌شود، مانند ابيض و اسود در اجسام».

حیثیت تقییدی نفادی

در این قسم از حیثیت تقییدی حقیقی واسطه، وجود اصیل است اما وجود اصیل ممکن، و مقید نیز حیثیت لامتحصل نفادی است. این وجود اصیل امکانی، وجودی متعین و محدود است که با شکن، تطوّر، تحدّد و مرتبه مرتبه شدن وجود گسترده و سریانی پدید می‌آید و حیثیت نفادی آن، همان ماهیت خارجی است که از حد، نحوه، دامنه، پایانه و نفاد هر شکن و تطوّر هستی نشئت می‌گیرد و موجود می‌گردد و تا آن هنگام که وجود مرتبه مرتبه نشود ماهیتی از ماهیات بروز نمی‌کند. چنانکه صدرالمتألهین بدان اشاره کرده و می‌نویسد:

الوجود الإمكانی لا تعین له إلا بمرتبة من القصور و

درجة من النزول ینشأ منها الماهية.^{۴۳}

«وجود امکانی هیچگونه تعینی ندارد بجز اینکه ماهیت بواسطه مرتبه‌ای از قصور و درجه‌ای از نزول از چنین مرتبه وجودی نشئت می‌گیرد» و همچنین می‌گوید:

فكل مرتبة من الوجود یظهر بها ماهية من الماهیات لاتصافه بها واتحاده معها، فما لم یتحقق هذا النحو من الوجود لا یمكن الحكم علی تلك الماهية المنسوبة إلیه المتحدة به نحواً من الاتحاد بشيء من الأشياء.^{۴۴}

«بواسطه هر یک از مراتب وجود ماهیتی از ماهیات آشکار می‌شود، زیرا وجود به آن متصف بوده و با آن متحد است. پس تا آن هنگام که نحوه‌ای از وجود تحقق پیدا نکند حکم بر ماهیت منسوب با آن، که بنوعی با وی متحد است، ناممکن است».

چنین حیثیتی گرچه در خارج موجود است و از متن وجود اصیل نشئت می‌گیرد ولی فی حد نفسه معدوم بوده و بواسطه وجود، موجود می‌شود و لذا موجود بالعرض است؛ چرا که تا متن وجود ممکن نباشد حد متن نخواهد بود. ازاینرو وجود اصیل اولاً و بالذات و حیثیت نفادی ثانیاً و بالعرض متصف به وجود هستند، و البته تحقق این چنین موجود بالعرضی تنها تحقق حدی و نفادی است و بهیچوجه و رای متن نبوده و افزونی بر آن ندارد و لذا مستلزم تعدد متن نیست؛ درعین حال، از اوصاف انباشته و مندمج در متن وجود نیست، ازاینرو از سنخ حیثیت اندماجی محسوب نمی‌شود. بنابراین نحوه وجود حیثیت نفادی بگونه حدی و نفادی است، باین ترتیب، ارتباطی بین وجود و حدش پدیدار می‌شود که از نوع ارتباط اتحادی است و بمعنای تساوق ماهوی است. البته باید توجه داشت که برخلاف حیثیت اندماجی هر وجود تحدّد یافته و شکن خورده یک ماهیت بیش ندارد، زیرا یک حد و یک نفاد و یک چپستی بیش ندارد. همچنانکه وقتی

۴۲. شرح منظومه، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ ملاهادی سبزواری، باورقی بر اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳.

۴۳. اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴۴. همان، ج ۲، ص ۲۸۸.

به یک مثلث کاغذی توجه می‌کنیم، می‌بینیم ماهیت مثلثی بی‌آنکه افزایشی پدیدار سازد از پایانه آن کاغذ سه‌گوش بدست می‌آید و یک حد مثلثی بیش ندارد.

