

ماهیت و معنای اعتباری بودن آن از نگاه ملاصدرا

Mulla Sadra on the Essence and its Constructional Meaning

Bagher Hosseinloo*
Hamed Naji Isfahani**

باقر حسین‌لو*
حامد ناجی اصفهانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵ / ۱ / ۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵ / ۲ / ۲۸

Abstract

Mulla Sadra's philosophical ideas – as one of the pioneers in the field of ontology – have had many ups and downs over the time. So as more of his philosophical notions and ideas affected by evolution and have been changed. By passing by and putting aside his former theories and viewpoints, he has replaced them by new theories by means of which he has interned philosophy into new and modern valleys and arenas(areas). Having been observing Sadra's thought and ideas promenade on one of the most important philosophical problems – i.e.essence and its constructionalmeaning– this essay is trying to express Sadra's last and latest viewpoint (lookouts) by consideration and inspection of his various comments in this field.The most challenging and very serious problem confronting Sadra in this case are these: finally what is the status of the essence? And is essencerealized in word outside or not? In reply to these questions, he presents the constructionalmeaning of essence and expresses that idea by means of these sentences: "the essence is accidental", "the essence is the limit of the existence", "the essence is virtual", "the essence is dependent". The matters Sadra wants to express as his final comment in the format of these propositions are these: a) essence has no external realization in anyway and b) having considered it as constructional matter and having endeavored to express it with phrases such as "by accident", "limit of existence", "virtuality of essence"– are due to the language restrictions. Otherwise, he does not desire to accent that the essence has external realization.

Keywords: essence, constructionality, concept, Mulla Sadra, limit of existence, virtual.

چکیده

اندیشه‌های فلسفی صدرالمآلهین شیرازی به‌عنوان یکی از فیلسوفان صاحب مکتب در حوزه‌های هستی‌شناسی، در طول زمان فراز و نشیب‌های فراوانی داشته است؛ به‌طوری که بیش‌تر تفکرات و اندیشه‌های فلسفی‌اش به‌تدریج بر اثر تکامل، دستخوش تغییر گشته و او با گذر و کنار گذاشتن نظریه‌ها و دیدگاه‌های پیشین خود، تئوری‌ها و نظریه‌های نوینی را جایگزین کرده است. بدین طریق، او فلسفه را به وادی و عرصه‌های جدید و تازه‌ای وارد نمود. این مقاله در صدد است با رصد سیر اندیشه‌های او در باب یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی، یعنی ماهیت و کیفیت اعتباری بودن آن، آخرین دیدگاه او را در این‌باره تبیین کند. چالش و مشکل بسیار جدی‌ای که صدرا در این مورد با آن مواجه بوده، آن است که بالاخره تکلیف ماهیت چیست؟ آیا ماهیت در جهان خارج تحقق دارد یا نه؟ او در پاسخ به این مسئله، اعتباری بودن ماهیت را مطرح می‌کند و با گزاره‌های «ماهیت، بالعرض است»، «ماهیت، حد وجود است»، «ماهیت امری مجازی است» و «ماهیت امری تبعی و بالتبع است» به تبیین آن می‌پردازد. آنچه وی در صدد است در قالب این گزاره‌ها به‌عنوان نظر نهایی خود ابراز کند، این است: ماهیت به هیچ وجه تحقق خارجی ندارد و اینکه آن را امری اعتباری دانسته و با عبارات بالعرض، بالتبع، حد وجود یا المجاز بودن ماهیت در صدد تبیین آن است، تنها به دلیل ضیق واژه بوده و گرنه برای ماهیت تحقق خارجی قائل نیست.

واژگان کلیدی: ماهیت، اعتباریت، مفهوم، صدرا، حد وجود، مجازی.

*. Lecturer in Farhangian University of Sanandaj, Sanandaj, Iran; bagher351h@gmail.com

** . Assistant Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran; hamed.naji@gmail.com

*. مدرس دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید مدرس سنندج، (نویسنده مسئول)؛ bager351h@gmail.com

** . استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ hamed.naji@gmail.com

مقدمه

اندیشه‌های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی به‌عنوان یکی از فیلسوفان صاحب‌مکتب در حوزه‌های هستی‌شناسی، در طول زمان، فراز و نشیب‌های فراوانی داشته است. او با گذشت زمان، با مطالعه، پژوهش و تحقیقات، در تفکرات فلسفی‌اش به درجه‌ای از تکامل دست می‌یابد که با گذر و کنار گذاشتن نظریه‌ها و تئوری‌های پیشین خود، به جایگزین کردن نظریه‌ها و تئوری‌های جدید و نوین اقدام می‌ورزد تا بتواند تبیین درست و معقولی از واقعیت ارائه دهد. آثار و کتاب‌هایی که از صدرا در زمینه اندیشه‌های فلسفی به جای مانده، به‌خوبی گواه و شاهدهی بر این ادعا است. به‌طوری که با مشاهده، مطالعه و تحقیق در این کتاب‌ها، می‌توان مسیر گذر و کنار گذاشتن نظریه‌های قبلی و ورود او به نظریه‌های جدید و نوینش را رصد و سیر مرحله به مرحله و تدریجی اندیشه‌اش را بررسی کرد.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که صدرا به‌طور جدی با آن مواجه بوده، کیفیت و چگونگی تحقق ماهیت است به‌طوری که در آغاز به اصالت ماهیت باور داشته و به‌سختی از آن دفاع می‌کرده اما با گذشت زمان و تکامل اندیشه‌هایش، با کنار گذاشتن این نظریه و گذر از آن، به قول خودش هدایت یافته و اعتباری بودن آن را پذیرفته است. چنانکه در این مورد می‌نویسد: «من از آنها در اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دفاع شدید می‌کردم تا اینکه پروردگار مرا هدایت کرد و برایم روشن شد که این امر، برعکس است (یعنی، اصالت با وجود است) و ماهیات که در عرف گروهی از اهل کشف و یقین به اعیان ثابت، تعبیر می‌شوند به هیچ وجه، بوی وجود را استشمام نکرده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۹).

آنچه در این مورد از اهمیتی ویژه برخوردار است، آن است که صدرا با مطالعه و پژوهش آثار فیلسوفان قبل از خود، به‌ویژه ابن‌سینا، پس از این

که بحث ماهیت را از او وام می‌گیرد با چالش و مشکلی بسیار جدی مواجه می‌شود که تکلیف ماهیت چیست؟ آیا ماهیت در جهان خارج تحقق دارد یا نه؟ در فلسفه مشاء به‌ویژه فلسفه ابن‌سینا، تکلیف ماهیت روشن است، به‌طوری که از نظر فلسفه مشایی، ماهیت امری است که می‌تواند موجود شود یا موجود نشود و به‌طور کلی، از فلسفه مشایی چنین فهمیده می‌شود که ماهیت یک چیز (شیء) است و از آنجا که فلسفه مشاء، به بلوغ و شکوفایی لازم نرسیده بود، برای ماهیت استقلال قائل بود. همان‌طور که در فلسفه میرداماد به‌عنوان یک فیلسوف مشایی نیز این مسئله سرانجام به جایی می‌رسد که ماهیت را امری اصیل می‌داند. حتی در زمان شیخ اشراق به‌عنوان فیلسوف اشراقی نیز گویی حقیقی بودن ماهیت، امری مسلم بوده است (مطهری، ۱۳۶۶: ۱/ ۸۰). وقتی این مطلب به دست صدرا می‌رسد، دچار مشکل اساسی می‌شود، زیرا به مسئله‌ای دست پیدا می‌کند (اعتباری بودن ماهیت) که پدیده‌ای کاملاً جدید بوده و در فلسفه‌های قبلی مطرح نبوده است. صدرا از این پدیده جدید در فلسفه‌اش با عنوان‌های مختلف یاد می‌کند: «ماهیت، بالعرض است»، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۲۵۷)، «ماهیت، اعتباری است» (همان: ۳/ ۸۳)، «ماهیت، حد وجود است» (همان: ۶/ ۲۷۱)، «ماهیت امری مجازی است» (همان: ۶/ ۸۶ و ۸۷) و گاه بیان می‌کند «ماهیت امری تبعی و بالتبع است» (همان: ۱/ ۲۹۱).

البته گزاره‌های «ماهیت بالعرض است» یا «ماهیت بالتبع است» یا «ماهیت حد وجود است» یا «ماهیت مجازی است» با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توان یکی را به جای دیگری به کار برد. با این حال، صدرا از همه این گزاره‌ها، به اعتباری بودن تعبیر می‌کند و منظور وی از همه این گزاره‌ها، آن است که ماهیت امری اعتباری است. این مقاله بر آن است تا آنجا که امکان دارد، دیدگاه و نظر نهایی صدرا را در این مورد با نقد و بررسی این

بالاخص. در ادامه به این دو معنا و کاربرد ماهیت در فلسفه اشاره می‌شود.

۱-۱. ماهیت به معنای اخص

ماهیت در معنا، امری است که در پاسخ از چیستی اشیاء می‌آید. به عبارت دیگر، ماهیت آن چیزی است که در جواب ما هو گفته می‌شود؛ «ما یقال فی جواب ما هو» (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۶؛ همو، ۱۳۶۷: ۶۱۶۰؛ حلی، ۱۴۱۵: ۸۵؛ سبزواری، ۱۴۱۶: ۱۲ / ۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۷۲) به طوری که هنگامی فردی با پدیده یا چیزی روبه‌رو می‌شود، اگر چیستی آن را نشناسد، می‌پرسد این چیز چیست؟ پاسخی که به سؤال از چیستی آن شیء داده می‌شود، همان ماهیت آن شیء است. بنابراین ماهیت به این معنا در جواب ما هو؟ (آن چیست؟) امری کلی است، نه جزئی زیرا امر جزئی در پاسخ به من هو؟ و عوارض غریبه می‌آید. افزون بر این، ماهیت مقوله است و از آنجا که در جواب ما هو؟ می‌آید، از سنخ مفهوم است زیرا از طریق علم حصولی قابل دریافت است؛ به گونه‌ای که به ذهن می‌آید و انسان آن را در ذهن می‌فهمد و می‌تواند آن را به ذهن دیگران نیز انتقال دهد و برساند. در نتیجه، چیزی که از طریق علم حصولی در ذهن قابل فهم و دریافت نیست و تنها از طریق علم شهودی یا حضوری قابل ادراک و دریافت است، ماهیت نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴ / ۶). منظور از ماهیت در این پژوهش، همین معنا از ماهیت است زیرا وقتی صدرا می‌گوید ماهیت اعتباری است، منظور وی از ماهیت، چیستی اشیاء و آن چیزی است که در جواب ما هو می‌آید.

۲-۱. ماهیت به معنای اعم

ماهیت در این معنا به معنای هویت شیء است. به عبارت دیگر، ماهیت در این معنا در پاسخ به سؤالی که از وجود خارجی شیء شده که این هویت خارجی مشتمل بر چه اموری است و قوامش به

گزاره‌ها تبیین کند، به طوری که این تبیین، با نظام فکری و دستگاه فلسفی او که یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی آن همان اصالت وجود است، سازگاری داشته باشد.

۱. معنای ماهیت در فلسفه

برخی در مورد ریشه لغوی ماهیت گفته‌اند «کلمه ماهیت در اصل ماهویت بوده است. یاء آن، یاء نسبت و تاء آن، تاء مصدریه است. واو قلب به یاء و یاء در یاء ادغام شده است و هاء آن مکسور گردیده است و بعضی گویند ماهیت مشتق از ما هو است. برخی دیگر نوشته‌اند که ماهیت مرکب از مای استفهامیه و یاء نسبت و تاء مصدریه است و همزه زائد بعد از الف تبدیل به هاء شده است و گاه به جای ماهیت، مائیت گفته شده است» (دهخدا، ۱۳۵۲: ۴۳ / ۱۶۷) در جایی دیگر نوشته شده که «ماهیت از اشتقاقات جعلی است. اشتقاقات بر دو نوع است؛ اشتقاقات حقیقی که در گرامر عربی و فارسی به آنها اشتقاقات قیاسی یا سماعی هم می‌گویند. نوع دیگر، اشتقاقات جعلی می‌باشد. مثل همین ماهیت و هویت و غیره. ماهیت از ما هو می‌آید که آن هم ترکیبی از ما و هو است که به معنی «چیست آن» می‌باشد و چون ترکیب از حرف استفهام و ضمیر اشاره است به هیچ وجه قابل اشتقاق قیاسی نیست، معهذاً یک تاء به آن می‌افزایند و به صورت مشتق درمی‌آورند که البته این نوع اشتقاق را جعلی و ساختگی می‌گویند. پس ماهیت، از ما هو اخذ شده و ما هو عبارت از یک سؤالی است از سؤالات منطقی که به مطالب ثلاثه معروف است. این پرسش‌ها از ما هو و هل هو و لم هو تشکیل می‌یابد» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۰۶). افزون بر این، در این زمینه مطالب مشابه مطالب بالا بیان شده که می‌توان در این مورد به آنها مراجعه کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۱۲ / ۴۶۱). ماهیت در فلسفه اسلامی در دو معنا به کار رفته است؛ یکی در معنای عام و بلاعم و دیگری در معنای خاص و

چیست، می‌آید. پس ماهیت به این معنا همان چیزی است که شیئیت شیء به آن است و شیء به واسطه آن، خودش خودش است؛ چنانکه از این معنا از ماهیت با عبارت «ما به الشیء هو هو» یاد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۸؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷۵، ۳۶۱ و ۳۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۳-۳۰۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۴۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۳/ ۶۴۳-۶۴۸؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۳۱۸). معمولاً در بحث الهیات به معنی اخص این معنا از ماهیت را نیز به خدا نسبت می‌دهند و گفته می‌شود که واجب تعالی «ماهیته انیته» به طوری که در اینجا منظور از ماهیت همان هویت و «ما به الشیء هو هو» است و نمی‌توان برای خداوند به معنای چیستی شیء و ما یقال فی جواب ما هو، ماهیت قائل شد. از این معنای ماهیت که هم شامل ماهیت به معنای خاص و هم شامل وجود است، به ماهیت به معنای عام تعبیر می‌شود؛ به طوری که برخلاف ماهیت به معنای خاص، هم جزئی و هم عین واقعیت خارجی است و در خارج تحقق دارد. به همین دلیل، این معنا از ماهیت، مورد نظر این نوشته و تحقیق نیست و خارج از بحث این مقاله است.

