

معناشناسی «ماهیت»

در مابعدالطبیعه میرداماد*

□ سیدمحمد منافیان^۱

چکیده

شناخت دقیق و شفاف مقصود و معنای اصطلاح‌هایی که فیلسوفان به کار می‌برند، یکی از گام‌های اساسی در شناخت نظریه‌ها و فهم متون فلسفی است که راه غلتیدن در مغالطه اشتراک لفظ را سد می‌کند. میرداماد در شمار فلاسفه‌ای است که از یک‌سو، واژه‌های جدیدی را به مجموعه اصطلاحات فلسفه اسلامی افزوده و از دیگر سو، برخی واژه‌های قدیمی و پرکاربرد فلسفه را در معانی جدیدی به کار گرفته است. «ماهیت» یکی از واژه‌های مهم در اندیشه میرداماد است که بدون شناخت مقصود میرداماد از کاربردهای آن، نمی‌توان درک و توصیف درستی از نظام فلسفی میرداماد ارائه کرد. در نظر میرداماد، مقصود از «ماهیت»، «ما به الشیء هو هو» است. لذا ماهیت، ملاک این‌همانی شیء است و هر آنچه در حمل اولی بر یک شیء منطبق می‌شود، همان ماهیت آن را شکل می‌دهد. مقام ذات ماهیت، مرتبه تقدیر و فرض است و هنگامی که

ماهیت فعلیت دارد، بدون هیچ تغییر و تبدلی، از مرتبه تقدیری خارج شده و حقیقی یا مقرر گردیده است. معنای مصدری وجود، تنها از مرتبه تقرر ماهیت انتزاع می‌شود.

واژگان کلیدی: ماهیت، ماهیت تقدیری، ماهیت تحقیقی، تقرر، حمل اولی ذاتی، میرداماد.

۱. مقدمه

آشکار است که در مطالعه کتب علمی، برخی واژه‌های به کار رفته در متن، معنایی خاص و مختص به همان حیطه علمی را افاده می‌کنند که با معنای متعارف آن‌ها در کاربرد عمومی اهالی زبان متفاوت است. توجه به اصطلاحات خاص هر علم، از نکات اساسی در فهم مقصود عالمان آن رشته است؛ به گونه‌ای که بی‌توجهی به معنای اصطلاحی، معمولاً روند فهم معنای متن را مختل می‌کند و خواننده را در ارزیابی دقیق و کامل محتوای سخن ناکام می‌گذارد. اما علاوه بر اصطلاحات یک علم خاص، می‌توان از اصطلاحات علمی یک دانشمند یا گروهی خاص از دانشمندان یک علم نیز سخن گفت. به عبارت دیگر، گاه مشاهده می‌شود که برخی اصطلاحات یک رشته علمی، معنای متفاوتی را در کلام دانشمندان مختلف آن علم افاده می‌کنند؛ به گونه‌ای که برای فهم درست معنای هر متن باید به کاربرد خاص واژه‌ها نزد نویسندگان آن متن توجه کرد. مثال بارز آن در سنت فلسفه اسلامی، اصطلاح «کلی» است. وقتی واژه «کلی» را به عنوان وصف یک شیء یا تصور - نه جمله و تصدیق - در نظر بگیریم، اگرچه به معنای عام و فراگیر است، اما در متون منطقی، فلسفی و عرفانی مسلمانان، مشترک لفظی است و در معنای متفاوتی به کار رفته است: «کلی منطقی»، «کلی عقلی»، «کلی طبیعی» و «کلی سعی یا وجودی». وقتی درباره حقایق خارجی از وصف «کلی» استفاده می‌شود، نزد برخی از فیلسوفان تنها در معنای «کلی طبیعی» کاربرد دارد؛ اما نزد برخی دیگر، در معنای «کلی وجودی و سعی» نیز به کار رفته و معنایی متفاوت با کلی طبیعی را افاده می‌کند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۲: ۵۴۶). اصطلاحات دیگری چون «حق» (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۱: هشتاد و یک)، «تشخص» (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱:

۱/۱۸۶)، «وجود» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۶۴-۶۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۰ الف: ۳۱) یا «موجود» (ر.ک: فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۶؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۸) و... نیز وضعیتی مشابه دارند. بدین ترتیب در مطالعه متون فیلسوفان، همواره باید به احتمال کاربرد متفاوت اصطلاحات توجه داشته باشیم تا در دام مغالطه اشتراک لفظ گرفتار نشویم.^۱

می‌دانیم که «ماهیت» یکی از واژگان کلیدی در مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی فیلسوفان مسلمان است و شناخت معنای آن، اهمیت ویژه‌ای در فهم متون فلسفی دارد. می‌توان گفت که در بحث‌های هستی‌شناختی فیلسوفان مسلمان، «ماهیت» رقیب «وجود» است و در تبیین خمیره واقعیت و لایه‌های گوناگون آن، همواره می‌توان حضور این دو واژه را مشاهده کرد. اما همانند بسیاری دیگر از واژه‌های مهم فلسفه اسلامی، واژه «ماهیت» نیز کاربردهای متنوعی در متون فلسفی دارد و معانی مختلفی را افاده می‌کند (ر.ک: تهبانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۴۲۳-۱۴۲۵).

از نظر تاریخی، اصطلاح فلسفی «ماهیت»، ربط و پیوندی خاص با نام میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۱ ق.) دارد؛ زیرا یکی از باورهای اساسی میرداماد در مابعدالطبیعه، پذیرش جعل بسیط ماهیت است و او چنان به این نظر بالیده که در حاشیه‌ای بر کتاب *الافق المبین*، دستیابی به آن را عطیه‌ای الهی و بهره خود از حکمت خوانده است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۳، پانوش ۸۵).^۲ همچنین پس از طرح مسئله اصالت وجود یا ماهیت در حکمت متعالیه، برخی چنین حکم کردند که باور به اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا، به منزله مخالفت با دیدگاه استادش در باب اصالت ماهیت است و میرداماد فیلسوفی است که به اصالت ماهیت باور داشته است (برای نمونه ر.ک: نوری، ۱۳۸۲: ۲۵۷، پانوش ۷؛ سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۳۲). بدین ترتیب با فراگیر شدن حکمت متعالیه و غلبه گفتمان آن بر سنت تعلیمی فلسفه اسلامی، میرداماد به عنوان

۱. با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد که امروزه یکی از مهم‌ترین کارهای تحقیقی در زمینه فلسفه اسلامی، نگارش فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌های تخصصی درباره فیلسوفان برجسته مسلمان است. برخی کارهای مقدماتی در این باره انجام شده (برای نمونه ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹: غفاری، ۱۳۸۰). اما همچنان به تلاش بیشتر و تحقیقات گسترده‌تر نیازمندیم.

۲. نگارنده در مقاله‌ای مجزا، به تفصیل دیدگاه میرداماد در باب جعل بسیط ماهیت را بررسی و تحلیل کرده است (ر.ک: منافیان، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۷-۱۳۳).

فلسوفی شناخته شد که درباره «ماهیت» اندیشیده و برای آن، نقشی اساسی در توصیف واقعیت قائل است.

