

تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت

از نگاه صدرا*

- حسین غفاری^۱
- سیدمحمد مظفری^۲
- عزیزالله فیاض صابری^۳

چکیده

با وجود اینکه اصالت وجود از عمده‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل فلسفی است که در کانون توجه فکری و فلسفی صدرالمتألهین قرار دارد و بسیاری از مسائل مهم فلسفی بر آن استوار است، متأسفانه عدم تفکیک دقیق مسائل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در متون فلسفه اسلامی و حکمت صدرایی، چنان که در ابهام و پیچیدگی بسیاری از مسائل فلسفی تأثیر گذاشته و بر وضوح مقاصد حکمای ما سایه انداخته، بر اصل این مسئله و پیامدها و نتایج آن نیز تأثیر گذاشته است. در این مقاله کوشیده‌ایم ضمن ارائه پیشینه بحث، با تفکیک دو حیث

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲

۱. دانشیار دانشگاه تهران (hghafari@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (d.r.s.m.mozafari@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و با تکیه بر مبانی و عبارات صدرالمتألهین - با روش توصیفی تحلیلی - این مسئله را مورد واکاوی قرار دهیم و تفسیر صحیح او از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را از دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی و کارکرد معرفت‌شناختی ماهیت را تبیین کنیم.

واژگان کلیدی: اصالت، اعتباریت، ذهنی بودن ماهیت، عینیت، محکی وجود و ماهیت، موجودیت بالذات، موجودیت بالعرض.

مقدمه

نظریه اصالت وجود، یکی از اصول و مبانی مهم فلسفه صدرایی است که مبنا و پایه بسیاری از نظریات دیگر وی، مانند وحدت وجود، امکان فقری، حرکت جوهری و معاد جسمانی قرار گرفته و بسیاری از مسائل هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی ابداعی صدرای، به نوعی با این اصل مهم مرتبط و بر مدار آن استوارند و این مطلبی است که شارحان مکتب صدرایی بر آن متفق‌اند.

صدرالمتألهین در تحلیل و تبیین مسائل مهم فلسفی، از این اصل مدد جسته و خود بر نقش و کاربرد مسئله وجودشناسی از دو جهت تأکید می‌کند: الف) از جهت شناخت خود وجود، ب) از این جهت که تمام معارف و ارکان آن بر وجود استوار است و در جانب سلبی، جهل به وجود را جهل به همه معارف دانسته است (صدرالدین شیرازی: ۱۳۶۰: ۱۴).

با همه اهمیت و جایگاهی که این اصل در نظام فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه دارد، تفسیرهای یکسانی از اصالت و اعتباریت صورت نگرفته و هر کسی به نوعی تفسیر خود را مطابق با تفسیر صدرای می‌داند. منشأ اختلاف برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوت، اختلاف عبارات خود صدرای است که مسئله اصالت وجود و به ویژه اعتباریت ماهیت را با تعبیرات مختلفی آورده و در پاره‌ای موارد، مسئله را با اصطلاحات و رویکرد فلسفی و در موارد دیگر، با اصطلاحات و رویکرد عرفانی بیان کرده است. در این نوشتار با تکیه بر عبارات خود صدرالمتألهین، معنا و تفسیر اصالت و اعتباریت از دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته و از جهت هستی‌شناختی، این نتیجه به دست آمده است که وجود از نگاه صدرای هرگز در حریم ماهیات راه نمی‌یابد و بیرون از ذات آن باقی می‌ماند؛ موجودیت و عینیت حقیقی

منحصر در وجود است و ماهیت از حیث هستی‌شناسی هیچ حظ و بهره‌ای از عینیت و موجودیت حقیقی در خارج ندارد. اما از بُعد معرفت‌شناختی، ماهیت محکی خود را که برشی از وجود، دامنه، قالب و شکل وجود است، در ذهن انسان منعکس نموده و از آن حکایت می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی می‌یابد و یک شناخت فوق حسی، ماهوی و عقلی از آن‌ها پیدا می‌کند و صدرا تا همین حد، کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است.

پیشینه بحث

از همان زمانی که حکمت متعالیه صدرالمتهلین از انزوا بیرون آمد (حدود یک قرن پس از وفات صدرالمتهلین) و برخی حکما به آن روی آورده، در صدد تبیین و ترویج آن برآمدند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۹/۱)، به تدریج بستر طرح پرسش‌های زیادی مطرح شد که واقعاً مراد او از اصالت و اعتباریت چیست؟ شارحان حکمت متعالیه با پرسش‌های فوق مواجه بوده و بیشتر آنان برای یافتن پاسخ آن‌ها و توضیح و تبیین مقصود صدرا در این مقام کوشیده و تحقیقاتی ولو غیر مستقل در این مورد به جا گذاشتند؛ برای نمونه، حکیم ملاعبدالله مدرس زنوزی که به قول استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی در فهم کلمات ملاصدرا و احاطه به افکار و تتبع در آرا و عقاید او کم‌نظیر است (همان: ۲۳/۱)، این مسئله را مطرح نموده و اعتباریت را به معنای موجودیت بالتبع و بالعرض می‌داند (زنوزی، ۱۳۶۱: ۶۳). پس از او فرزندش ملاعلی زنوزی نیز در مواردی متعرض این مسئله شده است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۷۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۱۰/۱). در تعلیقه حکیم سبزواری بر *الاسفار* (صدرالدین شیرازی: ۱۹۸۱: ۳۹-۳۸/۱) و نیز در تعلیقات و حواشی محمدتقی آملی بر *غرر الفوائد* (بی‌تا: ۲۷)، مطالب دقیقی در این راستا بیان شده است و گمان می‌رود که تعبیر سراب و نمود بودن را نخستین بار حکیم سبزواری درباره ماهیت به کار برده است. در دوران معاصر، علامه طباطبایی معنا و تفسیر بدیعی از اعتباریت ماهیت ارائه کرد و آن را پندارها و جلوه‌ها و نمودهایی قلمداد کرد که واقعیت‌های خارجی، آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند (طباطبایی، *اصول فلسفه*، بی‌تا: ۱۴۶؛ همو، *نهایة الحکمه*، بی‌تا: ۲۰-۲۱؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۷: ۱۶۷). شاگردان او (مطهری، ۱۳۷۱: ۴۹۶/۶ و ۴۹۹؛ جوادی

املی، ۱۳۷۵: ۱/۳۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱/۱۵۰-۱۵۱ و ۳۷۳-۳۷۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۴) و برخی از حکمای دیگر (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۸۲-۸۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۵) این مسئله را به گونه‌ای مبسوط‌تر مورد واکاوی قرار داده و تحقیقاتی درخور توجه در این باره انجام داده‌اند؛ به ویژه غلامرضا فیاضی که به صورت مبسوط، این مسئله را مورد واکاوی قرار داده است (فیاضی، ۱۳۸۷).

بر پایه بیشتر این تفاسیر، واقع عینی و آنچه در خارج تحقق دارد، فقط وجود است، ولی ماهیت خارجاً نه عین وجود است و نه حد وجود، بلکه ظهور ذهنی و عقلی وجودهای محدود است. اما باید توجه داشت که در بحث‌های آنها طبق معمول متون فلسفه اسلامی، دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مسئله از هم تفکیک نشده و مطالب آنان بیشتر متمرکز بر جهت هستی‌شناسی است و توجه چندانی به حیث معرفت‌شناختی مسئله و کاربرد ماهیات از نگاه صدرا در این خصوص نشده است. در سال‌های اخیر در برخی از مجلات مانند *خردنامه صدرا* (شماره‌های ۲۶، ۵۲، ۵۵)، *مطالعات اسلامی* (شماره‌های ۸۱ و ۸۹)، *معرفت فلسفی* (شماره ۳۲) و *حکمت اسلامی* (شماره ۱) به این حیث نیز توجه شده است.