۲. تفاوت ماهیت با مفهوم

ماهیت را با مفهوم نمی‌توان یکی در نظر گرفت چرا که از جهاتی با هم فرق دارند که در ادامه بحث به تبیین تفاوت میان آن دو می‌پردازیم.

۱-۲. ماهیت برخلاف مفهوم، متفرع بر هلیه بسیطه است

در منطق بحثی با عنوان بحث مطالب مطرح است که عبارتند از مای شارحه، مای حقیقیه، هلیه بسیطه و هلیه مرکبه به طوری که وقتی لفظ یا موضوعی به انسان ارائه می‌شود که در مورد آن تحقیق کند، برای شناسایی آن باید چند مرحله پرسش را پشت سر بگذارد (شهابی، ۱۳۶۴: ۸۵-۸۹؛ مظفر، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۵۷-۱۶۰). ابتدا محقق

سعی می‌کند از آن لفظ مورد تحقیق که با کلمه ما (چیست؟) مورد پرسش قرار گرفته، با مراجعه به فرهنگ لغت و دایره‌المعارف‌ها، شرح اسم و تعریف لفظی از آن لفظ ارائه کند که از آن به مای شارحه تعبیر می‌شود. بعد از این مرحله، وارد مرحله دوم می‌شود که همان سؤال از وجود داشتن آن لفظ است که آن را هل بسیط گویند؛ یعنی در این مرحله، پس از این که شرح الاسم و تعریف لفظی از موضوع مورد تحقیق ارائه شد، پرسش می‌شود که آیا آن لفظ یا آن موضوع وجود دارد یا خیر. مثلاً اگر در مورد لفظ سیمرغ یا لفظ مثلث تحقیق می‌شود، پس از ارائه شرح اسم یا شرح لفظی آنها، با کلمه هل پرسش می‌شود که سیمرغ یا مثلث تحقق و وجود دارند یا نه؟ بعد از این مرحله، نوبت به مرحله سوم می‌رسد که پرسشی است که پس از علم به تحقق آن لفظ مورد تحقیق و به عبارتی پس از وجود شیء به وسیله مای حقیقی مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، در این مرحله پس از وجود داشتن لفظ مورد تحقیق، با کلمه ما (چیست؟) از آن لفظ سؤال می‌شود. مثلاً پس از علم به وجود داشتن مثلث، سؤال می‌شود که مثلث چیست؟ بعد از این مرحله نوبت به مرحله چهارم می‌رسد که از اوصاف و ویژگی‌های شیء (اعراض) و لفظ مورد نظر که وجود دارد، با کلمه هل که همان هل مرکبه است، پرسش می‌شود. همان طور که ملاحظه می‌شود، در شرح اسم یا تعریف لفظی که در پاسخ به مای شارحه می‌آید، حد تام یا ناقص و رسم تام یا ناقص آورده می‌شود (همان: ۱/ ۱۵۸) اما در پاسخ به مای حقیقیه ماهیت می‌آید (همان: ۱/ ۱۵۹). پس از نظر منطقی، حد و رسم (شرح اسم یا تعریف لفظی) در مقابل مای حقیقیه یا ماهیت قرار دارد.

بنابراین، با توجه به آنچه بیان شد، به طور خلاصه می‌توان اولین تفاوت ماهیت و مفهوم را چنین تبیین کرد که مفهوم در پاسخ به مای شارحه حاصل

است و موجودات امکانی نیز مانند وجود زید از حیث واحد و نه از جهات گوناگون مصداق از برای مفاهیمی از قبیل معلول، مخلوق، معلوم، مصنوع می‌باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶/۳۰ و ۳۱).

۳-۲. برخلاف ماهیت، مفهوم مصداق خارجی دارد

از آنجا که ماهیت نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد، به واسطه علت و قیدی ممکن است هم در موطن خارج و هم در موطن ذهن یافت شود و به همین دلیل، به خودی خود و فی‌نفسه، دارای مصداق خارجی نیست بلکه فقط فرد دارد، درحالی‌که مفهوم، هیچ فرد خارجی نداشته و نمی‌تواند در موطن خارج تحقق پیدا کند زیرا اگر مفهوم بخواهد در جهان خارج از ذهن تحقق یابد در آن صورت، از تکرار نوع آن لازم می‌آید که در نهایت به تسلسل که امری محال است، منجر شود؛ مانند مفهوم وجود یا مفهوم امکان. چنانکه در این مورد گفته‌اند که «بین ماهیت و مفهوم امتیازاتی است، از آن جمله اینکه ماهیت، امری است که در پاسخ از چیستی اشیاء به ذهن می‌آید؛ ما یقال فی جواب ما هو، نظیر طبیعت انسان و یا درخت، و وجود و تحقق خارجی یا ذهنی در آن اخذ نشده است و به همین دلیل به هیچ یک از دو وجود محصور نبوده و در هر دو موطن یافت می‌شود و اما مفهوم اعم از آنکه معقول ثانی فلسفی و یا منطقی باشد از آن جهت که مفهوم است هرگز به خارج راه پیدا نمی‌کند. دلیلی که برای استحاله تحقق خارجی مفهوم ذکر شده با استفاده از قاعده کلی که شیخ اشراق اقامه کرده این است که از تحقق خارجی مفهوم، تکرار نوع آن لازم می‌آید و هر چه که فرض وقوع آن در خارج به تکرار نوع آن بینجامد فاقد تحقق خارجی بوده و امری اعتباری است، پس مفهوم در خارج تحقق نداشته و اعتباری می‌باشد، مانند مفهوم امکان و یا مفهوم وجود، زیرا هر یک از این دو مفهوم اگر در خارج موجود باشند از آنها مفهوم امکان و یا وجودی دیگر انتزاع می‌شود و بر این قیاس تسلسل ادامه می‌یابد.

می‌شود اما ماهیت در پاسخ به مای حقیقه. به عبارت دیگر، بحث مفهوم بعد از مای شارحه منتفی است درحالی‌که بحث ماهیت بعد از مای حقیقه منتفی نیست. به طوری که ماهیت (مای حقیقه)، متفرع وجود است اما مفهوم، متفرع بر وجود نیست زیرا معلوم نیست که آیا مثلاً فلان مفهوم (سیمرغ) وجود دارد یا نه و بحث مفهوم منتفی می‌شود.

۲-۲. محال بودن صدق چند ماهیت بر شیء واحد؛ برخلاف مفهوم

چون ماهیت مرکب از جنس و فصل است، مرز بسته‌ای دارد و هیچگاه نمی‌تواند از مرز خود خارج شود و با تبدیل شدن به ماهیات متعدد و مختلف بر شیء و چیز واحدی صدق کند. به عبارت دیگر، از آنجا که مرز ماهیت بسته است، صدق چند ماهیت بر شیء واحد امکان‌پذیر نیست. به عنوان مثال، امکان ندارد انسان، اسب، گربه و... را به عنوان چند ماهیت بر یک شیء یا چیز صادق دانست درحالی‌که چند مفهوم می‌تواند (و در مواردی حتی ضروری است) بر مصداق واحد صدق کند؛ مانند صدق چند مفهوم علیم، قدیر، حی و... بر حقیقت بسیط وجود (خداوند) که مصداق واحدی است. چنانکه در این مورد گفته‌اند «از امتیازات ماهیت از مفهوم این است که مرز ماهیت از دو طرف عموم و خصوص بسته است و به همین دلیل جامع افراد و مانع اغیار است به گونه‌ای که صدق چند ماهیت بر یک شیء مستحیل است. مفهوم برخلاف ماهیت دارای مرز بسته نیست و به همین دلیل صدق چند مفهوم بر یک مصداق، ممکن و بلکه در برخی از موارد ضروری است، مانند حقیقت بسیط هستی که با آنکه موطن ماهیت نیست و ماهیت هیچ یک از موجودات خاصه بر آن صدق نمی‌کند، مصداق مفاهیم فراوانی است که همه آنها از وی انتزاع می‌گردد. بسیط الحقیقه کل الأشیاء و لیست بشیء منها. واجب تعالی با حفظ بساطت و وحدت مصداق مفاهیم فراوانی نظیر علیم، حی، قدیر و...

ماهیت استوار است، هرگز ماهیت به معنای ذات و حقیقت دانسته نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۶) (۲۷) بنابراین، لازم است به تفاوت ذات و حقیقت با ماهیت توجه شود. در نتیجه، شایسته است که در ادامه، به تبیین تفاوت‌های میان ماهیت با ذات و حقیقت پرداخته شود.

۳-۱. برخلاف ماهیت، منظور از ذات و حقیقت، همان هستی (تحقق) است

ماهیت همان حقیقت یا ذات نیست زیرا چنانکه گفته شد، بر اساس مبحث مطالب و انواع پرسش‌های منطقی، پرسش اول با کلمه ما (چیست؟) قبل از هستی شیء مورد نظر را می‌شارحه و پرسش دوم که پس از وجود شیء مطرح می‌شود، می‌حقیق‌خوانده‌اند. در نتیجه، با اینکه می‌شارحه بیانگر مفهوم شیء و می‌حقیق‌بیانگر ماهیت شیء است، اما هل بسیط، بیانگر حقیقت شیء می‌باشد. پس تفاوت ماهیت با ذات و حقیقت، آن است که ماهیت در پاسخ به می‌حقیق‌می‌آید که بعد از وجود یافتن شیء مطرح می‌شود اما ذات یا حقیقت شیء در پاسخ هل بسیط که همان وجود یا هستی شیء است، مطرح می‌شود.

بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد ماهیت شیء متفرع بر هل بسیط و هستی شیء است درحالی‌که حقیقت (ذات) شیء همان هستی (وجود) شیء می‌باشد. چنانکه در این مورد گفته‌اند «شاهد منطقی آن است که در ترتیب سؤال، اولین پرسش را «ما شارحه» خوانده و پاسخ آن را از سنخ شرح الاسم دانسته‌اند و سؤال دوم را بعد از مشخص شدن مفهوم آنچه که از آن سؤال می‌شود، پرسش از حقیقت شیء نامیده‌اند که با هل بسیطه انجام می‌شود و در صورتی که پاسخ از این سؤال مثبت بود و حقیقت داشتن شیء مورد نظر اثبات شد، از می‌حقیق‌سخن به میان می‌آید. تأخر می‌حقیق‌هل بسیطه علاوه بر آنکه امتیاز حقیقت از ماهیت را نشان می‌دهد گواهی گویا بر اصالت

پس مفهوم، همانند ماهیات دارای فرد خارجی نیست بلکه اگر به خارج راهی داشته باشد تنها از طریق مصداق است، و فرق بین فرد و مصداق قبلاً بیان شده؛ یعنی برای مفهوم یک منشأ انتزاع خارجی می‌تواند محقق باشد، مانند مفهوم وجود که مصداق آن در خارج است و آن مصداق بدون آنکه نظیر ماهیات به ذهن راه پیدا کند، ذهن، مفهومی از آن را برای خود انتزاع کرده و توسط آن مفهوم به حکایت از آن می‌پردازد» (همان: ۲۵ و ۲۶).