اما اگرچه در فضای رسمی فلسفه معاصر ما، سکه اصالت ماهیت به نام میرداماد ضرب شده، برخی دیدگاه‌های انتقادی نیز در میان است که چنین انتسابی را بر نمی‌تابد و اساساً طرح و پذیرش تقابلی بنیادی میان اندیشه ملاصدرا و میرداماد را درست نمی‌داند. شاید ملا عبدالرزاق لاهیجی نخستین دانشمندی است که در این وادی پا نهاد (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۳۶). اما پس از او نیز میرزا احمد اردکانی (به نقل از: آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۶۷-۲۶۸) و احمد احمدی (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۹۲-۲۰۳) را می‌شناسیم که با بررسی‌های مختصر در متون فلسفی ملاصدرا و معرفی معانی و کاربردهای «وجود» و «ماهیت» در آثار وی و مقایسه آن با فیلسوفانی چون سهروردی یا میرداماد، بر این رأی رفته‌اند که نزاع حاصل شده میان ایشان چیزی بیشتر از یک نزاع لفظی نیست و آنچه صدرا «وجود» خوانده، همان چیزی است که امثال میرداماد «ماهیت» نامیده‌اند و در حقیقت، همه به اصالت حقیقت و شیء خارجی باور دارند. برخی دیگر از محققان معاصر نیز مانند سیدمحمد خامنه‌ای و علی اوجبی، با بررسی عبارتهایی از میرداماد که به نحوی رنگ و بوی وجودی دارند،^۱ در باور عمومی رایج پیرامون میرداماد تأمل کرده و آن عبارتها را نشانه‌هایی از گرایش میرداماد به اصالت وجود صدرایی دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۲۰۹-۲۱۰؛ اوجبی، ۱۳۸۲: ۶۸). سیدمهدی امامی جمعه نیز از منظر تحلیلی متفاوتی و با التفات به دیدگاه میرداماد در باب وحدت وجود چنین نوشته است:

۱. برای نمونه، دو عبارت ذیل قابل بررسی است: «... قد استبان أنّ الشيء إذا كانت له ماهية وراء الوجود، صحّ أن توجد ماهيته وجوداً ارتسامياً بالانطباع في ذهن ما من الأذهان، فتكون ماهيته من حيث هذا الوجود الانطباعي، منسلخة عن التقرّر الأصيل والوجود المتأصل في متن الخارج وحقّ الأعيان. فأما إذا كان الشيء ماهيته هي بعينها الوجود الأصيل في متن الخارج وحقّ الأعيان فتكون نسبة الوجود الأصيل العيني إلى ذاته نسبة الإنسائية إلى ذات الإنسان، فليس في فرجار التصوّر ودائرة الإمكان أن توجد ذاته بالوجود الذهني وتمثّل ماهيته في ذهن من الأذهان» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۵۰-۴۹).
۲. «كلّ شيء غير الوجود يكون موجوداً بالوجود، والوجود موجود بنفسه، لا بوجود آخر وراءه» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱/۱۶۸).

«اصالت ماهیت و اعتباریت وجود میرداماد، و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ملاصدرا، دو روی یک سکه و دو چهره از یک حقیقت است که هر یک از زاویه‌ای به آن نگریسته‌اند» (امامی‌جمعه، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

اکنون فرصت بررسی دیدگاه میرداماد پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت نیست؛ چون بنا بر بررسی‌های انتقادی محققان نام‌برده، این احتمال قوت می‌یابد که نظام معنایی واژگان نزد ملاصدرا، متفاوت و مغایر با نظام معنایی واژگان نزد میرداماد است و تصور کاربرد اصطلاح‌ها در معانی مشترک و نیز نظریه‌پردازی در پاسخ به پرسش مشترک و محلّ نزاع واحد، مقرون به صواب نیست. بدین ترتیب از آنجا که بررسی درباره‌ی معنای لفظ و مطلب «ماء» شرح اسم، از نظر منطقی بر هر گونه تحقیق دیگری مقدم است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۰: ب/۳؛ ۶۹/۳؛ میرداماد، ۱۳۸۲: ۲۱۷)، می‌توان گفت که گام اول در بررسی تحقیقی نظریه‌ی میرداماد، شناخت معانی و کاربردهای دو اصطلاح «وجود» و «ماهیت» در متون فلسفی میرداماد است. اما با التفات به اهمیت هر دو اصطلاح و فراوانی استفاده از آن‌ها در جای‌جای مباحث مابعدالطبیعه، نمی‌توان بررسی درباره‌ی هر دو اصطلاح را در یک مقاله دنبال کرد. لذا در این نوشتار به بررسی معناشناسی «ماهیت» در متن آثار فلسفی میرداماد اکتفا کرده و تحقیق درباره‌ی «وجود» را به مقالی دیگر واگذار می‌کنم.

۲. ساخت واژه «ماهیت»

از نظر لغوی، «ماهیت» واژه‌ای عربی است که از «ما هو» یا «ما هی» ساخته شده است (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۳/۱؛ تهمانوی، ۱۹۹۶: ۱۴۳۳/۲). در زبان عربی به هنگام پرسش از چستی شیء، از ادات استفهام «ما» استفاده می‌شود که با توجه به ویژگی تأنیث یا تذکیر واژه مدّ نظر، ضمیر «هی» یا «هو» نیز به آن اضافه می‌شود و عبارت پرسشی «ما هو / هی؟» شکل می‌گیرد. پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، در واقع فهم‌گوینده از اوصاف شیء مذکور است. اما پرسش از اوصاف ذاتی و عرضی شیء و شناخت احکام آن‌ها، اهمیت خاصی نیز در دانش منطق دارد و به همین دلیل، منطق‌دانان به بررسی و دسته‌بندی پرسش‌هایی می‌پردازند که مفاد پاسخ آن‌ها، یکی از

اوصاف عرضی یا ذاتی شیء است. منطق دانان مسلمان، عبارت سؤالی «ما هو؟» را در سه مورد به کار گرفته‌اند: پرسش از معنای لفظ، پرسش از اسم و پرسش از حقیقت. همچنین باید گفت که نزد منطق دانان مسلمان، عبارت پرسشی «ما هو / هی؟» دستمایه ساخت یک اسم برای اشاره به چستی اشیاء گردید و واژه «ماهیت» ابداع شد.^۱ بدین ترتیب، «ماهیت» عنوانی است برای آنچه در پاسخ «ما هو / هی؟» ذکر می‌شود.

۳. تحلیل «ماهیت» در متن آثار میرداماد

در متون در دسترس میرداماد، عبارات محدودی یافت می‌شود که مفاد آن‌ها را می‌توان تفسیر واژه «ماهیت» دانست. حتی با جست‌وجوی رایانه‌ای در میان متون فلسفی میرداماد نیز تنها یک عبارت یافت شد که به صراحت، معنای «ماهیت» در آن تبیین شده بود: «... إنَّ الماهية، وأعنى بها مطلق الطبيعة التي لا تتأني بنفس مفهومها الاشتراك الحملی بین هویات متعدّدة فوق هویة واحدة بعینها، ...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۱۴۳).

