

موجود بالذات و موجود بالعرض از نگاه صدر المتألهین و حکیم اشراقی

fazliamoli92@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

کلیه علی فضل‌ی / استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رضا اکبری‌ان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۹۵/۷/۲۴ - پذیرش: ۹۶/۳/۱۹

چکیده

دو اصطلاح فلسفی موجود بالذات و موجود بالعرض، در حکمت متعالیه کلید فهم برخی از مهم‌ترین مبانی هستند. این مقاله درصدد پاسخ به چپستی این دو اصطلاح در فرهنگ صدرا و توضیح تمایز آن با معنای مقصود در فرهنگ اشراقی است؛ چراکه در نظام حکمت اشراق، ماهیت موجود بالذات و موجود بالعرض عقلی صرف و ذهنی محض است که هیچ نحو تقرر عینی، چه استقلالی و چه انتزاعی ندارد؛ لیکن در نظام حکمت متعالیه، وجود به عنوان موجود بالذات است و همه احکام آن در خارج موجود بالعرض هستند؛ موجودیت بالعرضی که برای تحقق در خارج به واسطه در عروض نیاز دارد. این واسطه که موجب اتصاف مجازی آن احکام به وصف موجودیت می‌گردد و آن را به نحو انتزاعی در خارج محقق می‌سازد، ریشه در ارتباط وجودی اتحادی آن احکام با متن وجود دارد. در فرهنگ صدرا این موجودات بالعرض به لحاظ اقسام ارتباط وجودی دست کم دو نوع مصداق دارند: معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی. این دو مصداق هریک به نحوی خاص به گونه مجازی در متن واقع هستند و البته به موجودیت مجازی معقولات اولی، حیثیت نفادی و به موجودیت مجازی معقولات ثانیه فلسفی، حیثیت اندماجی گویند.

کلیدواژه‌ها: موجود بالذات، موجود بالعرض، حیثیت اندماجی، حیثیت نفادی، ارتباط وجودی اتحادی.

احکام و مسائل فلسفه اسلامی ترکیبی از مفاهیمی هستند که به دلیل نگاه رئالیستی به واقعیات نفس‌الامری ناظر هستند و لذا از احکام حقیقی و واقعی‌اند؛ چراکه از متن واقع نشئت گرفته‌اند. از اینرو هر مسئله فلسفی‌ای در مقام تبیین مصداق حکم است و نه صرف حکم ذهنی؛ و قضایای فلسفی، قضایای حقیقیه هستند و نه قضایای ذهنیه. بر این اساس این احکام هرچند از جهت مفهومی با واقع تغایر دارند، اما به لحاظ حقیقت خارجی عین واقع هستند و به گونه تساوقی با آن متن، مصداق واحدی را تشکیل می‌دهند.

سخن در این است که نحوه وجود این احکام در خارج چگونه است؟ آیا به گونه بالذات موجودند یا به گونه بالعرض. مقصود از موجود بالذات و موجود بالعرض چیست؟ آیا آنچه حکیم متأله از آن دو تعریف نشان می‌دهد، جز آن چیزی است که حکیم اشراقی نشان می‌دهد؟ جایگاه موجود بالعرض در این دو حکمت، به‌ویژه حکمت متعالیه چیست؟ آیا در تبیین نحوه وجود معقولات اولی و معقولات ثانیه نقش بسزایی دارد؟ و... این پرسش‌ها نه تنها ضرورت تحقیق را نشان می‌دهند، بلکه اهداف و غایات آن را نیز نمایان می‌سازند. هرچند باید یادآور شد که ما در کتاب *حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی* به تفصیل به این پرسش‌ها پاسخ گفته و از منابع اصلی مانند حکمت اشراق و حکمت متعالیه بهره جسته و از آثار حکمای سترگی چون *ملاعلی نوری*، *آقاعلی مدرس زنوزی*، حکیم *سزواری*، *محمدتقی آملی* و *میرزاهمدی آشتیانی* مدد گرفته‌ایم تا پیشینه تحقیق را به نمایش بگذاریم. با توجه به این پیش‌درآمد، تبیین چند مقدمه ضروری است.

۱. ماهیت و اقسام قید

همه احکام فلسفی، به عنوان اوصاف، به حیثی بر موصوف حمل می‌شوند و موصوف با آن حیث، آن احکام را دارا می‌شود. مقصود از حیث و حیثیت، قیدی است که به یک خاصیت عینی اشعار دارد و به صورت «من حیث» به همراه موصوف در قضیه بیان می‌گردد و موصوف با تحیث و تقید به آن، حکمی از احکام را می‌پذیرد و به همین دلیل حکم واسطه را دارد. بنابراین قید بر حسب واقع موصوف را مقید و متحیث می‌کند؛ به گونه‌ای که موضوع به واسطه آن، وصف محمولی را می‌پذیرد و محمول با آن واسطه، بر ذات موضوع صدق می‌کند. از این‌رو به موصوف، «ذوالواسطه» گویند.

این قید واسطی بر دو گونه است: یکی آنکه قید، نقش علی دارد و علت اتصاف و ثبوت وصف برای موصوف است؛ به گونه‌ای که اولاً قید خارج از موصوف و موضوع است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۹۳)، و اگر در بین نباشد، موصوف نمی‌تواند به آن وصف متصف گردد؛ لذا تقید و تحیث موصوف به آن قید ضرورت دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۷، ص ۱۹۸)؛ ثانیاً اتصاف موصوف به وصف، اتصاف ذاتی و حقیقی است (ر.ک: آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲۴)؛ به گونه‌ای که سلب وصف محمولی از موصوف ناممکن و ناصواب است. این قید، قید تعلیلی است؛ مانند «انسان از حیث تعجب، ضاحک است» که تعجب علت عروض ضحک بر انسان است و او را بالذات و بالحقیقه ضاحک می‌سازد.

دیگری آنکه قید، با ارتباط خاص با موصوف، موصوف را مقید و مضیق ساخته، تا وصف را بپذیرد و به آن متصف شود. از این رو قید مکرر ذات موصوف است و به عنوان جزء، داخل در موضوع و زاید بر آن است و از این لحاظ وصف بر موصوف مقید حمل می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸). گرچه در بسیاری از این گونه قضایا، وصف، صفت قید واسطی است، ولی به دلیل وجود نوعی ارتباط میان قید واسطی و موصوف، وصف به آن موصوف نسبت داده می‌شود. از این رو ملاک اتصاف، قید مرتبط با موصوف است و نه خود موصوف (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۹۴ و ۴۹۷). از این رو حکم، بالذات از آن قید و بالعرض از آن موصوف است؛ به گونه‌ای که سلب وصف محمولی از موصوف به اعتباری ممکن و صحیح است. این قید، قید تقییدی است؛ مانند «الجسم بالبیاض ایض» که بیاض، واسطه اتصاف جسم به ایض است و خود جسم بدون عرض بیاض، حکم ایض را نمی‌پذیرد.

۲. بالذات و بالعرض

بنابراین باید معنای بالذات و بالعرض را دریافت. در اینجا بالذات نه در مقابل بالغير و نه در مقابل للذات، بلکه در مقابل بالعرض مقصود است، لذا بالذات یعنی نفی حیثیت تقییدی از موصوف در یک اتصاف، به گونه‌ای که وصف برای موصوف، حقیقی باشد و نه مجازی. از این رو بالذات، منحصر در وجود وجوبی نیست، بلکه برای وجود امکانی نیز هست.