تحریر محل نزاع

تحریر و تبیین محل نزاع، مبتنی بر برخی مقدمات و مبانی است که برای روشن شدن بحث، به آنها اشاره می‌شود: الف) بدهت و غیر قابل انکار بودن واقع؛ ب) اینکه انسان می‌تواند به واقع شناخت پیدا کند؛ ج) هنگامی که با واقع مواجه می‌گردد، معنا و مفهومی به نام هستی یا وجود بر ذهن انسان نقش می‌بندد. به تعبیر دیگر باید قائل به وجود محمولی و مفهوم اسمی و مستقل باشیم، در غیر این صورت، مفهومی از وجود به این معنا در ذهن نداریم تا نوبت به مصداق بالذات یا بالعرض آن برسد و بنابراین مفهوم ماهوی و مصداق آن بدون رقیب می‌ماند؛ د) این واقعیت خود را با قالب‌های گوناگونی نشان می‌دهد که ما آنها را ماهیت می‌نامیم و همین قالب‌های امتیازبخشی که ما از آنها به عنوان ماهیت نام می‌بریم، باعث می‌شود که ما اشیای خارج را از همدیگر باز شناسیم؛ ه) مفهوم وجود در ذهن، زائد بر ماهیت است. اگر کسی قائل

باشد که مفهوم وجود عین مفاهیم ماهوی است، طبعاً پای دو مفهوم متغایر برای یک مصداق در کار نیست؛ و) این دو مفهوم به نحو یکسانی نمی‌توانند بیانگر واقعیت باشند و هر دو متن واقع را نشان دهند، زیرا ممکن نیست که امر عینی واحد، منشأ و مبدأ دو مفهوم متمایز در ذهن گردد. انتساب دوگانگی به متن واقع، درک غیر صحیح، امر غیر منطقی و تناقض‌آمیز است؛ ز) ماهیت و وجود در خارج متحدند و انکار این مقدمه به این معناست که هم قائل به اصالت وجود شویم و هم قائل به اصالت ماهیت.

بر اساس مقدمات یادشده، نزاع اصلی در بحث اصالت و اعتباریت این است که آیا واقعیت عینی، مصداق وجود است یا مصداق ماهیت؟ شناخت ماهیات و احکام آن بنا بر فرض نخست، در واقع شناخت واقعیت‌های عینی است، ولی بنا بر فرض دوم، به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن منعکس می‌شود. به عبارت دیگر، نزاع در این است که آیا آنچه بالذات و بدون هیچ تجوُّز دقیق فلسفی و واسطه در عروض، متصف به تحقق و عینیت می‌شود، وجود است یا ماهیت؟ به عبارت سوم، واقعیت خارجی اصالتاً در ازای مفهوم ماهوی قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم وجود بر آن حمل می‌شود یا برعکس، اصالتاً در ازای مفهوم وجود قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌گردد؟ (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۳۶۴/۱؛ ۲۹۹/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۶-۲۹۷) از عنوانی که خود صدرالمتهلین به این بحث داده (فی أنّ للوجود حقيقة عینیة) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱) نیز چنین فهم می‌شود که محل نزاع همان است که بیان شد.

محور دیگر نزاع که در این تحقیق بیشتر مورد توجه قرار گرفته، این است که بر فرض اعتباریت ماهیت، اعتباری بودن ماهیت از نگاه صدرا به چه معناست؟

پیشینه اصالت وجود

اصالت وجود در عصر باستان و در میان عرفا و فلاسفه پیشین جهان اسلام به انحای متفاوتی مطرح بوده و در هر حوزه قرائت‌های مختلفی داشته است. اصالت وجود قریب به این معنا که همهٔ هویت‌های عالم امکان، نیستی‌های هستی‌نماینده که هرگز از صفت هستی بهره نبرده‌اند، در عهد باستان مطرح بوده است (شایگان، ۱۳۵۳: ۱۳۵۳/۲: ۸۰۷/۲).

اصالت وجود، در عرصه عرفان اسلامی به این معناست که غیر از حق یعنی آنچه که ماسوی الله بر آن اطلاق می‌گردد، مانند سایه نسبت به شخص است:

اعلم أنّ المقول علیه سوی الحقّ أو مسمی «العالم» هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص (قیصری رومی، ۱۳۸۳: ۶۹۱).

از نگاه عرفای اسلامی، همهٔ هویت‌های عالم امکان، نیستی‌های هستی‌نمایند که هرگز از صفت هستی بهره نبرده‌اند. این قرائت هرچند پیش از ابن عربی در میان عرفای اسلامی مطرح بود، ابن عربی و پیروان مکتب او در عرفان نظری، به آن نظم و انسجام جدیدی بخشیدند؛ به ویژه صدرالدین قونوی و داوود قیصری که با یک نگرش فراگیر، به این مسئله و دیگر تعالیم عرفا نظم و ترتیب ویژه‌ای بخشیده‌اند.

محقق‌ی دربارهٔ پیشینهٔ اصالت وجود در فلسفهٔ اسلامی چنین می‌گوید:

نظریهٔ اصالت وجود هرچند که در تاریخ اندیشهٔ بشر ریشه دارد، ولی بدان گونه که صدرالمتهلین آن را مستدل و موجه ساخته، کاملاً بدیع و بی‌سابقه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۵۲/۳).

برخی بر این باورند که اعتقاد به اصالت وجود لااقل به ده قرن پیش باز می‌گردد و می‌توان رد پایی از این مسئله در کلمات شیخ و دیگران یافت، لیکن آن زمان هنوز به صورت یک عنوان فلسفی در نیامده بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴۹/۱). شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا دربارهٔ اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به طور آشکار سخن نگفته است، ولی از آنچه در باب تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت بیان داشته و نیز برخی از عبارات دیگر وی می‌توان دریافت که از اصالت وجود به گونهٔ غیر مستقیم دفاع نموده و ماهیت را امری اعتباری به شمار آورده است (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۴/۳). در عبارات بهمنیار و خواجه نصیرالدین طوسی نیز می‌توان اشاراتی دربارهٔ اصالت وجود یافت (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۹۳: ۲۸۰). اما در آن زمان، اصالت وجود هنوز به صورت یک مسئلهٔ فلسفی مطرح نشده بود. میرداماد نخستین بار این مسئلهٔ فلسفی را به این گونه شکل داد که از وجود و ماهیت باید یکی اصیل باشد و دیگری اعتباری؛ به گونه‌ای که اگر وجود اصیل باشد ماهیت اعتباری است و اگر ماهیت اصیل باشد وجود اعتباری است (میرداماد، ۱۳۶۸: ۳۷). اما اینکه آیا میرداماد حقیقتاً اصالت ماهیتی بوده یا اصالت

وجودی، برخی از محققان و اساتید آشنا با تاریخ فلسفه اسلامی معتقدند که نامبرده در مورد موجودات ممکن به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود قائل بوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۴۲۲). پس از میرداماد، صدرالمتهین که شاگرد وی بود، ابتدا نظر استاد را پذیرفت و سپس به شدت با آن مخالفت ورزید و طرفدار اصالت وجود گردید. صدرا خود به این مطلب اعتراف کرده است که در آغاز به اصالت ماهیت معتقد بود و شدیداً از آن دفاع می نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۹/۱). صدرالمتهین نخستین کسی است که در عرصه فلسفه اسلامی، قائل به اصالت وجود شد و آن را به صورت یک مسئله فلسفی مستقل مطرح، و دلایل محکم و متقن برای اثبات آن تقریر کرد و به شبهات مخالفان پاسخ داد.