بر اساس این عبارت، «ماهیت» همان «طبیعت» است که به حسب مفهوم خود، هیچ ابایی از اشتراک در میان هویت‌های متعدد ندارد. در اصطلاح منطق، «شرکت‌پذیری مفهوم میان اشیای متعدد» ویژگی و تعریف «کلی» یا همان کلی منطقی است. لذا مفهومی که از طبیعت شیء در ذهن نقش می‌بندد، می‌تواند به مثابه معروض کلی منطقی تلقی گردد (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۶/۱). بنا بر این عبارت، می‌توان در فهم معنا و مقصود از «ماهیت»، به معنای «طبیعت» توجه کرد. در متون فلسفی میرداماد، کاربردهای مختلفی برای واژه «طبیعت» مشاهده می‌شود و او نیز در دو موضع به استقصای معانی «طبیعت» پرداخته و پنج کاربرد برای آن ذکر کرده است (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۳-۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۵۵-۲۵۷). یکی از این معانی پنج‌گانه عبارت است از: سنخ ماهیت هر حقیقت که همان اعتبار ماهیت بما هی است.^۲

۱. برای آشنایی با چگونگی ساخت این واژه، ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۴۲۳/۲؛ نیز برای آشنایی با یک تحلیل درباره دلیل توجه به این واژه و انگیزه ساخت آن، ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶: ۲۲۳-۲۲۴.
 ۲. «سنخ الماهية لكل حقيقة، فكل ماهية بما هي هي يقال لها "الطبيعة المرسله"» (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۲۵۷).

اما مقصود از «طبیعت»، هنگامی که در معنای «ماهیت» به کار رفته، چیست؟ متأسفانه هیچ تحلیل معنایی مشخصی در این باره در متون میرداماد یافت نمی‌شود و صرفاً با استفاده از برخی قرائن لفظی و معنایی می‌توان نکاتی را در این زمینه به دست آورد. بدین منظور شایسته است برخی از عبارتهای میرداماد را مرور کنیم:

[۱] «... ومطلب "مَنْ" بالقیاس إلى المائیة بحسب الحقیقة النوعیة، کمطلب "أی" بالقیاس إلى المائیة بحسب الطبیعة الجنسیة» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۷۴).

[۲] «... الممتنع هو تصوّر امتدادٍ شخصی غیر متناه، علی معنی أن یصدق علیه بالحمل الشائع الصناعیّ أنه امتداد غیر متناه، أعنی أنه فرد منه، لا تصوّر الامتداد الغير المتناهی علی أن یكون صدقه علی المتصوّر إنّما هو بالحمل الأولیّ الذاتی فقط، أعنی أنه مفهوم طبیعة الامتداد الغير المتناهی وعنوان حقیقته بعینها، لا أنه فرد تلك طبیعة وما تصدق علیه تلك الحقیقة» (همو، ۱۳۹۱: ۶۱۶).

[۳] «... إذا كانت طبیعة كالحیوان واللون أی لیس الحصول بالفعل هو نفس طباعها ولا مضمناً فی جوهر ذاتها- ساغ أن یكون قد بقی لها منتظراً أن تتقوم ذاتاً خاصة فی الوجود وحقیقة مستتمّة التحصل فی الفعلیة، فیکون لها فصل لیس یفید المعنی الجنسی حقیقته وقوام جوهره من حیث معناه، بل یفیده التقوّم بالفعل ذاتاً محصلّة موجودة» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱/۱۴۵).

چنان که از تأمل در این عبارتها معلوم می‌شود، «طبیعت» در معنای «ماهیت» مدنظر است و این متون، نمونه‌هایی است از کاربرد واژه «طبیعت» که راه را برای تفسیر واژه «ماهیت» هموار می‌کنند. بنا بر مفاد هر یک از این عبارتها و موارد مشخص شده، می‌توان گفت که «طبیعت» در معنای «حقیقت» به کار رفته و منظور از آن، «قوام ذات و جوهر شیء» است. در عبارت [۳] میرداماد گفته است که فصل، حقیقت و قوام جوهر معنای جنسی را افاده نمی‌کند؛ یعنی خود و ذات جنس و آنچه می‌توان «جنس» نامید، در گرو افاده فصل نیست. حقیقت جنس، یعنی آن چیزی که باید باشد یا لحاظ شود تا بتوان از شیئی به نام «جنس» سخن گفت و آن، در گرو لحوق فصل نیست. به عبارت دیگر، «حقیقت» شیء همه آن چیزی است که در حمل اولی ذاتی بر آن صدق می‌کند. به باور میرداماد، چنان که از عبارت [۲] نیز معلوم

۱. مقصود از «حقیقت» در اینجا، همان ذات و خود شیء است؛ نه اعتبار وجود و تقرر برای ذات.

می‌شود، آنچه در حمل اولی ذاتی بر شیء صدق می‌کند، همانا نفس ذات و عنوان حقیقت شیء است (همو، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت که در کاربرد «طبیعت» به معنای «ماهیت»، التفات ویژه‌ای به معنای لغوی آن صورت گرفته است. در کتب معتبر لغت عرب، «طَبَع» به معنای «ختم» ذکر شده و طبع کردن شیء همان به پایان رساندن آن است؛ چنان که انگشتر و مُهر را نیز «طابع» گفته‌اند، به این اعتبار که در پایان‌نامه یا مکتوب از آن استفاده می‌شود. در آماده کردن شمشیر یا ضرب سگه نیز از عبارت «طبع السیف» یا «طبع الدراهم» استفاده می‌شود و مقصود چنین است: «ضربه حتی یکتمله» و «صاغه»؛ یعنی آن را به قدری کوبید که کامل و نیکو شد. برخی نیز به صراحت گفته‌اند که «طبع» به معنای «مثال» است و مقصود از آن، قدر و اندازه شیء است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۳۲/۸). نویسنده محقق کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، پس از بررسی سخنان مختلف درباره اصل و مشتقات ماده «طبع»، درباره معنای اصلی این ماده چنین نتیجه گرفته است: «الضرب علی الشیء لتثبته» که در آن، دو قید «زدن» و «تثبیت بر حالتی خاص» معتبر است. به نظر وی، معنای «ختم» در این ماده ملاحظه نمی‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۵: ۶۰/۷). در نهایت می‌توان گفت که طبع، طابع یا طبیعت، همان حالت خاصی است که شیء بر آن تثبیت شده و قرار گرفته است. شاید مفاد «انتهاء» و «اختتام» در اصل معنا نباشد، اما به یقین لازم معناست؛ زیرا ثبات یافتن بر حالتی خاص ملازم است با پایان یافتن در حد و مرزی ویژه. در اندیشه فیلسوفان نیز «قوام یافتن جوهر شیء» به همین معناست؛ یعنی همه آنچه در شکل‌گیری شیء ضروری است، جمع شوند و ثبات یابند.

بنا بر نکات پیش گفته می‌توان مدعی شد که مقصود میرداماد از «ماهیت» و «طبیعت»، همان معنایی است که ابن سینا مطرح ساخته و با اصطلاح «وجود خاص» به آن اشاره کرده است؛ یعنی آنچه شیء به سبب آن است آنچه هست (ما به الشیء هو هو).^۱ ابن سینا توضیح داده است که چیزی بر ماهیت شیء دلالت دارد و در حد آن واقع

۱. «إن لكل شیء ماهیة هو بها ما هو، وهي حقیقته بل هی ذاته» (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۲۸/۱)؛ «... فیأن لكل أمر حقیقة هو بها ما هو...» (همو، ۱۳۸۰: الف: ۳۱).