اما بالعرض یعنی اثبات حیثیت تقییدیه برای موضوع در پذیرش یک وصف؛ به این معنا که آن وصف برای موضوع مجازی است و نه حقیقی (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۲؛ سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴۰). لذا آقاعلی مدرس زنوزی می‌گوید: «بالذات؛ یعنی به حسب مرتبه ذات بدون اعتبار حیثیتی تقییدیه زائده بر نفس ذات، یا بالعرض؛ یعنی به اعتبار حیثیتی تقییدیه زائد بر نفس ذات» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۷؛ ر.ک: صدرالمألهین، ۱۹۸۱الف، ج ۱، ص ۴۰). با توجه به این توضیح، ملاک صدق اتصاف مجازی چیست؟ ملاک صدق اتصاف مجازی ارتباط خاص موصوف با موصوف حقیقی و به تعبیری ارتباط خاص میان واسطه و ذوالواسطه است؛ زیرا تا ارتباط برقرار نشود، حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌کند.

این نوع ارتباط - آن گونه که ما در حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی بیان کردیم - به‌طور کلی به دو گونه است: ارتباط اعتباری و ارتباط وجودی.

۳. ارتباط اعتباری

ارتباط اعتباری، بر ایند ساخته فکر و اندیشه انسان اجتماعی است که در آحاد اجتماع به صورت قراردادی پدیدار شده و چندان واقعیت نفس‌الامری ندارد. لذا به آن «اعتبارات بعد الاجتماع» گویند. البته این ساخته ذهنی برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی صورت گرفته و می‌گیرد؛ لذا یگانه مقیاس عقلانی در اعتبارات و ملاک صدق و کذب اعتبارات، لغویت و عدم لغویت اعتبار است. بنابراین جعل اعتبارات در اصناف و طبقات گوناگون بر حسب نیاز آنان و بر اساس هدف آنان انجام می‌گیرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۰۲ و ۴۴۴).

با دقت در مکالمات عرفی درمی‌یابیم که مکالمات به شکل قضایای متعدد هستند و با اسناد یک سلسله از محمولات به شماری از موضوعات شکل می‌گیرند. این اسناد عموماً و معمولاً به گونه‌ی حقیقی است؛ یعنی اسناد محمول به موضوعی است که بالذات از آن او و برای اوست و برای گویندگان و شنوندگان «این از آن اویی» و «این برای اویی» آشکار می‌باشد. از این رو گوینده برای بیان قصد خویش نیازی به بیان قریبه ندارد. این ظهور کلامی که از یک واقعیت خارجی و مصداق عینی خبر می‌دهد، ملاک صدق این نوع قضایاست؛ مانند قضیه «ماشینم پنجر شد».

گاهی اسنادها به گونه‌ی مجازی است؛ یعنی در برخی قضایا اسناد محمول به موضوعی است که اولاً و بالذات از آن او و برای او نیست؛ لیکن به دلیل ارتباط اعتباری موضوع مجازی با موضوع حقیقی این اسناد درست می‌باشد. از این رو موضوع مجازی به واسطه‌ی موضوع حقیقی به گونه‌ی ثانیاً و بالعرض به آن محمول متصف است. این ارتباط موجب ظهور مجازی آن قضایا و ملاک صدق اتصاف مجازی موضوع به آن محمول است؛ اما در عین حال در همان موقعیت خاص و در همان زمان سلب محمول از موضوع که متن واقع می‌باشد، صحیح است و در صورت سلب، قضیه به قضیه‌ی کاذب مبدل نمی‌شود و گوینده به لحاظ متن واقع در وادی تناقض‌گویی نمی‌افتد؛ زیرا این اتصاف واقعی و نفس‌الامری نیست؛ چه اینکه منشأ آن که ارتباط طرفین قضیه است، صرف اعتبار است و نه تنها واقعیت عینی ندارد، ضرورت نیز ندارد؛ مانند قضیه «من پنجر شدم»، درحالی که ماشینم پنجر شده است.

در این نوع قضایای مجازی، واسطه که عامل اتصاف مجازی موضوع است، حیثیت تقییدی نام دارد و چون چنین حیثیتی در قضایای عرفیه شکل می‌گیرد، به آن «حیثیت تقییدی عرفی» می‌گوییم. این گونه حیثیت روی سخن فلسفه که از واقعیت بحث می‌کند، نیست.

۴. ارتباط وجودی

ارتباط وجودی، برابند یک واقعیت نفس‌الامری است و به اعتبار معتبر بسته نیست. در این گونه ارتباط که در همه‌ی قضایای فلسفی رخ می‌نماید و مابین واسطه و ذوالواسطه وجود دارد، یا پایه‌ی اتصاف، اتصاف بالذات موصوف به وصف و موضوع به محمول می‌باشد؛ به نحوی که سلب وصف از موصوف به هیچ اعتبار و لحاظی صحیح نیست؛ زیرا سلب وصف ما بالذات از شیء محال است. این گونه اتصاف‌ها، ملاک «حیثیت تعلیلی» است؛ یا ملاک اتصاف، اتصاف بالعرض موصوف به وصف و موضوع به محمول می‌باشد؛ به گونه‌ای که اولاً این اتصاف مجازی در نگاه اول حقیقی به نظر می‌رسد، اما با تأمل عقلی و دقت تحلیلی راز حکم مجازی آن به دست می‌آید؛ ثانیاً در دنیای تحلیل اگر موصوف از آن جهت که موصوف است، لحاظ گردد و بدون موصوف اصلی و حقیقی اعتبار شود، سلب وصف از آن صحیح می‌باشد؛ هرچند تا هنگام برقراری ارتباط وجودی در واقعیت صحت سلب جایز نیست و در صورت سلب، قضیه کاذب خواهد شد و گوینده به لحاظ متن واقع در وادی تناقض‌گویی می‌افتد؛ زیرا این اتصاف به دلیل آنکه از ارتباط وجودی نشئت می‌گیرد، واقعی است؛ همچنان که ضروری نیز می‌باشد؛ زیرا بنا بر قاعده «ن ما بالعرض یجب

ان یتهی الی ما بالذات» بازگشت مابالعرض به مابالذات ضروری است، وگرنه مابالعرض پنداری صرف خواهد بود. لذا ملاک صدق و کذب این گونه اتصاف‌ها، بود و نبود این نوع ارتباط‌هاست.

در قضایای فلسفی مجازی که موضوع به واسطه ارتباط وجودی با موضوع اصلی، ثانیاً و بالعرض به وصف معمولی متصف می‌باشد، واسطه «حیثیت تقییدی فلسفی» نام دارد.

با توجه به این بیان، تفاوت مجاز عرفی و مجاز فلسفی روشن می‌شود؛ چه اینکه در مجاز عرفی، سلب وصف از موصوف مجازی به لحاظ متن واقع نیز همانند لحاظ و اعتبار عقلی صحیح است؛ اما در مجاز فلسفی، سلب وصف فقط در دنیای تحلیل و اعتبار عقلی صحیح است، اما به لحاظ متن موجود خارجی صحیح نمی‌باشد.