پس از اینکه صدرا این مسئله را به صورت یک مسئله مستقل و مهم فلسفی درآورد و پایه دیگر مسائل فلسفه قرار داد، در صدد مدلل کردن این نظریه برآمد و در کتاب *الاسفار* و دیگر آثار خود، دلایلی بر آن آورد و به اشکالات مخالفان پاسخ داد و مسئله را منقح ساخت. او این مسئله را در کتاب *المشاعر* به گونه ای جامع و منظم تر طرح کرد و در آغاز، حدود هفت دلیل برای اثبات اصالت وجود بیان نمود و سپس به شبهات قائلان به اصالت ماهیت پاسخ داد (همو، ۱۴۲۰: ۶۰-۷۵).

پس از صدرا این بحث تقریباً در تمام کتاب های فلسفی، به عنوان یک مسئله مستقل فلسفی مطرح شده است. شارحان مکتب فلسفی صدرالمتهین مانند ملاعبده الله زنوزی (۱۳۶۱: ۶۸-۵۷)، علامه طباطبایی و دیگر نو صدراییان معاصر، در تبیین، تحکیم و تأیید آن کوشیده و ثمرات و نتایج مهم مترتب بر آن را در مسائل فلسفی بیان کرده اند. در مقابل، برخی به مخالفت با نظریه صدرا برخاسته و آن را مردود شمرده اند و به اصالت ماهیت قائل شده و هستی را امری اعتباری دانسته اند. به باور برخی محققان، در میان قائلان به اصالت ماهیت، شخصی نیست که در مقام تحقیق و دقت نظر، با عبدالرازق لاهیجی همسنگ و همپایه باشد. وی در کتاب *شوارق الالهام* و دیگر آثار خویش به تحقیق و تدقیق در این مطلب پرداخته است. در آثار محقق لاهیجی، مطالبی یافت می شود که با مشرب اصالت وجود سازگار است. به همین دلیل، برخی محققان بر این باورند که لاهیجی به حسب باطن در زمره قائلان به اصالت وجود و اعتباری بودن

ماهیت شناخته می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۲۴). پس از لاهیجی کسانی چون شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، در زمره مخالفان اصالت ماهیت قرار گرفته و از آن به شدت دفاع کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۹۳: ۲۷۲/۱).

تبیین دیدگاه صدرا

به رغم اینکه اصالت وجود از ارکان اندیشه‌های صدراست، فهم دیدگاه و تفسیر او از اصالت و به ویژه معنای اعتباری بودن ماهیت و نحوه تحقق آن، مسئله‌ای پیچیده و دشوار است؛ زیرا وی به صورت مستقیم و با چنین عنوانی این مسئله را مورد بحث و تحقیق قرار نداده، بلکه در موارد مختلف و به مناسبت‌های گوناگون، مطالب متعددی را ارائه نموده که افزون بر پرسش‌هایی که در تحریر محل نزاع مطرح شد، ابهامات و پرسش‌های دیگری نیز در خصوص این مسئله، هم از حیث هستی‌شناختی و هم از حیث معرفت‌شناختی وجود دارد که رفع ابهام‌ها، تبیین دیدگاه صدرا و رسیدن به پاسخ آن پرسش‌ها، نیازمند مطالبی است که در سه محور: «معنای اصالت و اعتباریت»، «حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ماهیت» و «محکی ماهیت» بیان می‌شود:

الف) معنای اصالت و اعتباریت

معنای اصالت

اصل در لغت به معنای پایین شیء و تکیه‌گاه آن است. اصل هر چیزی آن است که وجود آن چیز بدان متکی است (دهخدا، ۱۳۳۷: ۲۸۲۰/۷).

معنای اصالت در بحث اصالت و اعتباریت را از عبارات خود صدرالمتألهین آغاز می‌کنیم که در مواردی ولو به طور غیر مستقیم این مطلب را متذکر شده است:

- «فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غیر الوجود لیست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها وبالحقیقة أنّ الوجود هو الموجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۱)؛ وجود به ذات خود موجود است و اشیای دیگر غیر از وجود بالذات [و بدون حیثیت تقییدیه] موجود نیست، بلکه به واسطه وجوداتی که بر آن‌ها عارض می‌شود، موجود است و در حقیقت موجود همان وجود است.

- «فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقیقة، إذ غیره به بصیر ذا حقیقة، فهو

حقیقة كل ذي حقیقة ولا یحتاج هو فی أن یكون ذا حقیقة إلى حقیقة أخرى» (همو، ۱۴۲۰: ۶۰)؛ بنابراین وجود سزاوارترین چیزهاست به اینکه دارای حقیقت باشد؛ زیرا غیر از وجود به واسطه وجود دارای حقیقت می‌شود، پس وجود حقیقت هر ذوالحقیقه است و [خود] در تحقق و عینیتش نیازمند به حقیقتی دیگر نیست.

- «إن الوجود فی كل شیء أمر حقیقی ومبدأ الأثر وأثر المبدأ لیس إلا الوجودات الحقیقیة» (همو، ۱۹۸۱: ۶۵/۱)؛ وجود در هر چیزی، امر حقیقی و منشأ اثر است و اثر مبدأ نیست، مگر وجودات حقیقه.

این عبارت افزون بر اینکه می‌رساند اصل به معنای اثر داشتن است، اشاره به مسئله جعل دارد که جاعل و مجعول هر دو وجود است، نه ماهیت.

او در عبارتی دیگر، این مطلب را به صورتی واضح‌تر بیان نموده است:

«إن حقیقة كل شیء هو وجوده الذی یترتب به علیه آثاره وأحكامه» (همو، ۱۴۲۰: ۶)؛ حقیقت هر چیزی وجود آن است؛ آنچه که به واسطه او بر آن چیز، آثار و احکام آن مترتب می‌شود.

از عبارات بالا چنین فهمیده می‌شود که اصالت به معنای مایزاء داشتن، مصداق بالذات داشتن، تحقق و عینیت خارجی داشتن، عین تحقق و عینیت بودن، طرد عدم کردن و بالذات منشأ اثر بودن است. پس اصیل چیزی است که عین تحقق و عینیت و موجود بالذات است و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، واقعیت و تحقق دارد و تحقق هر چیزی دیگر به واسطه اوست و همه آثار خارجی از آن اوست و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، مصداق موجود است. اسناد موجودیت و واقعیت و خارجیت به آن، اسنادی حقیقی و به ما هو له است و عین متن واقع و خارج است.

به نظر می‌رسد اکثر شارحان و اساتید حکمت متعالیه با این معنا از اصالت موافق‌اند: ملاعبدالله زنوزی (۱۳۶۱: ۵۲ و ۵۶)، ملاعلی مدرس زنوزی (۱۳۷۶: ۲۱۱)، علامه طباطبایی (اصول فلسفه، بی‌تا: ۱۴۶)، محمدتقی آملی (بی‌تا: ۳۷)، سیدجلال‌الدین آشتیانی (۱۳۷۶: ۸۳-۸۴)، عبدالله جوادی آملی (۱۳۷۵: ۲۹۶/۱ و ۲۹۸)، غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۷۹: ۱۵۳/۳)، محمدتقی مصباح یزدی (۱۴۰۵: ۲۳: ۱۳۶۴: ۲۹۶/۱) و عزیزالله فیاض صابری (۱۳۸۸: ۹۶).