۳. تفاوت ماهیت با ذات و حقیقت

معمولاً ذات و حقیقت در اکثر کتب فلسفی، خواه مشایی، خواه اشراقی و خواه متعالیه، به یک معنا و مترادف با هم به کار رفته است (همان: ۲۷) حتی شاید بتوان گفت تا زمان صدرای، میان ذات، حقیقت و ماهیت تفاوتی قائل نبوده‌اند و آنها را مترادف یکدیگر به کار برده‌اند. چنانکه سهروردی در کتاب المقاولات و المشارعات و المطارحات که به سبک مشائی نوشته، در این مورد می‌نویسد: «انّ الماهیه و الحقیقه من حیث مفهومیهما المطلقین اعتباریتان... و الذات ایضاً من الاعتباریات و قد یعنی به الماهیه من حیث هی متشخصه عیناً، فلا یقال للذهنی الذات اصلاً بهذا الاعتبار و ان کان یقال له ماهیه، و قد یدکر مرادفاً للحقیقه ادا صار موجوداً و ان کان فی الذهن یقال له حقیقه و ذات...» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱/۱۷۵). در جای دیگر چنین آمده است: «و تعلم انک اذا قلت ذات الشیء او حقیقته او ماهیته فمفهوم الماهیه من حیث انّها ماهیه او حقیقه او ذات لا من حیث انّها انسان او فرس- ایضاً اعتبارات ذهنیه و من ثوانی المعقولات» (همان: ۳۶۱) درحالی‌که در فلسفه صدرای که به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی و اصول نظام فلسفی‌اش اعتقاد دارد، هرگز نمی‌توان ماهیت را مترادف و به معنای ذات و حقیقت به کار برد. چنانکه در این مورد گفته‌اند «بین ماهیت با ذات و حقیقت در اصطلاح تفاوت است و در حکمت متعالیه که بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن

می‌کنیم گر چه به حمل اولی ذاتی ماهیت هستند و تمام ذات و ذاتیات ماهیت را دارا می‌باشند، به حمل شایع هیچ یک از ویژگی‌ها و خصوصیات ماهیت را دارا نیستند یعنی وقتی به حمل اولی یک مفهوم ماهوی در ذهن حضور به هم می‌رساند، به حمل شایع می‌توانیم آن مفهوم را مصداق آن ماهیت ندانسته و مصداق برای ماهیتی دیگر که همان علم است بدانیم، پس یک ماهیت درحالی‌که در ذهن حضور دارد به دلیل آنکه حقیقت و واقعیت عین آن نیست، حقیقت و واقعیت می‌تواند از آن سلب شود» (همان: ۲۸).

۴. ماهیت از نگاه صدرا

با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، تا زمان صدرا تفاوت میان ماهیت و مفهوم، به‌طور جدی مطرح نشده بود. دلیل این کار هم مدل، سیستم و دستگاه فلسفی بود که فلاسفه قبل از او بر اساس آن می‌اندیشیدند. به‌طوری‌که تا قبل از وی، به‌ویژه در زمان ابن سینا و سهروردی، بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت، به‌عنوان یک مسئله فلسفی مطرح نبود تا اینکه بحث ماهیت، از این زاویه مورد تحقیق و پژوهش قرار گیرد. در زمان میرداماد هم چون ماهیت اصالت داشته، تفاوت ماهیت و مفهوم، به دلیل مدل و دستگاه فکری میرداماد قابل طرح نیست، زیرا در دستگاه فلسفی که ماهیت، اصیل است و واقعیت خارجی را ماهیت پر کرده، خود به خود طرح بحث تفاوت میان ماهیت با مفهوم منتفی می‌شود. در نتیجه، طرح مسئله تفاوت ماهیت با مفهوم در پرتو سیستم و دستگاه فلسفی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت امکان‌پذیر است و یکی از نوآوری‌های این دستگاه و نظام فلسفی است که شاید کمتر به آن توجه شده است.

در مورد تفاوت ذات و حقیقت با ماهیت نیز چنین است. به‌طوری‌که در بیشتر سیستم‌ها و دستگاه‌های فلسفی پیش از صدرا، میان ذات، حقیقت و ماهیت تفاوتی قائل نشده‌اند بلکه حتی در بیشتر موارد،

وجود و اعتباری بودن ماهیت نیز هست، زیرا پاسخ از حقیقت یک شیء هرگز با سؤال از چیستی و ماهو به دست نمی‌آید، بلکه چون با پاسخ به هل هو واقعیت و حقیقت شیء دانسته شد، آنگاه از آنچه که حاکی ذهنی آن حقیقت است، یعنی از ماهیت او پرسش می‌شود و حقیقت داشتن مفهومی که در پاسخ از مای شارحه دریافت شده بود، آشکار می‌گردد. مای حقیقیه هرگز حقیقت شیء را برای ما روشن نمی‌کند، حقیقت شیء از طریق هل بسیطه منکشف می‌گردد و مای حقیقیه حاکی آن حقیقت بوده و تصویر ذهنی آن را به ما افاده می‌نماید» (همان: ۶/ ۲۷ و ۲۸).

۳-۲. مجاز بودن سلب ذات و حقیقت از ماهیت

اگر ماهیت همان (عین) ذات و حقیقت بود، در آن صورت، ماهیت ذهنی (ماهیت در موطن ذهن) باید تمام آثار خارجی و حقیقی ماهیت را می‌داشت درحالی‌که تمام ماهیاتی که ادراک می‌کنیم، گر چه به حمل اولی ذاتی ماهیتند و تمام ذاتیات ماهیت را دارند اما به حمل شایع صناعی، هیچ یک از آثار خارجی ماهیت بر آن مترتب نیست. در نتیجه، چون ماهیت ذهنی، عین ذات و حقیقت نیست، می‌توان ذات و حقیقت را از آن سلب کرد به‌طوری‌که اگر ماهیت غیر از ذات و حقیقت نبود، امکان نداشت از ذات و حقیقت سلب شود. «شاهد فلسفی بر امتیاز ماهیت از ذات و حقیقت این است که چون در مباحث شناخت‌شناسی این نکته روشن شود که گر چه در برخی از موارد اشتباه وجود دارد ولیکن در مواردی دیگر عین حقیقت خارجی ادراک می‌شود، در مباحث هستی‌شناختی این بحث پیش می‌آید که اگر ماهیت اصیل و وجود اعتباری باشد پس در شناخت ماهیات به دلیل آنکه ماهیت عین حقیقت خارجی است، باید حقیقت خارجی به ذهن آید و در این صورت باید تمام آثار خارجی و حقیقی ماهیت نیز به ذهن منتقل گردد و حال آنکه تمام ماهیاتی را که درک

در نتیجه، گویا در زبان و دستگاه فلسفی سینوی، در دو معنای خاص و عام ماهیت، خلط رخ داده است. اما وقتی این بحث زیادت وجود بر ماهیت به دست صدرا می‌رسد، مسئله جدیدی در دستگاه فلسفی او نمایان می‌شود. او به مواردی دست پیدا می‌کند که هر چند به آنها ماهیت گفته می‌شود، اما تحقق و موجود بودن آنها چندان معلوم نیست و جای سؤال است که بحث زیادت وجود بر ماهیت در این موارد چگونه مطرح خواهد شد. یکی از این موارد «سیمرغ» است لذا با اینکه ماهیت سیمرغ معلوم است اما در مورد وجود و تحقق آن شک و تردید وجود دارد و معلوم نیست که بالاخره سیمرغ موجود است یا نه. درحالی‌که در سایر موارد مثلاً وقتی گفته می‌شود: «کبوتر موجود است» چنین نیست. در نتیجه، با اینکه در دستگاه فلسفی صدرا هم به کبوتر و هم به سیمرغ «ماهیت» گفته می‌شود اما در دستگاه‌های فکری و فلسفی پیش از صدرا، چون «کبوتر» واقعاً در جهان خارج وجود دارد درحالی‌که معلوم نیست «سیمرغ» واقعاً در جهان خارج موجود است یا نه، این بحث با مشکل و چالش جدی روبه‌رو می‌شود که بالاخره تکلیف مواردی مانند سیمرغ که وجود داشتن آنها معلوم نیست چیست؟ آیا می‌توان آنها را ماهیت خواند یا نه؟ بر اساس آنچه پیش از این، در باب تفاوت ماهیت با مفهوم گفته شد، باید در فلسفه‌های قبل از صدرا، کبوتر را ماهیت و سیمرغ را فقط مفهوم دانست نه ماهیت، زیرا چنانکه گفتیم تا قبل از صدرا، ماهیت در جواب مای حقیقیه آورده می‌شد و مای حقیقیه هنگامی مطرح است که آن شیء مورد پرسش، ابتدا وجود و تحقق داشته باشد درحالی‌که وجود سیمرغ مورد شک و تردید است. این همان مسئله جدیدی است که صدرا در دستگاه فلسفی خود به آن دست پیدا کرد. اما در دستگاه فلسفی ابن سینا و حتی سهروردی، این تفاوت مطرح نبوده و هر دو، کبوتر و سیمرغ و مواردی از این قبیل، ماهیت نامیده شده است. در نتیجه، از اینجا تفاوت مبحث

مترادف با یکدیگر نیز به کار رفته‌اند. تنها با طرح مسئله اعتباریت ماهیت است که این مسئله نمایان می‌شود که توجه نکردن به آن مستلزم بدفهمی و کج‌فهمی فلسفه صدرا به عنوان حکمت متعالیه خواهد شد. در نتیجه، نگاه به مسئله ماهیت از این زاویه می‌تواند شاهد و بلکه دلیلی بر متفاوت بودن ماهیت از نگاه صدرا از دیدگاه سایر فیلسوفان قبل از او باشد. چنانکه پیش از این بیان شد، تا قبل از صدرا ماهیت به معنی خاص آن، در پاسخ به مای حقیقیه است به‌طوری‌که ماهیت از نظر ارسطو و ابن سینا و به‌ویژه حکمت مشاء مساوی با مای حقیقیه است. درحالی‌که آنچه امروزه، در مورد هستی‌شناسی ماهیت می‌فهمیم، هیچ ربطی به ماهیت به معنای منطقی آن یعنی مای حقیقیه شیء ندارد و ذهن به‌گونه‌ای وارث تعلیمی حکمت صدرایی است. در حکمت متعالیه و صدرایی، نمی‌توان چنین به مصاف ماهیت رفت. به‌گونه‌ای که در نظام فکری و دستگاه فلسفی صدرا، بحثی تحت عنوان زیادت وجود بر ماهیت مطرح است که جنس این بحث با جنس بحث زیادت وجود بر ماهیت سینوی و حتی سهروردی نیز فرق دارد که عبارت است از اینکه در بحث زیادت وجود بر ماهیت، براهینی آورده می‌شود که وجود زائد و عارض بر ماهیت است. لذا هنگامی که گفته می‌شود وجود زائد بر ماهیت است از نظر منطقی و بر اساس قاعده فرعی، ابتدا باید ماهیت وجود و تحقق داشته باشد. به عبارت دیگر، ماهیت را اصل و وجود را فرع در نظر گرفته می‌شود. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود «کوه موجود است» «کوه» موضوع و «موجود» محمول است به‌طوری‌که «کوه» اصل و «موجود» فرع لحاظ می‌شود که دقیقاً دستگاه فلسفی سینوی است، یعنی در دستگاه فلسفی ابن سینا و حتی میرداماد وقتی گفته می‌شود: «کوه موجود است» ابتدا «کوه» و بعد «موجود بودن» فهمیده می‌شود. به عبارتی کوه، اصل و موجود، فرع قرار داده می‌شود و این همان بحث ما به الشیء هو هو است.