۵. اقسام ارتباط وجودی

ارتباط وجودی در حیثیات تقییدی فلسفی، انحای مختلفی دارد؛ چه اینکه ارتباط وجودی:

یا میان دو موجودی است که از جهت وجودی، وضعی و مکانی متغایرنند، اما یک گونه اتصال وجودی دارند (مانند ارتباط کشتی و سرنشین) که این ارتباط را ارتباط اتصالی می‌نامیم؛

یا میان دو موجودی است که از جهت وجودی تغایر دارند، اما از جهت وضعی و مکانی تفاوت ندارند؛ مانند ارتباط جواهر و اعراض. به این نوع ارتباط به دلیل عروض معمولاتی چون اعراض بر موضوعاتی چون جواهر، ارتباط عروضی می‌گوییم؛

یا میان دو موجودی است که یکی حقیقت خارجی تحصلی دارد و دیگری حقیقت خارجی لاتحصلی دارد، که به دلیل اتحاد خارجی، از جهت وضعی و مکانی و از جهت وجود استقلال‌ی تغایر ندارند؛ مانند ارتباط صفات وجوبی با متن وجود وجوبی. این گونه ارتباط را ارتباط اتحادی می‌نامیم.

این گوناگونی ارتباط، اولاً موجب ظهور و خفای واسطه‌ها و ثانیاً موجب ظهور و خفای صحت سلب‌ها در حیثیات تقییدی فلسفی می‌گردد. از این رو اگر این گونه حیثیات تقییدی را بر پایه گونه‌های ارتباط و بر پایه ظهور و خفای واسطه‌ها و ظهور و خفای صحت سلب برای عقل ترتیب دهیم، آنها را به سه قسم تقسیم می‌کنیم:

الف) گاهی ارتباط واسطه و ذوالواسطه به گونه ارتباط اتصالی وجودی است که با اشاره حسی، تمایز انفصالی و تغایر وجودی وجود واسطه از وجود ذوالواسطه به دست می‌آید؛ اما این ارتباط وجودی عقل را به اندکی توجه و تأمل وامی‌دارد تا بتواند حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی بدهد. به دلیل آنکه این تغایر وجودی، حسی است و این صحت سلب برای عقل ظاهر و آشکار است، به آن واسطه «حیثیت تقییدی جلی» گویند؛ مانند صحت سلب حرکت از سرنشین سفینه متحرک؛

ب) گاهی ارتباط واسطه و ذوالواسطه به گونه ارتباط عروضی است که با اشاره حسی تمایز و تغایر وجودی دو طرف به دست نمی‌آید، اما عقل علی‌رغم ارتباط وجودی آن دو با تأمل و تحلیل، حکم به تغایر وجودی و حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی می‌دهد. این تأمل عقلی نشان می‌دهد که این صحت سلب برای عقل،

خفی و پنهان است. از این رو در این گونه ارتباطات، به واسطه «حیثیت تقییدی خفی» گویند؛ مانند صحت سلب ایض از جسم. این قسم حیثیت، خود اقسامی دارد که در جای خود به آن خواهیم پرداخت؛

ج) گاهی ارتباط واسطه و ذوالواسطه به گونه اتحادی است که تغایر و تمایز دو طرف، نه تنها با اشاره حسی به دست نمی‌آید، بلکه چه بسا نظر دقیق عقلی نیز به دلیل شدت ارتباط، از حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی درمی‌ماند و آن وصف را برای آن حقیقت می‌پندارد؛ لیکن عقل روشن تیزبین با تأمل بسیار و تحلیل فراوان، به تمایز طرفین و حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی حکم می‌دهد. این تأمل بسیار عقلی خبر می‌دهد که این صحت سلب برای عقل، بسیار خفی و پنهان است. از این رو در این نوع ارتباطات، واسطه را «حیثیت تقییدی اخفی» می‌نامند.

حکیم سبزواری بر اساس نگاه یادشده، به اقسام حیثیات تقییدی و واسطه در عروض اشاره می‌کند و می‌نویسد:

واسطه فی العروض وهی ان یکون مناطاً لاتصاف ذی الواسطه بشیء بالعرض واتصاف نفسها به بالذات وکانت علی اتحاء وفی بعضها صحه السلب ظاهره کما فی حرکه السفینة وحرکه جالسها وفی بعضها خفیه کما فی ایضیه الجسم وایضیه البیاض وفی بعضها اخفی کالجنس فی باب التحصل [بالتسببه الی الفصل]... اشرنا الی ان الواسطه فی العروض فی الطبیعی وشخصه والماهیة ووجودها من هذا القبیل فصحه سلب التحقق والتحصّل هنا بالنظر الدقیق البرهانی (بھیث یترائی الاتصاف بما فیه بالحقیقه وهذا الظهور والخفاء وشدته تدور مدار شده الارتباط بھیث یصیر کاتحاد الا لاتصاف مع المتحصّل) (سبزواری، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۴۶).

۶. موجود بالذات و موجود بالعرض

با توجه به این مقدمه، باید معنای فلسفی موجود بالذات و موجود بالعرض به دست آید. چنان که پیش از این گفتیم، بالذات به معنای بالحقیقه و بالعرض به معنای بالمجاز است. این دو واژه وقتی پسوند موجود می‌شوند، معنای فلسفی خاصی را پدید می‌آورند.

موجود بالذات، موصوفی است که وصف واقعیت برایش حقیقی است و برای داشتن آن وصف به هیچ واسطه‌ای در عروض و یا هیچ گونه حیثیت تقییدی‌ای نیاز ندارد؛ از این رو به صورت استقلالی تحقق عینی دارد، مانند موجود وجوبی، موجود جوهری و موجود عرضی؛ به خلاف موجود بالعرض که موصوفی است که وصف تحقق و واقعیت برایش مجازی است و برای داشتن این وصف، به یکی از گونه‌های حیثیت تقییدی نیاز دارد. از این رو به صورت استقلالی تحقق خارجی ندارد؛ مانند وحدت و دیگر معقولات ثانیة فلسفی. این عدم تحقق مستقل خارجی، خصیصه افزوده بر معنای بالعرضی است که در آغاز نوشته حاضر آوردیم و تنها به موجود بالعرض اختصاص دارد.

در فرهنگ فلسفه، مانند حکمت اشراق و حکمت متعالیه به موجود بالذات، موجود اصیل و مستقل و به موجود بالعرض، موجود اعتباری و وابسته گویند. شیخ اشراقی در تعریف موجود بالذات و موجود بالعرض می‌نویسد:

الموجود قد ینقسم الی ما هو موجود بالذات و الی ما هو موجود بالعرض. اما الموجود بالذات فکماله حصول فی الاعیان مستقلاً کان واجباً او ممکناً جوهرها او عرضاً، فان لكل منها وجود فی ذاته ولیس وجود السواد بعینه هو وجود محله فانه قد یوجد محله ولا سواد ویوجد السواد وجود آخر منفرد به، فالسواد وان لم یکن موجوداً بذاته ولا لذاته فهو موجود بالذات وموجود فی ذاته علی هذا الاعتبار.

واما الموجود بالعرض فكالعدمیات كالسكون والعجز وكالاعتبارات التي لا تتحقق في الاعیان ويقال عليها انه موجودة في الاعیان بالعرض (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱۳).