منظور از واژه حقیقت که در عنوان این بحث به کار رفته است، واقعیت و عینیت است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۹۷).

معنای اعتباری

اعتباری منسوب به اعتبار، در لغت به معنای لحاظ و قرارداد، نسبی، اضافی، قراردادی، مقابل واقعی، آنچه در خارج وجود ندارد و چیزی که مابزای خارجی ندارد (دهخدا، ۱۳۳۷: ۲۹۲۸/۸). برخی از این معانی، از منابع فلسفی نقل شده است.

معنای اعتباری در اصطلاح فلسفه

از آنجا که اعتباری در این بحث، در مقابل اصالت است، در نگاه ابتدایی و از آنچه که درباره معنای اصالت گفته شد، معنای اعتباری بودن نیز تا حدودی روشن می‌شود. اعتباری یعنی آنچه در خارج مابزاء و مصداق بالذات ندارد، تحقق و عینیت خارجی ندارد، طارد عدم و منشأ اثر نیست، بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی واقعیت و تحقق ندارد و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، تحقق و عینیت به آن اسناد داده نمی‌شود.

علامه طباطبایی می‌فرماید:

اعتبار عبارت است از دادن حدود حکم چیزی برای چیزی دیگر. نه عینیت و تحقق شیئی اعتباری (۱۴۲۸: ۳۴۶).

اما در نگاه دقیق، معنای آن طبق تفسیرهای مختلف در مسئله تفاوت می‌یابد و پرسش‌های مهمی در اینجا قابل طرح است: آیا اعتباری بودن در نگاه صدرا به معنای عدم تحقق است یا تحقق مجازی و بالعرض؟ ماهیت امری عدمی یا صرف امری ذهنی است و در خارج هیچ ریشه‌ای ندارد و هیچ و پوچ است؟ اگر ماهیات صرفاً امری ذهنی هستند، چرا بر امور عینی و محصل قابل صدق‌اند؟ انکار مابزاء برای ماهیت در خارج، به علم و انکار این‌همانی میان مدرکات ذهنی و واقعیات خارجی نمی‌انجامد؟ صدرا رابطه وجود و ماهیت را رابطه حاکی و محکی می‌داند، محکی ماهیت چیست و ماهیت از چه چیزی حکایت می‌کند؟ ذهنی صرف بودن ماهیت چگونه با واقع‌نمایی آن سازگاری دارد؟ منشأ انتزاع ماهیات چیست؟ ماهیات از حدود و نفاذ اشیا انتزاع شده و از آن حکایت می‌کنند یا حاکی از واقعیت محدود هستند؟

ب) حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ماهیت

متأسفانه دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مباحث حکمی در متون پیشین فلسفه اسلامی تفکیک نشده است. صدرالمتألهین نیز طبق معمول، همین روش را پیموده و بی‌آنکه این دو جهت را تفکیک کند، در مواردی متعدد اعتباری بودن ماهیت را مطرح کرده است. این امر موجب پیدایش پاره‌ای از ابهامات در برخی مسائل از جمله معنای اعتباریت و پیامدهای دقیق آن شده است. از این رو به نظر می‌رسد برای یافتن معنای دقیق اعتباری بودن ماهیت از نگاه صدر، ابتدا باید دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ماهیت را تفکیک نموده و سپس با گردآوری و طبقه‌بندی عبارات او، مسئله را مورد واکاوی و تحلیل قرار دهیم. عبارات صدرالمتألهین را در این مسئله می‌توان در چند دسته طبقه‌بندی نمود و با نگاه دقیق نشان داد که برخی از عبارات او ناظر بر جنبه هستی‌شناختی ماهیت، و برخی ناظر بر حیث معرفت‌شناختی آن و پاره‌ای دیگر مربوط به رابطه ماهیت با وجود، و وجود تبعی و بالعرض ماهیات است.

حیث هستی‌شناسی ماهیت

دسته نخست کلمات صدر را عباراتی هستند که ناظر بر حیث هستی‌شناختی ماهیات‌اند. این عبارات، موجودیت و عینیت را منحصر در وجود دانسته و عینیت و تحقق حقیقی را از غیر وجود به کلی نفی می‌کنند و برای ماهیت هیچ حظ و بهره‌ای از عینیت و تحقق قائل نیستند:

- «ولیس فی الخارج عندنا أمر سوی الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۷/۱)؛ در خارج، امری جز وجود نزد ما نیست.

- «فالموجود بالحقیقة سواء كان سبباً أو مسبباً، متقدماً أو متأخراً هو الوجود لا غیر... وأما المسمی بالماهية فلا حظ له من الوجود» (همو، ۱۳۶۳: ۲۳۴)؛ موجود خواه سبب باشد یا مسبب، مقدم باشد یا مؤخر، حقیقت وجود است نه غیر آن... و اما آنچه ماهیت خوانده می‌شود، برای آن بهره‌ای از وجود نیست.

- «وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طریقتنا فی نفی وقوع الماهیات فی الأعیان ونفی مجعولیتها بل الواقع فی الأعیان منحصر فی الوجود ولا حظ لغیر حقیقة الوجود من الوجود فی الأعیان» (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۱)؛ صورت هر چیزی نزد ما، نحوه وجود آن صورت است که مخصوص همان چیز است، بنا بر

روش و مبنای ما در نفی وقوع ماهیات در خارج و نفی مجعولیت آن‌ها، بلکه واقع در اعیان منحصر در وجود است و برای غیر حقیقت وجود، هیچ حظ و بهره‌ای از هستی در خارج نیست.

در جای دیگر می‌گوید:

«فالماهیات الإمكانیة لم تخرج ولا تخرج ابداً بحسب نفسها من کتم البطون والاختفاء إلى مجلی الظهور والشهود، فهي علی بطلانها و بطونها و کمونها أزلًا وأبداً» (همان: ۱۹۸/۱)؛ ذات ماهیات امکانیه به خودی خود هرگز ظاهر نشده و هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود و بر بطلان و بطون ازلی و ابدی‌اش باقی است.

صدرالمتألهین در توضیح این عبارت که اصلش از محققان اهل کشف است، می‌گوید:

مراد از این گفتار که ذات ماهیت هرگز ظاهر نشده و هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود و همچنین مقصود از گفتار دیگری که استشمام بوی وجود را از ماهیات نفی می‌کند، این است که ماهیت و احکام آن در حال عدم خود ظهوری ندارد و در حال وجود نیز ظهور آن مجازی است و اگر کسی اسناد وجود به ماهیت را در وقتی از اوقات حقیقی بداند، در بصیرت خود دچار مشکل است و منشأ چنین حکمی غشاوت بصر و مغالطه‌ای است که از ناحیه حکم شیء و همراه آن پدید می‌آید و در نتیجه میان شیء و ملازم آن تفاوت نمی‌نهد (همان: ۲۸۹/۲).

جمع بندی

با توجه به تأکیدی که این جستار بر تفکیک دو حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این مسئله دارد، چنان که اشاره شد، این عبارات را باید ناظر بر حیث هستی‌شناختی ماهیت دانست. از این منظر، صدرالمتألهین هیچ حظ و بهره‌ای از هستی و عینیت را برای ماهیات قائل نیست و با ضرس قاطع، تحقق و عینیت واقعی و استشمام بوی وجود را ازلاً و ابداً از ماهیات نفی می‌کند. تحقق و عینیت نزد او منحصر در وجود است، وجود کران تا کران عالم را مملو ساخته و جایی تحقق دیگر باقی نگذاشته است.