داشته و نیز با در نظر گرفتن اصول و مبانی فلسفی او مورد کاوش و بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۵. ماهیت امری بالعرض است

صدرا در مواردی ماهیت را امری بالعرض دانسته است. چنانکه می‌نویسد «فیکون الوجود، موجوداً بنفسه، ای بالذات، و الماهیة موجودة بالعرض» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۱/ ۳۰۷) «پس وجود در خارج از ذهن، بنفسه (بالذات) و غیر آن، یعنی ماهیات، نه بالذات (بلکه) به واسطه وجود (یعنی بالعرض) تحقق دارد» (همو، ۱۳۶۳: ۱۰). همچنین می‌نویسد: «فاذن المجعول، لیس الا وجود الشيء جعلاً بسیطاً، دون ماهیته الا بالعرض» (همان: ۳۹). در جایی دیگر می‌نویسد: «کانت ماهیته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود» (همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۵۰). «موجود در نفس خود، از محسوسات و معقولات، وجودات مادی و مجردند که دارای ماهیاتی می‌باشند که با آنها متحد بوده و بالعرض، به وجود آنها موجود است» (خواجوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۹۱). از این عبارات صدرا به‌خوبی روشن است که او ماهیت را امری بالعرض و بلکه وجود و تحقق آن را بالعرض به‌شمار آورده است. نکته قابل توجه آن است که صدرا بر بنیاد اصالت وجود و اعتباری ماهیت، با اینکه ماهیت را امری اعتباری می‌داند، به بالعرض بودن آن نیز قائل شده است. آنچه خود را لازم و ضروری می‌نمایاند، این است که چرا صدرا از یک طرف، ماهیت را اعتباری دانسته و از طرف دیگر، به بالعرض بودن آن نیز فتوی می‌دهد؟ آیا میان اعتباری ماهیت و بالعرض بودن آن ارتباطی وجود دارد؟ آیا صدرا می‌خواهد اعتباری بودن ماهیت را با بالعرض بودن آن تبیین و تحلیل نماید؟ که اگر چنین باشد، باید از دیدگاه او اعتباری بودن ماهیت و بالعرض بودن آن تفاوتی با هم نداشته باشند. درحالی‌که بر مبانی اصول و مبانی فلسفی‌اش، جز برای وجود اصالت و تحقیقی

ماهیت در نظام فکری صدرا با دستگاه سینوی و سهروردی آشکار می‌شود. بنابراین، در فلسفه صدرایی هنگامی که گفته می‌شود حقیقت ماهیت چیست؟ نوع بحث عوض شده که در دستگاه‌های فلسفی دیگر مانند دستگاه فلسفی ابن سینا به‌گونه‌ای دیگر است.

۵. اعتباری بودن ماهیت از دید صدرا

هنگامی که صدرا در آثار خود از اعتباری ماهیت سخن می‌گوید، خیلی روشن نیست که تکلیف ماهیت چیست؟ آیا ماهیت در جهان خارج تحقق دارد یا نه؟ اگر ماهیت در جهان خارج از ذهن تحقق دارد، کیفیت تحقق آن چگونه است؟ به گونه‌ای که او در برخی موارد در کنار اعتباری دانستن ماهیت، از حد وجود بودن ماهیت یا بالعرض، بالتبع یا بالمجاز بودن آن نیز سخن به میان آورده است.

نکته اساسی که در این مورد وجود دارد آن است که هنگامی گفته می‌شود ماهیت امری بالعرض، بالتبع یا حد وجود است و غیره، آیا این گزاره‌ها دقیقاً آن بار معنایی و منظوری که او از اعتباری ماهیت در نظر دارد را در پی خواهد داشت یا نه؟ به همین دلیل، بعدها در میان پیروان و شارحان او در این زمینه اختلاف نظر پیش آمده، تفاسیر و تبیین‌های گوناگونی از اعتباری بودن ماهیت ارائه می‌کنند که شاید با توجه به هدف اصلی و مقصودی که او به دنبال آن بوده، چندان سازگاری نداشته است. آنچه مسلم این است که هنگامی که می‌خواهیم اعتباری ماهیت از نگاه صدرا را بفهمیم، باید این مسئله را در کنار سایر گزاره‌ها، مبانی و اصولی که با توجه به دستگاه فلسفی‌اش به آنها باور داشته، مورد تبیین و تفسیر قرار دهیم تا این که به آن تبیینی که سازگار با نظام فکری و در راستای اهداف و مقاصد دستگاه فلسفی و مورد نظر و رضایت اوست، دست یابیم. در نتیجه، در ادامه بحث، این گزاره‌ها با توجه به هدفی که صدرا در طراحی دستگاه فلسفی خود

قائل نیست و هر چه غیر آن را (یعنی ماهیت) غیر اصل، غیر حقیقی و نامتحقق می‌داند. در نتیجه، شایسته است که به درستی معلوم شود منظور صدرا از بالعرض بودن ماهیت چیست؟ و چرا این واژه را در این مورد به کار برده است؟

در مورد تبیین بالعرض بودن ماهیت از نگاه صدرا، باید از وی پرسید آیا وقتی می‌گویند «ماهیت بالعرض است» مانند وقتی است که گفته می‌شود «این میز قهوه‌ای است»؟ یعنی وقتی می‌گویند «ماهیت بالعرض است» مانند این است که همان طور که الان رنگ قهوه ای در میزی که جلوی من است تحقق دارد، ماهیت هم همین گونه است. به عبارت دیگر، «ماهیت» هم مانند موجودیتِ «رنگ قهوه‌ای» در میز، در «وجود» تحقق دارد و موجود است. اگر موجودیت و تحقق «ماهیت» را در «وجود» بدان موجودیت و تحقق «رنگ قهوه‌ای» در «میز» بدانیم، چون می‌توانیم در جهان خارج رنگ قهوه‌ای را از میز جدا کنیم، در این صورت می‌توانیم در جهان خارج ماهیت را نیز جدای از وجود در نظر بگیریم و حتی از وجود جدا کنیم، زیرا رنگ یک چیز است و میز هم چیز دیگری است. به عبارتی میز یک وجود است و رنگ قهوه‌ای وجودی دیگر و از این رو می‌توان آنها را به هم ضمیمه کرد. حال اگر تحقق ماهیت در وجود مانند تحقق رنگ قهوه‌ای در میز باشد، در آن صورت باید ماهیت نیز یک چیز باشد و وجودی داشته باشد و وجود هم چیز دیگری و وجودی دیگر که می‌توانند به هم ضمیمه شوند. در نتیجه همان طور که می‌توان رنگ قهوه‌ای را به طور مستقل (مستقل از میز) در نظر بگیریم، می‌توانیم ماهیت را نیز مستقل از وجود در نظر بگیریم و برای ماهیت، وجود استقلالی قائل شویم. درحالی‌که بر بنیاد اصالت وجود، چیزی غیر از وجود اصالت و تحقق ندارد تا اینکه بتوان برای آن در کنار وجود هر چند بالعرض، اصالت و تحقق قائل شد. صدرا خود در رد این سخن می‌نویسد:

«کسی گمان نکند که نسبت موجودیت به ماهیت مانند نسبت سفید بودن به جسم است؛ هنگامی که بر جسم، حکم صادق نماییم که آن سفید است، به این دلیل است که ملاک حکم به سفید بودن بر جسم، (به خاطر) قیام حقیقی وجود سفیدی به وجود جسم است. پس اگر چه جسم در مرتبه وجودی‌اش متصف به وجود سفیدی نیست اما در مرتبه وجود سفیدی به آن متصف می‌شود، زیرا برعکس حکم ماهیت به موجودیت، وجود چیزی برای چیزی، از وجود موصوف متأخر و متوقف بر آن است چون ماهیت هیچ قیامی به وجود ندارد و نیز ماهیت قبل از وجود هیچ تحقق (وجودی) ندارد و از خود ماهیت، وجود قابل انتزاع نیست. در نتیجه، اتصاف ماهیت به وجود انتزاعی هیچ وجهی ندارد تا چه رسد به اینکه به وجود حقیقی متصف شود، بلکه ماهیت است که از وجود انتزاع می‌شود، نه وجود از ماهیت» (همان: ۲/ ۲۸۹).

بنابراین نمی‌توان «بالعرض» صدرا را به معنای متداول آن معنا کرد و هنگامی که صدرا از این واژه برای نشان دادن اعتباری بودن ماهیت استفاده می‌کند، منظور او این نیست که اگر اولاً و بالذات وجود تحقق و اصالت دارد پس لابد ماهیت هم ثانیاً و بالعرض وجود و تحقق دارد، زیرا چنانکه بیان شد، در آن صورت، باید به ماهیت استقلال داده و برای آن وجود، تحقق و اصالت قائل شویم، هر چند که ثانیاً و بالعرض باشد. درحالی‌که وجود، تحقق و اصالت داشتن ماهیت با اصول و مبانی فلسفی او، به‌ویژه اصالت وجود که تنها تحقق و اصالت را هم در جهان خارج و هم در ذهن به وجود می‌دهد، چندان سازگار نیست. در نتیجه، باید معنای دیگری از بالعرض بودن ماهیت فهمیده شود که با گزاره اصالت وجود که هر چیزی غیر از وجود را نفی کرده و اصالت و تحقق برای آن قائل نیست، سازگاری داشته باشد و آن اینکه ماهیت در جهان خارج مصداق، مابه اداء و تحقق نداشته و هیچگاه هم تحقق نخواهد داشت و تنها

شیئی به شیء دیگر نیست تا اینکه دو چیز به هم ضمیمه شده باشند بلکه وی ترکیب آن دو را اتحادی (نه انضمامی) دانسته است، به گونه‌ای که ترکیب اتحادی تنها میان دو امر متحصل (مانند وجود) و لا متحصل و مبهم (مانند ماهیت) امکان‌پذیر است (همان: ۱۰۰). همان طور که میان ماده و صورت نیز از نگاه صدرا چنین ترکیبی برقرار است و حتی او برای تبیین کیفیت موجودیت ماده و صورت و چگونگی اتحاد آنها با هم، به نوع اتحاد میان وجود و ماهیت اشاره کرده و این مسئله را به نوع اتحاد میان وجود و ماهیت ارجاع می‌دهد (همان: ۲۱۸). در نتیجه، از این نگاه، ماهیت اصلاً تحصیل ندارد تا اینکه بتواند تابع وجود باشد و به تبع آن تحقق داشته باشد. افزون بر این، صدرا بر اساس اصالت وجود، چیزی غیر از وجود را متحقق و متأصل نمی‌داند تا اینکه آن را تابع وجود به‌شمار آورد. چنانکه خود او در تأیید این مطلب می‌نویسد: «ان الحكم بكون الماهية تابعة له، متأخرة عنه، واقعة في ثانية المراتب، ليس بحق؛ اذ ليس في الخارج بينهما تقدم و لا تأخر» (همو، ۱۴۲۰: ۱/۱۷۵). از طرف دیگر، اگر ماهیت تابع وجود باشد، باید ماهیت معلول وجود به‌شمار آید که در این صورت لازم می‌آید وجود که امری واحد و مساوق با وحدت است، از آن جهت که واحد است، علت و مبدأ کثرت باشد. چنانکه صدرا در این زمینه گفته است: «لو كانت متأخرة عن الوجود تابعة له لكانت معلولة له؛ فيلزم ان يكون امر واحد هو ذلك الوجود بجهة واحدة مبدأ لصدور الكثرة» (همانجا). در نهایت او، معلولیت ماهیت را مجازی می‌داند، به طوری که می‌گوید: «فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف» (همو، ۱۹۸۱: ۲/۲۸۹).

بنابراین، با توجه با آنچه گفته شد، منظور صدرا از بالتبع بودن ماهیت، معنای رایج و متداول آن نیست، زیرا این سخن با دیگر سخنان او که به اختصار در نقد، ما بالتبع بودن ماهیت در معنای متداول و رایج آن بیان شد، سازگار نیست. حال

فاعل شناسا است که آن را از واقعیات خارجی که همان وجود است، خلق، ایجاد و دریافت می‌کند و این غیر از آن است که گفته شود ماهیت ثانیاً و بالعرض تحقق دارد. این سخن، همان چیزی است که با حیثیت تقییه بودن وجود برای ماهیت هم‌خوانی دارد، به طوری که صدرا در نظریه نهایی خود با وارد کردن نظریه وحدت شخصیه وجود، ماهیت را نه تنها موجود ندانسته بلکه آن را شأن و ظهور وجود تلقی کرده که اعتبار در اعتبار و مجاز در مجاز است (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۱۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷/۳۹؛ همان: ۱۰/۱۳۵).

۲-۵. ماهیت امری بالتبع است

صدرا افزون بر اینکه در عباراتی به بالعرض بودن ماهیت اشاره می‌کند، در آثارش با آوردن عبارات و جملاتی به بالتبع بودن آن نیز تصریح می‌نماید. به طوری که در جایی می‌نویسد: «ان الوجود هو الموجود فی الخارج، و الماهية متّحدة معه صادقة علیه من غیر ان یكون معجولة بذاتها؛ و لا أيضاً ان یتخیل جعل بینها و بین وجودها، بل المجمعول بالذات هو وجود کل شیء، و الماهية تبع له» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۱/۸۶). باز می‌فرماید: «الماهية هو المجمعول بالعرض، تبعاً لجعل الوجود» (همان: ۱۸۱). در جای دیگر می‌نویسد: «حصول الماهیات و المفهومات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات، حصول تبعی» (همو، ۱۹۸۱: ۱/۲۹۱). باز در عباراتی می‌نویسد: «انّ الوجود هو الاصل فی التحقق و الماهية تبع له» (همو، ۱۳۶۰: ۸).