تفاوت تفسیری حکمت متعالیه و حکمت اشراق از موجود بالذات و موجود بالعرض

در این دو حکمت، مصداق موجود بالذات (اصلی) تفاوت دارد؛ چنان که در مصداق و معنای اعتباری نیز اختلاف دارند؛ زیرا شیخ اشراق بنا بر قاعده «کل ما تقتضی وقوعه تکرر نوعه علیه و کل ما یقتضی وقوع تکرر شیء واحد علیه مراراً بلا نهاییه فان جمیع هذا من الصفات العقلية التي لا صورة لها فی الاعیان» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۴) حضور خارجی وجود را مستلزم تسلسل و یا دور در تحقق وجود دانسته و به همین دلیل وجود را نه اصیل و موجود بالذات، بلکه موجود بالعرض برشمرده است. موجود بالعرض همان موجود اعتباری است که به دیده وی هیچ گونه صورت عینی در خارج ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۴۷، ۳۵۸، ۳۹۰؛ ج ۲، ص ۱۹۸) و صرف عقلی (همان، ج ۲، ص ۱۸۳)، عقلی صرف (همان، ج ۲، ص ۱۹۸)، اعتبار عقلی (همان، ج ۱، ص ۳۶۵) و امر ذهنی (همان، ج ۱، ص ۲۱۱) است؛ یعنی وجود عینی آن نفس وجود ذهنی است که گاهی به شیء عینی و گاهی به شیء ذهنی اضافه می گردد (همان، ج ۱، ص ۱۶۳). شیخ اشراقی نه تنها وجود، بلکه تمامی معقولات ثانیه، مانند وحدت، امکان، فعلیت، علیت و معلولیت را اعتباری می داند؛ برخلاف معقولات اولیه، مانند انسان و اسب که به دیده وی موجود بالذات؛ یعنی متأصل (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۱)، متحصل (همان، ج ۱، ص ۱۶۷)، صفت عینی (همان، ج ۱، ص ۱۹۹)، صورت عینی و هویت عینی (همان، ج ۱، ص ۱۶۳) هستند.

صدرالمتألهین این دیدگاه را نمی پسندد؛ چه اینکه به نظر وی موجود بالذات، وجود است؛ زیرا به دیده وی اصالت از آن وجود است و نه ماهیت. لذا صدرا موجود بالذات، یعنی وجود اصیل را اصل در تحقق (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۸)، منشأ آثار (همان، ج ۱، ص ۶۵)، صورت عینی (لاهیجی، بی تا، ص ۲۸)، حقیقت متأصله (همان، ج ۱، ص ۴۹ و ۴۱۵)، متحقق فی الاعیان (لاهیجی، بی تا، ص ۶۵)، حقیقت خارجی (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۸۳)، متحصل (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۰) و هویت عینی (همان، ج ۱، ص ۶۶۳) می خواند. وی موجود بالعرض را ماهیات و معقولات ثانیه فلسفی می داند. البته باید یادآور شد که گرچه صدرالمتألهین معقولات ثانی فلسفی را اعتباری می داند، اما نزد وی معنای اعتباری، معنای مراد شیخ اشراقی نیست که عقلی محض و ذهنی صرف باشد و تقرری حتی به صورت انتزاعی در خارج نداشته باشد؛ بلکه مرادش از اعتباری موجودی است که ریشه خارجی و عینی دارد و از متن وجود اصیل نشئت می گیرد و از آن متن برمی آید و به عنوان حیثیت متن در آن تقرر دارد و برای تقرر و تحقق خود به خارج از ذات و متن وجود نیازی ندارد. چنین موجود و چنین حیثیتی، از سنخ ذات وجود نیست؛ یعنی هویت وجودی اش غیر از هویت وجودی وجود اصیل است. به تعبیری، وجود موجود بالذات است و حیثیت فی حدنفسه هیچ گونه تحصیل و تحقق ندارد و معدوم بالذات است و تنها به واسطه متن وجود تحقق یافته، بالعرض و المجاز موجود می شود. چون موجود بالعرض حیثیت وجود اصیل است و

خود لامتحصل است، ما آن را حیثیت لامتحصل می‌نامیم و حیثیت لامتحصل را اصطلاح قرار می‌دهیم؛ همان‌گونه که صدرالمتهلین ماهیات را لامتحصل نامید (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۰).

البته تقرر خارجی حیثیت لامتحصل موجب تحقق افزوده بر متن متحصل نیست؛ زیرا لازمهٔ افزودگی آن، تحصل حقیقی آن است و لازمهٔ تحصل بالذات، پذیرش یکی از این دو امر فاسد می‌باشد؛ زیرا اگر آن حیثیت در متن وجود باشد، تکثر متن وجود واحد اصیل لازم می‌آید و این افزون بر لزوم ترکب وجود بسیط، موجب تناقض نیز می‌شود؛ زیرا باید هم واحد باشد و هم کثیر؛ هم بسیط و هم مرکب؛ اما اگر آن حیثیت، خارج از آن متن وجود باشد، خلوص نفس وجود اصیل از آن حیثیت لازم می‌آید و این افزون بر سفسطه، بنا بر قاعدهٔ فرعیت، موجب تسلسل در وجود آن حیثیت می‌گردد. بنابراین این حیثیت لامتحصل که به گونهٔ خاص در خارج وجود دارد، نمی‌تواند با موجود بالذات به گونهٔ ارتباط اتصالی و ارتباط عروضی داشته باشد؛ زیرا لازمهٔ این دو ارتباط، تحصل بالذات دو طرف ارتباط است. از این رو باید با موجود بالذات ارتباط اتحادی داشته باشد و همین ارتباط اتحادی، مناط اتصاف مجازی موجود بالعرض به وصف وجود است؛ زیرا این ارتباط، موجب سرایت وصف حقیقی موجود بالذات به آن شده است.

شدت این ارتباط نخست، عقل را ايجاب می‌کند که حکم به اتصاف حقیقی حیثیت لامتحصل به وصف وجود بدهد و سلب وصف وجود از آن را صحیح نداند؛ زیرا در هنگام این‌گونه ارتباط واقعی، صحت سلب ممکن نیست و در صورت سلب، قضیه کاذب خواهد شد؛ چراکه در متن واقع ارتباط مابالعرض و مابالذات و به تبع آن اتصاف مبالعرض به مابالذات واقعی و ضروری است؛ واقعی است، چون در صورت سلب، در متن واقع تناقض لازم می‌آید؛ چراکه باید بگوییم موجود خارجی از آن جهت که موجود خارجی است، هم این‌گونه است و هم این‌گونه نیست؛ اما ضروری است؛ چون مبالعرض باید به مابالذات برگردد، اما عقل فلسفی که در نخستین نگاه دچار تحیر شده بود - چنان که برخی از معاصران دچار آن شده‌اند - پس از تأملات بسیار و دلایل متقن که یاد شد، به نادرستی حکم اولش پی می‌برد و به صحت سلبی که در نگاه اول برایش بسیار پنهان بود، دست می‌یابد و ذوالواسطه، یعنی موصوف مجازی را منهای واسطه (موصوف حقیقی) لحاظ می‌کند و سلب آن وصف را از موصوف مجازی صحیح می‌شمارد. بر این اساس حکیم، وجود اصیل را موصوف اصلی؛ یعنی صاحب بالذات وصف و حیثیت لامتحصل را به عنوان موصوف مجازی، صاحب بالعرض آن وصف می‌داند.