می‌شود که بر معنایی دلالت می‌کند که شیء به سبب آن معنا، هست آنچه هست.^۱ خود بودن شیء و هویت آن در گرو حصول همه اوصاف ذاتی مشترک و مختص اوست. آنچه انسان به سبب آن انسان است و خودش است، حیوان بودن آن نیست؛ وگرنه صرف حیوانیت سبب حصول انسانیت می‌شد. البته در خود بودن انسان، به حیوانیت نیز احتیاج است، اما آن، تمام هویت انسان را حاصل نمی‌کند. بر این اساس باید گفت که نه صرف ذاتی مشترک و نه ذاتی مختص، به تنهایی بر ماهیت شیء دلالت ندارند. آنچه به عنوان دال بر ماهیت در نظر گرفته می‌شود، باید کمال حقیقت شیء را شامل شود (ابن سینا، ۱۳۸۰ ب: ۳۷/۱-۳۸). بدین ترتیب آنچه در پاسخ ماء حقیقی گفته می‌شود، بر چیزی دلالت دارد که هویت شیء و نفس الامر آن را قوام بخشیده است.^۲ حقیقت شیء و آنچه شیء به واسطه آن خودش است یا خود بودن شیء، همان «ماهیت» آن است. شیخ الرئیس از این معنا با عنوان «وجود خاص» نیز یاد کرده است. «وجود خاص» همان حقیقت شیء است که شیء به واسطه آن، هست آنچه هست؛ مثلاً حقیقت مثلث، همان مثلث بودن آن است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۳۱؛ برای تحلیل معنایی «ماهیت» در فلسفه ابن سینا، ر.ک: منافیان، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۸-۱۹۳؛ موسویان، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۵۳؛ حکمت، ۱۳۸۹: ۳۶۶-۳۷۷).

در باره مصداق این معنا از «ماهیت» نمی‌توان به صراحت از ذهنی یا عینی بودن آن سخن گفت. این معنا ناظر است بر هویت یک شیء و اینکه هر چیزی، خودش خودش است. می‌دانیم که هویت و خود بودن هر شیء به حسب خودش است؛ مثلاً درباره «انسان» می‌توان هم از تحقق عینی و هم تحقق ذهنی او سخن گفت، ولی «جمله» یا «تصدیق» صرفاً در ذهن یافت می‌شوند و تحقق خارجی آنها بی‌معناست. ما به شیء هو هو، در گرو وجود خارجی یا ذهنی نیست، بلکه صرفاً به اموری اشاره دارد که در تکوین شیئی آن شیء و تمایزش از دیگر اشیاء دخالت دارند. به حسب اصطلاحات فلسفی باید گفت که «ماهیت» در این کاربرد، نسبت به

۱. «... الدال على ماهية الشيء هو الذي يدل على المعنى الذي به الشيء هو ما هو...» (همو، ۱۳۸۰ ب: ۳۷/۱).

۲. «المعقول من كل شيء مجرد ماهيته التي له والتي عليها وجوده» (همو، ۱۳۹۱: ۴۴).

ملاحظه وجود خارجی یا وجود ذهنی لا بشرط و بی اقتضاست. لذا هر آنچه «شیء» خوانده می‌شود و می‌توان درباره آن سخن گفت و تمایزش از دیگران را مطرح ساخت، ماهیت و طبیعت دارد. بر همین اساس، حتی می‌توان از طبیعت عدم، طبیعت وجود، طبیعت وجوب و حتی از طبیعت یا طباع نفس الامر نیز سخن گفت. هنگامی که در کتب فلسفه یا منطق، مبحث مواد ثلاث مطرح می‌شود، آنچه محور بحث است «ماهیت» در معنای «ما به الشیء هو هو» می‌باشد و بدین ترتیب همان گونه که می‌توان از ماهیت ممکن سخن گفت، می‌توان از ماهیت واجب و ماهیت ممتنع نیز سخن گفت. در این باره می‌توان برخی از عبارات میرداماد را به عنوان نمونه مرور کرد:

[۱] «إِنَّ الممكن بالذات هو ما لا يتأبى ذاته طبيعة الوجود وطبيعة العدم...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۵۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۲۴۶).

[۲] «... لو تعدد الواجب لكانت حقيقة الواجب الوجود وطبيعة وجوب الوجود -أى الحقيقة الواجبة- بنفسها، لا بوجوب قائم بها، محمولةً عليها قطعاً» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۵۱۲/۱؛ نیز ر.ک: همان: ۱۵۴/۱).

[۳] «... فالأعيان الخارجة ولحافظات الذهن الغير التعملية بأسرها أنحاء نفس الأمر، ولكن لا من حيث خصوص الخارج أو الذهن، فإن الخصوصية ملغاة في طباع نفس الأمر...» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۹).

[۴] «إِنَّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات عينُ الذات في الحقيقة الواجبة، زائدٌ على الماهية في الماهيات الممكنة. فالقيوم الواجب بالذات -جل ذكره- ماهيته هي بعينها إتيته، والماهية الممكنة ماهيته وراء إتيته» (همان: ۷۲).

[۵] «... أن الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أن الفحص يقضى أن المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية، كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة؛ فإنها وإن صارت ماهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل ولو ألف ألف مرة، لم ينسلخ طباعها عن الامتناع...» (همو، ۱۳۹۱: ۳۳۳).

بدین ترتیب می‌توان گفت که در متون فلسفی میرداماد، واژه «ماهیت» ناظر به معنایی است که این همانی و خود بودن شیء را تضمین می‌کند و بدون آن، سخن گفتن از شیئی خاص بی معناست. چنین معنایی می‌تواند با وجود خارجی یا وجود ذهنی همراه باشد و اساساً می‌تواند عین وجود خارجی باشد؛ اما آنچه در مدلول واژه

«ماهیت» ملاحظه می‌شود، ارتباطی به وجود و تحقق ندارد، بلکه در مدلول این واژه صرفاً به اشیا اشاره می‌شود که به حمل اولی ذاتی بر شیء حمل می‌شوند.

۴. ماهیت تقدیری و تحقیقی

پیش از میرداماد و به ویژه در ضمن تحقیق ابن سینا، تمایزی میان شرح اسم شیء و شرح حقیقت آن پذیرفته شده بود. این تفاوت، در واقع به شناخت شیء پیش از علم به وجود آن و یا پس از علم به وجود آن مربوط است. اگر شیئی را پیش از آنکه از موجود بودن آن آگاه شویم، مد نظر قرار داده و بخواهیم آن را تحلیل کرده و شناسایی کنیم، آنچه شناخته می‌شود و در پاسخ «ما هو؟» بیان می‌شود، شرح اسم آن شیء است. اما اگر شناسایی شیء و تجزیه و تحلیل آن پس از علم به وجود شیء باشد، آنچه در پاسخ «ما هو؟» گفته می‌شود، شرح حقیقت شیء است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۰ ب: ۳/۲۶۱-۲۶۲). میرداماد نیز این تمایز را پذیرفته و در هر دو حالت، از واژه «ماهیت» استفاده کرده است. در متون فلسفی میرداماد، گاه دیده می‌شود که وی از همان دو اصطلاح رایج در سنت سینوی بهره برده و گاه نیز دو اصطلاح خاص خود را به کار بسته است؛ یعنی ماهیت تقدیری (تخمینی / فرضی)، و ماهیت تحقیقی (حقیقی):

- [۱] «... فالماهية من حيث نفسها وبحسب طابع الجواز ليست إلا تقديرية تخمينية بحسب الفرض، وإنما تستحق بذلك مطلب "ما الشارحة للاسم"؛ ومن جهة الاستناد إلى الجاعل تحقیقیة بالفعل مستحقة الوقوع فی مطلب "ما الحقیقیة" (میرداماد، ۱۳۸۱ ب: ۱/۱۲۰).
- [۲] «... أن كل ممكن فإنما له قبل جعل الجاعل ماهية تقديرية، كما للمستحيلات، ثم بعد الجعل تنقلب تلك إلى ماهية حقیقیة، وليس يتصور تلك فی المستحيلات» (همو، ۱۳۹۱: ۴۰۶).