آنچه از معنای بالتبع بودن فهمیده می‌شود آن است که دو چیزی که تحقق و وجود داشته و دارای استقلال است، یکی تابع و دیگری متبوع یعنی یکی متأخر از دیگری باشد مانند عرض که تابع جوهر و جوهر متبوع آن است یا مانند حرکت اعراض که تابع حرکت جوهری است. به عبارت دیگر، بالتبع بودن در هلیات مرکبه که ثبوت شیء لشیء است قابل طرح است. درحالی‌که در نظام فکری و دستگاه فلسفی صدرا، نسبت وجود به ماهیت مانند نسبت

اگر این سخنان صدرا را در کنار سایر گزاره‌های او مانند اینکه حمل وجود بر ماهیت هل بسیطه است، حمل وجود بر ماهیت عکس‌الحمل است و نیز گزاره اصالت با وجود است و... گذاشته شود، باید بالتبع بودن ماهیت از نگاه صدرا را به معنایی ویژه تبیین کرد و آن اینکه ماهیت اصلاً تحقق خارجی و اصالت ندارد. چنانکه در این مورد می‌نویسد: «المحققین من أهل الكشف والیقین أن الماهیات المعبر عندهم بالأعیان الثابتة لم یظهر ذواتها و لا یظهر أبداً و إنما یظهر أحكامها و أوصافها و ما شمت و لا تشم رائحة الوجود أصلاً» (همانجا).

۳-۵. تفاوت بالعرض با بالتبع

همان طور که گفتیم، صدرا در آثارش هم به بالعرض بودن ماهیت و هم به بالتبع بودن آن اشاره می‌کند و این اقدام او سبب شده معمولاً شارحان و پیروان وی و به ویژه پژوهشگران صدرایی، در بسیاری از موارد، بدون تفاوت قائل شدن میان این دو واژه آنها را به جای یکدیگر به کار ببرند و موجبات اشتباهات و کج‌فهمی در فهم منظور و مراد صدرا از اعتباری بودن ماهیت گردند؛ درحالی‌که باید گفته شود که میان «بالعرض» و «بالتبع» تفاوت است. چنانکه گفته‌اند: «أن ذلک بالتبع و هو غیر ما بالعرض» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۳/۱۸۶). در نتیجه، لازم است در ادامه برای پرهیز از هر گونه اشتباه و خلط این دو واژه، تا اندازه‌ای به تبیین تفاوت میان بالعرض و بالتبع پرداخته شود.

واژه بالعرض در مقابل واژه بالذات قرار دارد. البته کلمه بالذات گاهی در مقابل بالغیر و گاهی در مقابل بالعرض است. گاهی منظور از بالذات، بی‌نیازی از واسطه در ثبوت و گاهی منظور، بی‌نیازی از واسطه در عروض است. به عنوان مثال، هنگامی که گفته می‌شود «خداوند موجود است اولاً و بالذات»، منظور نفی واسطه در ثبوت از خداوند یعنی نفی حیثیت تعلیلیه است و هنگامی که می‌گویند «وجود انسان موجود است اولاً و بالذات»، منظور نفی واسطه در

عروض یعنی نفی حیثیت تقییدیه است. به طوری که تا «انسان» متحیث به حیثیت تقییدیه نشود، نمی‌تواند موضوع برای محمول «موجود» واقع شود. لذا گفته می‌شود برای اینکه «وجود» (یعنی موجودیت) بر «انسان» حمل شود، نیازمند حیثیت تقییدیه وجود است درحالی‌که «وجود انسان» برای موجودیت نیازمند به حیثیت تقییدیه وجود نیست، زیرا در این صورت تسلسل لازم می‌آید. در نتیجه، منظور از بالعرض در مقابل بالذات، حیثیت تقییدیه است نه حیثیت تعلیلیه. منظور از حیثیت تقییدیه نیز آن است که چیزی برای آنکه بر چیز دیگری حمل شود، نیازمند واسطه در عروض است و تا آن واسطه نباشد، آن حمل انجام نمی‌گیرد. به عنوان مثال، برای اینکه موجودیت (یا وجود) بر ماهیت حمل شود، باید ماهیت مقید به قید وجود یا متحیث به حیثیت تقییدیه وجود گردد، در غیر این صورت، حمل موجودیت بر ماهیت ناممکن می‌شود. البته حیثیت تقییدیه دارای اقسام حیثیت تقییدیه اندماجیه، نفاذیه، مجازی و شأنیه است. درحالی‌که واژه بالتبع این گونه نیست، یعنی بالتبع در مقابل بالذات که مستلزم نفی حیثیت تقییدیه است قرار ندارد، تا اینکه به معنای حیثیت تقییدیه باشد. در حقیقت بالتبع یعنی چیزی تابع چیز دیگری باشد و از آن تبعیت و پیروی کند مانند اعراض که تابع جوهرند یا مانند حرکت‌های عرضی که تابع حرکت جوهرند. در نتیجه، هیچگاه منظور صدرا از اعتباری بودن ماهیت، بالتبع بودن آن اگرچه آن متبوع وجود باشد نیست، زیرا در آن صورت، باید به گونه‌ای برای ماهیت تحقق، اصالت و استقلال قائل شود که این مورد نظر و رضایت او نبوده است. حتی نمی‌توان به عنوان دیدگاه و نظر نهایی صدرا، اعتباریت ماهیت را نیز با ثانیاً و بالعرض دانستن آن تبیین کرد تا اینکه اگر ماهیت را متحیث به حیثیت وجود یا مقید به قید وجود شد، آن را در خارج موجود تلقی کرد. چنانکه او در تأیید این مطلب می‌نویسد: «پیش از این بیان کردیم که تأثیر و تأثر میان دو امر، گاهی بالذات و گاه بالعرض است و

از اتحاد و نسبت وجود به آن (ماهیت)، فقط بر سبیل حکایت است نه بر سبیل حقیقت و واقعیت» (همو، ۱۳۶۰: ۱۱؛ مصلح، ۱۳۷۵: ۱۵).

۴-۵. ماهیت، حد وجود است

افزون بر اینکه صدرا ماهیت را امری بالعرض و بالتبع می‌داند، در مواردی معتقد است که «ماهیت حد وجود» است. چنانکه می‌نویسد: «منظور از ماهیت، محدود بودن به حد خاص، جامع و مانع است که از آن اشیا فراوانی خارج می‌شوند...، اما واجب‌الوجود، جلّ اسم، در وجود دارای حد نیست و (لذا) دارای ماهیتی که محدود به حد خاص که فاقد اشیا فراوان باشد نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۷۱).

از آنجا که صدرا بر اساس اصالت وجود بر این باور است که جهان خارج از ذهن را وجود پر کرده و غیر از وجود چیزی تحقق ندارد و افزوت بر این، بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود معتقد است که در وجود تشکیک راه دارد، در نظام فکری و فلسفی خود با دو نوع وجود مواجه است؛ یکی وجود نامحدود و دیگری وجود محدود. از وجود نامحدود فقط مفهوم دریافت می‌شود و به همین دلیل تنها دارای یک حیثیت است. درحالی‌که وجود محدود دارای دو حیثیت است: یکی وجود و دیگری محدودیت. بر اساس این نظریه، هر چند که حد امری عدمی است اما عدمی بودن حد به معنای غیر واقعی بودن آن نیست. همان طور که به عنوان مثال، خط در جهان خارج به دو نوع محدود و نامحدود قابل تصور است. خط نامحدود، فقط محکی حیثیت امتداد است اما خط محدود، هم محکی حیثیت امتداد و هم محکی حیثیت عدم امتداد است. از حیثیت امتداد، خط و از حیثیت عدم امتداد، عنوان محدودیت انتزاع و دریافت می‌شود. یا مثلاً مثلث یا مستطیل که هر دو سطح محدودند، قابلیت این را دارند که دو مفهوم از آنها انتزاع و دریافت گردد: مفهوم مثلث یا

منظور از بالعرض آن گونه که در کلام ما آمده، عبارت است از این که اتصاف موصوف به حکم مذکور مجازی است نه حقیقی. جز اینکه علاقه (و همبستگی) اتحادی یا غیر اتحادی با آنچه که به آن موصوف است، حقیقی می‌باشد، مانند اتصاف جسم به مساوات و عدم آن به واسطه اتحادش با مقدار و اتصاف آن به مشابهت و غیر مشابهت به واسطه اتحادش با کیف و مانند اتصاف سرنشین کشتی به حرکت به واسطه ارتباطش با آن» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۸۶).

بنابراین، اینکه صدرا ماهیت را امری بالعرض یا بالتبع می‌داند، به این معنا نیست که ماهیت وجود خارجی دارد، بلکه تحت تأثیر اندیشه‌های قبلی خود بوده و هنگامی که مدل و دستگاه فلسفی خود را تغییر می‌دهد، به دلیل رسوبات مدل و دستگاه فلسفی قبلی است که این گونه سخن می‌گوید درحالی‌که نمی‌خواهد مانند فیلسوفان قبل از خود که در نظام فکری و دستگاه خاص خود این گونه اندیشیده‌اند، به بالعرض بودن یا بالتبع بودن ماهیت که در معنای رایج، مشهور و متداول آن برای ماهیت سهمی از وجود قائلند، رضایت داده و آن را نظر و دیدگاه نهایی، مقبول و مختار خود تلقی کند. به طوری که با گذشت زمان و تکامل اندیشه‌هایش، با انتخاب واژه «اعتباری» برای ماهیت سعی دارد این عقیده خود را جامه عمل بپوشاند. چنانکه در این مورد می‌نویسد: «و این چیزی که آن را ظاهر کردیم (بیان نمودیم)، جریانش بر اساس طریقه قوم است که معتقدند به اینکه ماهیت موجود است و وجود از عوارض اوست. اما بنا بر طریقه ما هیچ احتیاجی به آن نیست زیرا نه ماهیت متصف به وجود و نه وجود عارض بر ماهیت است بلکه آنچه در خارج موجود است، همان خود حقیقت وجود است که به ذات خود موجود است. و اما آنچه که ماهیت نامیده می‌شود امری است متحد با وجود به نوعی

صدرایی، ماهیت به حیثیت تقييدیه نفاذیه موجود است، زیرا بنا بر اصالت وجود، آنچه در جهان خارج تحقق دارد، وجود است اما چون وجود دارای مراتب است در جاها و مراتبی نفاذ یافته و تمام شده، به صورتی نمایان می‌شود. از این ظهور و نمایان شدن وجود، ماهیت را انتزاع و اعتبار می‌کنیم. البته این بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود است اما در پرتو وحدت شخصی وجود که اصالت وجود معنای تازه‌ای پیدا می‌کند، آنچه در جهان خارج تحقق دارد، وجود واحد حقیقی و اصیل است و ماسوای آن، نموده‌ها، ظهورات و تشآن آن وجود واحد حقیقی و اصیلند، به طوری که چون این وجود واحد حقیقی و اصیل تحقق دارد، آن ظهورات، نموده‌ها و تشآن‌ها نیز نمایان شده که از این نموده‌ها و ظهورات (نه وجود) ماهیت دریافت می‌شود.

یادآوری این نکته ضروری است اینکه گفته می‌شود از نگاه صدرا، ماهیت به حیثیت نفاذیه موجود است، به این معنا نیست که وی برای ماهیت تحقیقی قائل است بلکه به این معناست که ذهن انسان از وجودی که در جاهایی نفاذ یافته و تمام شده، از این نفاذ و عدم وجود، وجود را به گونه‌ای محدود دریافت می‌کند و ماهیت را از آن می‌سازد. مثلاً وقتی ابری را به شکل یک پیرمرد می‌بینیم، در واقع ابر در جاهایی محدود، نفاذ و تمام شده، به طوری که اعتبار می‌کنیم آن حقیقت خارجی خود را به این صورت نموده است که نشان می‌دهد ابر نامتناهی نیست و جایی تمام شده است و اگر در جایی دیگر نفاذ پیدا می‌کرد و امتداد می‌یافت به شکل دیگری درمی‌آمد. او در این باره می‌نویسد:

«نسبت وجود به ماهیت مانند نسبت عرض به موضوع نیست، به طوری که برای ماهیت وجودی و برای وجود آن (ماهیت) وجودی دیگر تحقق داشته باشد که ماهیت در وجود حلول نماید بلکه وجود، خود هستی (وجود) ماهیت، حصول آن و آن چیزی است که ماهیت به واسطه آن تحصیل پیدا می‌کند.