اگر بخواهیم در فرهنگ صدرا نسبت میان وجود اصیل و حیثیت لامتحصل را بررسی کنیم، خواهیم یافت که وجود اصیل - دست کم - به دو گونه، دو نوع حیثیت لامتحصل را پدید می‌آورد و با آنها مرتبط می‌شود و آن دو نیز دو نحوهٔ وجود دارند: یکی حیثیت اندماجی و دیگری حیثیت نفادی.

۷. حیثیت اندماجی

در این قسم از حیثیت واسطه، وجود اصیل است؛ خواه واجب باشد و خواه ممکن؛ و ذوالواسطه و مقید حیثیت لامتحصل اندماجی است؛ مانند وحدت و فعلیت. این صفات خصایص وجود هستند که نه تنها به صورت مفاهیم

مختلف در ذهن آدمی موجودند، بلکه در خارج به عنوان حیثیات متن وجودند؛ زیرا چه فاعل شناسا باشد و چه نباشد، وجود این حیثیات را دارد و انصاف خارجی آن به حیثیات، دلیل بر وجود عینی آنهاست.

هیچ یک از این حیثیات همانند اعراض برای موضوعات، برای متن وجود خویش حیثیت انضمامی نیستند؛ زیرا اگر وجود انضمامی و تحقق افزوده داشته باشند، نباید در متن وجود باشند و آن متن باید از آنها تهی باشد و با ضمّ ضمیمه‌ای به آن وصف متصف گردد؛ درحالی که چنین نیست؛ زیرا اولاً لازمه انضمام و افزودگی، تحقق بالذات است و از تحقق بالذات این حیثیات، تسلسل لازم می‌آید؛ ثانیاً لازمه خلوّ متن وجود از آن حیثیت، تناقض است؛ چون اولاً متن وجود نمی‌تواند بدون آن حیثیت تحقق داشته باشد که این یعنی آن متن هم هست و هم نیست؛ مانند حیثیت تشخص در متن وجود که اگر افزوده بر آن باشد، تسلسل لازم می‌آید و متن وجود نیز به عنوان وجود نمی‌تواند از تشخص عاری باشد؛ ثانیاً متن وجود نیز نمی‌تواند محل نبود هیچ یک از طرفین آن حیثیت باشد و این به معنای ارتفاع طرفین نقیض است؛ مانند وحدت در متن وجود قلمی که در دست داریم. اگر وجود این قلم از آن روی که موجود است، واحد نباشد، باید لاواحد، یعنی کثیر باشد. این علاوه بر اینکه به معنای نفی تحقق قلمی است که هم‌اکنون پیش‌روی ماست و یک عدد بیش نیست، پرسش را به سوی حیث کثرت می‌برد که آیا وجود قلم از آن روی که موجود است، کثیر است؟ به حتم باید بگویید: نه؛ زیرا در صورت قبول، وجود خصیصه کثرت را در متن وجود پذیرفته‌اید. با نفی و انکار کثرت و اثبات لا کثرت از این سو و با نفی وحدت و اثبات لاوحدت از آن سو، تناقض لازم می‌آید. پس این حیثیات با آن متن ارتباطی از نوع ارتباط تعلقی و انضمامی ندارند، بلکه باید ارتباطی از قبیل ارتباط اتحادی داشته باشند و لذا در متن وجود موجودند و به آن تحصیل دارند؛ یعنی تحصیل فی الوجود و بالوجود دارند. بدین سبب وصف وجود و تحصیل اولاً و بالذات برای وجود اصیل، و ثانیاً و بالعرض برای حیثیت اندماجی است. البته تحصیل خارجی این موجود بالعرض این گونه نیست که مستلزم تعدد و تکرار متن وجود گردد.

شاخصه خاص این گونه حیثیت وجود شراشری آن در متن وجود است؛ یعنی در تاروپود متن وجود و در حاق ذات آن نهفته و مندمج است؛ به گونه‌ای که متن وجود به حیثی است که عقل آن را از نفس ذات وجود، و نه به اعتبار یک خصیصه انضمامی انتزاع می‌کند. مراد از شراشر متن، آن است که با اشاره عقلی به هر نقطه از متن، اثر آن حیثیت یافت می‌شود؛ برای مثال وصف دایره برای کره به گونه‌ای است که برون، درون، مرکز و سطح کره، دایره است و چنین نیست که نقطه‌ای دایره باشد و نقطه‌ای دیگر نه.

از مصادیق حیثیات اندماجی معقولات ثانیه فلسفی هستند. لذا باید در پی آن باشیم که دیدگاه صدرالمتألهین را درباره توصیف ظرف وجود معقولات ثانیه فلسفی دریابیم.

چنان که یاد شد، معقولات ثانیه فلسفی موجودات بالذات نیستند و وجود منحاز مستقل ندارند؛ زیرا در صورت حضور استقلالی آنان در خارج یا باید وجود جوهری داشته باشند و یا وجود عرضی. اولی ناممکن است؛ زیرا لازمه آن ترکیب حقیقی هریک از وجودات است؛ زیرا هر وجودی دارای احکام ثانوی است و اگر هر

حکمی وجود مستقل جوهری داشته باشد، یک وجود باید چندین وجود لنفسه باشد و این یعنی ترکیب حقیقی عینی؛ درحالی که در خارج یک وجود بسیط بیش نیست. دومی نیز ناممکن است؛ زیرا لازمهٔ عرض زیادت بر ذات وجود است و لازمهٔ زیادت اولاً تسلسل در خود آنها و ثانیاً خروج از تحقق (بطلان) و ثالثاً خلّو متن وجود از آن است که هر سه محال است. بنابراین معقولات ثانیة فلسفی موجودات بالذات نیستند و وجود خارجی استقلال ندارند. به گفتهٔ صدرالمتألهین «المعقولات الثانیة والامور الاعتباریة التي لا تحقق لها فی الاعیان» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۲۵۷).

اما نفی موجودیت بالذات معقولات ثانیة فلسفی نفی خارجیت آنان نیست؛ زیرا خارجیت مساوق وجود است، نه مساوق وجود بالذات. از این رو ممکن است چیزی خارجیت داشته باشد، اما وجود بالذات نداشته باشد؛ مانند صفات الهی که در ذات وجوبی تقرر عینی دارند، اما وجود بالذات ندارند. از این رو باید اقامهٔ دلیل کرد و به خارجیت یا عدم خارجیت یک چیز حکم داد.

معقولات ثانیه نیز با آنکه موجود بالذات نیستند، اما به دلیل آنکه موجودات خارجی در خارج به آنها متصف است، در خارج تحقق دارند؛ زیرا اتصاف - چنان که خواهیم گفت - نسبت بین دو شیء موجود متغایر در ظرف اتصاف است و حکم به وجود یکی از طرفین دون دیگری، در ظرف اتصاف تحکم به شمار می‌رود؛ بلکه در اتصاف، موطن موصوف و صفت باید یکی باشد. افزون بر آن اگر در خارج موجود نباشند، نه تنها به بن بست معرفت‌شناختی برمی‌خوریم، بلکه باید بپذیریم که ذات عینی وجود از آنها تهی است؛ چه اینکه نفی خارجیت به معنای نفی اتصاف خارجی وجود عینی به معقولات ثانیة فلسفی است و این، یعنی نفی وحدت و فعلیت و خارجیت و تشخیص وجود عینی. در این صورت خلّو متن وجود از این احکام عام لازم می‌آید و این مستلزم ارتفاع و اجتماع دو طرف نقیض است که محال است.