ظاهر بلکه صریح عبارات او - که می‌گوید: «بناء علی طریقتنا فی نفی وقوع الماهیات فی الأعیان ونفی مجعولیّتها بل الواقع فی الأعیان منحصر فی الوجود ولا حظّ

لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان» (همان: ۳۳۴/۱) و نفی تحقق حقیقی و عینیت ماهیت را رویکرد اصلی خود دانسته و با صراحت اعلام می‌دارد که شیوه و طریقه او این است که ماهیت در اعیان، تحقق و عینیت ندارد و جز حقیقت وجود، چیزی دیگر حظ و بهره‌ای از هستی در خارج ندارد، همین مطلب را می‌رساند.

افزون بر این، مبنای او در نفی معقولیت ماهیات نیز نشان می‌دهد که ماهیات از تحقق و عینیت حقیقی محروم‌اند.

بنابراین صدرا از حیث هستی‌شناسی هیچ تحقق و عینیت حقیقی برای ماهیات قائل نیست.

ممکن است با توجه به مطالب فوق و نفی عینیت از ماهیات، اشکالاتی به ذهن تبادر نموده، گفته شود که اولاً اگر ماهیات تحقق و عینیت ندارند، پس چرا بر امور عینی و محصل صادق‌اند؟

پاسخ: مجرد صدق ماهیات بر امور عینی، مستلزم تحقق و عینیت حقیقی و بدون مجاز بودن ماهیات در خارج نیست؛ چون صدق، اعم از صدق مجازی و صدق حقیقی است و در هیچ موردی از صدق اعم، نتیجه‌ی اخص به دست نمی‌آید. صدق ماهیات بر امور عینی خارجی، صدق و اطلاق ثانوی، مجازی، عرضی و به جهت اتحاد و ارتباطی است که ماهیات با وجود دارند، نه صدق حقیقی و بدون مجاز.

صدرالمتألهین بر این مطلب تصریح کرده است که وجود گاهی بر نفس وجود اطلاق می‌شود و گاهی بر ماهیت موجود. موجود حقیقی و بالذات، قسم اول است نه ماهیت. هر گاه لفظ وجود بر ماهیت اطلاق شود، اطلاق به قصد ثانوی و مصحح آن ارتباط ماهیت با وجود است:

كما أنّ الوجود قد يطلق عن نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقيقة قسم الأول... دون الماهية... فإذا أطلق عليها لفظ الموجود إنما هو بقصد ثان في جهة ارتباطها بالوجود (همان: ۱۶۳/۱).

ثانياً اگر ماهیات در خارج موجود نیستند، پس چرا گفته می‌شود که انسان موجود است، آب موجود است و...؟

پاسخ: همان طوری که عبارات برخی محققان نشان می‌دهد، واژه موجود دو معنا

دارد: الف) صادق بر خارج؛ وقتی می‌گوییم: «آب موجود است»، مراد این است که در خارج هویتی است که آب بر آن صادق است و خارج به گونه‌ای بدان متصف است و این اتصاف خارجی و دارای نفس‌الامر است. ب) خود خارج، یعنی آنچه متن جهان خارج را پر کرده است؛ وقتی می‌گوییم: «آب موجود است»، مقصود این باشد که آب متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است (طباطبایی، *نهایة الحکمه*، بی‌تا: ۱۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۹۰/۱؛ معلمی، ۱۳۷۸: ش ۱۴۸/۳). ماهیت به معنای نخست حقیقتاً در خارج موجود است، اما ماهیت به معنای دوم موجود نیست. موجودیت و تحقق ماهیت به معنای نخست، موجودیت و تحقق ماهیت به معنای دوم را در پی ندارد.

خلاصه اینکه مقصود از صدق ماهیات بر امور خارجی این است که وقتی گفته می‌شود انسان موجود است، این قضیه، یک قضیه صادق است، نه اینکه ماهیات بدون هیچ گونه مجازگویی در خارج محقق باشند، تحقق و عینیت حقیقی و بدون مجاز ماهیت با اعتباری بودن آن سازگاری ندارد.

دسته دوم عباراتی هستند که ماهیت را موجود بالعرض و بالتبع می‌دانند، در برابر وجود که بذاته و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض موجود است. ماهیت به واسطه وجود و با حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۱). وجود ممکن نزد ما بالذات موجود است و ماهیت به عین همین وجود، بالعرض موجود است:

إنَّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بعین هذا الوجود بالعرض (همو، ۱۴۲۰: ۱۴۲).

تبعیت ماهیت از وجود در نگاه صدرای، از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجود دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شاخص و تبعیت صورت مرآتی از صورت محاذی با آن است و عکسی که در آینه است در اصل واقعیت و در اندازه و شکل و تمامی صفات، تابع وجود خارجی است و این تابعیت تنها از باب حکایت و ارائه واقع بوده و واقعیتی نظیر واقعیت وجود خارجی به آن اسناد داده نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۸).

از این گونه عبارات فهم می‌شود که معنای اعتباری بودن ماهیات، هیچ و پوچ بودن

آن‌ها نیست. این عبارات تحقق و موجودیت حقیقی و بدون مجاز ماهیت را نفی می‌کنند، نه تحقق مجازی و با واسطه در عروض بودن آن را. نیز مستفاد از این عبارات آن است که ماهیت امر ذهنی محض و همانند معقولات ثانی منطقی نیست، وگرنه نباید بر امور عینی و محصل صادق باشد و حال آنکه صادق است.

دسته سوم عباراتی هستند که ماهیت را با وجود متحد، بلکه وجود و ماهیت را در خارج، عین هم می‌دانند. صدرالمتألهین در مواردی به عینیت و اتحاد خارجی وجود و ماهیت تصریح کرده و در موارد دیگر تعبیر به اتحاد کرده و خود این اتحاد را معنا و تفسیر نموده است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱، ۲۰۰، ۲۴۵ و ۲۳۵-۲۳۶/۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۱). او بر این امر تأکید می‌کند که عروض وجود بر ماهیت دارای معنای لطیف و دقیقی است که نباید مورد غفلت قرار بگیرد و اتحاد وجود و ماهیت، اتحادی خاص است. اتحاد وجود و ماهیت، اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری و اتحاد بالعرض، اتحاد حاکی و محکی و اتحاد صورت با صاحب صورت است (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱، ۲۰۰/۲ و ۲۳۶/۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۸). اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری به تفسیر خود صدرالمتألهین یعنی اینکه وجود حقیقت اصیل خارجی است، یعنی اینکه وجود خودش عین تحقق است و ماهیت را هم متصف به موجودیت می‌کند، نه اینکه صفت خارجی برای ماهیت باشد؛ آن گونه که بیاض صفت جسم است. اتحاد حاکی و محکی یعنی اینکه ماهیت هر چیزی حکایت عقلی و شبح ذهنی آن است، با این ویژگی که شیء را در خارج نشان می‌دهد و ظل و سایه‌ای از آن است:

والاّتحاد بین الماهیة والوجود علی نحو الاّتحاد بین الحکایة والمحکى والمرآة والمرئى، فإنّ ماهیة کلّ شیء هی حکایة عقلیة عنه وشبح ذهنی لرؤیته فی الخارج وظلّ له (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۶/۲).

اتحاد صورت مرآتی با مرآت یعنی اینکه ماهیت در تمامی صفات تابع وجود است؛ همان گونه که صورت مرآتی تابع صورت محاذی آن است؛ زیرا عکس در آینه، در اصل واقعیت، اندازه، شکل، کیفیت، حرکت، سکون و تمامی صفات، تابع واقعیت وجود خارجی است و این تابعیت تنها از باب حکایت و ارائه واقع بوده و واقعیتی نظیر واقعیت خارجی به آن اسناد داده نمی‌شود. به بیان بهتر، در خارج نفس واقعیت محکی

تحقق داشته و در آینه تنها حکایت و نمود آن موجود می‌باشد (همان: ۱۹۸/۱).