مستطیل که حاکی از محدودیت است و مفهوم سطح که حاکی از امتداد در دو جهت است. در واقع با دقت بیشتر، مشاهده می‌شود که مثلث یا مستطیل حاکی از سطح محدود است. در مورد وجود نامحدود و محدود نیز چنین است، به طوری که از وجود نامحدود تنها مفهوم وجود دریافت می‌شود که حاکی از یک حیثیت است اما از وجود محدود، هم مفهوم وجود و هم ماهیت قابل انتزاع و دریافت است که حاکی از دو حیثیت است. حد وجود، محدود به معنای نیاز وجود به علت است و منظور از نامحدود بودن وجود، بی‌نیازی وجود از علت است. در نتیجه، از وجود ممکن (وجود محدود) که زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است، دو مفهوم قابل دریافت است که هر یک حاکی از حیثیت مخصوص به خود در خارج است. پس در انتزاع دو مفهوم از واقعیت محدود چاره‌ای نیست و امکان ندارد از واقعیت محدود، یک مفهوم انتزاع شود، همان طور که در انتزاع یک مفهوم از واقعیت نامحدود، چاره‌ای نداریم و امکان ندارد که از واقعیت نامحدود ماهیت انتزاع گردد. حقیقتاً وجود نامحدود ماهیت ندارد، نه اینکه ذهن ما از آن ماهیت اعتبار نمی‌کند. واقعاً واقعیت نامحدود دارای محدودیت نیست، لذا دارای ماهیت به معنای خاص آن نیز نیست. درحالی که واقعیت (یا وجود) محدود دارای محدودیت بوده و از این محدودیت، عقل و ذهن، ماهیت را انتزاع و دریافت می‌کند و بر این اساس است که فارابی و ابن سینا، از تمایز منطقی میان وجود و ماهیت، به تمایز فلسفی می‌رسند و نتیجه می‌گیرند موجود دو قسم است: ممکن و واجب. واجب وجود نامتناهی، نامحدود، بی‌نیاز از علت و قائم به ذات است و ممکن وجود متناهی، محدود، نیازمند به علت و قائم به غیر و در ادامه معتقد می‌شوند که ممکن باید زوج ترکیبی از وجود و ماهیت بوده اما واجب وجود صرف و ماهیتش انیتش تلقی گردد.

با توجه به آنچه که بیان شد، در اندیشه‌های

و متحصل است که با تعمل و تحلیل عقلی نسبت به حقیقت واحد ایجاد شده‌اند. عقل موجود واحد را در ظرف ذهن به یک ماهیت مبهمه و یک وجود که محصل آن است تحلیل نموده و آنگاه یکی از آن دو را به دیگری متصف می‌گرداند. بر این اساس ماهیت دون آن است که در برابر وجود که محصل آن و بلکه نفس تحصل آن است، قرار گرفته و از آن پس، علت فاعلی و یا قابلی آن شمرده شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۲/۲).

۵. ماهیت، امری مجازی است

صدرا مجازی بودن ماهیت را این گونه تبیین می‌کند که ماهیت هیچ تحقق خارجی ندارند و بر پوشیدگی ذاتی‌اش باقی خواهد ماند زیرا من حیث هی هی فقط خودش است، به گونه‌ای که نه موجود است نه معدوم، نه متقدم است نه متأخر، نه مصدر است نه صادر، نه جاعل است نه مجعول. در نتیجه، اگر چه ماهیت به این احکام که نه موجود است، نه معدوم...، متصف می‌شود اما به حسب ذاتش به این احکام متصف نمی‌گردد بلکه اتصاف ماهیت به این احکام مجازی است. البته مجاز به معنایی که مورد نظر عرفا است. به عبارت دیگر، اگر گفته می‌شود که ماهیت به احکامی مانند احکام بالا متصف می‌شود، به این معنا نیست که ماهیت تحقق خارجی داشته و مانند موصوفی که وجود دارد، به این احکام و اوصاف متصف می‌گردد بلکه آنچه در حقیقت به این احکام متصف است، مقسم نفس الامری و نفس تحقق است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۳ و ۴۰) و از آنجا که ماهیت نیز ظهوری از آن مقسم نفس الامری و نفس تحقق است، به آن احکام و اوصاف متصف می‌شود. بنابراین، ماهیت ظهور وجود است نه وجود و چون بر اساس اصالت وجود، هر چه در خارج تحقق دارد، همان وجود است و غیر از وجود چیزی نیست. در آن صورت، باید پذیرفته شود ماهیت در خارج از ذهن تحقق و وجود عینی ندارد. این همان نظریه مورد نظر صدرا، در باب مجازی

پس ماهیت ذاتاً (خود به خود) در نهایت کمون، بطون و خفا است که تنها به واسطه وجود، وجود (هستی)، تنویر و ظهور پیدا می‌کند. بنابراین، نسبت بین وجود و ماهیت نسبت اتحادی است نه تعلقی و نسبت اتحادی بین دو امر متحصل قابل تصور نیست بلکه میان دو امر متحصل و لامتحصل قابل تصور است مانند اتحاد میان جنس و فصل از آن جهت که جنس و فصلند نه از آن جهت که ماده و صورت عقلی‌اند. در نتیجه، انصباع ماهیت به واسطه وجود، فقط به حسب عقل است، به طوری که عقل، موجود (شیء) را به (دو امر) ماهیت مبهم و وجود آن تحلیل می‌کند و (سپس) همان طور که گذشت، وجود را به ماهیت متصف می‌نماید. پس امری مبهم از آن حیث که مبهم است (یعنی ماهیت) علت امر متحصل نیست، به خصوص برای امر متحصلی که آن امر مبهم به واسطه آن امر متحصل تحصل پیدا می‌کند، به گونه‌ای که جز به واسطه آن امر متحصل نمی‌تواند تحصل یابد، بلکه آن امر متحصل، خود تحصل (وجود) آن امر مبهم (ماهیت) است؛ مانند مضاف (اضافه) حقیقی که خود اضافه موضوع له است» (همان: ۱۰۰/۱).

در تأیید این گفتار صدرا گفته شده است که «وجود چیزی نیست که تحصل را برای ماهیت ثابت کند، یعنی واسطه در ثبوت تحصل برای ماهیت نیست، بلکه وجود همان تحصل ماهیت است، نظیر آنکه اضافه حقیقی مانند پدری و یا پسری چیزی نیست که اضافه را برای موضوع خود مانند پدر و یا پسر اثبات نماید، زیرا پدر و پسر که مضاف مشهوری نامیده می‌شوند، هرگز اضافه برای آنها حقیقتاً اثبات نمی‌گردد و آن جواهر هیچگاه حقیقتاً از مقوله اضافه نمی‌شوند، بلکه هر دو از مقوله جوهر هستند... پس مباینیت و جدایی ماهیت و وجود نه تنها مباینیت دو امر متحصل خارجی نیست بلکه مباینیت دو امر متحصل ذهنی نیز نمی‌باشد. مباینیت این دو، مباینیت ذهنی دو امر مبهم

بودن ماهیت است که با عباراتی به آن اشاره کرده است. چنانکه می‌نویسد: «الماهیات الکلیة فإنها وإن لم یکن لها ثبوت قبل الوجود إلا أنها أعیان متصورة بکنهها ما دام وجوداتها و لوفی العقل فإنها ما لم یتور بنور الوجود لا یمکن الإشارة العقلیة إليها بأنها لیست موجودة و لا معدومة فی وقت من الأوقات بل هی باقیة علی احتجابها الذاتی و بطونها الأصلی أولاً و أبدأ و لیست حقانقها حقانق تعلقیة فیمكن الإشارة إليها و الحکم علیها بأنها هی و أنها لیست إلا هی و أنها لا موجودة و لا معدومة و لا متقدمة و لا متأخرة و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجمله لیست محکوماً علیها بحسب ذواتها و لوفی وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۸۷).

حتی خود صدرا، منظور خود را از مجازی بودن را همان بالعرض بودن دانسته و به‌طور روشن و شفاف به آن تصریح می‌کند: «لأن ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققین» (همان: ۵/ ۲۹۸) یا در مورد دیگر: «کیف تكون علة بالعرض أی بالمجاز» (همان: ۲/ ۲۹۰).

همان‌طور که مشاهده می‌شود در هر دو مورد از موارد یاد شده، صدرا المجاز را در معنا و توضیح بالعرض به‌کار برده است. اما همان‌گونه که پیش از این هم بیان شد، منظور از المجاز که آن را مساوی با بالعرض دانسته، معنای متداول و رایج آن مورد نظر او نبوده و با تصریح به جمله «مجازاً عند العرفاء» منظور خود از المجاز را نیز نه هر مجازی بلکه مجاز عرفانی معرفی می‌کند. در نتیجه، هنگامی که او می‌گوید ماهیت امری مجازی است، منظورش مجازی بودن عرفانی است، یعنی اگر صدرا برای ماهیت وجود و تحقق قائل است، آن وجود و تحقق مجازی است که عرفا به آن قائلند. از نظر عرفا در جهان تنها یک وجود حقیقی تحقق و وجود دارد و هر چه هست همان وجود حقیقی است و غیر آن را ظهورات آن وجود حقیقی دانسته که از آن به نیستی تعبیر می‌کنند. در نظریه وحدت شخصی وجود نیز که صدرا در کتاب ایقاز النائمین و اواخر جلد دوم اسفار (تتمه بحث علیت) آن را در فلسفه خود وارد

کرده، همین سخن عرفا را بازگو نموده و تلاش می‌کند به تبیین فلسفی آن بپردازد (همو، ۱۳۶۱: ۱۵-۱۳؛ همو، ۱۳۴۰: ۱۳۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۵). البته این سخن عرفا و صدرا با شرع هم سازگارتر است و در آیات قرآن نیز چنین است؛ به‌طوری که آیاتی در قرآن آمده که تنها خداوند را حق و دارای وجود حقیقی دانسته و غیر آن را باطل، هالک و نیستی به شمار آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۴۰۲؛ همان: ۱۶/ ۲۳۵). آنجا که می‌فرماید: «ذَکَ بَأَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْعَلِیُّ الْکَبِیْرُ» (قرآن: حج/ ۶۲؛ همان: لقمان/ ۳۰)، «سُئِرِهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّى یَبْیِّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَوْ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلِیُّ کُلِّ شَیْءٍ شَهِید» (همان: فصلت/ ۵۳)، «کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (همان: قصص/ ۸۸).

بنابراین، روشن است که منظور صدرا از مجازی بودن ماهیت، تحقق نداشتن ماهیت است که با این تعبیر سعی می‌کند به تبیین آن بپردازد.

۶. لوازم عدم تحقق ماهیت در فلسفه صدرا

اعتباریت و عدم تحقق ماهیت در نظام فکری و فلسفی صدرا دارای لوازم و آثاری است که شاید ذکر مواردی از آنها، در باب مطلب مورد بحث (اعتباریت ماهیت)، در فهم و روشن شدن بیش‌تر نظر صدرا کمک کند.

۶-۱. رهایی نظام فکری و فلسفی صدرا از تناقضات

درون‌سیستمی

در فلسفه و نظام فکری صدرا آنچه جهان خارج را پر کرده وجود است، به‌طوری که بر اساس یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفه او وجود متن واقع را تشکیل داده و ثانی برای آن نیست تا اینکه آن ثانی، در طول یا عرض یا به تبع آن تحقق داشته باشد. «پس موجود در خارج همان وجود است اما از خود ذات و عوارض آن در ذهن (عقل) به‌وسیله حس یا مشاهده حضوری، مفاهیم کلی عام یا خاص حاصل می‌شود که به حسب خارج بر آنها به‌واسطه این

که از نسبت، اضافه و ارتباط من انسان به شهر (مدینه) تولید می‌شود. در مقوله «جده» هم چنین است. مثلاً می‌گوییم «حسن پولدار است»، «پولدار بودن» امری اعتباری است، زیرا «حسن» نسبت و ارتباطی با پول دارد، پولی که در جهان خارج تحقق و وجود دارد و گفته می‌شود «حسن پولدار». لذا «پولدار بودن» نیز امری اعتبار تلقی می‌شود. بنابراین یک دسته از اعتباریات که در جهان خارج تحقق دارد، به حسب نسبت‌ها، اضافه‌ها و ارتباط‌هایی است که در جهان خارج اتفاق می‌افتد.