بنابراین معقولات ثانیة فلسفی، به رغم آنکه موجود بالذات نیستند، اما ظرف وجودشان خارج است و خود خارجیت دارند؛ چنان که صدرا وحدت را صفت خارجی برمی‌شمارد: «الوجود والوحدة مع أنّ حقیقتهمَا واقعة فی الخارج» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۴۴).

وقتی معقولات فلسفی خارجیت داشتند، اما وجود استقلال ندارند، باید پذیرفت که در وجود و با وجود موجود هستند و با آن متحدند و عین او هستند و به گونهٔ بالعرض موجود می‌باشند. همین ارتباط اتحادی، مناط اتصاف معقولات به وجود است و این اتصاف را ضروری می‌سازد. اگرچه باید اذعان داشت که این صنف معقولات ثانی از لحاظ مفهومی با مفهوم وجود تغایر دارند. صدرالمتألهین می‌گوید: «كذا الكلام فی الوحدة التي صفة عینیة لانها عین الوجود ذاتاً و غیره مفهوماً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۷۴).

بنابراین معقولات ثانی فلسفی موجودات بالعرضی هستند که در خارج تحقق دارند؛ اما نحوهٔ وجود مجازی‌شان در خارج چگونه است؟ صدرالمتألهین برای پاسخ، دوباره به تفسیر اتصاف می‌پردازد:

اتصاف، نسبت بین دو شیء موجود متغایر در ظرف اتصاف است و حکم به وجود یکی از طرفین دون دیگری در ظرف اتصاف نادرست است؛ گرچه باید توجه داشت، لزومی ندارد که صفات موصوفات وجود منحاز مستقل داشته باشند، بلکه صفات در موجودیت متفاوتند؛ چه اینکه برخی فقط وجود ذهنی دارند، مانند نوعیت برای انسان و جزئیت برای اشخاص. تمامی معقولات ثانیة منطقی چنین هستند. در مقابل، برخی علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی نیز دارند، که خود بر دو گونه‌اند: یکی صفات انضمامی مانند بیاض برای جسم و دیگری صفات انتزاعی و اعتباری مانند وحدت و امکان برای وجود. تمامی معقولات ثانیة فلسفی از این گونه‌اند. برای هر یک از صفات حظ خاصی از وجود هست که برای دیگری نیست و برای هر یک از آنها مرتبه‌ای از وجود است که آثار مختص به خود دارند، هرچند این وجود بسیار ضعیف باشد؛ مانند اضافاتی چون فوقیت و ابوت، و اعدام ملکاتی چون ناینایی و ناشوایی (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۳۳۶ و ۳۳۷).

صدرالمتهلین با این اصل به تحلیل نحوه وجود معقولات ثانیة فلسفی می‌پردازد؛ به این بیان که این معقولات به گونه ضعیف در متن وجود اصیل موجودند و هر یک اثر خاص خود را دارند که آن آثار نشانه وجودشان در آن متن است. به این صفت، خصوصیت متن، جهت متن یا حیثیت متن گویند. برای مثال در یک متن وجود صفت علیت وجود دارد که از آن اثر تأثیری برمی‌خیزد و به آن جهت علیت، حیثیت تأثیر گویند. براین اساس چه‌بسا در یک متن وجود حیثیات مختلفی چون وحدت، فعلیت، وجوب و غیره وجود دارد که هر یک اثر خاص خود را دارد. به این حیثیات، چون وجود افزون بر متن اصیل ندارند و به گونه فشرده و مترکم در آن متن مستجن و کامن‌اند، «حیثیات اندماجی» گویند که علی‌رغم تعایر مفهومی، هماهنگی دارند و بی‌آنکه یکدیگر را طرد کنند، به حسب متن وجود یکی هستند. از این رو امتناعی ندارد که یک وجود، چندین حیثیت اندماجی داشته باشد.

متن وجود که هر یک از این حیثیات اندماجی را در خود دارد، به گونه‌ای است (و به قول صدرا به حیثی است) که عقل به دلیل آنکه حیث انفعال دارد و نه صرفاً حیث فعال، آن را از متن انتزاع می‌کند و پس از انتزاع، آن را در ذهن افراز می‌کند و حکمی می‌سازد که مطابق آن خارج است: «وینبعث من کل مرتبه من مراتبه الکمالیة معان ذاتیه و اوصاف عقلیه ینترعها العقل» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۳۱۰). مثلاً متن از حیث تأثیر به گونه‌ای است که عقل از آن علیت را انتزاع می‌کند و آن متن را علت می‌نامند و علیت را بالوجود موجود می‌یابد که وجود اولاً بالذات از آن خود وجود و ثانیاً و بالعرض برای علیت است. صدرالمتهلین در این باره می‌نویسد:

وبین بعض اجلتهم ذلک بقوله ان معنی الاتصاف فی نفس الامر او فی الخارج هو ان یکون الموصوف بحسب وجوده فی احدهما بحیث یکون مطابق حمل تلك الصفة علیه مصداقه ولا شک ان هذا المعنی یقتضی وجود ذلک الموصوف فی ظرف الاتصاف اذ لو لم یوجد فیه لم یکن هو من حیث ذلک الوجود مطابق الحکم ولا یقتضی وجود الصفة فیه بل یکفی کون الموصوف فی ذلک النحو من الوجود بحیث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه... فمعنی کون الخارج او الذهن ظرفاً للاتصاف هو ان یکون وجود الموصوف فی احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلک الاتصاف عنه. انتهى کلامه... معنی الاتصاف فی کل

ز طرف هو کون الصفة بحيث نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها... (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۸).

۸. حیثیت نفاذی

در این قسم از حیثیت، واسطه وجود اصیل است، اما وجود اصیل ممکن، و ذوالواسطه نیز حیثیت لامتحصل نفاذی است. در نظام تشکیکی حکمت متعالیه وجود، واحد بسیطی است که در عین وحدت به نفس ذاتش کنیز است؛ به گونه‌ای که آن وحدت حقیقی به معنای حقیقی و نه اعتباری و مجازی به کثرت احاطه دارد و در آن ساری است و کثرت حقیقی به نحو حقیقی و نه اعتباری و مجازی در آن واحد حقیقی منطوی است؛ یعنی کثرت از یک وجود ساری تطور یافته به وجود آمده است؛ به گونه‌ای که حقیقت واحده وجود به مثابه نور واحدی است که مراتب مختلفی در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، کمال و نقص دارد و آن مراتب از این جهت بدون انضمام قید افزوده‌ای ذاتاً از یکدیگر ممتازند؛ به این معنا که هر مرتبه از مراتب حقیقت وجود به حسب جایگاه وجودی‌اش در نظام هستی، دارای حیث خاصه است که آن حیث به گونه اندماجی مقوم ذاتی، یعنی «مال لیس بخارج» در آن وجود بسیط موجود و عین آن است. این حیث برای برخی از مراتب وجود، شدت و قوت و تقدم و کمال، و برای برخی از مراتب، ضعف و تأخر و نقص است. همین حیثیات موجود در متن وجود عامل امتیاز و اختلاف مراتب وجود هستند و چون هر حیث برای مرتبه وجود خاصش عین ذات وجود است و نه زاید بر آن، لذا اختلاف مراتب به نفس حقیقت وجود بازمی‌گردد. از این رو در تشکیک اولاً «ما به الامتیاز عین ما فیه الامتیاز» و «ما به الاشتراک عین ما فیه الاشتراک» و ثانیاً «ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک» و «ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز» می‌باشد و این، ضابطه تشکیک است (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۱۲؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۷-۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۵۵۳-۵۷۸).