صدرا المتألهین با عبارات مختلف زوایای حیثیت تقییدی نفادی را باز می‌گشاید. از دیدگاه وی ماهیت فی حد نفسه معدوم است و ببرکت وجود، موجود گشته و بعنوان موجود بالعرض محسوب می‌شود و لذا می‌گوید: **إن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وان اتصفت بالشبوت بالعرض لا بالذات.**^{۴۵}

«همانا اعیان موجودات ممکن نیر نیستند زیرا معدوم هستند، اگرچه اتصاف آنها به وجود بنحو بالعرض می‌باشد و بگونه بالذات نیست.»

و همچنین می‌نویسد:

إن الوجود هو الأصل في التحقق والمهية تبع له... فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والمهية موجودة بالوجود أي بالعرض.^{۴۶}

*** «موجود بالعرض» موجودی است که تحقق خارجی و عینی داشته و از متن وجود اصیل نشئت می‌گیرد و از آن متن برمی‌آید و بعنوان حیثیت متن در آن تقرر دارد و برای تقرر و تحقق خود به خارج از ذات و متن وجود نیازی ندارد.**

«همانا وجود، اصل در تحقق است و ماهیت در تحقق خویش تابع اوست، پس وجود موجود فی نفسه بالذات، و ماهیت بواسطه وجود موجود بالعرض است.»

ملاصدرا بر اینستکه چون ماهیت در خارج بواسطه وجود و بنحو بالعرض موجود است با وجود اصیل خارجی در ارتباط است و این ارتباط نمی‌تواند از نوع ارتباط دو شیء متحصّل باشد؛ زیرا ارتباط وجود و ماهیت، ارتباطی اتحادی است و دو شیء متحصّل، گرچه بنحوی با یکدیگر مرتبطند، ولی ارتباط آنها اتحادی نیست. ازینرو ارتباط وجود و ماهیت - همانند ارتباط دو شیء متحصّل مانند بیاض و جسم - نیست، بنحویکه

وجود، همچون جسم، موجود بالذات بوده و تحصلی منحاظ داشته باشد و ماهیت نیز همانند بیاض، موجود بالذات بوده و تحققی بعلاوه دارا باشد و بنحو متحصّل مستقل بر وجود عارض گردد، بلکه اتحاد ایندو بنحو ارتباط دو شیء است که یکی متحصّل و دیگری لامتحصّل است. صدرا با توجه به همین نکته می‌گوید:

قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع بأن يكون للماهية كون و لوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية و حصولها وما به تحصيل، فهي في حد نفسها في غاية الكسبون و البطون و الخفاء و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود؛ فالنسبة بينهما اتحادية لاتعلقية و الاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصّلين، بل إنما يتصور بين متحصّل و لا متحصّل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل.^{۴۷}

«همانا دانستی که نسبت وجود به ماهیت، همانند نسبت عرض به موضوع نیست باین‌نحو که برای ماهیت تحققی باشد و برای وجودش تحققی دیگر و آنگاه بر ماهیت حلول کند، بلکه وجود، نفس تحقق و حصول ماهیت است و چیزی است که ماهیت بدان تحصيل می‌یابد. پس ماهیت فی حد نفسها در نهایت پنهانی و بطون و خفاست و فقط بواسطه وجود، تکوّن و ظهور پیدا می‌کند و منور می‌گردد. پس نسبت بین وجود و ماهیت اتحادی است نه تعلقی و اتحاد نیز بین دو شیء متحصّل تصور نمی‌شود، بلکه در جایی تصور می‌شود که یکی از آنها متحصّل و دیگری لامتحصّل باشد، چنانکه این نوع اتحاد بین جنس و فصل - از آن جهت که جنس و فصل هستند - برقرار است.»

و همچنین می‌نویسد:

كون الوجود متحققاً في الأعيان فيما له ماهية لا يقتضي قابلية الماهية له، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية... والحاصل أن كونهما معاً في الواقع

۴۵. همان، ص ۲۹۲.

۴۶. الشواهد الربوبية، نشر مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص ۸.

همان، ص ۴۰.

۴۷. اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۰۰.

عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة معه وموجودة به لا بغيره.^{۴۸}

«تحقق عینی وجود ماهیتدار، مقتضی قابلیت ماهیت نیست، زیرا نسبت بین ماهیت و وجود نسبتی اتحادی است نه ارتباطی... در نتیجه تحقق عینی ماهیت و وجود در خارج باین معناست که وجود، بذاته موجود است و ماهیت با آن متحد بوده و بواسطه خود آن - نه دیگری - موجود است.»

از لوازم این اتحاد، عینیت خارجی وجود و ماهیت است که ملاصدرا آن را با عبارت «وجود کل ممکن عین ماهیته خارجاً و متحد بها نحواً من الاتحاد»^{۴۹} (وجود هر ممکن در خارج عین ماهیت آن ممکن است و بنحوی با آن ماهیت متحد است) مکرر در مکرر ذکر کرده است و این عینیت، بمعنای عینیت هوهویی و همچنین از نوع تساوق وجودی نیست، بلکه عینیت آندو بمعنای تساوق ماهوی و ورا نبودن ماهیت از متن وجود است.^{۵۰}

این نوع اتحاد - همچنانکه در تعریف حیثیت تقییدی حقیقی گفتیم - موجب آن می شود که ماهیت به برخی از اوصاف وجودی متصف گردد و وجود نیز به بعضی از اوصاف ماهوی متصف شود، چرا که «حکم أحد المتحدین یسری إلى الآخر». و لذا ملاصدرا در بیان این تعاکس می گوید:

إنَّ كلاً من العین الثابت والوجود العینی متعاکس الحکم إلى الآخر، یعنی أنَّ الماهية يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وبعض نعوتها.^{۵۱}

«هر یک از عین ثابت (ماهیت) و وجود نسبت بهم متعاکس الحکمند و مراد از این تعاکس حکم اینست که ماهیت به بعضی از صفات وجود متصف می شود و وجود نیز به ماهیت و به بعضی از صفات آن متصف می گردد.»

و از جمله این تعاکسها، اتصاف وجود عینی به جوهریت و عرضیت است که وجود جوهر به جوهریت همان جوهری که از نفس وجود محدود قائم بالذات پدیدارگشته، جوهر است و وجود عرض، به عرضیت همان عرضی که از وجود قائم بالغیر بوجود آمده، عرض است.

إنَّ المختار أنَّ وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى.^{۵۲}

«مختار ما اینست که وجود جوهر، جوهر است به جوهریت همان جوهر (پدیدآمده از حد وجود قائم بذاته)، نه اینکه بواسطه جوهری دیگر متصف به جوهر شود و همچنین وجود عرض، عرض است به عرضیت همان عرضی (که از حد وجود قائم بغير پدیدار شد)، نه اینکه بواسطه عرض دیگر متصف به عرض گردد.»

البته شایان ذکر است که صدرا المتألهین هويت وجودی ماهیت را با عبارات متنوعی بیان کرده است: با واژگانی همچون موجود بالعرض،^{۵۳} اعتباری،^{۵۴} لامتحصل،^{۵۵} لامتأصل،^{۵۶} حکایة الوجود،^{۵۷} فرع،^{۵۸} خیال و عکس الوجود،^{۵۹} تابع الوجود،^{۶۰} و ظل الوجود.^{۶۱} وی از این الفاظ - با تنوع آنها - معنای خاصی را اراده کرده است.

۴۸. شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۹۵ و ۹۹. ۴۹. همان، ص ۱۲۳؛ ملاصدراى شیرازی، اسفار، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۵۸، ۲۴۶ و ۲۵۸؛ شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۱۱۲ و ۱۳۷؛ تعلیقه شرح حکمة الاشراق، نشر بیدار، ص ۱۸۳.

۵۰. ملاصدراى شیرازی، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۵۶.

۵۱. همان، ج ۲، ص ۲۹۷.

۵۲. همان، ج ۱، ص ۶۳؛ ملاصدراى شیرازی، شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۱۱۰؛ الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، ص ۸؛ تعلیقه شرح حکمة الاشراق، نشر بیدار، ص ۱۸۶.

۵۳. همو، شواهد ربوبیه، نشر مؤسسه التاريخ العربی، ص ۴۰، ۶۱ و ۱۳۲؛ تعلیقه شرح حکمة الاشراق، نشر بیدار، ص ۱۸۳ و شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۱۰۰.