دسته‌ای دیگر از اعتباریات، مربوط است به آنچه در فلسفه به آنها «معقولات ثانیة فلسفی» گفته می‌شود. به طوری که در فلسفه به «مواد ثلاث» که به معقولات ثانی فلسفی مشهورند، نیز مفاهیم اعتباری می‌گویند. پس وقتی گفته می‌شود «کوه ممکن الوجود است»، «ممکن الوجود» امری اعتباری است. نکته قابل تأمل در اینجا آن است که آیا «کوه ممکن الوجود» مانند «حسن پولدار» است. به عبارت دیگر، آیا امر اعتباری مانند «ممکن الوجود» با امر اعتباری مانند «پولدار» در اعتباری بودن با هم مساویند و هیچ تفاوتی با هم ندارند یا اینکه هر چند هر دو امری اعتباری خوانده می‌شوند اما در همان اعتباریت با هم تفاوت دارند. باید گفت این دو امر اعتباری در اعتباریت با هم تفاوت دارند، زیرا وقتی گفته می‌شود «کوه ممکن الوجود است» «ممکن الوجود» از خود «کوه» انتزاع و استنباط می‌شود و غیر از «کوه» در خارج چیزی تحقق ندارد تا از آن «ممکن الوجود» را استنباط نماییم. پس باید «ممکن الوجود» را فقط از «کوه» استنباط و انتزاع کرده باشیم، درحالی که در مثال «حسن پولدار است» در جهان خارج «حسن» یک چیز است و «پول» هم چیز دیگری، یعنی در جهان خارج هم «حسن» و هم «پول» هر دو تحقق و وجود دارند و از ارتباط و نسبت میان آنها مفهوم «پولدار» انتزاع می‌شود. لذا اگر اعتباریت را به عنوان یک نوع انتزاع، فعالیت

احکام حکم می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲/ ۳۶). حال چون چنین است، اگر صدرا برای ماهیت تحقق قائل شود، حتی اگر این تحقق بالعرض یا بالتبع و غیره باشد، در آن صورت، به گونه‌ای نظام فکری و دستگاه فلسفی خود را گرفتار تناقضات درون‌سیستمی و درون‌دستگاهی کرده است. به طوری که از یک طرف، با پذیرش اصالت وجود باید بپذیرد که غیر از وجود چیزی تحقق ندارد و برای چیز دیگری غیر از وجود تحقق قائل نباشد و از طرف دیگر، با تحقق قائل شدن برای ماهیت، گویا این اصل را نفی کرده و به غیر از وجود، ماهیت را نیز دارای تحقق فرض نموده است. در نتیجه، صدرا با آگاهی کامل از این مسئله، به عدم تحقق خارجی و اعتباری بودن ماهیت رأی داده تا نظام فکری و فلسفی خود را از هر گونه تناقض درون‌سیستمی برهاند که این خود به برکت و از لوازم نظریه عدم تحقق ماهیت به‌شمار می‌رود.

۲-۶. استحاله در مفهوم اعتباری بودن ماهیت

از طرف دیگر، هنگامی که صدرا می‌گوید ماهیت امری اعتباری است باید روشن شود منظورش کدام امر اعتباری است؟ زیرا اعتباری بودن امری تشکیکی است و می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد. به طوری که ممکن است چیزی خیلی شدید، چیز دیگری، متوسط و چیز سومی، به طور ضعیف اعتباری باشد.

گاهی منظور از اعتباری این است که در جهان خارج دو شیء وجود دارد که فاعل شناسا (انسان)، نسبت و ارتباطی میان این دو شیء برقرار می‌کند و مفهومی از آن را اعتبار می‌کند و با عنوان «اعتباری» از آن یاد می‌کند. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود «انسان مدنی است»، «مدنیت» یک امر اعتباری است و نمی‌توان آن را در جهان خارج با انگشت اشاره به آن اشاره کرد و آن را نشان دهیم، زیرا آنچه در بیرون تحقق و وجود دارد، «مدینه (شهر)» است اما آنچه اعتباری است، مفهومی است به نام «مدنیت»

دارند درحالی که وقتی گفته می‌شود «ماهیت اعتباری است» در جهان خارج، تنها یک شیء تحقق دارد و از حاق همان یک شیء ماهیت انتزاع می‌گردد. پس باید بپذیریم که اعتباری بودن ماهیت از نوع اعتباری بودن «پولدار بودن» (اعتباریت دسته اول) نیست.

افزون بر این، وقتی می‌گویند «ماهیت اعتباری است» باز نمی‌توان اعتباریت ماهیت را از نوع اعتباریت «ممکن‌الوجود» (اعتباریت دسته دوم) برشمرد، زیرا وقتی گفته می‌شود «کوه ممکن‌الوجود است» این «ممکن‌الوجود» تغییر و تفاوتی را در «کوه» ایجاد می‌کند، یعنی باعث می‌شود «کوه» نسبت به «وجود» و «عدم» حالت تساوی داشته باشد، درحالی که وقتی گفته می‌شود «ماهیت اعتباری است»، این گونه نیست و هیچ تأثیر و تغییری در وجود ندارد و نمی‌توان گفت باعث می‌شود که «وجود» نسبت به وجود و عدم حالت تساوی داشته باشد. بنابراین، هر چند در مثال «کوه ممکن‌الوجود است» و نیز در مثال اعتباری بودن ماهیت، امر اعتباری (ممکن‌الوجود یا ماهیت) تنها از یک شیء انتزاع می‌شود اما چون یکی با تأثیر گذاشتن بر منشأ انتزاع استخراج می‌شود اما در دیگری این تأثیرگذاری وجود ندارد، لذا باید بپذیریم که اعتباری بودن ماهیت از نوع اعتباری بودن «ممکن‌الوجود» (اعتباریت دسته دوم) نیز نیست.

به عبارت دیگر، اگر اعتباری بودن ماهیت را از نوع اعتباری بودن معقولات ثانیة فلسفی بدانیم، در آن صورت باید برای ماهیت منشأ انتزاع قائل شویم و به‌گونه‌ای که بتوان برای ماهیت یک مابه‌اذا در نظر بگیریم، چرا که معقولات ثانیة فلسفی، نهایت مرتبه تشکیکی امر اعتباری یعنی شدیدترین مرتبه اعتباریات است. پس می‌توان اعتراف نمود که از دیدگاه صدرا اعتباری بودن ماهیت به معنای امر انتزاعی که از حقیقت خارجی انتزاع می‌شود نیست. بنابراین، اعتباری بودن ماهیت را نمی‌توان مانند اعتباری بودن معقولات ثانی فلسفی دانست بلکه از

فاعل شناسا بدانیم، در آن صورت باید بپذیریم که در مثال «کوه ممکن‌الوجود است» فاعل شناسا برای انتزاع «ممکن‌الوجود» بودن کوه، فعالیت بیش‌تری را انجام داده است اما در مثال «حسن پولدار است» چون در جهان خارج هم «حسن» و هم «پول» تحقق دارند، فاعل شناسا برای انتزاع مفهوم «پولدار بودن»، عملیات و فعالیت کم‌تری را انجام داده است. به همین جهت استخراج و انتزاع معقولات ثانی فلسفی، کار ساده‌ای نیست، به‌طوری که در مثال «حسن پولدار است» انتزاع «پولدار بودن» که از معقولات ثانی فلسفی نیست آسان‌تر است، زیرا در مثال «کوه ممکن‌الوجود است» در جهان خارج تنها یک شیء داریم که از حاق آن «ممکن‌الوجود» را استخراج و انتزاع می‌کنیم.

غیر از امور اعتباری دسته اول و دوم که تحلیل و تفسیر آن گذشت، نوع دیگری از امور اعتباری وجود دارند که از دسته امر اعتباری دسته اول و نیز اعتباریت دسته دوم، یعنی اعتباری بودن معقولات ثانی فلسفی نیستند و آن، اعتباری بودن ماهیت است. وقتی گفته می‌شود «ماهیت امری اعتباری است» و از آن اصیل بودن و اصالت وجود فهمیده می‌شود، باید روشن شود منظور چیست؟ و در کدام دسته از امور اعتباری که تا کنون در مورد آنها بحث شده جای و قرار می‌گیرد. آیا «اعتباری بودن» ماهیت از نوع امور اعتباری دسته اول است یا از نوع امور اعتباری دسته دوم؟ به عبارت دیگر، آیا اعتباری بودن ماهیت، از نوع اعتباری بودن «پولدار بودن» است یا از نوع اعتباری بودن «ممکن‌الوجود»؟ روشن است که اعتباری بودن ماهیت نمی‌تواند از نوع امور اعتباری دسته اول باشد، یعنی وقتی گفته می‌شود «ماهیت اعتباری است» نمی‌توان اعتباریت آن را از نوع اعتباریت «پولدار بودن» در مثال «حسن پولدار است» دانست، زیرا همان‌طور که بیان گردید در مثال «حسن پولدار است» در جهان خارج هم «حسن» و هم «پول» تحقق و وجود

می‌داند و به عبارتی، از نظر صدرا اسناد تحقق به ماهیت مجازی است و هر گونه منشأ اثر، انتزاع و ما به اذاء را برای ماهیت انکار می‌کند. چنانکه در تأیید این مطلب می‌فرماید: «...و بالجمله لیست محکوماً علیها بحسب ذواتها ولو فی وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء بنعت من النعوت إلا بأنّها هی هی لا غیر، بخلاف الوجودات...تجرید الممكن عن مقوماته بحسب الماهیه أو الوجود لیس إلا من تعملات النفس و تصرفاتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۷ / ۱ و ۸۸). در جایی دیگر در توضیح این عبارات گفته شده که «سخن ادق همین است که اسناد وجود به ماهیت، اسنادی مجازی است. اگر اسناد وجود به ماهیت، مجازی باشد برای آن حصه‌ای خاص از وجود نیز باقی نمی‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۷) در نتیجه، از دیدگاه صدرا این گونه نیست که در جهان خارج وجود اصیل باشد یعنی تحقق داشته باشد و به تبع آن نیز ماهیت هم به گونه‌ای تحقق داشته باشد یا حتی ما به اذایی داشته باشد و نفس، ماهیت و معانی را از آن دو دریافت نماید بلکه از منظر او و با توجه به نظریه ویژه‌ای که وی در مبحث علم طرح می‌کند و نیز با توجه به این نکته که او اصالت وجود را هم در عالم خارج و هم در عالم ذهن جاری می‌داند، اصلاً برای ماهیت ما به اذاء، تحقق، عینیت و خارجیت قائل نیست. چنانکه در این مورد گفته شده «اصالتی که در اینجا مورد نظر است به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است... در مبحث اصالت وجود یا ماهیت، مقصود این نیست که آیا وجود اساس است و ماهیت خاصیت و یا ماهیت اساس است و وجود خاصیت؟ بلکه مقصود این است که ما نسبت به هر امر واقعیت‌دار که حکم به واقعیت داشتندش می‌کنیم دو تصور و دو مفهوم داریم، از این دو مفهوم کدام یک جنبه عینی و خارجی دارد و کدام یک جنبه ذهنی و اعتباری؟ هر یک از وجود یا ماهیت را که ما اعتباری بدانیم به هیچ وجه برای او

نوع دیگری است زیرا وی در فلسفه خود برخلاف نظر مشائیان با هر گونه تقشیر، تجرید و انتزاع مخالف است و معتقد است که این فاعل شناسا (نفس انسان) است که دست به خلقت، آفرینش و صدور می‌زند و ماهیت را ایجاد می‌کند. به طوری که در فضای وحدت تشکیکی وجود و مبانی‌های فلسفی آن یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود، جهان خارج را وجود پر کرده است و از آنجا که این وجود دارای مراتب و درجات شدید و ضعیف است، فاعل شناسا بر اساس آن مراتب، از هر مرتبه از وجود، ماهیتی را در ذهن خلق و ایجاد می‌کند.

علامه طباطبایی در این مورد می‌گوید: «اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی اوست و ماهیت آن پنداری است یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار یعنی عین واقعیت است و همه ماهیات با آن واقعیت‌دار و بی آن (به خودی خود) پنداری و اعتباری می‌باشند. بلکه این ماهیات، تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی، آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند و گرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و به وجهی مستقل شوند» (طباطبایی، بی تا: ۳۷۹).

با توجه به آنچه بیان گردید، مبرهن و روشن است که صدرا با ضیق واژه روبه‌رو بوده و به ناچار واژه اعتباری را برای ماهیت به کار می‌برد و گرنه اگر می‌توانست واژه بهتری پیدا کند، هیچگاه واژه اعتباری را برای ماهیت به کار نمی‌برد. در نتیجه، نباید اعتباری بودن ماهیت در فلسفه صدرا با اعتباری بودن ماهیت در فلسفه مشاء را با هم خلط کنیم. پس اگر وی در جاهایی ماهیت را بالعرض و در جایی دیگر، آن را اعتباری می‌داند. نه معنای متداول و رایج بالعرض مورد نظرش است و نه منظورش اعتباریت به معنای اعتباری بودن معقولات ثانی فلسفی است بلکه او اصلاً برای ماهیت تحقق و واقعیتی قائل نیست و آن را امری غیر حقیقی، غیر اصیل و مجازی

جنبه عینی قائل نیستیم... در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم همان طوری که هر یک از موضوع و محمول در ذهن تصویری مخصوص به خود دارند، در خارج و واقع نیز هر یک واقعیتی مخصوص به خود دارند... هر چند در این موارد واقعیت یکی وابسته به واقعیت دیگری است در عین حال هر یک واقعیت و مصداق واقعی و بالاخره ما به اداء مخصوص به خود دارند. ولی در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم این طور نیست یعنی موضوع و محمول هر یک واقعیت علیحده ندارند و در خارج بین موضوع و محمول هیچ گونه اثینیت و کثرتی حکمفرما نیست بلکه وحدت حکمفرماست و کثرت صرفاً مستند به ذهن است و به عبارت دیگر ذهن با یک نوع قدرت تجزیه و قوه تحلیلی که دارد یک واحد خارجی را در قرع و انبیب مخصوص خود منحل می‌کند به امور متعدده و از یک واقعیت خارجی که در خارج هیچ‌گونه کثرتی ندارد معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد» (مطهری، بی تا: ۳۷۸ و ۳۷۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۴۹۶/۶ و ۴۹۷). در نتیجه، در دستگاه فلسفی صدرا، ماهیت مشایی محو و به جای آن یک حقیقت ذومراتب وجود که هر مرتبه دارای آثار وجودی خاص خود است، جایگزین می‌شود. به گونه‌ای که فاعل شناسا از هر مرتبه ماهیت را صادر و ایجاد می‌نماید.