در نظام تشکیکی اگر از وجود وجوبی که موجودی است نه در طول و نه در عرض ممکنات، بگذریم، سخن در مراتب وجود امکانی است و شدت و ضعف در مراتب آن راه دارد. این شدت و ضعف به قدر نزول و قصور رتبه وجودی هریک از آن مراتب است. این نزول و قصور موجب تخصص و تعین و تمیز و تحدید هریک از آن مراتب می‌گردد و به هریک از آن مراتب دامنه، پایانه، نهایت، نفاذ، مرز و حدی به نام «ما لیس به الوجود بآخر» و «ما لایتعداه الوجود» می‌بخشد. از این قصور و نزول ماهیت نشئت می‌گیرد. به گفته صدرالمتألهین: «الوجود الامکانی لا تعین له الا بمرتبه من القصور و درجه من النزول ینشأ منها الماهیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۸۷) و به حد و نفاذ وجود، ماهیت گویند.

در اینجا باید به این نکته توجه ویژه داشت که این قصور که برآیند تنزل وجود است، امری عدمی است و به معنای وجود نیست؛ چه اینکه هیچ چیزی مستلزم عدم خویش نیست؛ چنان که صدرالمتألهین می‌گوید: «اذ القصور معناه غیر معنی الوجود لان القصور امر عدمی والشیء لا یستلزم عدمه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۶ ص ۶۱)؛ اما ماهیت همان قصور وجود نیست تا همانند آن امر عدمی باشد، بلکه لازمه قصور است؛ یعنی با قصور ماهیت به وجود

الحاق می‌یابد. صدرالمتألهین می‌نویسد: «فان حقیقه الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعانى التى هى غير الوجود التى يعبر عنها بالماهيات» (همان، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹؛ همچنين، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۷۰).

براین اساس صدرالمتألهین به ماهیت، از آن روی که از قصور وجود نشئت می‌گیرد و قصور امری عدمی است، «لا متأصل» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۹۸) و «لامتصل» (همان، ج ۱، ص ۱۰۰) می‌گوید؛ چنان‌که از آن روی که معدوم بالذات می‌باشد نیز آن را «لامتصل» و «لامتأصل» می‌نامد.

با توجه به توضیح یادشده، ماهیت به عنوان حد و نفاذ وجود در خارج حظی از وجود دارد و به گونه‌ای خاص مابازایی خارجی دارد؛ لذا امری نفس‌الامری است که واقعیت خارجی دارد؛ زیرا اگر چنین نمی‌بود، علاوه بر آنکه از حیث ملاک صدق معقولات اولی بن بست معرفت شناختی به وجود می‌آمد و ظهور حکایی وجود ذهنی در باب معقولات اولی از بین می‌رفت، نشئت ماهیت و ظهور نفس‌الامری ماهیت از مرتبه وجود امکانی معنا نمی‌داشت؛ چنان‌که اتصاف وجود امکانی به ماهیت و ماهیت به وجود نیز به هیچ روی صحیح نمی‌بود؛ زیرا ملاک اتصاف وجود طرفین در ظرف اتصاف است. چنین ملاکی وقتی شدت می‌یابد که طرفین اتصاف متحد باشند. اتصاف ماهیت به وجود به دلیل آنکه یکی از طرفین اتصاف یعنی وجود خارجی است و به دلیل آنکه وجود با ماهیت متحد است، در ظرف خارج است. لذا ماهیت همانند وجود باید در خارج محقق باشد. از این رو صدرالمتألهین می‌نویسد: «فکل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها واتحاده معها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۸۸). اگرچه باید توجه داشت که در این اتصاف خارجی هرچند ماهیت به عنوان یکی از طرفین اتصاف باید در ظرف خارج موجود باشد، اما این بدین معنا نیست که ماهیت همانند وجود موجود بالذات باشد؛ زیرا ماهیت از آن حیث که ماهیت است و جز ماهیت نیست، نه موجود است و نه معدوم. لذا حیث ماهیت، حیث وجود نیست و حیث تعیین، حیث تحقق نیست. از این رو ماهیت صرف برای تحقق استقلالی، چه به گونه تحقق جوهری و چه به گونه تحقق عرضی، به وجود نیاز دارد و باید پس از قیام وجود به آن موجود بالذات گردد. در این صورت یا قیام وجود به آن قیام به ماهیت معدوم است، که این مستلزم تناقض است و یا قیام به ماهیت موجود، که این نه‌تنها مستلزم تقدم شیء علی نفسه است، بلکه بنا بر قاعده فرعی در ناحیه وجود، به تسلسل می‌انجامد. از این رو، نه حیثیت تحقق برای ماهیت و نه حیثیت تعیین برای متن وجود مانند حیث انضمامی برای متن جوهر است؛ چراکه قیام عرض به جوهر، هیچ‌یک از این توالی فساد را در پی ندارد. لذا حیثیت نفادی تفاوت جوهری با حیثیت انضمامی دارد. بنابراین ماهیت تأصل بالذات ندارد، که «ن الماهيات لا تأصل لها فى الكون» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ب، ص ۴۹؛ همچنين، ر.ک: لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۵۷).

این سخن، این نکته را و می‌گشاید که اتصاف ماهیت به وجود نمی‌تواند از نسبت ارتباطی دو شیء متصل برخیزد؛ زیرا دو شیء متصل، دو موجود بالذات‌اند که در ظرف اتصاف به نحوی با یکدیگر مرتبط‌اند و این ارتباط تعلقی و عروضی است و اگر ماهیت و وجود این‌گونه باشند، توالی فاسد مذکور پیش می‌آید. لذا اتصاف ماهیت به وجود از نسبت ارتباطی یک شیء متصل به نام وجود و یک شیء لامتصل به نام ماهیت برمی‌خیزد؛ ارتباطی

که به گونهٔ اتحادی است؛ درست مانند ذاتیات؛ یعنی جنس و فصل بسایط که ارتباط اتحادی دارند. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

قد دریت أن نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بأن يكون للماهية كون و لوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية و حصولها وما به تحصل، فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتورت وظهرت بالوجود؛ فالنسبة بينهما اتحادية لا تطبيقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين، بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس و فصل (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۰؛ ر.ک: همان، ج ۱، ص ۵۸؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۳۷).

بنابراین ماهیت، نه معدوم صرف است (چنان که متکلمان گویند) و نه موجود اصیل است (چنان که حکمای اشراقی گویند)، بلکه از آن جهت که به واسطهٔ وجود به وجود متصف می‌باشد، موجود به‌شمار می‌رود و از آن جهت که تحصل بالذات ندارد، معدوم به‌شمار می‌آید؛ درست مانند سایه که نه شاخص است و نه شاخص نیست، ولی از شاخص حکایت می‌کند. از این رو ماهیت وجود ظلی دارد و به عنوان سایهٔ وجود از وجود حکایت می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ب، ص ۴۰ و ۴۱).