در نظر میرداماد، پرسش از ماهیت شیء، یا به حسب دلالت اسم است و یا به حسب وقوع در تجوهر؛ یعنی آنچه مطلوب است، گاه پرسش از ماهیت پیش از تقرر و تجوهر آن است (شرح اسم) و گاه پس از تجوهر است (شرح حقیقت). نخستین پرسش علمی، همانا پرسش شرح اسم است و سپس پرسش از تجوهر و تقرر شیء (هل

بسیط حقیقی) مطرح می‌شود. پس از آن است که با علم به تقرر ماهیت می‌توان از شرح حقیقت آن نیز پرسش کرد (همو، ۱۳۸۲: ۲۱۶-۲۱۷). پس از این اشاره می‌شود که در نظر میرداماد، مرتبه تقرر و تجوهر ماهیت، متفاوت است با مرتبه وجود، و مقدم بر آن است. لذا میرداماد در تفسیر خاص خود از تفکیک میان شرح اسم و شرح حقیقت، تجوهر ماهیت را جایگزین وجود ماهیت کرده است. اما نکته مهم درباره این تفکیک آن است که پس از علم به تقرر و تجوهر ماهیت، همان شرح اسم ماهیت به شرح حقیقت آن بدل می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۰/۱)؛ یعنی شناخت ما از خود ماهیت (ما به الشیء هو هو)، پیش از علم به تجوهر و پس از آن، هیچ تفاوتی نمی‌کند و تبدل نمی‌پذیرد؛ بلکه شناخت جدیدی درباره لواحق ماهیت حاصل شده است.

چنان که در عبارت [۱] دیده می‌شود، میرداماد مرتبه شرح اسم را به ماهیت تقدیری و تخمینی نسبت داده و آن را حیثیت ذات و خود ماهیت دانسته است. در واقع، هنگامی که ماهیت به تقرر یا عدم تقرر و وجود یا عدم متصف نشده، در مرتبه تقدیر و تخمین است و تنها به صورت فرضی می‌توان از آن یاد کرد و شناخت آن نیز مرتبه شرح اسم است. تمامی ماهیت‌ها در این مقام مشترک هستند و چنان که در عبارت [۳] مشهود است، می‌توان برای امور محال و ممتنع نیز ماهیت تقدیری و فرضی در نظر گرفت. اما غیر از امور ممتنع بالذات، سایر ماهیت‌ها می‌توانند در اعیان تحقق داشته باشند. هنگامی که ماهیت در مقام تجوهر و فعلیت قرار گرفت، از حالت تقدیری خارج شده و حقیقی شده است.

گفتنی است که در فرازهایی از متون فلسفی میرداماد، درباره ماهیت تقدیری از اصطلاح «ماهیت تصویری» نیز استفاده شده است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴: الف: ۳۱۸ و ۴۳۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/۲۶۳-۲۶۴)؛ برای نمونه می‌توان به این عبارت اشاره کرد:

«... أن النسبة فی القضية إنما يتعلّق بها التصدیق من حیث هی بین الطرفين لا یلتفت إليها بالذات و مستغنیًا عنه بحسب نفسه، أی بحقیقته التصوریة إذا لوحظ بالاستقلال...» (همو، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۴).

اصطلاح «ماهیت تصویری» در مقابل اصطلاح «هیئت تألیفی و ترکیبی» به کار رفته و مقصود آن است که خود ماهیت به نحو مستقل در نظر گرفته شود؛ نه اینکه به مثابه

ربط و نسبت میان دو طرف لحاظ شود. به تعبیر دیگر، می‌دانیم که میان اشیاء و مفاهیم مختلف ربط و نسبت برقرار می‌شود؛ نیز می‌دانیم که «نسبت» در شمار مقولات و ماهیات جای دارد؛ حال پرسش این است که آیا «نسبت» از آن حیث که به دو طرف وابسته است و آینه‌ای برای نشان دادن ربط و خلط دو طرف است، به مثابه ماهیت تلقی می‌شود، یا وقتی که به نحو مستقل لحاظ می‌شود و التفات به دو طرف آن حذف می‌شود؟ پاسخ این است که در حالت دوم، «نسبت» معنایی رابط و حرفی دارد و در شمار حقایق قلمداد نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در لحاظ مستقل و عدم التفات به دو طرف می‌توان از «نسبت» به مثابه یک ماهیت سخن گفت. بر همین اساس، میرداماد از اصطلاح «ماهیت تصویری» بهره جسته تا به این تفاوت مهم اشاره کرده باشد؛ زیرا تمایز میان «تصور» و «تصدیق» نیز در نظر میرداماد، همانند تمایز دو حالتی است که درباره «نسبت» ذکر شد (ک. همان: ۱۸-۱۹). پس هر گاه شیء را به نحو مستقل لحاظ کنیم و خود آن را در نظر بگیریم، می‌توان از ماهیت تصویری سخن گفت.

بدین ترتیب آشکار است که در نظر میرداماد، «ماهیت» یعنی همان «ما به الشیء هو هو» را می‌توان در دو مرتبه تقدیری و تحقیقی در نظر گرفت. هنگامی ماهیت در مرتبه تقدیر و فرض است که هیچ التفاتی به تجوهر و نحوه تحقق آن صورت نمی‌گیرد. در این مرتبه، آنچه مهم است خود و ذات ماهیت است؛ یعنی آن چیزی که تقدیر می‌شود تا یک طبیعت شکل گیرد و تعیین یابد. به عبارت دیگر، ماهیت تقدیری همان مقام حمل اولی ذاتی است؛ یعنی همان خود ماهیت. در این اصطلاح، «تقدیر» مقیدکننده ماهیت نیست تا بتوان ماهیت غیر تقدیری را به گونه‌ای در نظر گرفت که هرگز مقام فرض و تقدیر ندارد؛ خیر، بلکه وصفی است برای مرتبه ذات ماهیت و هر ماهیتی قطعاً مقام تقدیر و تخمین دارد. اما در مرتبه حقیقت، ماهیت به نحو متجوهر و موجود لحاظ می‌شود. در این مرتبه، همان ماهیت تقدیری لباس حضور در متن اعیان را می‌پوشد و متجوهر می‌گردد. نکته مهم توجه به این مطلب است که باقی نماندن در مقام تقدیر و فرض، و ورود به عرصه اعیان و حقیقی شدن، هیچ تغییر و تبدلی در ذات ماهیت ایجاد نمی‌کند.