۳-۶. ماهیت ظهور وجود است

هر چند صدرا در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، ماهیت را امری مجازی دانسته که دارای وجود مجازی است، اما نباید به اشتباه تصور نمود که وی برای ماهیت به تبع وجود یا بالعرض، وجود و تحقیقی قائل است، زیرا همان طور که پیش از این بیان گردید، او با ضیق واژه روبه‌رو بوده و به‌ناچار از واژه اعتباری به معنای مجاز استفاده کرده است. در نتیجه، چون صدرا از همان ابتدا در صدد بوده تا فقط اصالت و تحقق را به وجود دهد، با پذیرش اعتباری بودن ماهیت در معنای عدم تحقق آن، برای تبیین

کثرات در جهان با معضل و چالش جدی روبه‌رو شده که برای رفع این معضل و چالش، دست به دامن تشکیک در وجود شده و به تشکیک در وجود قائل می‌شود. به طوری که بر اساس این راه حل، ماهیت را قابل دریافت از مراتب وجود دانسته اما به این مقدار هم اکتفا نکرده و بنا بر اعتراف خود، این گونه سخن گفتن درباره تبیین کثرات را نیز در مقام آموزش، تعلیم و رعایت حال متعلمان دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱) و در نهایت، پا را هم از این فراتر نهاده و در تبیین کثرات، مسئله ظهورات را مطرح نموده که حتی با پذیرش عدم تحقق ماهیت و معدوم بودن آن، برای ماهیت نه تنها وجود مجازی قائل نمی‌شود بلکه حتی آن را ظهور ظهور و نمود وجود به‌شمار می‌آورد. چنان که در این مورد گفته‌اند: «ماهیت امری نیست که هر چند به تبع یک امر دیگر، در خارج محقق باشد، از این رو وجود، واسطه در ثبوت واقعیت برای آن نیست و همچنین ماهیت امری نیست که در خارج با وضعی واحد و یا متفاوت نظیر ساکن کشتی و یا عرض در کنار کشتی و یا جوهر قرار گرفته باشد تا بدین طریق استناد مجازی موجود بودن به آن توجیه شود... صدرالمتألهین (قدس سره)... اتحاد ماهیت و وجود را که مصحح استناد مجازی مفهوم موجود به آن یعنی ماهیت نیز می‌شود، از قبیل اتحاد ظل با ذی ظل و فیء با شیء و یا اتحاد حاکی از محکی می‌داند و این تمثیل نشان می‌دهد که موطن ماهیت، جایی در همسایگی وجود که به تبع وجود حقیقتاً موجود باشد و یا جایی که به گونه‌ای ترکیب خارجی و یا ذهنی با وجود داشته باشد نیست بلکه موطن ماهیت، ظرف ظهور و جایگاه حکایت و نمود نسبت به وجود است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۹/۷).

۴-۶. استحاله در مفهوم کلی طبیعی

صدرا در آغاز، در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، کلی طبیعی را مانند ابن سینا، ماهیت من حیث هی هی می‌داند، اما چون ماهیت از نگاه

طرح این مطلب که متن واقع، وجود و ظهورات آن است، کلی طبیعی را نه ماهیت من حیث هی هی که از مراتب وجود قابل دریافت است بلکه آن را مقسم نفس‌الامری، نفس تحقق و خود طبیعت وجود دانسته است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۳ و ۴۰).

۵-۶. هل بسیط و عکس‌الحمل بودن حمل وجود بر ماهیت

در نظام فلسفی صدرا، در آغاز مدار حمل بر وجود قرار داشته اما در نهایت امر، مدار حمل از مدار وجود به ظهورات انتقال پیدا می‌کند و مدار حمل بر ظهورات قرار می‌گیرد. چنانکه در این مورد گفته شده: «بر اساس وحدت شخصی وجود، یکی از مبانی مهم منطق که متخذ از فلسفه است، گرفتار دگرگونی می‌شود. حمل در بخش قضایای منطق نقش محوری دارد و اصل وجود حمل مسئله‌ای است که فلسفه آن را تأمین می‌کند... فلسفه مدار حمل را بر وجود قرار می‌دهد و برای هر یک از اقسام آن خصوصیات و ویژگی‌های را معرفی می‌نماید... بر مبنای وحدت شخصی وجود و انحصار وجود در ذات واجب، حمل و وحدتی که در آن مأخوذ است، وجود حقیقی خود را از دست می‌دهد و در نتیجه حمل از مدار وجود به ظهور آن منتقل می‌گردد و در این حال، حمل ممکن بر ممکن و یا حمل ممکن بر واجب و مانند آن در مقام ظهور است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰/۱۰۳-۱۰۵) لذا چون این گونه است، هیچگاه برای ماهیت هنگام حمل (یا زیادت) آن بر وجود، هستی و تحقیقی قائل نمی‌شود تا اینکه به‌عنوان چیزی غیر از وجود با تحقق استقلالی قائل شدن برای آن بر وجود حمل شود بلکه بنا بر نظر خاص صدرا، قضایایی که محمول آنها وجود است، از قضایای هل بسیط تلقی شده که موضوع آن تحقق استقلالی نداشته و از حاق محمول دریافت می‌شود، به‌طوری که در جهان خارج تنها وجود تحقق دارد که ذهن انسان ماهیت را از آن دریافت کرده و با دو چیز به

صدرا با ماهیت از نگاه بوعلی متفاوت است و وی از ماهیت معنایی غیر از معنای سینوی ارائه کرده، طبیعی است که معنا و مفهوم کلی طبیعی نیز از نگاه او دچار دگرسانی مفهومی شده و به جرأت می‌توان گفت که از این جهت، با ابن سینا در این مورد هم‌عقیده نیست. در نتیجه، برخلاف نظر ابن سینا که برای ماهیت وجودی استقلالی قائل است و ماهیت را بالعرض و به تبع وجود، در جهان خارج موجود دانسته و نیز کلی طبیعی را که از منظر او همان ماهیت من حیث هی هی است، در جهان خارج موجود و دارای تحقق تلقی نموده، چون صدرا، ماهیت را اعتباری به معنای عدم تحقق می‌داند که ذهن یا فاعل شناسا به تناسب مراتب و درجات وجود آن را دریافت می‌کند، کلی طبیعی را نیز که از نظر وی همان ماهیت من حیث هی هی است، تابع مراتب و درجات وجود دانسته که از مراتب وجود قابل دریافت و ایجاد است، نه اینکه در جهان خارج اصالت و تحقق داشته باشد.

«از اشخاص مختلف با تعینات شخصی آن، یا تعینات فصلی مشترک در نوع یا جنس، معنای واحدی اخذ می‌نماییم که بر هر یک از اشخاص منطبق است، به‌طوری که جایز است بر هر یک از آن اشخاص آن معنای منتزع کلی اطلاق شود. مثلاً جایز است که تو از اشخاص انسان متفرق متباین معنای واحد مشترکی که همان انسان مطلق و بر کوچک و بزرگ منطبق است، انتزاع کنی... درحالی‌که جامع هر یک از تعیناتش می‌باشد که در ذاتش از عوارض مادی و مقارناتش عاری است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۷۲).

حتی چنانکه پیش از این یادآوری شد، چون صدرا در تبیین کثرات برخلاف فلسفه‌های پیش از خود که در تبیین کثرات از ماهیت مدد جست‌اند، بدون اینکه ماهیت را که خواستگاه کثرت است، وارد نماید و به تحقق آن قائل شود و نیز بدون این که حتی بحث تشکیک در وجود را طرح نماید، تنها با

شمار آوردن آنها، یکی را بر دیگری حمل می‌نماید. حتی در این گونه موارد صدرا به عکس‌الحمل بودن آن نیز فتوی داده است. در نتیجه، قضایای هل بسیط از موضوع قاعده فرعیست که بر اساس آن، ثبوت شیء برای شیء، متفرع بر مثبت له دانسته شده، تخصصاً خارج می‌شود و تنها در عالم ذهن، این قاعده در این قضایا قابل طرح می‌باشد، نه در عالم عین و خارج.

ملاصدرا خود در این باره می‌نویسد: «میان میان بودن شیء در شیء دیگر با بودن خود شیء تفاوت است. پس وجود برای اشیا همان خود هستی اشیاست، نه بودن چیز دیگری در آنها یا برای آنها... آن گونه که بارها گفته‌ایم، وجود خود موجودیت ماهیت است، نه موجودیت چیزی دیگر برای ماهیت... مفاد سخن ما در قضیه هلیه بسیطه زید موجود است، همان وجود زید است، نه تحقق امری (دیگر) برای آن، همان طور که برخی از محققان (میرداماد و ابن سینا) بدان تصریح کرده‌اند» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۰، ۱۱ و ۱۲).

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه تا کنون بیان گردید، صدرا هنگامی که از اعتباری بودن ماهیت سخن می‌گوید و با عبارات و واژه‌های «بالعرض»، «بالتبع»، «حد وجود» و «المجاز» از آن یاد می‌کند، نمی‌خواهد بگوید در خارج ماهیت نیز تحقق دارد. این واژه‌ها تا اندازه‌ای گمراه‌کننده‌اند و بدون در نظر گرفتن اصول و مبانی نظام فکری صدرا و سایر گزاره‌های فلسفی او، شاید دقیقاً نتوان مراد و منظور وی از به‌کارگیری آنها را دریافت. اما هنگامی که این واژه‌ها که از نظر صدرا، تبیین‌کننده اعتباریت ماهیتند، در کنار اصل اصالت وجود، زیادت (یا مغایرت) وجود بر ماهیت، عکس‌الحمل بودن حمل وجود بر ماهیت، هل بسیط بودن حمل وجود بر ماهیت، خروج تخصصی قضایای هلیه بسیطه از موضوع قاعده فرعیست در حمل وجود بر

ماهیت، به‌ویژه باور صدرا بر وحدت شخصی بودن وجود و غیره قرار داده شود. در آن صورت، آشکار می‌شود که منظور صدرا از اعتباریت ماهیت، تحقق نداشتن ماهیت است. بنابراین، اگر صدرا در باب کیفیت و چگونگی وجود ماهیت، آن را امری اعتباری دانسته و واژه اعتباری را در این مورد به کار می‌برد، به دلیل، ضیق واژه بوده است، به طوری که منظور وی از این واژه در این مورد، معنای ویژه‌ای است؛ اینکه ماهیت در جهان خارج تحقق ندارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ق). الشفاء، المدخل. مقدمه ابراهیم مدکور. قاهره: المطبعة الامیریة.

_____ (۱۳۷۶). الهیات شفا. تحقیق حسن حسن‌زاده

آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). هرم هستی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

خواجه‌سوی، محمد (۱۳۸۴). ترجمه اسفار اربعه. تهران: مولی.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۵۲). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.

سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ق). شرح منظومه تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهابی، محمود (۱۳۶۴). رهبر خرد. تهران: خیام.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰). رساله سه اصل، به انضمام منتخب مشوی و رباعیات او. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: دانشکده علوم معقول و منقول. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تعليق، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۱). ایقاز النائمین. مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۳). المشاعر. ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله. به اهتمام هنری کرین. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۷۸). المظاهر الالهية فی الأسرار العلوم الکمالية. تحقیق محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۴۱۰ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی). به‌ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی و سیدمحمدحسین طهرانی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۹۸۱م). تعلیق بر الأسفار الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رنالیسم. دوره ۵جلدی. تهران: شرکت افست سهامی عام.
- غفاری، سیدمحمدخالد (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۷۰م). الحروف. بیروت: دار المشرق.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار آقا محمدرضا قمشه‌ای، حکیم صهبا. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصر جمی. اصفهان: کانون پژوهش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). تعلیق بر نهاية الحکمة. تهران: الزهرا.
- _____ (۱۳۸۷). شرح الهیات شفا. تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی.
- مصلح. جواد (۱۳۷۵). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية. تهران: سروش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). شرح مبسوط منظومه. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۹). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- _____ (بی‌تا). پاورقی بر اصول فلسفه و روش رنالیسم. قم: انتشارات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۳). منطق مظفر. ترجمه و اضافات علی شیروانی. قم: دار العلم.