چنین تحقق ظلی‌ای موجود بالذات نیست، بلکه موجود انتزاعی است که به آن موجود اعتباری نیز می‌گویند؛ یعنی متن وجود ممکن در خارج - به دلیل داشتن حیثیت و خاصیت خاصی که در دیگر متون وجودی نیست و مایهٔ تخصص و تعیین آن متن گشته و آن را از دیگر متون وجودی متمیز ساخته - به نحوی است که به ما به عنوان فاعل شناسا ماهیت می‌دهد؛ یعنی ماهیت از انحای وجود حکایت می‌کند و به عنوان خیال وجود و عکس وجود از وجود در مدارک عقلی و حسی ظهور می‌یابد و آشکار می‌گردد: «فان الماهية نفسها خیال الوجود وعكسه الذی يظهر منه فی المدارک العقلية والحسية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۹۸). لذا عقل از متن محدود، ماهیت را انتزاع می‌کند: «الماهية هی المنتزعة عن حد الوجود المحدود» (املی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴) و «الماهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتتشأ منها لا تأصل لها فی الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم یصفها به ویحمله علیها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۹۸).

ماهیات با این تحقق انتزاعی در خارج هرچند موجود بالذات به‌شمار نمی‌آیند، اما موجود بالعرض هستند: «الکلی الطبیعی ای لا بشرط شیء لیس موجودا فی الخارج بالذات بل هو موجود فی الخارج بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۹۷).

مراذ بالعرض در اینجا اتصاف مجازی و نه حقیقی موصوف، یعنی ماهیت به وصف وجود است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۸۷). صدرالمتألهین این اتصاف را «الاتصاف العرضی المجازی» (همان، ص ۲۸۷) می‌نامد. لذا در قضیهٔ «الماهية موجود بالوجود» وجود اصیل واسطه در عروض و نه واسطه در ثبوت اتصاف ماهیت به وجود است. از این رو وجود اولاً و بالذات و حیثیت نفادی ثانیاً و بالعرض به وجود متصف‌اند: «فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود ای بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ب، ص ۸)؛ درست مانند صفات وجوبی برای واجب‌الوجود که موجود بالعرض هستند و نه موجود بالذات (لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۷۴).

ملاک صحت این اتصاف عرضی مجازی و بلکه ملاک صحت حمل وجود بر ماهیت، ارتباط اتحادی ماهیت با وجود است که «فالنسبة بينهما اتحادية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۵۸). لازمهٔ این اتحاد عینیت وجود و

ماهیت است و این عینیت به حتم عینیت ذاتی و مفهومی نیست؛ زیرا ذات وجود، وجود است، اما ذات ماهیت نه وجود است و نه عدم؛ یعنی الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی، لا موجوده و لا معدومه. از این رو حمل وجود بر ماهیت حمل اولی ذاتی نیست، بلکه عینیتشان خارجی و حمل نیز حمل شایع است، که صدرالمآلهین می گوید: «وجود کل ممکن عین ماهیته خارجاً ویتحد بها نحواً من الاتحاد» (لاهیجی، بی تا، ص ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۷).

باید توجه داشت که این عینیت مستلزم آن نیست که ماهیت و رای متن وجود تحقق داشته باشد و مایه فزونی آن گردد؛ بلکه در نفس مرتبه وجود تقرر دارد، که «لانه الاصل فی أن یكون حقیقة صادرة عن المبدأ و الماهیه متحدة محمولة علیه لکن فی مرتبه هویه ذاته» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۳۱۰)؛ لذا مستلزم تعدد متن نیست، همچنان که وقتی به یک مثلث کاغذی توجه می کنیم، می بینیم ماهیت مثلث بی آنکه افزایشی پدید آید، از پایانه یک کاغذ سه گوش به دست می آید و انتزاع می گردد و یک حد مثلثی بیش ندارد. در عین حال ماهیت از نوع اوصاف انباشته و مندمج در متن وجود نیست؛ یعنی در شرشر متن وجود تقرر ندارد، بلکه یک حد عدمی و یک نفاذ عدمی است که از پایانه متن انتزاع می شود. لذا از سنخ حیثیت اندماجی نیست؛ علاوه بر آنکه وجود امکانی به دلیل آنکه یک حد دارد، یک ماهیت و یک چپستی بیش ندارد؛ برخلاف حیثیات اندماجی که در یک متن جمع می شوند.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، ما به یازده نتیجه دست یافتیم که می توان به اشارت و اختصار از آنها چنین یاد کرد:

۱. احکام فلسفی به واسطه قیود تقییدی به وصف موضوع متصف هستند؛
۲. بالذات به معنای نفی حیثیت تقییدی از موضوع در اتصاف و بالعرض به معنای اثبات حیثیت تقییدی برای موضوع در پذیرش یک وصف؛
۳. ملاک صدق اتصاف مجازی ارتباط وجودی دو طرف اتصاف است؛
۴. ارتباط وجودی در اتصاف های مجازی به ارتباط اتصالی، ارتباط عروسی و ارتباط اتحادی تقسیم می پذیرد؛
۵. ارتباط اتحادی در سه قسم حیثیت تقییدی جلی، حیثیت تقییدی خفی و حیثیت تقییدی اخفا ظهور دارد؛
۶. در دو حکمت اشراق و متعالیه موجود بالذات به معنای موجود مستقل خارجی و موجود بالعرض به معنای موجود اعتباری و وابسته است؛
۷. در حکمت اشراق، موجودات بالعرض صور ذهنی ای هستند که هیچ تقرر خارجی ای حتی به نحو انتزاعی ندارند؛
۸. در حکمت متعالیه موجودات بالعرض احکام و لوازم وجودند که به گونه حیثیات لامتحصل با موجود اصیل ارتباط وجودی اتحادی دارند و لذا ریشه خارجی دارند و از وجود خارجی نشئت می گیرند و به واسطه آن وجود به موجودیت متصف می شوند. از این رو به نحو انتزاعی در واقع تقرر دارند و البته این تقرر موجب تحقق افزوده بر متن متحصل نیست؛ زیرا لازمه افزودگی آن، تحصل حقیقی آن است که به تناقض می انجامد؛
۹. اتصاف مجازی حیثیات لامتحصل به موجودیت، واقعی و ضروری است؛ زیرا مابالعرض باید به مابالذات بازگردد؛

۱۰. حیثیات لامتحصل از نگاه حکمت متعالیه دو نوع مصداق دارد؛ یکی ماهیات به عنوان معقولات اولی و دیگری احکام ثانوی وجود به عنوان معقولات ثانیه فلسفی؛
۱۱. در فرهنگ حکمت متعالیه به ماهیات از آن حیث که موجود بالعرض هستند، حیثیات نفادی گویند که به نحو نفادی، حدود وجودات اند و به معقولات ثانیه فلسفی از حیث مذکور، حیثیات اندماجی گویند که در حاق ذات وجود به نحو اندماجی تقرر دارند.



منابع.....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۶، *شرح مشاعر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دررالفوائد*، چ دوم، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، چ دوم، قم، اسراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۶ق، *شرح منظومه*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چ دوم، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱م - الف، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۱م - ب، *الشواهد الربوبیة*، چ دوم، مشهد، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، بی‌تا، *تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- لاهیجی، محمدجعفر، بی‌تا، *شرح المشاعر*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مدرس زنوزی، علی، ۱۳۷۶، *بدايع الحکم*، تنظیم احمد واعظی، تهران، الزهراء.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.