نکته افزوده اینکه از تفسیری که صدرا و شارحان مکتب وی از عینیت و اتحاد وجود و ماهیت ارائه دادند، نمی‌توان عینیت و تحقق حقیقی ماهیت را نتیجه گرفت؛ زیرا «هنگامی که حکمای بزرگ از عینیت وجود و ماهیت در جهان خارج سخن می‌گویند، منظورشان این است که ماهیت مصداق و حقیقتی غیر از وجودات خاصه ندارد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۴۲۳-۴۲۴). بنابراین معنای عینیت وجود و ماهیت این است که در خارج تنها وجود است و بس؛ در خارج یک مصداق بیشتر نیست و آن فقط وجود است؛ هستی خارجی محصول اتحاد وجود و ماهیت نیست؛ عالم هستی سلسله‌ای از مراتب طولی و کثرت‌های عرضی است که مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک به وجود بازمی‌گردد و ماهیت از تحقق و عینیتی برخوردار نیست و مقصود او از اتحاد وجود و ماهیت، اتحاد حاکی و محکی و اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری است.

دسته چهارم عباراتی هستند که در ظاهر نسبت و وساطت وجود به ماهیت را به سان وساطت وجود ذات واجب نسبت به صفات او تنظیر نموده‌اند:

فهی علی کثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد، من غیر لزوم کثرة وانفعال وقبول
 وفعل. فکما أنّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بالعرض لکونه
 مصداقاً لها، كذلك الحکم فی موجودیة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس، إلا أنّ
 الواجب لا ماهية له (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷؛ ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۳۸).

در نگاه سطحی و ظاهری، از این عبارت چنین فهم می‌شود که نحوه تحقق ماهیت مانند تحقق صفات حق تعالی است و همان گونه که صفات حق به واسطه وجودش تحقق دارند، ماهیات نیز به وساطت وجود محقق‌اند و در اصطلاح امروزی، ماهیات به حیثیت اندماجی موجودند.

لیکن در نگاه دقیق‌تر، میان نسبت وجود و ماهیت و ذات و صفات حق، تفاوت آشکاری وجود دارد و ماهیت اصلاً از تحقق و عینیت واقعی بهره‌ای ندارد و از وجود مقید و محدود یا بنا به قولی از حدود و نفاذ وجود انتزاع شده، در حالی که صفات واجب از حاق ذات و متن واجب انتزاع شده و صفات به عین وجود ذات موجودند. به بیان بهتر، حیثیت ذات نسبت به صفات، حیثیت تقییدیه اندماجی است، لیکن

حیثیت وجود نسبت به ماهیت، حیثیت تقیدیه نفاذی است. صفات خدا حقیقتاً و بدون هیچ مجازگویی به ذات باری اسناد داده می‌شوند و خداوند حقیقتاً عالم و قادر است، در حالی که اسناد موجودیت و تحقق به ماهیت، اسناد حقیقی و به ما هو له نیست.

دلیل این مطلب را می‌توان در عبارات خود صدرالمتألهین جست. در ابتدای همین عبارت در الشواهد می‌گوید:

بل وجوده الذی هو ذاته بعینه مظهر جمیع صفاته الکمالیة، من غیر لزوم کثرة وانفعال و قبول و فعل (همو، ۱۳۶۰: ۳۸).

این عبارت نشان می‌دهد که منشأ انتزاع صفات، کل متن وجود حق است و بدون اینکه کثرت و انفعال و تأثر و قبول لازم آید، صفات و ذات به یک وجود موجودند.

بنابراین عینیت صفات و ذات و ماهیت و وجود به یک معنا نیست؛ زیرا عینیت صفات با ذات به این معناست که صفات به عین وجود متن واقع خارجی موجودند و کثرت صفات ذات هرگز به عروض کثرت در ذات الهی نمی‌انجامد و ذات واحد بسیط، کثرات را به نحو اندماجی در خود دارد و تعبیر معروف صدرایی «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» با چنین تحلیلی معنا می‌یابد، اما در وجود و ماهیت، صدرالمتألهین بیشتر تعبیر به اتحاد کرده است و آنجا که به عینیت تعبیر شده نیز مقصود اتحاد است و مقصود از اتحاد چنان که بیان شد، اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی و ظل و ذی ظل است. در مسئله ماهیت، صدرا تحقق و موجودیت حقیقی و بدون مجاز آن را به کلی نفی کرده است. اما مجازی دانستن تحقق صفات کمالی خداوند هرگز قابل قبول نیست و مثل دیدگاه زیادت صفات بر ذات، مردود و ناصواب است.

تنظیری که در عبارت صدرالمتألهین مشاهده شد، فقط ناظر بر جهت اشتراک این دو مورد است، اما وجوه اختلاف آن را باید از عبارات و قرائن و شواهدی دیگر جست.

حیث معرفت شناختی ماهیت

هرچند که قسمت‌هایی از عبارات دسته سوم، اشاراتی به جنبه معرفت‌شناسی ماهیات دارند، مانند کلمات «حاکی، حکایت، شیخ عقلی و ذهنی»، لیکن در آثار صدرا عبارات دیگری نیز مشاهده می‌شوند که اگر مورد دقت و واکاوی قرار گیرند، نظارت

بیشتری بر حیث معرفت‌شناختی ماهیت دارند. در این دسته، عباراتی مشاهده می‌شوند که ماهیت را خیال، عکس و شبیح وجود می‌دانند که در ادراک‌های حسی و عقلی ظاهر می‌شود:

- «إِنَّ الماهیة نفسها خیال الوجود وعكسه الذی يظهر منه فی المدارك العقلیة والحسیة» (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱)؛ حقیقت این است که ماهیت، خیال وجود و عکس وجود است که از وجود در مدارک حسیه و عقلیه ظاهر می‌شود.

- «إِنَّ ماهیات الممكنات لما علمت من طریقنا أنها فی الموجودیة ظلال وعكوس للوجودات» (همان: ۲۱۰/۱؛ نیز ر.ک: همان: ۲۴۸/۱، ۳۰۴ و ۲۳۶/۲، ۳۴۰)؛ چنان که از روش ما دانستی، ماهیات ممکن در موجودیت، سایه‌ها و عکس‌های وجودات است.

- «فإن ماهیة کل شیء هی حکایة عقلیة عنه وشیح ذهنی لرؤیته فی الخارج وظل له» (همان: ۲۳۵-۲۳۶)؛ پس ماهیت هر چیزی، حکایت عقلی آن و شبیح ذهنی برای رؤیت آن در خارج و سایه برای آن است.

- «بل الماهیات إنما ینتزع من أنحاء الوجودات» (همان: ۲۹۸/۲)؛ و ماهیات فقط از انحاء وجودات انتزاع می‌شوند.

- «حصول الماهیات والمفهومات العقلیة ووقوعها مع أنحاء الوجودات، حصول تبعی ووقوع عکسی» (همان: ۲۹۲/۱)؛ حصول ماهیات و مفاهیم عقلی و وقوع آنها با انحاء وجودات، حصول تبعی و وقوع عقلی است.

- «عقل از هر موجود خارجی دو معنا انتزاع می‌کند؛ یکی از این دو معنا ذاتی و دیگری عرضی است. مفهوم وجود و هستی، از حقیقتی که بالذات موجود است انتزاع می‌شود و ماهیت از محدودیتی که با آن متحد است، حکایت می‌کند. بنابراین وجود محکی و ماهیت حکایت آن است» (همان: ۱۴۰/۱؛ ر.ک: همان: ۳۴۸/۲).