۱-۴. مرتبه تقرر ماهیت

یکی از اصطلاحات پرکاربرد در متون فلسفی میرداماد، واژه «تقرر» و سخن گفتن از «مرتبه تقرر ماهیت» است. مقصود از «تقرر ماهیت»، فعلیت ماهیت است. میرداماد در کتاب *الافق المبين* چنین نوشته است:

«... أن مرتبة ذات موضوعه [أي: موضوع الوجود] في العين أو في الذهن اصطلاح على التعبير عنها بـ "فعلية الماهية" ووضع لها اسم هو "تقرر الذات" (همان: ۱۳؛ نیز ر.ک: همان: ۱۲۰).

چنان که از این عبارت آشکار است، پیدا شدن ماهیت در عین یا ذهن همان مرتبه فعلیت ماهیت است که به آن مرتبه تقرر ذات نیز گفته می‌شود. بدین ترتیب با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت که به هنگام اعتبار ماهیت در عین یا ذهن، ماهیت از حالت تقدیر محض خارج شده و فعلیت می‌یابد و مرتبه تقرر ماهیت همانا مرتبه ماهیت تحقیقی و حقیقی شدن ماهیت است. تقرر ماهیت بدین معناست که ماهیت قرار یافته و ثبوت دارد و به مثابه شیئی خارجی می‌توان درباره آن سخن گفت. حضور ماهیت در متن واقعیت، همان تقرر و فعلیت ماهیت است که می‌توان با عنوان حیث خارجی بودن ماهیت در مقابل حیث اعتبار یا تقدیری بودن ماهیت، از آن یاد کرد. میرداماد متعلق حقیقی پرسش هل بسیط را تقرر و فعلیت شیء دانسته است (همان: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۱۷؛ همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۸).

چنان که پیشتر گفته شد، در نظر میرداماد، «ماهیت» درباره هر آنچه شیء خوانده شود به کار می‌رود. لذا اصطلاح «مرتبه تقرر» نیز بر همه اشیا شمول دارد. اما پس از بحث و بررسی فلسفی درباره اشیا گوناگون معلوم می‌شود که فعلیت برخی از ماهیت‌ها به خودی خود است و مرتبه فعلیت ماهیت، عین مرتبه ذات آن است که همان ماهیت واجب می‌باشد؛ ولی فعلیت برخی از ماهیت‌ها در گرو دیگری و افاضه علت است که همان ماهیت ممکن است. بر این اساس، «متقرر» نیز به دو گونه تقسیم شده است: متقرر بنفسه و متقرر بغيره (همو، ۱۳۸۲: ۲۰۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۱). بدین ترتیب معلوم می‌شود که اگر در برخی عبارت‌ها، میرداماد اصطلاح «مرتبه تقرر و فعلیت» را درباره

ماهیت ممکن به کار برده،^۱ مقصود این نیست که مرتبه تقرر ماهیت، صرفاً به مقرر بغيره اختصاص دارد.

در پایان باید اشاره کرد که همراه با دو اصطلاح «مرتبه تقرر ماهیت» و «مرتبه فعلیت ماهیت»، اصطلاح «مرتبه تجوهر ماهیت» نیز به همان معنا در برخی عبارات‌های میرداماد به کار رفته است (همو، ۱۳۷۴ الف: ۶۳؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۹/۱). مانند:

«فلیس فی حوزة التقرّر بما هو تقرّر، وهو تجوهر الماهیة وفعلیة فی سنخها،...» (همو، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

همچنین باید گفت که درباره ماهیت ممکن، اصطلاح «مرتبه صدور ماهیت» معادل است با مرتبه تقرر و فعلیت ماهیت:

«... فإن الماهیة فی مرتبة الصدور، وهي بعینها مرتبة التقرّر، تتأخّر عن مقوماتها...» (همان: ۴۶؛ نیز ر.ک: همان: ۱۳۲).

۲-۴. مرتبه موجودیت / وجود ماهیت

در ابتدا مناسب است چند عبارت را از کتب مختلف میرداماد مرور کنیم:

[۱] «... أن مرتبة ذات موضوعة [أی الوجود] فی العین أو فی الذهن اصطلح علی التعبير عنها بـ "فعلیة الماهیة" ووضع لها اسم هو "تقرّر الذات". وحيثیة هذا المفهوم المصدري المنتزع تُسمی بـ "الوجود" ويُعبّر عنها بـ "الموجودیة"؛ فإن تقرّر الماهیة وفعلیة وإن لم تسلخ عن اقتران الوجود إلا فی اعتبار العقل إلا أنها مستتعبة للموجودیة، والموجودیة مسبوقة بها» (همان: ۱۳-۱۴؛ نیز ر.ک: همان: ۴۵).

[۲] «لعلّ حقّ التعبير عن جاعل الماهیات وفاعل الإتیات وصانع الحقائق ومفیض الوجودات - وهو الأؤلّ الحقّ المتقرّر بنفسه - أن یقال: "الضروری المتقرّر بنفسه والواجب الوجود بالذات"، ولا ینبغی أن یقتصر علی "الواجب الوجود بالذات"، وإن كان التقرّر والوجود هناك واحداً لا یزید أحدهما علی الآخر، كما فی الطبائع الإمكانیة؛ إذ الوجود هناك عین الحقیقة، والموجودیة نفس التقرّر؛ لأنّ المفهومین بحسب ما هما قبلنا مختلفان، فینبغی تقدیس المبدأ عمّا یعتبری کلاً منهما بحسب الوقوع فی عالم الإمكان» (همان: ۲۸۱-۲۸۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۴ الف: ۷۳).

۱. نمونه: «... فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تُقال لها: مرتبة التقرّر والفعلیة...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۳۸).

[۳] «والشئ المعلول نفس ذاته وماهيته مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل. فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تُقال لها "مرتبة التقرر والفعلية" وللمطلب الذي بإزائها "الهل البسيط الحقيقي"، أعنى هل الشئ. ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها فقال لها "مرتبة الوجود" وللمطلب الذي بإزائها "الهل البسيط المشهورى"، أعنى هل الشئ موجود على الإطلاق. وصيور هذين المطليين بأخرة واحد بحسب المحكى عنه» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۸-۳۷؛ نیز ر.ک: همان: ۵۱-۵۲).

چنان که از عبارت [۱] و [۳] به دست می‌آید، در نظر میرداماد، مرتبه موجودیت یا وجود ماهیت، آن مرتبه‌ای است که معنای مصدری وجود (موجودیت / موجود بودن) از ماهیت انتزاع می‌گردد. هنگامی که ماهیت فعلیت و تقرر دارد، معنایی مصدری نیز از آن انتزاع می‌شود که مفاد آن، بودن در عین یا ذهن است. تا هنگامی که ماهیت در مقام تقدیر و تخمین است، هرگز چنین معنایی انتزاع نمی‌شود و نمی‌توان وجود را به ماهیت نسبت داد.