۵۴. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۴۱۵؛ تعلیقه شرح حکمة الاشراق، نشر بیدار، ص ۱۸۳.

۵۵. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵۶. همان، ج ۲، ص ۲۹۸؛ الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسه التاريخ العربی، ص ۴۹.

۵۷. همو، الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسه التاريخ العربی، ص ۱۱ و ۴۰.

۵۸. همو، شرح مشاعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۱۳۱.

۵۹. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۹۸ و ج ۲، ص ۳۵۷؛ الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسه التاريخ العربی، ص ۶۱.

۶۰. همو، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۲۰۰.

۶۱. همان، ص ۲۵۰؛ الشواهد الربوبیه، نشر مؤسسه التاريخ العربی، ص ۴۱ و ۶۱.

غرض وی از استعمال «لامتوصل» و «لامتاصل» اینستکه ماهیت، معدوم بالذات است و هیچگونه تحصیل و تأصل ندارد. و با انتخاب واژه «بالعرض» می‌خواهد به سه امر توجه دهد: ۱) بین وجود و ماهیت در خارج اتحاد برقرار است؛ ۲) لازمه این اتحاد اتصاف ماهیت به احکام وجود و اتصاف وجود به احکام ماهیت است؛ ۳) وجود در تحقق ماهیت نقش واسطه دارد. و با الفاظ «ظل و تابع و فرع و تعین و خیال و حکایت و عکس» نگاه به جنبه موجودیت بالعرض و عینیت بالمجاز ماهیت دارد و می‌خواهد بگوید تا وجود اصیل به خارج نیاید ماهیت نمی‌تواند رنگ واقعیت بگیرد و علاوه بر آن اعلام بدارد که ماهیت - همانند وحدت و فعلیت - از احکام وجود نبوده و در شراشر متن وجود موجود نیست و لذا در صمیم ذات وجود تحقق ندارد.

حیثیت تقییدی شأنی

حیثیت شأنی از اقسام حیثیت تقییدی حقیقی است، اما باید توجه داشت که چنین حیثیتی در نظام تشکیکی و علی - معلولی فلسفه جایی ندارد، بلکه جایگاهش در نظام وحدت شخصیة وجود است که اوج حکمت متعالیه و غایت قصوای فلسفه اسلامی و نقطه تلاقی برهان و عرفان است. چنانکه ملاصدرا این اوج را افتخار خود می‌داند و می‌گوید:

فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العین وليس في الوجود ديار.^{۶۲}

«پروردگارم با برهان نیر عرشی مرا به صراط مستقیم هدایت نمود، یعنی موجود و وجود تنها در حقیقت واحده شخصیة است و در موجودیت یکتا بوده و در خارج هیچ همتایی ندارد. ازاینرو در خانه هستی غیر او دیاری نیست.»

علت این امر آنستکه واسطه در این نوع حیثیت تقییدی وجود اصیلی است که در نظام عرفانی وجود مطلق احاطی است و مقید ظهورات و شئون آن وجود مطلق است. ازاینرو برای تفسیر حیثیت شأنی نیاز به فهم

وحدت شخصیة وجود داریم. برای رفع این نیاز از صدرالمتألهین و تفسیر وی از هویت وحدانی نفس مدد می‌جوییم و چون برای تصویر وحدت شخصیة شناخت چهار امر لازم و ضروری است لذا ما نیز باید در این مثال به این چهار امر توجه کنیم. یعنی: وحدت وجود، کثرت شئون وجود، نوع رابطه آن شئون با وجود و نحوه تمایز شئون از وجود و از یکدیگر.

* تساوق وجودی آنستکه طرفین قضیه در خارج، تلازم داشته و بعنوان دو حیثیت وجودی در یک مصداق عینی متحدند، علاوه بر آن، حیثیت صدق واحدی نیز دارند.

اما مثال: هویت شخصی هر فرد من او و نفس اوست و من هر فردی یکی بیش نیست و یگانگی و وحدت او امری است که با علم حضوری ادراک می‌شود و در مقابل، قوای هر فرد از شئون من هستند؛ من فکر می‌کند، من می‌شنود، من می‌گوید، من می‌بیند، من لمس می‌کند و هكذا. این قوا و شئون حقیقتاً گوناگون و کثیرند و کثرت آنها نیز نفس‌الامری و واقعی است، چرا که عقل غیر از خیال است و این دو غیر از سمعتند و این سه غیر از بصرند و هكذا. این نیز به علم حضوری ادراک می‌شود.

اما رابطه نفس با شئون چگونه است؟ شئون نفس درون نفس هستند و ورای نفس نیستند و کثرت آنها موجب کثرت من نمی‌شود و او را از وحدت و یگانگی نمی‌اندازد و این را نیز بعلم حضوری می‌یابیم و در مقابل، نفس در مرتبه تک‌تک شئون حاضر است و در آنها سریان دارد ولی محدود به هیچیک از آن شئون نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت نفس، عقل است و لاغیر یا نفس، حس است و لاغیر و الا می‌بایست در دیگر شئون حاضر نمی‌شد و آن وقتیکه می‌دید نمی‌بایست می‌شنید و آن وقتیکه فکر می‌کرد نمی‌بایست لمس می‌کرد؛ لذا این شئون نیز با وصف عنوانی شئون عین نفس هستند، ولی

۶۲. همو، اسفار اربعه، نشر دار التراث العربی، ج ۲، ص ۲۹۲؛ همان، ج ۱، ص ۴۷، ۴۶ و ۷۱...

بنحو تفصیل در حاق نفس موجود نیستند و لذا عقل بما هو عقل، نفس نیست و خیال بما هو خیال، نفس نیست و حس بما هو حس، نفس نیست و هكذا. البته بنحو اندماجی در حاق نفس حاضرند.

اما جمله «شئون در نفس هستند و وراى نفس نیستند در عین حال در حاق نفس تحقق ندارند و نفس نیز در مرتبه هر یک از شئون حاضر است و در مقام تفصیل و تقیید عین نفس هستند»، باین معناست که این شئون فی حد نفسها هیچ هستند و بواسطه نفس تحقق دارند و بعنوان موجودات بالعرض محسوب می‌شوند و لذا اگر نفس نباشد، شئون نیز وجود نخواهند داشت، بدون عکس و تحقق آنها همان ظهورات نفس است؛ یعنی آنگاه که نفس کار عقلانی می‌کند و صفت تفکر او شروع به فعالیت می‌کند، شأن عقل او ظهور می‌کند و اسم العاقل او تجلی می‌کند و هنگامیکه کار خیالی می‌کند و صفت خیال‌پردازی او شروع به فعالیت می‌کند، شأن خیال او ظهور می‌کند و اسم المتخیل او تجلی می‌کند و هنگامی که نسبت به امری عاطفه‌اش بروز می‌کند و رقت قلب حاصل می‌شود، اسم الرؤف یا الرحیم او ظهور می‌کند و هنگامیکه به چیزی عشق می‌ورزد و صفت محبت بروز می‌کند، اسم العاشق او تجلی می‌کند و هنگامیکه غضبناک می‌شود و صفت غضب بکار می‌افتد، اسم القهار او ظهور می‌کند و هنگامیکه می‌گریزد و صفت گریه فعالیت می‌کند، اسم الباسی او تجلی می‌کند و هنگامیکه سخن می‌گوید و صفت سخن‌گویی او شروع بکار می‌کند، اسم الناطق او تجلی می‌کند و هنگامیکه چیزی را می‌بیند و صفت بینایی او بروز می‌کند، شأن دیدن او ظهور می‌کند و اسم البصیر او تجلی می‌کند و هنگامیکه چیزی را می‌شنود و صفت شنوایی او بروز می‌کند، شأن شنیدن او

ظهور می‌کند و اسم السَّمیع او تجلی می‌کند و هكذا. حضور نفس در شأن سمع، او را محصور نمی‌کند و مانع این نمی‌شود که در شأن بصر باشد و یا کار عقلی کند و یا خیال‌پردازی نماید، چنانکه ما در عین اینکه چیزی را می‌بینیم فکر هم می‌کنیم و اگر صدایی از آن چیز برآید، آن صدا را نیز می‌شنویم و آن چیز را لمس هم می‌کنیم. هر یک از این ظهورات و شئون هم‌بینه پدیدار شدند دارای حدودی می‌شوند که ممتاز از دیگر شئون و ظهورات هستند.

آنچه گذشت، براساس قاعده‌ای است که ملاصدرا آن را با اتقان بیان نمود، قاعده‌ای با عبارت «النفس فی وحدتها کل القوی»^{۶۳} که بیانگر وحدت نفس و کثرت شئون و رابطه آنها با یکدیگر و موجودیت بالعرض شئون است و تفسیر کامل آن خاستگاه این نوشتار نیست. ولی بعنوان نمونه دو گفتار از این حکیم ژرف‌اندیش نقل می‌کنیم که فرج بر این قاعده بوده و مقصود ما را تبیین می‌کند:

النفس الإنسانیة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعیة هي ظل للوحدة الإلهیة، فهي بذاتها قوة عاقله، وقوة حیوانیة متخیلة وحساسة، وقوة نباتیة غذایة ومنمیة، وقوة محرکة، وطبیعة ساریة فی الجسم.

«چون نفس انسانی از سنخ ملکوت است، لذا برایش وحدت جمعیه‌ای است که سایه وحدت الهیه است. پس نفس بذاتها قوة عاقله، قوة حیوانیة متخیله، قوة حیوانیة حساسه، قوة نباتیة غذایه، قوة نباتیة منمیة، قوة محرکة و طبیعت ساری در جسم است.»

وی موجودیت بالعرض شئون را این چنین تقریر می‌کند:

هذه القوى علی کثرتها وتفنن أنواعیها معانیها موجودة کلها بوجود واحد فی النفس ولكن علی وجه بسیط لطیف یلیق بلطافة النفس...^{۶۴}

«... این قوای نفس با کثرت و تفنن تمامی فعلهایشان

*** تساوق ماهوی آنستکه طرفین قضیه در خارج، متلازم بوده و بصورت دو حیثیت موجود در یک مصداق خارجی متحد باشند، ولی حیثیت صدق آنها واحد نباشد.**

۶۳. ملاصدراى شیرازی، اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۸، ص ۵۲، ۱۳۴، ۲۲۱ و...؛ ملاحادی سبزواری، شرح منظومه، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ج ۵، ص ۱۸۱؛ حسن حسن‌زاده آملی، عیون مسائل النفس، نشر امیرکبیر، ص ۳۳۵.

۶۴. اسفار اربعه، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۸، ص ۱۳۵.

*** ملاصدرا بر اینستکه چون ماهیت در خارج بواسطه وجود و بنحو بالعرض موجود است با وجود اصیل خارجی در ارتباط است و این ارتباط نمی‌تواند از نوع ارتباط دو شیء متحصّل باشد؛ زیرا ارتباط وجود و ماهیت، ارتباطی اتحادی است و دو شیء متحصّل، گرچه بنحوی با یکدیگر مرتبطند، ولی ارتباط آنها اتحادی نیست.**

به وجود واحد نفس موجودند، ولی بگونه‌ای بسیط و لطیف، که شایسته لطافت نفس است...».

عارف شهیر محیی‌الدین ابن عربی نیز با جمله‌ای کوتاه و پر بار به نکته یادشده اشاره می‌کند و می‌فرماید:

النفس الناطقة هي العاقلة والمفكرة والمتخيلة والحافظة والمصورة والمغذية والمنمية والجاذبة والدافعة والهاضمة والماکسة والسامعة والباصرة والطاعة والمستشقة واللامسة والمدركة لهذه الأمور. باختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء لیست بشيء زائد عليها بل عين كل صورة.^{۶۵}

«نفس ناطقه انسانی همان عاقل، مفکر، متخیل، حفظ‌کننده، صورتگر، پرورش‌دهنده، رویاننده، جذب‌کننده، دفع‌کننده، هضم‌کننده، نگه‌دارنده، شنونده، بیننده، چشنده، استنشاق‌کننده، لمس‌کننده و مدرک این امور است. پس اختلاف این قوا و اختلاف اسماء امری زاید بر ذات نفس نیست، بلکه عین هر یک از صورتهاست.»

اینک باید مثال یادشده را با نظام وحدت شخصیه وجود تطبیق دهیم، باین معنا که وجود اصیل احاطی همچون نفس، وحدانی و یگانه است و کثرات و تعینات عالم، همانند شئون نفس کثیرند و احاطه و حضور وجود در دل کثرات و تعینات، همچون احاطه و حضور نفس در قوا و شئون خود است و رابطه وجود با کثرات و تعینات همانند رابطه نفس با قوای خود است.

بنابراین با توجه به آنچه گفتیم، اندکی از نمای کلی نظام وحدت شخصیه وجود روشن شد. حال به تفسیر «حیثیت تقییدی شأنی» برمی‌گردیم.

در این قسم از حیثیت تقییدی حقیقی، واسطه، وجود اصیل مطلق است و مقید و ذوالواسطه حیثیت لامتحصل شأنی است. این واسطه، وجودی احاطی، اطلاق و سریان‌یافته‌ای است که همچون پرده‌ای گسترده در پهن‌دشت جهان هستی گسترده است و همچون اقیانوس بیکران در دل تمامی هستی‌نماها تحقق دارد و همچون نفس آدمی که در تمام بدن منتشر است در فراخنای تک تک موجودات و شئون حاضر است. و مقید در این نوع حیثیت، شأن و ظهور این وجود احاطی است.

چنین حیثیتی - چنانکه بزرگان عرفان برآند - فی حد نفسه هیچگونه بوی وجود نداشته و معدوم بالذات است و بواسطه وجود احاطی موجود می‌شود و لذا موجود بالعرض است.^{۶۶} از اینرو وجود اصیل محیط اولاً وبالذات و حیثیت شأنی ثانیاً و بالعرض به وجود متصف است. البته چنین موجود بالعرضی هیچگونه افزایش بر متن وجود ندارد و لذا مستلزم تعدد و کثرت متن وجود احاطی نمی‌شود و چون این نوع حیثیت - بعنوان حیثیت - در شراشر متن هستی مطلق و بگونه انباشته و مندمج در آن متن تقرر ندارد، لذا از نوع حیثیت اندماجی نیست. و چون وجود احاطی، نامتناهی و بی‌پایان است تحدیدپذیر نیست؛ از اینرو حیثیت شأنی نمی‌تواند بنحو حدی و نقادی در دامنه و پایانه متن اصیل موجود باشد، لذا از سنخ حیثیت نقادی نیست.

ملاصدرا با چین نگرش ژرفی به وحدت شخصیه وجود و کثرت شئون اشاره کرده و می‌نویسد:

إنّ الوجودات - وإن تكثرت وتمایزت - إلاّ أنّها من مراتب تعینات الحسق الأوّل وظهورات نوره وشئون ذاته لا أمور مستقلة وذوات منفصلة.^{۶۷}

«همانا وجودات، اگرچه متکثر و متمایزند، ولی از مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون ذات

۶۵. فتوحات مکیه، نشر دار التراث العربی، ج ۲، ص ۴۵۹.

۶۶. صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، تمهید القواعد فی شرح قواعد التوحید، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۳۰۰-۳۰۳.

۶۷. اسفار اربعه، نشر دار التراث العربی، ج ۱، ص ۷۱.

او هستند، نه اینکه آنها اموری مستقل و ذاتی منفصل باشند».

و همچنین می‌گوید:

ليس لما سوى الواحد الحق وجود استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست إلا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته.^{۶۸}

«برای ماسوای حق یگانه نه وجود استقلالی است و نه وجود تعلقی، بلکه وجوداتشان جز تطورات آن وجود یگانه و تشنات آن وجود یکتا نیست».

حیثیت شأنی - همچنانکه گفتیم - از ظهورات متن محیط بوده و با وی متحد است و این اتحاد نیز بمعنای معیت است و معیت بمعنای عینیت است. چنانکه حکیم آقا محمدرضا قمشه‌ای بعنوان یکی از بزرگترین عارفان صدرایی، در بیان معیت و عینیت ایندو می‌گوید:

معية المطلق للمقيد ليس بالانضمام ولا الحلول ولا بالاتحاد بل بالعينية وعدم الاثنوة.^{۶۹}

«معیت مطلق با مقید بنحو انضمامی و حلولی و اتحادی نیست، بلکه بصورت عینیت و نبود دوگانگی است».

البته این معیت یکطرفه بوده و تنها وجود مطلق اصیل با شئون معیت دارد، ولی شئون بما هو شئون با او معیت ندارند و لذا آقا محمدرضا قمشه‌ای به این نکته توجه داده و می‌گوید:

واعلم أنّ المطلق مع المقيد والمقيد ليس مع المطلق؛ فالحق معنا ولسنا معه، لتحقق المطلق بدون المقيد وعدم تحقق المقيد بدون المطلق.^{۷۰}

«بدانکه مطلق با مقید است و مقید با مطلق نیست. پس حق با ماست و ما با حق نیستیم؛ زیرا مطلق بدون مقید تحقق دارد، ولی مقید بدون مطلق تحقق ندارد».

اما باید توجه داشت که مراد از عینیت وجود احاطی و شئون وی، عینیت از حیث تحقق و تقرر شأن است، نه از حیث تعین و تقید شأن. شارح فصوص الحکم، علامه قیصری در اینباره می‌نویسد:

أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التعيين والتقييد.^{۷۱}

«هنگامی امور متکثره عین وجود مطلق محسوب

می‌شوند که از حیث وجود و حقیقت اعتبار گردند و هنگامی غیر وجود مطلق تلقی می‌شوند که از حیث تعین و تقید اعتبار گردند».

براساس نکته یادشده، متن اصیل احاطی در مرتبه ظهور، عین شأن و در شراشر شأن حاضر است، بدون اینکه موجب تکثر متن واحد محیط گردد و شأن نیز در مرتبه ظهور خویش عین متن محیط است، بدون اینکه موجب تکثر متن وجود گردد، چنانکه در مثال نفس روشن شد. عارف فرزانه آقا محمدرضا قمشه‌ای در بیان این نکته می‌گوید:

*** حیثیت تقییدی شأنی در نظام تشکیکی و علی - معلولی فلسفه جایی ندارد، بلکه جایگاهش در نظام وحدت شخصیه وجود است که اوج حکمت متعالیه و غایت قصوای فلسفه اسلامی و نقطه تلاقی برهان و عرفان است.**

وبالجملة المطلق عين المقيد في مقام التقييد والمقيد عين المطلق في هذا المقام.^{۷۲}

«بطور خلاصه، مطلق در مقام تقیید عین مقید است و مقید در همین مقام عین مطلق است».

نکته: شایان ذکر است که گاهی به حیثیت تقییدی شأنی، حیثیت قیومیت نیز می‌گویند،^{۷۳} که بحث در سز انتخاب این واژه مستلزم طرح برخی از مسائل عرفان نظری، همچون اطلاق ذاتی و تعین احاطی است که جایگاه آن در این نوشتار نیست.

* * *

۶۸. همان، ج ۲، ص ۱۳۰۵ شرح مناعر، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۲۶۳ و ۲۶۷.

۶۹. مجموعه آثار حکیم صهبا، نشر کانون پژوهش، ص ۱۸۱. ۷۰. همان، ص ۱۸۱.

۷۱. شرح فصوص الحکم، نشر بیدار، ص ۱۷.

۷۲. مجموعه آثار حکیم صهبا، نشر کانون پژوهش، ص ۱۸۱.

۷۳. صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، تمهید القواعد فی شرح قواعد التوحيد، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ص ۳۱۵.