- «فکل هذه الأمور عکوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجیة» (همو، ۱۳۸۷: ۲۴۴)؛ پس همه این امور عکس‌ها و سایه‌هایی هستند که بالعرض و بالتبع برای صورت‌های محسوس خارجی ثابت‌اند.

تحلیل و بررسی

از این کلمات دو مطلب مهم برداشت می‌شود: الف) ماهیات، عکس، شبیح، خیال، ظل، شبیح ذهنی و حکایت عقلی وجودند که این مطلب به وضوح، اصل کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را نشان می‌دهد. ب) ماهیات از انحاء وجودات انتزاع می‌شوند.

این مسئله نیازمند تبیین و تحلیل است که با توجه به اینکه واقع و وجود، عین خارجیت و عینیت است و هرگز به ذهن منتقل نمی‌شود، ماهیات چگونه وجود را در ذهن منعکس و از آن حکایت می‌کنند؟ محکی ماهیت چیست و ماهیت از چه چیزی حکایت می‌کند؟ منشأ انتزاع ماهیات چیست؟ ماهیات از حدود و نفاذ اشیا انتزاع شده و از آن حکایت می‌کنند یا حاکی از واقعیت محدود هستند؟ برای تحلیل و رسیدن به پاسخ پرسش‌های بالا، نخست به بیان تفاوت مصداق و محکی و سپس به بررسی محکی وجود و ماهیت می‌پردازیم.

تفاوت مصداق و محکی

محکی حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. مصداق امری است در خارج که محکی مفهوم مورد نظر به او موجود است، ولی مخصوص آن محکی نیست، بلکه محکی‌ها و معانی دیگری نیز به همین مصداق موجودند.

محکی وجود و ماهیت

مقتضای دوگانگی دو مفهوم وجود و ماهیت این است که هر یک از دو مفهوم، محکی خود را داشته باشند. با توجه به معنا و تفسیر اصالت وجود، مصداق و محکی مفهوم وجود، واقع و خارج و نفس حقیقت عینیه است که مفهوم وجود از آن حکایت نموده و بر آن حقیقتاً صادق است. ولی ماهیات در خارج، مصداقی غیر از مصداق وجود ندارند و بر پایه اصالت وجود، غیر از وجود چیزی خارجیت و عینیت ندارند. در خارج فقط مصداق وجود، یعنی هویت و عینیت خارجی، تحقق حقیقی دارد و ماهیات نیز بر آن صادق‌اند. بنابراین واقع و خارج، مصداق ماهیات‌اند و ماهیات بر آن صادق‌اند و محکی ماهیت هر چه باشد، به تبع واقع موجود است. لیکن واقع، تنها محکی ماهیات نیست، بلکه محکی‌ها و معانی دیگری نیز به همین مصداق موجودند. سخن عمده در اینجا این است که محکی ماهیت چیست؟ و محکی وجود با آن چه رابطه و نسبتی دارد؟ این پرسش منحصر در ماهیت نیست و در مورد دیگر مفاهیم فلسفی نیز مطرح است که محکی آن‌ها چیست و نحوه تحقق آن‌ها چگونه است؟ با توجه به وحدت عینیت و واقع، به طور قطع محکی‌های مفهوم وجود و ماهیت تحقق مستقلی ندارند؛

وگرنه هر دو محکمی اصیل و در نتیجه به تناقض منتهی می‌گردد. اینجاست که دوگانگی محکمی‌ها را می‌پذیریم، اما دوگانگی در تحقق پذیرفتنی نیست و در نتیجه به اصالت محکمی وجود و اعتباری بودن محکمی ماهیت حکم نموده و محکمی ماهیات را بالعرض و المجاز و با حیثیت تقییدیه محقق و موجود می‌دانیم. بنابراین محکمی ماهیت اگرچه به لحاظ وجودشناسی جدای از وجود نیست، به لحاظ معرفت‌شناختی، بُرشی از وجود، دامنه و قالب وجود است. ماهیت از همین محکمی خود حکایت نموده و آن را در ذهن انسان منعکس می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی یافته و نسبت به آن‌ها به یک شناخت فوق حسی و شناخت ماهوی و عقلی دست می‌یازد و صدرا تا همین حد کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است.

به عبارت دیگر، هنگامی که انسان به وجودات محدود توجه می‌کند، این طیف از وجودات، ادراکات او را منفعل ساخته و بر او تأثیر می‌گذارند. محکمی ماهیت، حد و شکل و قالب‌های همین مرتبه از وجودات است و ماهیت همان حدود و قالب‌ها را در ذهن انسان منعکس ساخته و از آن حکایت و به آن‌ها علم حصولی پیدا می‌کند. این مطلب را می‌توان با پراهین ذیل مستدل ساخت:

الف) مبنای صدرا در وجود ذهنی، که او همانند دیگر فلاسفه اسلامی، این‌همانی ماهیات ذهنی و خارجی را پذیرفته و ماهیات را پل ارتباطی ذهن و عین می‌داند. این برهان را می‌توان با ساختار قیاس استثنایی به این صورت تقریر کرد: اگر ماهیات صرفاً امر ذهنی و در خارج فاقد محکمی باشند، مستلزم انکار وجود ذهنی و علم حصولی است و این پیامد باطلی است. بیان ارتباط تالی و مقدم این برهان این است که بر اساس آرای حکمای اسلامی، انسان از طریق مفاهیم و ماهیات به امور خارج آگاهی پیدا می‌کند. اگر ماهیات در خارج هیچ محکمی ندارند، پس وجودات ذهنی، حاکی و کاشف از چه چیزی هستند؟ اگر ماهیات موجود در ذهن عکس و ظل است، پس صاحب عکس و سایه کجاست؟

ب) ظاهر بلکه صریح عبارات صدراست که ماهیات را حکایت، عکس، شبیح، خیال، ظل، شبیح ذهنی و حکایت عقلی وجود می‌داند که پیشتر به تفصیل یادآور شدیم و به طور مسلم، حکایت مستلزم محکمی، و ظل مستلزم ذی‌ظل است و مراد از شبیح و

خیال، صورت ذهنی است که آن هم معلوم بالعرض و محکی می‌خواهد. از سوی دیگر، وجود صورت ذهنی ندارد و چیزی که عین عینیت و خارجیت است، در ذهن نمی‌آید. در نتیجه تفسیر معقول و قابل قبول این عبارات این است که محکی ماهیات، نه عین وجود و خارج، بلکه دامنه، حد و شکل آن است و انسان از همین طریق، به وجودات محدود و مقید آگاهی و شناخت می‌یابد.

در کل با توجه به تحلیل مبانی و کلمات یادشده از صدرالمتألهین می‌توان رویکرد ادقّ او را در بحث اصالت و اعتباریت ماهیت، به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، در ضمن مطالب زیر ارائه کرد:

الف) به لحاظ هستی‌شناسی، تحقق و عینیت منحصر در وجود است و چیزی جز وجود، از عینیت و تحقق حقیقی در خارج حظ و بهره‌ای ندارد؛ در خارج تنها وجود است و بس. عالم هستی سلسله‌ای از مراتب طولی و کثرت‌های عرضی است که مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف همگی به وجود برمی‌گردد. وجود است که کران تا کران عالم را فرا گرفته و متن واقع را پر ساخته و جایی برای غیر آن باقی نگذاشته است. ب) صدرا در تمام مباحث فلسفی، از اصالت وجود به همین معنا و تفسیر و نیز از معنای عرفانی آن استفاده برده و آن را پایه و مبنای دیگر مسائل فلسفی قرار داده و در تبیین برهان صدیقین، صفات ذات واجب تعالی، معاد و دیگر معارف دینی و مباحث فلسفی به کار بسته است.