به باور میرداماد، مطابق عبارت [۱]، میان «مرتبه تقرر» و «مرتبه وجود»، تمایز مفهومی برقرار است، ولی به لحاظ واقعیت خارجی و حضور در متن اعیان، هرگز نمی‌توان مرتبه تقرر ماهیت را منفک و منسلخ از وجود در نظر گرفت. اما چنان که پیش از این گفته شد، تقرر و فعلیت ماهیت، گاه با مرتبه ذات ماهیت عینیت دارد و گاه متمایز از آن است. حال باید گفت که بنا بر عبارت [۲]، هنگامی که مرتبه تقرر ماهیت همان مرتبه ذات ماهیت نباشد، در ظرف تحلیل عقل می‌توان مرتبه تقرر ماهیت را از مرتبه وجود آن تفکیک کرد و از تمایز تقرر و وجود ماهیت سخن گفت. در این حالت، مرتبه تقرر بر مرتبه وجود متقدم است و وجود از تقرر ماهیت تبعیت می‌کند. اما اگر مرتبه تقرر ماهیت عین ذات ماهیت باشد، هیچ گونه تفکیکی درباره مرتبه تقرر و وجود، حتی در ظرف تحلیل عقل حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر، درباره متقرر بنفسه و واجب‌الوجود بالذات، «تقرر» عین «وجود» است؛ حتی در ظرف تحلیل عقل.

بنا بر عبارت [۳]، هنگامی که می‌توان میان تقرر و وجود ماهیت تفکیک کرد، پرسش از اصل تحقق و ثبوت شئ نیز به دو گونه هل بسیط حقیقی و هل بسیط

مشهوری (اضافی) تقسیم می‌شود: اولی از تقرر شیء پرسش می‌کند و متعلق دومی نیز وجود شیء است (نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۰). بدیهی است که با امتناع تفکیک عقلی مرتبه تقرر از مرتبه وجود، تفکیک در هلیت بسیط نیز بی‌معناست (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۲۱/۱). البته در هر حالت باید توجه داشت که محکی عنه مرتبه تقرر و مرتبه وجود ماهیت، یگانه است؛ چنان که عبارت [۳] بدان تصریح دارد؛ یعنی چه بتوان در ظرف تحلیل عقل از تمایز آن دو سخن گفت و چه نتوان، در متن واقعیت و حاق اعیان، تنها با یک حقیقت مواجه هستیم.

در اینجا باید به این مطلب نیز اشاره کرد که در نثر فلسفی میرداماد، مرتبه وجود و موجودیت به مثابه مرتبه تشخیص یا مساوق با آن معرفی شده (ر.ک: همو، ۱۳۷۴ الف: ۷۸؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۵۲/۱-۵۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۵۸) و هر آنچه درباره «وجود» گفته شد، درباره «تشخص» نیز صادق است:

«فإذن لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة التشخص أو مساوقتها. فيمكن أن تكون له ماهية كلية تلحقها مرتبة التشخص التي هي مرتبة الوجود بعينها» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۵۰).

بر این اساس، آشکار است که در متون فلسفی میرداماد همواره باید به تفاوت معنایی مرتبه تقرر ماهیت یا مرتبه تجوهر آن با مرتبه وجود و تشخیص ماهیت توجه داشت.

نتیجه‌گیری

میرداماد در شمار فیلسوفان کمتر شناخته‌شده اما مهم و تأثیرگذار در تاریخ فلسفه اسلامی است. او حکیم جامعی است که پس از دوران سستی و فترت فلسفه در جهان اسلام،^۱ توانست با روحیه انتقادی و تأسیسی خود (ر.ک: امامی‌جمعه، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۲۱)، آغاز دوره جدیدی از حیات فلسفه اسلامی را رقم زند، وصف «معلم ثالث» را از آن خود کند و در صدر مکتبی بنشیند که امروزه به عنوان «مکتب فلسفی اصفهان»

۱. میرداماد در مقدمه *التفديسات*، یکی از افتخارات خود را باطل کردن جاهلیت ذهن‌ها در فلسفه اولی معرفی کرده و به تلویح گفته است که دوران پیش از او، زمانه جاهلیت و نادانی در فلسفه اولی بوده است (میرداماد، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۴/۱).

شناخته شده است.^۱

یکی از ویژگی‌های مهم شخصیت میرداماد، اهتمام به بازخوانی اندیشه‌های پیشینیان و بازاندیشی جریان‌های فکری گذشتگان است. در میان آثار میرداماد، کتاب جامع فلسفی همچون کتاب *شفاء* یا *اسفار اربعه* به چشم نمی‌خورد، بلکه او بیشتر آثار خود را در بررسی یک موضوع یا مسئله خاص به نگارش درآورده و در این کار، معمولاً برای تبیین محل نزاع و تحلیل پرسش اصلی بحث، اهمیت فوق‌العاده قائل است و در این باره سعی و تلاش بسیار کرده است.^۲ روش او غالباً چنین است که با طرح دیدگاه‌های مختلف و نقل عبارت‌های گوناگون از حکما و متکلمان، به بررسی و سنجش آن‌ها پرداخته و پس از تبیین و رفع ابهام از محل نزاع، تحقیق خود را درباره حل مشکل ادامه می‌دهد.^۳

۱. عنوان «مکتب اصفهان» را هانری کربن برای اشاره به شماری از حکمای الهی ایران در عصر صفوی پیشنهاد داده است (کورین، ۱۳۸۴: ۴۷۶). در معرفی این حوزه فلسفی، دکتر ابراهیمی دینانی در عبارتی مختصر و نسبتاً جامع چنین نوشته است: «اندیشمندان و متفکرانی که در طریق حکمت معنوی تشیع گام برداشتند، حوزه فلسفی اصفهان را به وجود آوردند و نگذاشتند چراغ فلسفه بر اثر تندباد حوادث خاموش گردد. وابستگان به حوزه فلسفی اصفهان، اندیشه‌های خود را در قالب سخنان ابن سینا و بیکر عبارات سهروردی ابراز داشته و از بیانات بدیع ابن عربی نیز غافل نبوده‌اند. آنچه در حوزه فلسفی اصفهان انجام پذیرفت، التقاط و تلفیق نبود؛ بلکه انس و الفت با روایات و آشنایی با معارف اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام)، افقی از معرفت را برابر چشم اندیشمندان این حوزه فلسفی گشود که می‌توانستند بین ابن سینا و سهروردی نوعی هماهنگی مشاهده نمایند. این افق جدید فکری، آن‌چنان وسیع و گسترده بود که در آن، عقل با وحی الهی نیز سازگار می‌گشت و اختلاف میان حکمت و دین جای خود را به نوعی صلح و هماهنگی می‌سپرد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۳۰۵/۲).

۲. برای نمونه می‌توان به مقدمه طرح بحث مجعول بالذات در کتاب *الافق المبین* (میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۱-۱۷)، بحث‌های مقدماتی در قیس اول از کتاب *قیسات* برای بررسی مسئله حدوث عالم (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳-۵) و بحث‌های مفصل و پراکنده در کتاب *التقدیسات* به منظور بررسی و ابطال شبهه ابن کمونه اشاره کرد.

۳. عبارتی از کتاب *الصراط المستقیم*، به خوبی گویای روش تحقیق و نگارش میرداماد است: «... فقد أُورِدَتْ فِيهِ طَرِيقَةُ الْفَلْسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ عَلَى مَشْرَبِ مُتْفَلِسْفَتِهَا وَفَلَسْفَتِهَا وَأَوْضَحْتُ مَسَلِكَ الْمَلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنْ الْحِكْمَةِ الْيَمَانِيَّةِ عَلَى اخْتِلَافِ أَذْوَاقِ الْفِرْقِ مِنْ مُحَقِّقِهَا وَمَبْطِلِهَا حَتَّى أَشَاعَرْتَهَا وَمَعْتَزَلَتَهَا بِطَبَقَاتِ بَسْطِ الْكَلَامِ مِنَ الرَّدِّ وَالْإِحْكَامِ وَالنَّقْضِ وَالْإِبْرَامِ. ثُمَّ تَشَيَّدْتُ مَا هُوَ الرُّكْنُ الْوَثِيقُ لِدَى وَتَحْقِيقِ مَا هُوَ الطَّرِيقُ الْأَثِيقُ إِلَيَّ عَلَى مَا وَرَثْتَهُ مِنَ الْأَقْدَمِينَ التَّقَطُّتْ مِنْ عِبَارَاتِهِمْ أَوْ اسْتَفَدْتُ مِنْ إِشَارَاتِهِمْ وَمَا لَمْ يُوَرِّثْهُ أَحَدٌ أَحَدًا أَلْهَمْتُ وَتَحَدَّسْتُ بِهِ، أَوْ أَسْهَرْتُ الْعَيْنَ وَكَرَدْتُ النَّفْسَ لَهُ مِنْ تَعْيِينِ لِلْمَبْهَمَاتِ وَتَبْيِينِ لِلْمُهَيْمَاتِ عَلَى تَدْقِيقِ لِمَ أَزَاحِمُ عَلَيْهِ وَتَحْقِيقِ لِمَ أَسْبِقُ إِلَيْهِ أَجْرِي بِهِ قَلَمِي وَالْأَمْرُ أَوْضَحُ مِنْ نَارِ عَلِيٍّ عَلَّمَ...» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۵).

میرداماد همین روش را در بررسی برخی نظرات منسوب به حکما و متکلمان نیز به کار گرفته است. به نظر او، برخی از انتقادات و اشکالها یا نزاعهایی که در میان حکما و متکلمان روی داده، ناشی از تصور نادرست مسئله یا نشناختن معنا و مفهوم مدّ نظر است و در صورتی که مسئله مدّ نظر تبیین و به تنقیح معانی پرداخته شود، اشکال مطرح شده رفع می شود و اختلاف پیش آمده نیز از بین می رود.^۱

در این مقاله سعی شد تا با التفات به روشی که میرداماد نیز به کار می برده، دیدگاه او درباره معنا و مقصود از «ماهیت»، به عنوان یکی از مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه، شناسایی و تحلیل شود. در نظر میرداماد، «ماهیت» ملاک این همانی شیء است و هر آنچه در حمل اولی بر یک شیء منطبق می شود، همانا ماهیت آن را شکل می دهد. ماهیت همان طبیعت شیء است که بر داشته‌ها و حد و مرز یک شیء خاص دلالت می کند. در کاربرد «ماهیت» و اتصاف یک شیء به عنوان «ماهیت» باید به ویژگی استقلال و تفرد آن شیء التفات داشت و از حالت ترکیبی و خلطی آن با دیگر اشیاء صرف نظر کرد. «هیئت ترکیبی» که چیزی جز ربط و معنای حرفی نیست، هرگز به عنوان «ماهیت» خطاب نمی شود.

با توجه به مباحث مفصل پیشین می توان درباره معنای «ماهیت» و برخی اصطلاحات پیرامونی آن در اندیشه میرداماد به اختصار چنین گفت:

ماهیت: ما به الشیء هو هو؛ ملاک این همانی و خود بودن شیء؛ آنچه در حمل اولی ذاتی بر شیء حمل می شود.

ماهیت تقدیری: مرتبه ذات و خود ماهیت.

ماهیت تحقیقی (حقیقت): مرتبه فعلیت ماهیت؛ مرتبه حضور ماهیت در عین یا ذهن.

مرتبه تقرر ماهیت: مرتبه تجوهر ماهیت؛ مرتبه فعلیت ماهیت.

۱. نمونه‌ای بسیار خوب از این روش میرداماد را در ارزیابی وی پیرامون نظریه علم الهی ابن سینا مشاهده می کنیم. میرداماد با استنادهای بی دریغی به عبارات ابن سینا در کتابهای شفاء، اشارات و تنبیهات و تعلیقات، به تفسیر دیدگاه ابن سینا در باب علم پیشین الهی پرداخته و انتقادهای شیخ اشراق و خواجه طوسی را بی ارتباط با نظر ابن سینا دانسته و پاسخ گفته است (ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۳۶۰-۳۶۷).

مرتبه صدور ماهيت: مرتبه فعليت ماهيت ممكن.
مرتبه وجود (موجوديت): مرتبه انتزاع معنای مصدری وجود.
مرتبه تشخص: مرتبه وجود؛ مرتبه انتزاع معنای مصدری تشخص.



کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۴. همو، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد، تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۶. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۷. همو، الشفاء - الالهيات، مراجعه و مقدمه ابراهیم مدکور، افست از چاپ مصر، بی‌جا، بی‌نا ۱۳۸۰ ق. (الف)
۸. همو، الشفاء - المنطق، تصدیر طه حسین باشا و مراجعه ابراهیم مدکور، افست از چاپ مصر، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۰ ق. (ب)
۹. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. احمدی، احمد، بن‌لایه‌های شناخت، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. امامی جمعه، سیدمهدی، سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۱۲. اوجبی، علی، مقدمه بر: میرداماد، تقویم‌الایمان، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. تهاونوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقیق رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان للنشرین، ۱۹۹۶ م.
۱۴. حکمت، نصرالله، زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی، تهران، الهام، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. همو، متافیزیک ابن سینا، تهران، الهام، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. خامنه‌ای، سیدمحمد، ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمعانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. سبزواری، ملاحادی، تعلیقه بر: صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، حاشیه ملاحادی سبزواری، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. غفاری، سیدمحمدخالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، فصوص الحکمة، و شرحه لاسماعیل الحسینی الشنب غازی، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. همو، کتاب الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۲۴. کورین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۴ ش.

۲۵. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *الكلمة الطيبة*، تحقیق حمید عطائی نظری، تهران، مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۹۱ ش.
۲۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۷. منافیان، سیدمحمد، «نظریه جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد»، *دوفصلنامه حکمت صدرایی*، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۹۴ ش. (الف)
۲۸. همو، هستی و عروض؛ *درنگی بر مابعدالطبیعه سنوی*، تهران، حکمت، ۱۳۹۴ ش. (ب)
۲۹. موسویان، سیدحسین، «ماهیت از دیدگاه ابن سینا»، *فصلنامه مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۱، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *الافق المبین*، تحقیق و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
۳۱. همو، *الصراط المستقیم*، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش. (الف)
۳۲. همو، *القیاسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش. (الف)
۳۳. همو، *تقویم الایمان*، و شرحه کشف الحقائق *للسید احمد العلوی*، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۳۴. همو، *جذوات و مواقیف*، تصحیح و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش. (ب)
۳۶. همو، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تصحیح و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، تهران - قم، میراث مکتوب - هجرت، ۱۳۷۴ ش. (ب)
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، مع المحاکمات *لقطب‌السدین الرازی*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۸. نوری، ملاعلی، *تعلیقه بر: میرداماد، تقویم الایمان*، ۱۳۸۲ ش.