ج) اگر عینیت و تحقق حقیقی، منحصر در وجود است و ماهیت هیچ سهم و بهره‌ای از وجود ندارد، اسناد اوصافی همچون موجودیت، تحقق، عینیت، جعل، علیت و معلولیت به ماهیت، همه اسناد مجازی و اسناد به غیر ما هو له است و اتصاف ماهیت به این احکام و اوصاف، اتصاف مجازی و از باب مجاز در اسناد، و وصف به حال متعلق موصوف است و مصحح آن، اتحاد ماهیت و وجود است؛ اتحاد به همان معنایی که بیان شد؛ یعنی اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی. ماهیت به مدد حکایتی که از وجود و نسبت به آن پیدا می‌کند، به احکام وجود بالعرض و المجاز متصف می‌گردد. در مجاز بودن اسنادهای پیشین، وجود واسطه در ثبوت نیست تا اینکه ماهیت به تبع وجود به این اوصاف، اتصاف حقیقی پیدا کند، بلکه واسطه در عروض است.

لذا اسناد صفت‌های یادشده به ماهیت، اسناد حقیقی نخواهد بود. «نسبت معلولیت به ماهیت، مجاز صرف است، همانند نسبت موجودیت به آن، که آن هم مجاز است. موضوع حقیقی در اتصاف ماهیت به وجود، وجود است و حمل وجود بر ماهیت از باب عکس‌الحمل می‌باشد و در حقیقت، ماهیت محمول بر موجود است، نه عکس آن که در اذهان موجود است» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۲). ماهیت تا آنجا از واقعیت محروم است که حتی احکام ماهوی نیز به وساطت وجود به آن اسناد داده می‌شود و وجود نسبت به احکام خود ماهیت نیز واسطه در عروض است (همان: ۲۸۸/۲).

د) وساطت وجود نسبت به ماهیت، به سان وساطت فصل برای تحصیل جنس نیست، هرچند ممکن است در پاره‌ای از عبارات صدرالمتألهین و برخی شارحان مکتب او، چنین تنظیری صورت گرفته باشد، لیکن این تمثیل مطابق با نظر اداق نیست و به تعبیر عرفانی حکیم سبزواری، ناشی از عقول جزئی است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۴۵/۱-۱۴۶)؛ زیرا جنس و فصل هر دو حقیقتاً به یک وجود موجودند و حال آنکه تحقق وجود و ماهیت یکسان نیست. تحقق ماهیت چنان که صدرالمتألهین در موارد متعدد به آن تصریح کرده است، به سان تحقق حاکی نسبت به محکی و تحقق مرآت نسبت به مرئی و ظل نسبت به ذی‌ظل است، نه همانند نسبت حرارت آب به آتش و اسناد حرکت به جالس سفینه، و نه همانند اسناد سفیدی به جسم؛ زیرا آب و آتش و جالس و سفینه و جسم و سفیدی، هر کدام دارای وجودی ممتاز هستند.

ه) نسبت وجود و وساطت آن به ماهیت، به سان وساطت وجود ذات واجب نسبت به صفات او هم نیست. اگرچه در ظاهر برخی از کلمات صدرالمتألهین، چنین تنظیری صورت گرفته است؛ زیرا ماهیت بهره‌ای از تحقق و عینیت حقیقی ندارد و از وجود مقید و محدود انتزاع شده، در حالی که صفات واجب از حاق ذات و متن واجب انتزاع شده و به عین وجود ذات موجودند. صفات واجب حقیقتاً بدون هیچ مجازگویی به ذات باری اسناد داده می‌شوند و خداوند حقیقتاً عالم و قادر است، در حالی که اسناد موجودیت و تحقق به ماهیت، اسنادی مجازی و به غیر ما هو له است، نه اسناد حقیقی و به ما هو له.

و) ماهیت به لحاظ معرفت‌شناسی، از مراتب، انحاء و اطوار وجودات مقید انتزاع

می‌شود. محکی ماهیت، بُرش، دامنه، قالب و شکل وجودات مقید است و ماهیت محکی خود را در ذهن انسان منعکس نموده و از آن حکایت می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی یافته و نسبت به آن‌ها به یک شناخت فوق حسی و ماهوی و عقلی دست می‌یازد و صدرا تا همین حد، کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است. ماهیت خواه از وجود محدود و مقید منتزع باشد یا از نفاذ و حد و دامنه و شکل وجود، بر کاربرد معرفت‌شناختی که بر آن مترتب است، تأثیری ندارد. بنابراین این نزاع که ماهیات از حدود و نفاذ وجود انتزاع شده‌اند یا از وجودات مقید و محدود، لفظی و بی‌حاصل است و فایده و ثمره علمی خاصی ندارد.

(ز) اثر و کاربرد معرفت‌شناختی یادشده با اعتباری بودن ماهیت منافاتی ندارد؛ زیرا این اثر ذهنی است و ماهیات تنها در ذهن تمایز وجودات را نشان می‌دهند، نه تمایز عینی وجودات را.

نتیجه‌گیری

۱. اصالت به معنای مابازاء داشتن، مصداق بالذات داشتن، تحقق و عینیت خارجی داشتن، عین تحقق و عینیت بودن، طرد عدم کردن، و بالذات منشأ اثر بودن است.
۲. اعتباری یعنی آنچه که در خارج مابازاء و مصداق بالذات ندارد، تحقق و عینیت خارجی ندارد، طارد عدم و منشأ اثر نیست، بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، واقعیت و تحقق ندارد و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، تحقق و عینیت به آن اسناد داده نمی‌شود.
۳. ماهت به لحاظ هستی‌شناسی تحقق و عینیت، منحصر در وجود است و چیزی جز وجود، از عینیت و تحقق حقیقی در خارج حظ و بهره‌ای ندارد.
۴. ماهیت به لحاظ معرفت‌شناختی، بُرشی از وجود، دامنه و قالب وجود است. ماهیت از همین محکی خود حکایت نموده و آن را در ذهن انسان منعکس می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی یافته و نسبت به آن‌ها به یک شناخت فوق حسی و ماهوی و عقلی دست می‌یازد و صدرا تا همین حد، کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۲. همو، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش.
۳. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴. آملی، محمدتقی، دررالفوائد، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، نیایش فیلسوف، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة النعمانی، ۱۴۱۳ ق.
۸. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، چاپ دوم، مشهد، مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش.
۱۲. زوزی، ملاعبدالله، لمعات الهیه، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۴. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، امیرکبیر، ۱۳۵۳ ش.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۳۶۰ ق.
۱۷. همو، سه رساله فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ق.
۱۸. همو، کتاب المشاعر، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، بی‌تا.
۲۱. همو، مجموعه رسائل، قم، مکتبه فدک لاحیاء التراث، ۱۴۲۸ ق.
۲۲. همو، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت متعالیه، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. فیاض صابری، عزیزالله، پژوهشی در فلسفه اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.

۲۶. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. مدرس زنوزی، ملاعلی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. همو، مجموعه مصنفات، مقدمه و تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۳۰. همو، تعلیقه علی‌النهاییه، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. همو، شرح الاسفار الاربعه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.
۳۳. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۳، ۱۳۷۸ ش.
۳۴. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، کتاب القیاسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی