

زیجر

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

آثار نظریه استاد فیاضی

مبنی بر عینیت وجود و ماهیت^۱

الیاس عارفی^۲

چکیده

پس از آنکه صدرالمتهلین، به شکلی ویژه به مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» پرداخت، شارحان پس از او درصدد برآمدند تا تفسیری صحیح از این اصل ارائه بدهند. در این میان، چهار نظریه و تفسیر ارائه شده است که تفسیر منتخب؛ یعنی عینیت وجود و ماهیت، أدق و ایقن نسبت به دیگر تفاسیر است. بنابر این تفسیر، ماهیت از عوارض ذاتی وجود خواهد بود و به دلیل عینی بودن ماهیت با وجود، وقوع تشکیک در ماهیت متصور است و وجود رابط نیز دارای ماهیت است. همچنین حقیقتاً کلی طبیعی در خارج موجود است، از جمله اینکه ماهیت، مجعول جاعل و علت برای امر دیگر نیز می‌تواند باشد و واجب‌الوجود نیز دارای ماهیت است.

کلیدواژگان

عینیت، وجود، ماهیت.

۱. تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۸/۲۰، تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۹/۲۵.

۲. دانشجو دکتری فلسفه حقوق (arefie@yahoo.com).

مقدمه

فلسفه اسلامی از دو بخش الاهیات بالمعنی الاعم و الاهیات بالمعنی الاخص تشکیل می‌شود که در بخش نخست، چندین مسئله اساسی همچون اصالت وجود، علت و معلول، وجود مستقل و رابط و نظایر آن، مطرح شده است. از میان مباحث وجود، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، از شاخص‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است. درباره اهمیت این مبنا همین بس که مسائلی از اصول دین همچون توحید که بنیادی‌ترین مسئله اعتقادی است، با این مبنا، صحیح و تام می‌شود. برای نمونه، ادله توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی، فقط با این مبنا تمام هستند.^۱

صدرالمتألهین، نخستین کسی بود که این مبنای مهم را به طور مستقل و فصلی متمایز از دیگر مسائل بیان کرد و پس از او، شارحان و بزرگان فلسفه درصدد آشکار کردن مراد او برآمدند که از بزرگانی همچون ملاهادی سبزواری، سید محمدحسین طباطبایی، استاد مرتضی مطهری، محمدتقی مصباح یزدی، عبدالله جوادی آملی و استادانی همچون استاد غلامرضا فیاضی و استاد حسن معلمی می‌توان نام برد. به طور خلاصه، تفاسیر مختلف از این اصل فلسفی بدین قرارند:

تفسیر نخست: ماهیت، در خارج همچون وجود، دارای عینیت است^۲ و مراد از اصالت وجود، «موجودیت بالذات» است؛ یعنی به نفس خودش، تحقق و خارجیت دارد و اعتباری بودن به این معناست که از جهت ذات خودش موجودیتی ندارد و به تبع دیگری، لباس هستی به تن کرده است. این تفسیر مبنای استاد فیاضی و استاد معلمی است.

۱. «بیان الإبتناء أما فی التوحید الذاتی فلأن رفع الشبهة ابن کمونه لا یتیسر إلا بناءً علی أصالة الوجود و وحدته التشکیکیة و إنکار المهیة الواجب؛ فإننا إذا سلّمنا کون المهیة أصیلاً، لم یکن لدفع الاحتمال الذی أبداه ابن کمونه و هو فرض واجبین بسیطین متباینین بتمام الذات مجال و تفصیل هذا القول یطلب من الإلهیات. و أما فی التوحید الصفات فلأن الصفات، مفاهیم متباینة فی أنفسها و قد عرفت أن مناط الوحده و الإتحاد هو الوجود لا غیر؛ فلو لم نقل بأمر أصیل یكون مصداقاً لجمع الصفات الکیالیة و الجلالیة و للذات الوجودی لزم الکثرة فی ذات الواجب تعالی شأنه.

و أما فی توحید الأفعال فواضح؛ لأن ما سوی الله کلّه فعل الله فإن قلنا بأن الأصیل هو المهیة، کانت أفعاله کثرات لا وحده لها؛ بخلاف ما إذا قلنا بأصالة الوجود... قوله: «اینما تولّوا فتمّ وجه الله: فهو وجه واحد و لم یقل اینما تولّوا فتمّ لله وجه حتّی یكون له فی کل جهة وجه» مرتضی مطهری، *تقریرات شرح منظومه*، ج ۱، ص ۷۰.

۲. استاد معلمی در مقاله‌ای که در همین زمینه نگاشته‌اند، دو تبیین جزئی‌تر از همین قسم ارائه می‌دهند. اول، ماهیت به عین وجود موجود است، همچون صفات حق که عین ذات حَقّند و ماهیت با اتحاد با وجود، به عین وجود موجود می‌شود و ثبوت تحلیلی پیدا می‌کند. دوم، ماهیت عین وجود است، همچون صفات حق، ولی با این اتحاد همچون وجود موجود نمی‌شود، بلکه فقط موجود حقیقتاً بدان متصف می‌شود که اولی را حیثیت تقییدی اندماجی ثبوتی نام می‌گذارد و دومی، حیثیت تقییدی اندماجی مجرد نام دارد. حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سربایت»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳.

تفسیر دوم: ماهیت، حدّ و قالب وجود خارجی است. در اینجا حدّ همان معنای لغوی را دارد؛ یعنی نهایت و انتها و مرز یک شیء و شناخت ماهیات به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن، منعکس می‌شوند، نه شناخت محتوای عینی آنها.^۱

بنا بر این تفسیر، معنای اصالت داشتن وجود این است که وجود، منشأ آثار خارجی است و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که چون ماهیت، حد و مرز شیء خارجی است، به ناچار، امری عدمی خواهد بود.^۲ روشن است که وجود عدم و عدمیات فقط اعتباری هستند.^۳ پس ماهیات به دقت عقلی، وجود ندارند، بلکه تنها به نظر عرف، موجودند؛ زیرا اسناد وجود به ماهیت (انسان موجود است) در واقع، اسنادی با واسطه در عروض است. این تفسیر، مبنای علامه طباطبایی است: «ولا نغنی بالماهیه الا حدّ الوجود».^۴ علامه مصباح یزدی نیز به این مبنا گرایش دارند.^۵

تفسیر سوم: ماهیت، ظهور ذهنی خود واقع است.^۶ بدین معنا که هر کدام از موجودات خارجی فقط وجود هستند و دیگر هیچ، اما دستگاه علم حصولی ما (ذهن)، بدین گونه است که وقتی با هر یک از این موجودات محدود روبه‌رو می‌شود و درصدد فهم آنها بر می‌آید، متناسب با تعینات و حدود آن موجود، مفهومی در او نقش می‌بندد که آن را ماهیت می‌نامد. ابتدای استاد جوادی آملی در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بر این امر استوار است که ماهیت، ظلّ و سایه وجود است. بدین بیان

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۲. البته استاد معلمی، تفسیر حدیث یا نقادیت را به دو تفسیر جزئی‌تر تقسیم می‌کند. اول: ماهیت حد وجود باشد و همچون سطح و حجم، که نحوه وجود جوهرند، نحوه ثبوتی وجود است. دوم: ماهیت حد وجود باشد و همچون نقطه، که عدم است، هیچ نحوه ثبوتی ندارد و صرفاً جنبه عدمی دارد. رک: حسن معلمی، مقاله «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول شماره سوم، سال ۱۳۸۳. در متن فقط قسم دوم بیان شده است.

۳. البته لزوماً حدّ یک شیء امری عدمی نیست، چنان که سطح، حدّ حجم است و در عین حال امری وجودی است، اما گاهی خصوصیت محدود (چیزی که دارای حد است) سبب می‌شود حدّ آن امری عدمی باشد. موضوع مورد بحث ما از همین قبیل است. برای نمونه، حدّ خط که نقطه است، چیزی از خط و دارای امتداد هم نیست. پس حدّ وجود در درون وجود نیست، بلکه بیرون از قلمرو وجود است.

۴. صدرالدین محمد شیرازی، حکمة المتعالیة، تعلیقه سید محمدحسین طباطبایی، ج ۷، ص ۲۲۷.

۵. رک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۶. استاد معلمی در مقاله‌ای که در این زمینه نگاشته‌اند، نام این قسم را سراب نسبی می‌گذارد و می‌نویسد: «ماهیت سراب است، ولی سرابی که ساخته محض ذهن باشد، نیست، بلکه از تعامل ذهن و نحوه ثبوت موجودات حاصل می‌آید. در واقع، سراب نسبی از تفاعل ذهن و عین پدید می‌آید؛ یعنی همچون عینک زرد رنگ است که اگر آن را بر چشم نهیم و به رنگ آبی نظر کنیم، آن را سبز می‌بینیم و اگر به رنگ قرمز نظر کنیم، آن را نارنجی می‌بینیم. رنگ سبز و نارنجی، تنها ساخته عینک نیست، بلکه ساخته عینک و خارج است. به نظر می‌رسد در نظریه مرحوم علامه، سراب بودن از این قسم است. بدین معنا که واقعیات خارجی گونه‌های متفاوتی دارند و ذهن با مستقل دیدن آنها از هر کدام، ماهیتی جدا از دیگری می‌گیرد و برای همه ماهیت یکسان نمی‌سازد.» حسن معلمی، مقاله «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

که ماهیت، نه حقیقتی اصیل در متن خارج است و نه به تبع وجود، دارای حقیقتی قلمداد می‌شود و نه به عرض چیزی دیگر به واقع راه می‌یابد. معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت فقط ظهور ذهنی واقع و حکایت آن است که در ظرف ذهن برای آدمی آشکار می‌گردد. همچنین برخی عبارات های علامه طباطبایی از این تفسیر حکایت می‌کند؛ ایشان در *نهایة الحکمة* می‌فرمایند: «الماهیات ظهورات الوجودات للأذهان».^۲

تفسیر چهارم: ماهیت، ظهور ذهنی حدّ واقع می‌باشد و اصالت داشتن وجود به معنای منشأ آثار خارجی بودن وجود است و معنای اعتباری ماهیت این است که یک نحوه اعتبار ذهنی است و هیچ واقعیتی در خارج از ذهن ندارد. در واقع، قائل این تفسیر چنین معتقد است که مقصود از اعتباری ماهیت این است که ماهیت، حدّ وجود قلمداد می‌شود، اما نه به صورت حدّی حقیقی، بلکه به صورت حدّی مجازی، معتبر و مورد لحاظ واقع می‌شود؛ یعنی فقط ماهیت‌ها اعتبار حدود موجوداتند.^۳

اکنون بر فرض صحت تفسیر نخست (بنا بر ادله‌ای که صاحبان آن تفسیر در کتاب‌ها یا مقاله‌هایشان آورده‌اند) درصدد هستیم آثار تفسیر منتخب را در فلسفه روشن کنیم. نخست، می‌توان دو گونه آثار برای این تفسیر مطرح کرد: نخست؛ آثاری که در فلسفه بر اساس تفاسیر دیگر نیز ارائه شده است، اما فقط بنا بر فرض تفسیر نخست، صحت دارند که در مقاله‌ای دیگر با نام «صحت آرای فلسفی بنا بر تفسیر عینیت وجود و ماهیت» آورده‌ایم. دوم، آثاری که این تفسیر برخلاف آثار تفاسیر دیگر در فلسفه ایجاد می‌کند که این قسم، محل بحث ماست.

اثر نخست: عارض ذاتی بودن ماهیت برای وجود و استطرادی نبودن مباحث ماهیات

بر طبق سخن مشهور، مسئله در هر علم از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می‌کند. از این رو، برای تعیین اینکه آیا مبحثی در قلمرو آن علم می‌گنجد یا نه، باید بررسی کرد از عوارض ذاتی موضوع آن علم قرار می‌گیرد یا نه؟ عارض ذاتی آن است که اسناد آن به موضوع بدون واسطه در عروض باشد؛ یعنی اسناد الی ما هو له باشد.

۱. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش یکم از جلد دوم، ص ۴۱.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۷۴.

۳. استاد معلمی نام این قسم را سراب محض می‌گذارد و می‌نویسد: «ماهیت سراب، محض و ساخته صد در صد ذهن است و هیچ اثر و جای پای در خارج ندارد. به این معنا که میان آنچه در ذهن ساخته می‌شود و آنچه در خارج است، نسبت و رابطه و ترکیبی صورت نمی‌گیرد» حسن معلمی، مقاله «اعتباری ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

۴. علامه در تذیل اول بیان می‌دارند: «مسأله الماهیات حدود الوجودات، لیس علی ما ینبغی الا بطریق التجوز بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات» سید محمدحسین حسینی طهرانی، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، تذیل محمدحسین طباطبایی، ص ۱۶۷.

باید دانست بنا بر تفسیر منتخب، ماهیت از عوارض ذاتی وجود به شمار می‌آید. صدرالمتألهین نیز از آنجا که تقسیم وجود به مقولات را تقسیمی اولی می‌داند، ماهیت را از عوارض ذاتی وجود برمی‌شمارد، ولی بنا بر سه تفسیر دیگر یا از عوارض حدّ وجود است و روشن است که حدّ وجود غیر از ذات وجود است یا اصلاً عارض وجود نیست و ما خیال می‌کنیم از عوارض ذاتی وجود است.

فلاسفه، موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود می‌دانند، ولی با این حال، بحث از ماهیت و احکام آن و مقولات را در میان مسائل فلسفی، همچون مسائل اصلی مطرح کرده‌اند. حال، مجوز طرح بحث از ماهیت و احکامش و مقولات در فلسفه چه بوده است؟ طبق تفسیرهای دیگر، مباحث ماهیت از قبیل بحث مقولات و اینکه حرکت در چه مقوله‌ای امکان دارد و مباحث نفس، جواهر، اعراض، ذاتی و عرضی و مانند آن، همچون بحث از اعدام، از مباحث استطرادی فلسفه به شمار می‌آید و علی القاعده از مباحث علم منطقی است، نه فلسفه، ولی از باب اضطرار در فلسفه آورده شده‌اند. برخی صاحبان تفاسیر دیگر برای اینکه مباحث ماهیت را جزو مسائل فلسفی قرار بدهند، گفته‌اند که در فلسفه از جزیی و کلی بحث می‌شود. جزیی همان موجودات خارجی هستند و کلی، همان ماهیاتند و پس از اینکه وجود ماهیت، به صورت جنس و فصل و نوع در فلسفه ثابت شد، علم منطقی درباره آن بحث می‌کند.^۳

این کلام را می‌توان بررسی کرد؛ زیرا اولاً وجود جزیی و کلی، خارج از ماهیت هستند؛ زیرا ماهیتی که در مقابل وجود است، زاید بر وجود است و کلی بودن بر ماهیت در ذهن، عارض می‌شود و این امر با قطع نظر از وجود ذهنی‌اش است. به سخن دیگر، ماهیت من حیث هی، نه جزیی است،

۱. ایشان در اسفار چنین می‌فرماید: «به زودی طریق و روش ما در تحقیق مباحث وجود که در واقع، سرای اسرار الهی است، برایت روشن و آشکار خواهد شد که ماهیات از اعراض اولی ذاتی حقیقت وجوداند؛ همچنان که وحدت و کثرت و غیر این دو از مفهوم های عام، از عوارض ذاتی مفهوم موجود (از آن جهت که موجود است) می‌باشند.» «و سیتضح لك من طریقنا فی تحقیق مباحث الوجود التي هی حقیقة دار الأسرار الإلهیة أن الماهیات من الأعراض الأولیة الذاتیة لحقیقة الوجود كما أن الوحدة و الكثرة و غیرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا فی الفلسفة الاولیة». صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۲۵. «الموجود المطلق لیس طبیعة جنسیة و لا امرا کلیا و لیس شموله للموجودات شمول الكلی لأفراده الجنسیة و النوعیة، لأن هذه المفهومات - کالکلیة و الجزئیة و الجنسیة و النوعیة و الذاتیة و العرضیة - من الامور التي تعرض الماهیات فی الذهن، و الوجود لیس بماهیة لشیء، و لا ذا ماهیة، و لا له صورة فی الذهن مطابقة له، حتی یعرض له الكلیة و الجنسیة و غیرهما من المعقولات الثانیة، بل هو صریح الإتیة الخارجیة، لکنه یشبه الذاتی و الجنس، لأنه لیس بخارج عن حقیقة أفرادها المتخالفه الحقائق و لما كانت قسمته إلى المقولات قسمة أولیة، تكون هی من عوارضه الذاتیة.» صدرالدین محمد شیرازی، الحاشیة علی الهیات شفا، ج ۱، ص ۵۲.

۲. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۸۳.

۳. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۲۲۰.

نه کلی. همچنین وجود دارای کلیت و سعه و شمول است و قابلیت صدق بر کثیرین را داراست. با مطالب پیشین روشن می‌شود که اگر ماهیت را از عوارض ذاتی وجود بدانیم، بحث از ماهیت و احکام آن، بحث از مقولات عشر، از مباحث اصلی فلسفه خواهد بود. همان گونه که بحث از علیت و معلولیت و وحدت و کثرت (که در خارج عین وجودند) از مباحث اصلی فلسفه قلمداد می‌شوند، اما اگر ماهیت از عوارض ذاتی وجود نباشد، بحث از ماهیت، بحثی استطرادی خواهد بود.

اثر دوم: تشکیک در ماهیت و اختلاف و تکرر موجودات به سبب اختلاف و تکرر ماهیات حقیقتاً

تشکیک در اصطلاح منطقی آن است که مفهومی کلی دارای افرادی باشد که اختلاف آن مفهوم در میان افرادش به شدت و ضعف یا به کمال و نقص یا تقدم و تأخر محقق باشد، اما تشکیک در اصطلاح فیلسوفان عبارت از حقیقتی واحد است که دارای مراتب مختلف است. به عبارت دیگر، وجود در عین کثرت، واحد باشد و در عین وحدت، کثیر.^۱

باید دقت کرد که تشکیک فلسفی، بالذات برای وجود است، نه برای ماهیت، ولی گاهی تشکیک منطقی برای خود ماهیت است و بالذات ماهیت است که مشکک است. البته در ماهیات نوعیه، تشکیک منطقی پدید نمی‌آید و ماهیات نوعیه، همه متواطی‌اند، اما ماهیات جنسیه، ممکن است مشکک باشند و تفاوت به شدت و ضعف یا تقدم و تأخر و غیره داشته باشند. کم مفصل؛ یعنی عدد که یک ماهیت جنسی است، مشکک است؛ یعنی هم بر دو صدق می‌کند و هم بر سه. همچنین در ماهیات جوهری جنسی، حیوان مشکک است. یکی، تنها بهره خوردن و خوابیدن دارد و دیگری، بهره تفکر و تعقل هم دارد. سفیدی و گرمی هم ماهیت جنسی و مشکک هستند.

بنا بر تفسیر برگزیده، ماهیت عین وجود است. پس دارای تشکیک نیز هست؛^۲ یعنی همچون وجود دارای شدت و ضعف یا تقدم و تأخر یا کمال و نقص است. به بیان دیگر، اختلاف موجودات، حقیقتاً به دلیل اختلافی است که در ماهیت‌ها وجود دارد. صدرالمآلهین در کتاب اسفار درباره مسئله اختلاف موجودات به سبب ماهیت چنین می‌فرماید:

وجود یک حقیقت است و نه جنس دارد و نه فصل، و آن در تمام اشیا به یک معنی

۱. تعلیقه فیاضی، نهایه الحکمه، ج ۱، ص ۸۵.

۲. استاد مرتضی مطهری در تقریرات خویش بر شرح منظومه بیان می‌دارند: «قال استادنا الآملی قدس سره الشریف فی تعلیقتیه فی المقام: والدلیل علی استحالة التشکیک فیها أنه لو جاز التشکیک فی المهیة. فما به التفاوت إن كان داخلًا فی مهیة الأشدّ لم تكن مهیة الأضعف تلك المهیة و إن لم یکن داخلًا فی ماهیة الأشدّ، لم تكن تفاوت الأشد و الأضعف فی الماهیة؛ بل كانت ماهیة الأشد و الأضعف متفاوتین فیما هو خارج عن الماهیة. أقول: مثل هذا البیان یجری فی التشکیک المفروض فی حقیقة الوجود حرفاً بحرف؛ فإن ما امتازت به المرتبة القویة عن الضعیفة إن كان داخلًا فی الحقیقة، لم تكن ماهیة الأضعف تلك الماهیة و إن لم یکن داخلًا فی الحقیقة، لم تكن تفاوت المرتبتین فی الحقیقة و قولکم «إن ما به الامتیاز من سنخ ما به الاشتراک» یجری فی التشکیک فی الماهیة أيضاً». مرتضی مطهری، تقریرات شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۸.

می‌باشد و اختلاف افراد ذاتی آن، با هم نه به واسطه ذات است و نه به واسطه هویتی که با ذات مغایرنند، بلکه اختلافشان به واسطه هویتی است که عین ذات می‌باشند.^۱ مراد از هویت، همان ماهیت است، به قرینه آنکه در مقابل ذوات (ذات موجودات) آمده است. مؤید این مطلب، کلام ایشان در موضعی دیگر است که این گونه بیان می‌کند:

«در واژه‌هایی همچون «ذات»، «حقیقت»، «عین»، «هویت» و غیره، خیلی زیاد اشتباه واقع می‌گردد؛ زیرا گاهی به کار برده می‌شوند و صرف وجود شیء اراده می‌شود یا به کار برده می‌شوند و ماهیت یا عین ثابتۀ اراده و قصد می‌شود».^۲

همچنین ملاصدرا می‌فرماید:

وجود، اگرچه مختلف می‌شود، به واسطه اختلاف ماهیت‌ها بنا بر همان صورتی که قبلاً گفتیم، لکن وجود صفتی زاید بر ماهیت‌ها در خارج نیست؛ زیرا که وجود نفس وجود ماهیت‌هاست.^۳ یکی از ادله مخالفان تشکیک درباره ماهیت، از این قبیل است: تمام افراد ماهیت مساوی‌اند در این مطلب که با تحقق ماهیت و ذاتیاتش محقق می‌شوند و همین افراد در نبود ماهیت و ذاتیات ماهیت مرتفعند و زمانی که نسبت، مساوی باشد، دیگر نسبت به بعضی از افرادش، اقدم یا اولی یا اشد نیست تا تشکیک صورت بگیرد.^۴

این دلیل قابل مناقشه است؛ زیرا تساوی ماهیت در بودن ذاتیات یا نبود ذاتیات، مستلزم تساوی ماهیت در سایر جهات؛ مثل شدت و ضعف و تقدم و تأخر افراد ماهیت نیست. گفته نشود که این حرف با ماهیت انسان نقض می‌شود؛ چون تشکیک‌بردار و همچنین بحث ما درباره ماهیت من حیث نیست، بلکه ماهیت موجوده را بحث می‌کنیم و ماهیت موجوده به تبع وجود، تشکیک‌بردار است.^۵

۱. «الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل، و هي في جميع الأشياء بمعنى واحد، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات، ولا بالهویات التي هي مغايرة الذات بل بالهویات التي هي عين الذات». صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۴۳۳.

۲. «کثیراً ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقیقة والعین والهویة وغیرها؛ إذ قد یطلق ویراد منه صرف وجود الشیء و قد یطلق ویراد منه ماهیته و عینه الثابته» *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۲، ص ۳۳۷.

۳. «الوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهیات علی الوجه الذی قدمنا، لکنه لیس صفة زائدة فی الخارج علی الماهیات لأنه نفس وجودها». همان، ج ۳، ص ۲۵۱.

۴. رک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، صص ۲۶۴ و ۲۷۲.

۵. همچنین اشکال نشود که بنا بر این سخن باید ماهیت در تمام مقولات جاری شود؛ چرا که ما همین که تشکیک در ماهیت در یک مورد را ثابت کنیم، سخن کسانی که تشکیک در ماهیت را اساساً منکرند، باطل می‌شود. همچنین اثبات ماهیت در تمام مقولات درست هست؛ چون مراد از ماهیت در بحث اصالت وجود از دیدگاه استاد فیاضی، ماهیت من حیث هی نیست، بلکه ماهیت موجوده به تبع وجود هست. اگر این قضیه صادق است که وجود دارای تشکیک است و تشکیک در جوهر وجود دارد، پس تشکیک در شئون وجودی هم محقق می‌شود.

شاهد بر این مطلب که تشکیک در ماهیت نیز واقع می‌شود، این است که تشکیک در جنس وجود دارد.^۱ این در حالی است که همه اذعان دارند جنس از اقسام ماهیت است، نه وجود. برای نمونه، سفیدی در سفید بودن خود، مختلف به شدت و ضعف می‌شود و هر مرتبه‌ای هم نوع خاصی از سفیدی را دارد که بر مرتبه دیگر صادق نیست.

به این مؤیدی که بیان شد، ممکن است ایراد شود که احکام عقلی، تخصص‌بردار نیستند؛ زیرا اگر فرض انواع بیاض را در جنس بیاض کنیم، آن انواع دارای فصل‌هایی خواهند بود. در نتیجه، انواع در اینکه سفیدند، مساوی‌اند و در فصل‌هایشان مختلفند و این نفی تشکیک می‌کند. هنگامی این ایراد صحیح است و نفی تشکیک می‌کند که فصول انواع غیر از بیاض باشد، در حالی که این گونه نیست، بلکه بیاض شدید، مخالف بیاض ضعیف در خود بیاضیت است. پس مابه الاختلاف از سنخ مابه الامتیاز است.

ملاصدرا نیز به این مطلب اشاره می‌کند که تشکیک در ماهیت به تبع وجود محقق است: اختلاف ماهیاتی که از وجودات گوناگون انتزاع می‌شوند، به واسطه اختلاف مراتب وجودات از جهت شدت و ضعف و پیش و پس بودن و ترکب داشتن و تنها بودن است. پس وجودها به اعتبار مراتب و نسبت‌هایی که بین آنها واقع است، دارای لوازمی گوناگون می‌باشند.^۲

استاد مطهری نیز در تقریرات خود بر شرح منظومه، اختلاف موجودات به وسیله قوت و ضعف را ملازم با اختلاف ماهیات می‌داند.^۳

۱. استاد مطهری در تقریرات خویش بر شرح منظومه چنین می‌نویسد: «لیته اکتفی بذكر الوحدة النوعية؛ اذ لامحذور فی علیة نوع قویّ لنوع ضعیف، لأن الاشتراك فی الجنسیة غیر قادح فی تحقق القوة و الضعف؛ فإن تمامية الشيء بفصله دون جنسه». مرتضی مطهری، تقریرات شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۹.

۲. «أن اختلاف الماهیات المنتزعة عن أنحاء الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدة و ضعفا و تقدیما و تأخیرا - و ترکیبا و وحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبتها الواقعة بينها لوازم متخالفة أما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفة الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فیها». صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۶۲.

در ادامه، ایشان در کتاب دیگرشان می‌نویسند که ماهیات به وجودهای خاصی که در خارج دارند، دارای تشکیک هستند: «و أما تفصیل مباحث التشکیک مستقصی فقد أوردناه فی الأسفار و رجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية و المعنی و هاهنا نقول هذا التفاوت کالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى أنحاء الوجودات فللوجود أطوار مختلفة فی نفسه و المعانی لأطواره... أما المعانی الكلية أيما كانت و أيما كانت فإنما يلحقها التقدم و التأخر و الكمال و النقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلا لا يتفاوت فی مفهومه و هو نفس الظهور و المعنی الكلی». صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیة، ص ۱۳۵.

۳. «قد عرفت أن اختلاف الوجودات بالقوة و الضعف یلازم اختلاف الماهیات». مرتضی مطهری، تقریرات شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۹.

بعد از آنکه ثابت شد که ماهیت کنه و هویت وجود است و به عین وجود متحقق است، آشکار می‌شود که کثرت در وجودات، ملازم با کثرت ماهیات خواهد بود.^۱

در مطالب پیشین ثابت شد که ماهیت نیز دارای تشکیک است و اینکه حقیقتاً اختلاف موجودات به وسیله اختلاف در ماهیات است. هم اکنون بیان می‌کنیم، کثرتی که در موجودات تحقق دارد، حقیقتاً به سبب تکثری است که از ماهیات نشأت گرفته می‌شود. ملاصدرا در چندین موضع، قائل به تکثر و اختلاف موجودات به وسیله ماهیات می‌شود، اما بنا بر تفسیر دوم، اختلاف اگرچه به سبب ماهیات است که قالب و حد شیء هستند، اما حقیقتاً از ذات وجود نیست و بنا بر تفاسیر دیگر، به دلیل آنکه ماهیت، حظی از خارجیت ندارد، پس با اختلاف در ماهیات، وجودها مختلف نمی‌شوند و با ماهیات، تکثری پیدا نمی‌شود، مگر به مجاز. عبارات علامه طباطبایی، حاکی از این است که نسبت دادن تکثر به ماهیات، بالعرض است.^۳

۱. «فثبت من احدى هاتین المقدمتين ان الماهية لها تحصل في الخارج. هذا بحكم المقدمة الاولى، لأنها جزء الموجود في الجملة؛ و جزء الموجود في الجملة موجود في الجملة. و من ثانيتهما ان الماهية غير صادرة و لا معجولة، فثبت ان المعلول الاول مشتمل على امرين: احدهما الوجود و هو امر بسيط صادر عن امر بسيط، لكن هذا الواحد البسيط مما يتحقق في مرتبة امران: احدهما نفسه، و الآخر هو الماهية؛ اذ لا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر و أيا لكانت الماهية على اي التقديرين معجولة، بل الوجود فيما عدا الواجب تعالى مجعول بحسب مرتبة ذاته بذاته، مصداق لحمل الماهية عليه، و يطابق للحكم بها عليه». صدرالدين محمد شيرازي، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ۱۷۳.

«فالمعلول من جهة وحدته الوجودي صادر عن العلة الاولى، و من جهة كثرته الواقعة فيه لا بالجعل واسطة لصدور الكثرة الخارجية. ثم إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما و لا تأخر و لا معية أيضا بالمعنى المذكور و اتصافها به في العقل... أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ و الماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق». صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الرابعة، ج ۱، صص ۵۵ - ۵۶.

۲. «حاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها و قد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية مثال الأول وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته و لكل منها مقام و مرتبة لذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثاني وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية و كذا أفراد حقيقة الفرس و كذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة و الضعف و كذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها و لكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية». صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الرابعة، ج ۳، ص ۱۳۹. «الوجود حقيقة واحدة تتكرر بتكرر الماهيات، لا بأن يكون للماهيات تأثير في الوجود، بل باعتبار اتحاد الماهية بالوجود». صدرالدين محمد شيرازي، اسرار الآيات، النص، ص ۷۵.

۳. «لاريب أن الهويات العينية الخارجية تتصف بالكثرة تارة من جهة أن هذا الانسان و ذاك فرس و ذلك الشجر ونحو ذلك؛

اثر سوم: واسطه در ثبوت بودن وجود برای ماهیت

بنا بر تفسیر منتخب، وجود واسطه در ثبوتِ موجودیتِ برای ماهیت موجوده است. البته واسطه در ثبوت تحلیلی، نه خارجی، ولی بنا بر تفاسیر دیگر، وجود، واسطه در عروض آن است. هرگاه امری در اسنادِ وصفی به موصوفِ خود؛ یعنی در اسنادِ محمول به موضوع، به نحوی از انحا میانجی شود، آن را «واسطه» گویند. نخست لازم است قدری با انواع و اقسام «واسطه» آشنا شویم. واسطه را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند: الف) واسطه در ثبوت: عبارت از علتِ تحققِ آن وصف برای آن موصوف است. برای نمونه، خدای متعال واسطه در ثبوتِ وجودِ عالم است. همچنین حرکتِ دستِ واسطه در ثبوتِ حرکتِ قلم است. البته واسطه در ثبوت، به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. خارجی آن است که علت، وجودی باشد غیر از معلول، ولو اینکه علت از اجزای معلول باشد. از این رو، علل چهارگانه (فاعلی، مادی، صوری و غایی) همه علت‌های خارجی‌اند.
 ۲. تحلیلی آن است که علت و معلول در وجود خارجی، واحد باشند، اما با تحلیل عقلی، معانی متعددی از آن به دست می‌آید که بعضی، نحوه‌ای از علّیت بر بعضی دیگر دارند.
- ب) واسطه در اثبات: عبارت از دلیل اتصافِ آن موصوف به آن وصف است و «دلیل»، همان علتِ علم ما به آن اتصاف و راه آگاه شدن ما از آن است که به آن واسطه در تصدیق هم می‌گویند. خواه این دلیل مطابق با واقع باشد یا نباشد. از این رو، قیاس و استقراء و تمثیل و برهان و خطابه و جدل و نظایر آن، جزء این قسم قرار می‌گیرند.
- ج) واسطه در عروض: عبارت از واسطه در اسنادِ وصفی به موصوفی است، بدون آنکه موصوف واقعاً به آن وصف متصف باشد؛ یعنی اتصافِ حقیقی از آن خودِ واسطه است، نه ذوالواسطه. برای نمونه، در قضیه «ناودان موجود است»، جریان آب در ناودان واسطه است، برای اسنادِ جریان به خودِ ناودان (ذوالواسطه).^۱
- بنا بر تفسیر نخست وجود، واسطه در ثبوت ماهیت در خارج است، به نحو واسطه تحلیلی.^۲ به این

و تارةً بأن هذا بالفعل و ذاك بالقوة، و هذا واحد و ذاك كثير، و هذا حادث و ذاك قديم، و هذا ممكن و ذاك واجب و هكذا و قد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق أن الكثرة من الجهة الاولى - وهي الكثرة الماهوي - موجودة في الخارج بعرض الوجود، و أن الوجود متصف بها بعرض الماهية لمكان أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. وأمّا الكثرة من الجهة الثانية، فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كالتسامه إلى الواجب و الممكن، و إلى الواحد و الكثير، و إلى ما بالفعل و ما بالقوة، و نحو ذلك». سيد محمدحسين طباطبائي، نهاية الحكمة، ج ۱، ص ۸۵ - ۸۷.

۱. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، صص ۵۱ - ۵۲.

۲. «كون الوجود متحققا في الأعيان فيما له ماهية، لا يقتضى قابلية الماهية له، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية. و اتصاف الماهية بالوجود إنما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية، قد مر أن اتصاف الماهية بالوجود

صورت که باری تعالی به انسان، وجود را افاضه می‌کند و وجود سبب موجودیت انسان می‌شود، از آن جهت که اصالت وجود اقتضا دارد که وجود موجود بالذات باشد و دیگر اشیا غیر از وجود به سبب وجود موجودیت دارند.

استاد معلمی در تعلیقاتشان بر شواهد، چنین بیان می‌کنند:

ماهیت، علت خارجی وجود نیست؛ چون تحقق عینی ندارد تا به وجود تحقق بدهد و باید قبل از تحقق، محقق باشد و این محال است و علت تحلیلی وجود نیست؛ چون اعتباری است و بدون وجود، عدم محض است و رتبه تحقق او متأخر از رتبه تحقق وجود است. پس ماهیت، معلول وجود خود است. بدین معنا که در تحلیل عقلی، وجود علت قلمداد می‌شود و مرتبه تحقق او بر ماهیت مقدم است و تحقق بالذات از آن وجود است و تحقق بالتبع یا بالعرض از آن ماهیت است.^۱

البته بنا بر تفسیر دوم که ماهیت را حد وجود می‌داند، ماهیت حقیقتاً در خارج موجود نیست و بنا بر تفسیر سوم و چهارم نیز ماهیت امری کاملاً ذهنی یا سرایی است که واقعیتی ندارد و اگر ماهیت موجود قلمداد می‌گردد، بالعرض و المجاز است. به هر حال، بنا بر تفاسیر دوم و سوم و چهارم، وجود واسطه در عروض برای ماهیت است؛^۲ چون ماهیت را امری عدمی به شمار می‌آوردند. به سخن دیگر، در جمله «انسان، موجود است»، انسان واقعاً به وصف موجودیت متصف نمی‌شود.

أمر عقلی، لیس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر، لیتصور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية. فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر، ولا معية أيضاً، إذ الشيء لا يتقدم على نفسه، ولا يتأخر، ولا يكون أيضاً معه... و عارضية الوجود للماهية أن للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود: فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل معان في الوجود، بمعنى أن الوجود بنفسه أو بجاعله موجود». صدرالدین محمد شیرازی، المشاعر، ص ۲۳.

«بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتصافية في طرف التحليل العقلي، الذي هو أيضا نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر بلا تعمل و اختراع. و ذلك لأن كل موصوف بصفة أو معروض لعارض، فلا بد له من مرتبة من الوجود يكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض غير موصوف به و لا معروض له. فعروض الوجود إما للماهية الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة و لا المعدومة جميعاً؛ فالأول يستلزم الدور أو التسلسل، و الثاني يوجب التناقض، و الثالث يقتضي ارتفاع النقيضين». همان، ص ۳۰.

۱. حسن معلمی، شرح و تعلیق و تحقیق الشواهد الربوبية، ص ۵۱.

۲. «و أمّا الماهية فإذا كانت مع الإلتصاف بالوجود ذات واقعية، و مع سلبه باطلة الذات، فهي في أصلها غير أصيله، و إنّما تتأصل بعرض الوجود». سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، ج ۱، صص ۴۴ - ۴۵. در ادامه، استاد فیاضی در تعلیقه بیان می‌کنند: «أی يكون الوجود واسطة في عروض الوجود للماهية فيكون حمل الوجود عليها من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له فهو مجاز عقلي، مصحّحه اتحاد الوجود و الماهية اتحاد المحدود و الحدّ». همان، ص ۴۵.

اثر چهارم: ماهیت‌دار بودن وجود رابط

این مطلب واضح است که موضوع و محمول یک قضیه از مفهوم مستقلی برخوردار هستند؛ مانند: «زید قائم»، اما علاوه بر موضوع و محمول، نسبتی در میان این دوست و بین زید و قیام پیوند برقرار می‌کند که وجود رابط^۱ نام دارد.^۲ در ابتدا با برخی نکات وجود رابط در نظر رایج میان فیلسوفان آشنا می‌شویم:

نکته نخست: وجود به وجود «فی نفسه» و وجود «فی غیره» و نیز وجود «فی نفسه» به «لنفسه» و «لغیره» تقسیم می‌شود.^۳

نکته دوم: وجود «فی غیره» همان وجود رابط است^۴ و وجود «فی نفسه لغیره»، وجود رابطی و وجود «فی نفسه لنفسه»، وجود مستقل است.^۵

نکته سوم: وجود رابط در هلیات بسیطه تحقق ندارد؛ چون مفاد هلیات بسیطه، «ثبوت شیء لشیء» نیست. همچنین وجود رابط در «حمل اولی ذاتی» و قضایایی که یک طرف آنها یا هر دو طرفشان، عدمی باشند و قضایای سالبه تحقق ندارد جز به اعتبار ذهنی.^۶ وجود رابط مفاد «کان

۱. «وجود رابط غیر از نسبت اتحادیه و غیر از نسبت حکمی می‌باشد. توضیح آنکه نسبت اتحادیه همان رابطه هویت است که در ذهن میان موضوع و محمول قضیه حملیه برقرار می‌شود و همین است که جزء سوم و مقوم قضیه حملیه است و لذا در همه قضایا، چه بسیط و چه مرکب وجود دارد و نسبت حکمی همان مقایسه موضوع با محمول یا مقدم با تالی است که مقدمه حکم، به معنای تصدیق است، اما وجود رابط، حقیقتی خارجی است که میان موضوع و محمول یا مقدم و تالی پیوند برقرار کرده، بلکه خود پیوند آنهاست و وجودی جدا از آنها ندارد. وجود رابط، محکی نسبتی است که در قضایا در ذهن برقرار می‌شود». عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۵۲۲.

۲. «فوجوده قائم بالطرفین موجود فیهما غیر خارج منهما و لا مستقل بوجه عنهما لا معنی له مستقلا بالمفهومیة و نسیمه الوجود الرابط و ما کان بخلافه کوجود الموضوع و المحمول و هو الذی له معنی مستقل بالمفهومیة نسیمه الوجود المحمولی و الوجود المستقل فاذن الوجود منقسم إلی مستقل و رابط و هو المطلوب». سید محمدحسین طباطبایی، *بداية الحکمة*، ص ۴۹.

«أن هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج كقولنا زيد قائم و الإنسان ضاحك مثلا و أيضا مركبات تقيديّة مأخوذة من هذه القضايا كقيام زيد و ضحك الإنسان نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسیمه نسبة و ربطا ما لا نجده في الموضوع وحده و لا في المحمول وحده و قد ظهر مما تقدم أن معنى توسط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائما بالطرفين رابطا بينهما». سید محمدحسین طباطبایی، *نهاية الحکمة*، ج ۱، صص ۱۲۱ - ۱۲۵.

۳. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۵۳۱.

۴. «ما وجوده فی غیره و نسیمه الوجود الرابط». سید محمدحسین طباطبایی، *نهاية الحکمة*، ج ۱، ص ۱۲۱.

۵. «ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه و نسیمه الوجود المستقل و المحمولی أو النفسی و...». همان، ج ۱، ص ۱۲۱.

۶. «الثالث أن القضايا المشتملة على الحمل الأولى كقولنا الإنسان إنسان لا رابط فيها إلا بحسب الاعتبار الذهني فقط و كذا الهليات البسيطة كقولنا الإنسان موجود إذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشيء و نفسه. الرابع أن العدم لا يتحقق منه رابط إذ لا شئيه له و لا تميز فيه و لازمه أن القضايا الموجبة التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم كقولنا زيد معدوم و شريك الباري

ناقصه» است که در هلیات مرکبه وجود دارد.^۱

نکته چهارم: ظرفی که وجود رابط در آن تحقق می‌یابد، همان ظرف دو طرفی است که رابط قائم به آن است؛ خواه آن ظرف، خارج باشد یا ذهن.^۲

نکته پنجم که به مبحث ما مربوط می‌شود، این است که وجود رابط، ماهیت ندارد؛ زیرا ماهیت دارای مفهوم مستقل است، اما مفهوم وجود رابط، بین دو طرف است.^۳ پس وجود محمولی به وجود رابطی و وجود نفسی تقسیم می‌شود که هر دو دارای ماهیت هستند، بر خلاف وجود رابط که ماهیت ندارد. از آنجا که بنا بر تفسیر برگزیده، ماهیت به معنای «هر چیزی غیر از وجود» است، در نتیجه، شامل وجودهای رابط هم می‌شود؛ یعنی وجودهای رابط نیز دارای مفهوم و ماهیت هستند؛ حال مفاهیم ما چه معنای مستقل داشته باشند یا نداشته باشند.

علاوه بر این، می‌توان گفت بنا بر تفاسیر دیگر، در تعریف «ماهیت بالمعنی الأخص»، قید «استقلالیت مفهومی» را افزوده‌اند. همان‌طور که پیش از این گفته شد، ماهیت مورد نظر در تفاسیر دیگر، عبارت بود از «چیزی که در جواب از چیستی شیء بیاید». هیچ نحوه استقلالیت مفهومی یا

معدوم لا عدم رابطا فیها إذ لا معنی لقیام عدم بعدمین أو بوجود و عدم و لا شیئیة له و لا تمیز اللهم إلا بحسب الاعتبار الذهنی. و نظیرتها القضا یا السالبة کقولنا لیس الإنسان بحجر فلا عدم رابطا فیها إلا بحسب الاعتبار الذهنی». همان، ج ۱، صص ۱۲۷ - ۱۲۸.

«أما الهلیات البسیطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشیء و هو ثبوت موضوعها فلا رابط فی مطابقتها إذ لا معنی لارتباط الشیء بنفسه و نسبتہ إليها». سید محمدحسین طباطبایی، *بداية الحکمة*، ص ۵۰.

۱. «أن الرابط إنما یتحقق فی مطابق الهلیات المركبة التي تتضمن ثبوت شیء لشیء». همان، ص ۵۰.

«أن الوجود الرابط هل هو متحقق فی الهلیات البسیطة أم لا بل هو مخصوص بالهلیات المركبة». هادی سبزواری، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، ص ۳۹۸.

۲. «أن الوعاء الذي یتحقق فی الوجود الرابط هو الوعاء الذي یتحقق فی وجود طرفیه سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن و ذلك لما فی طباع الوجود الرابط من كونه غیر خارج من وجود طرفیه فوعاء وجود كل منها هو بعینه وعاء وجوده فالنسبة الخارجیة إنما تتحقق بین طرفین خارجیین و النسبة الذهنیة إنما بین طرفین ذهنیین و الضابط أن وجود الطرفین مسانخ لوجود النسبة الدائرة بینهما و بالعکس». سید محمدحسین طباطبایی، *نهاية الحکمة*، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳. «أن الوجود الرابط أو المعنی الحرفی لا نفسیة له و إنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن». هادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۳، ص ۶۰۲.

۴. «أن الوجودات الرابطة لا ماهیة لها لأن الماهیات هی المقولة فی جواب ما هو فهی مستقلة بالمفهومیة و الوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلا بالمفهومیة». همان، ج ۱، ص ۱۲۹. محمدحسین غروی اصفهانی، *هستی‌شناسی فلسفی*، ص ۱۲۲.

«أن الوجودات الرابطة لا ماهیة لها لأن الماهیة ما یقال فی جواب ما هو فلها لا محالة وجود محمولی ذو معنی مستقل بالمفهومیة و الرابط لیس كذلك». سید محمدحسین طباطبایی، *بداية الحکمة*، ص ۵۰.

عدم استقلالیت در این تعریف اخذ نشده است؛ یعنی تعریف ماهیت، لا بشرط از قیدِ استقلالیت مفهومی بوده است، اما علامه طباطبایی در نهایت الحکمة به این نکته نظر دارند که وجود رابط، ماهیت ندارد، به این دلیل که دارای مفهوم مستقل نیست.^۱

اثر پنجم: صحیح نبودن فرق بین امکان ذاتی و استعدادی در عینی نبودن امکان ذاتی

حکما میان امکان استعدادی و امکان ذاتی، تفاوت‌هایی را ذکر کرده‌اند. از جمله این تفاوت‌ها آن است که امکان استعدادی، قوه صرف نیست و از آن جهت که دارای فعلیت است، امری عینی و خارجی محسوب می‌شود،^۲ مانند دانه گندم که واقعیته عینی و خارجی است، اما امکان ذاتی، امری ذهنی و اعتبار عقلی است؛ زیرا امکان ذاتی سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیات ممکنه است و امور سلبی هیچ گونه تحقق و تحصیلی ندارد.^۳

روشن است که این بیان با تفاسیر دوم و سوم و چهارم می‌سازد؛ زیرا بر اساس آن تفاسیر، ماهیت، موجود نیست. پس لازمه ماهیت - که امکان ذاتی باشد - بهره‌ای از واقعیت ندارد، اما بنا بر تفسیر نخست، ماهیت دارای عینیت است و امکان ذاتی هم که لازمه ماهیت است، دارای خارجیت و عینیت است. پس نمی‌توان عینی یا ذهنی بودن را فرق میان امکان ذاتی و امکان استعدادی دانست.

اثر ششم: تحقق کلی طبیعی در خارج حقیقتاً

برای اثبات این مدعا لازم است مقدماتی بیان شود:^۴

مقدمه اول: بنا بر نظریه مشهور فلاسفه، ماهیت نسبت به غیرش دارای سه اعتبار خواهد بود: بشرط شیء، بشرط لا، و لا بشرط (قسمی) و مقسم این تقسیم «لا بشرط مقسمی» است. تعریف این اعتبارات سه‌گانه بدین شرح است:

الف) ماهیت مشروط به وجود آن امر خارج از ذات خود، در نظر گرفته می‌شود که به آن ماهیت بشرط شیء (ماهیت مخلوطه) می‌گویند.^۵ ماهیات بشرط شیء، همان واقعیات و حقایق عینی و

۱. رک: سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۲۹.

۲. «حصل الإمكان الاستعدادی الذی هو کمال ما بالقوة من حیث هو بالقوة فی خصوص الطرف الخارجی کما أن الإمكان الذاتی هو کمال الماهیة المعرأة عن الوجود علی الإطلاق». صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳. «أن الإمكان وصف للماهیة باعتبار ملاحظتها من حیث هی هی مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام و معلوم أن ما یتصف به الماهیة - المأخوذة علی هذا الوجه لا یكون أمراً عینیا بل اعتباریا و أيضاً الإمكان مفهوما سلبی و السلوب بما هی سلوب لا حظ لها من الوجود لا عینا و لا ذهنًا». همان، ج ۱، ص ۱۷۶.

۴. غلامرضا فیاضی، *هستی و چیستی*، صص ۶۹ - ۷۰.

۵. همان، ص ۶۸.



خارجی هستند که انکار آنها، مستلزم سفسطه و مکابره با عقل سلیم است.^۱
(ب) ماهیت مشروط به عدم آن امر در نظر گرفته می‌شود که به آن ماهیت بشرط لا (ماهیت مجرد) می‌گویند.^۲
(ج) ماهیت نه مشروط به امری و نه مشروط به عدم آن امر در نظر گرفته می‌شود که به آن، ماهیت لا بشرط قسمی (ماهیت مطلقه) می‌گویند.^۳
البته لا بشرط، معنای دیگری به نام لا بشرط مقسمی نیز دارد که در نظر رایج میان فیلسوفان همان «ماهیت من حیث هی لیست الا هی» است که مقید به چیزی (حتی قید لا بشرط) نیست. ماهیت لا بشرط مقسمی، مقسم سه اعتبار دیگر ماهیت است،^۴ همچون مطلق وجود که به وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌شود.^۵
همچنین کلی، معانی مختلفی دارد که ملاصدرا پس از بیان آن معانی، معنای مورد نظر و محل بحث را چنین تعریف می‌کند: طبیعتی که بین افراد بسیاری بالفعل مشترک باشد.^۶
مقدمه دوم: فیلسوفان در مصداق کلی طبیعی، چهار دیدگاه متفاوت دارند:
دیدگاه اول: خواجه نصیرالدین طوسی و قدما (مشهور)^۷ قائل هستند کلی طبیعی لا بشرط قسمی است.

۱. شیخ عبدالرزاق لاهیجی، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۱۵۱.

۲. غلامرضا فیاضی، *هستی و چیستی*، ص ۶۸.

۳. همان، صص ۶۸-۶۹.

۴. محمدحسین غروی اصفهانی، *هستی‌شناسی فلسفی*، ص ۲۱۳.

۵. شیخ عبدالرزاق لاهیجی، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۱۵۱.

۶. «فإن الكلی مثلا قد یراد به نفس الطبیعة التي من شأنها أن یعقل عنها صورة تعرض لها الكلیة و قد یعنی به الطبیعة التي تعرض لها الكلیة و قد یعنی به كون الطبیعة مشتركة بالفعل بین كثیرین و قد یراد كون الطبیعة بحيث یصدق علیها أنها لو قارنت نفسها لا هذه المادة و الأعراض بل تلك المادة و الأعراض لكان ذلك الشخص الآخر و هذه المعانی كلها غیر الكلی بالمعنی المنطقی. و القوم انفقوا علی وجود المعنی الأول و الثاني و الرابع منها فی الأعبان و اختلفوا فی وجود المعنی الثالث و هو الصور المفارقة الأفلاطونية و قد سبق منا أن الكلی الطبیعی غیر موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص و قد أحكمنا أيضا البنیان الأفلاطونی و شیدنا قواعد ذلك بعد الاندراس.» صدرالدین محمدشیرازی، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۴، صص ۲۱۱-۲۱۳.

۷. قال: قد تؤخذ لا بشرط شیء و هو کلی طبیعی موجود فی الخارج و هو جزء من الأشخاص و صادق علی المجموع الحاصل منه و مما یضاف إليها قول: هذا اعتبار آخر للماهیة معقول و هو أن تؤخذ الماهیة من حیث هی لا باعتبار التجرد و لا باعتبار عدمه كما یؤخذ الحيوان من حیث هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجویز أن یقارنه غیره مما یدخل فی حقیقته و هذا هو الحيوان لا بشرط شیء و هو الكلی الطبیعی لأنه نفس طبائع الأشیاء و حقاتها و هذا الكلی موجود فی الخارج فإن الحيوان المقید موجود فی الخارج و كل موجود فی الخارج فإن أجزاءه موجودة فی الخارج

دیدگاه دوم: ملاصدرا و تابعین^۱ او قائل شدند که کلی طبیعی لا بشرط مقسمی است. دیدگاه سوم: محمدحسین اصفهانی قائل است که کلی طبیعی ماهیت مهمله است.^۲ ایشان نکته‌ای بر تقسیم‌بندی مشهور از اعتبارات سه‌گانه ارائه می‌دهند و آن را به دو قسم تقسیم می‌کنند که ماهیت یا نسبت به غیرش ملاحظه می‌شود یا ملاحظه نمی‌شود که قسم اول همان لا بشرط مقسمی قرار می‌گیرد که به سه قسم تقسیم می‌گردد و مقسم اولیّه هر دو قسم «ماهیت مهمله» است. در نتیجه، ماهیت مهمله اعم از لا بشرط مقسمی است.

دیدگاه چهارم: استاد فیاضی قائلند که کلی طبیعی همان طبیعت مهمله است؛ خواه ماهیت باشد یا غیر ماهیت. روشن است که قسم سوم، فقط ماهیات را کلی طبیعی می‌داند، اما بنا بر این قول، کلی طبیعی شامل معقولات منطقی و فلسفی نیز می‌شود. حتی وجود نیز کلی طبیعی است که به وجود فردش در خارج موجود است؛ زیرا کلی بودن از صفات اختصاصی ماهیت نیست. پس طبیعت که معنای کلی است خواه ماهیت باشد یا غیر ماهیت تقسیم می‌شود به آنچه نسبت به غیرش ملاحظه می‌شود و آنچه نسبت به غیرش ملاحظه نمی‌شود؛ قسم اول همان لا بشرط مقسمی است که به سه قسم تقسیم می‌شود که همان «لا بشرط» و «بشرط لا» و «بشرط شیء» است.

مقدمه سوم: همچنین درباره وجود کلی طبیعی در خارج، چهار دیدگاه مطرح است: دیدگاه اول: متکلمان قائل شدند که کلی طبیعی به هیچ صورتی موجودیت ندارد و تنها افرادش موجود است.^۳

دیدگاه دوم: به نظر رجل همدانی، کلی طبیعی به وجود افرادش موجود است، ولی به وجود واحد عددی که با افرادش سنخیت دارد؛ یعنی کلی طبیعی، مادی است اگر افرادش، مادی باشند و مجرد است اگر افرادش مجرد باشند و افراد کلی طبیعی متکثرند، اگرچه خود کلی طبیعی، واحد است به وحدت عددی. بنابراین، نسبت کلی طبیعی به افرادش، نسبت پدر به فرزندان است.^۴

فالحیوان من حیث هو هو الذی هو جزء من هذا الحيوان موجود و هذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة و هو صادق على المجموع المركب منه و من قيد الخصوصية المضاف إليه. « نصیرالدین محمد طوسی، علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۸۷. محمدحسین غروی اصفهانی، هستی‌شناسی فلسفی، صص ۲۱۳-۲۱۴. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۰.

۱. «لست اعنی بالکلی الطبیعی، الماهیه لابشرط التي وجودها فی الذهن و هی اعتبار عقلي بل الماهیه التي هی المقسم للماهیه المطلقة و المخلوطة و المجردة.» اسفار، ج ۱، ص ۳۸، تعلیقه سبزواری؛ محمدحسین غروی اصفهانی، هستی‌شناسی فلسفی، ص ۲۱۴؛ غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۰.

۲. محمدحسین اصفهانی، نه‌ایة الدراية فی شرح الکفاية، ج ۲، ص ۴۹۰؛ غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۰.

۳. «أما المتکلمون فطریقتهم تقرب من طریقه الطبیعیین لأن الکلی الطبیعی غیر موجود عندهم أصلاً.» صدرالدین محمد

شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ص ۴۷.

۴. «قد صادف الشیخ فی مدینه همدان رجلاً من العلماء کبیر السن غزیر المحاسن یقول إن الطبیعی موجود بوجود واحد عددی فی



دیدگاه سوم: برای جمهور حکماست و آن قول این است که کلی طبیعی به وجود افرادش بالذات موجود است، ولی به وجود واحد بالعموم، نه بالعدد. بنابراین، نسبت کلی طبیعی به افرادش نسبت پدران به فرزندان است. در نهایت، انسانی که موجود است به وجود زید، غیر از انسانی است که موجود است به وجود عمرو. به سخن دیگر، مقسم (طبیعت مهمله) موجود می‌شود به وجود داشتن اقسامش؛ چون طبیعت بشرط شیء، در خارج، موجود است. ملاصدرا موجودیت بالذات را برای کلی طبیعی نمی‌پذیرد و برای آن نوعی نحوه موجودیت بالعرض و تبعی قائل است.^۱

مقدمه چهارم: مسئله وجود کلی طبیعی با مسئله اصالت وجود فرق می‌کند؛ زیرا بحث در مسئله اصالت وجود یا ماهیت، این است که آیا فرد وجود، موجود بالذات است یا فرد ماهیت؟ این در حالی است که در مسئله کلی طبیعی، سخن در وجود طبیعت کلی است که مقسم افراد است؛ یعنی وجود فرد، مفروغ عنه است، ولی در مسئله اصالت وجود بحث بر سر وجود فرد است.

به بیان دیگر، بحث اصالت وجود یا ماهیت رتیباً بر بحث کلی طبیعی، مقدم است؛ یعنی آن ماهیت که معروض کلیت است (کلی طبیعی)، محل بحث نیست، بلکه ماهیت یک فرد، محل نزاع است، اما بحث کلی طبیعی در این مورد مطرح می‌شود که پس از فراغ از این مطلب که فرد ماهیت موجود است (که همه اطراف نزاع بدان اذعان دارند)، آیا طبیعت کلی نیز - که مقسم افراد است - در خارج موجود است یا نه؟ اگرچه تلازم عقلی دارند؛ یعنی اگر کسی به وجود بالذات فرد معتقد باشد، منطقاً باید به وجود بالذات کلی طبیعی هم معتقد باشد.^۲

حال می‌گوییم بنا بر تفسیر نخست، ماهیت فردی عین وجود خود است و همان‌گونه که فرد وجود، حقیقتاً موجود است، ماهیت فردی نیز حقیقتاً موجود است. از سوی دیگر، فرد چیزی نیست جز طبیعت به همراه خصوصیات فردی شخص. پس طبیعت، یعنی کلی طبیعی نیز حقیقتاً وجود دارد؛ زیرا کلی طبیعی به وجود افراد حقیقی خود موجود است.^۳ بنابراین، کلی طبیعی در خارج، عین حقیقت افرادش است و در ذهن به کلیت متصف می‌شود.^۴ دلیل این مطلب آن است که فرد ماهیت به عین

ضمن افرادی. هادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ابوعلی حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، ج ۱، ص ۴۶۶.

۱. «الکلی الطبیعی - ای الماهیه لا بشرط شیء - لیس موجوداً فی الخارج بالذات کما علیه جمهور الحکماء، و لا هو معدوم فیهِ اصلاً کما علیه المتکلمون، بل هو موجود فی الخارج بالعرض ای بتبعیه الوجود کالظلال، و کذلک فی الذهن موجود بالعرض.» صدرالدین محمد شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۲۹۷. «قد سبق منا أن الکلی الطبیعی غیر موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص.» صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴، ص ۲۱۱؛ سید محمدحسین طباطبائی، نهاییه الحکمة، ج ۱، ص ۲۷۶.

۲. غلام‌رضا فیاضی، هستی و چیستی، صص ۷۱ - ۷۲.

۳. همان، ص ۷۳.

۴. محمدحسین غروی اصفهانی، هستی‌شناسی فلسفی، ص ۲۱۵.

وجود، حقیقتاً در خارج موجود است و از قول حکما دانستیم که کلی طبیعی به وجود افرادش موجود است. در نتیجه، حقیقتاً کلی طبیعی، موجود است.

بنا بر تفسیر دوم، به دلیل آنکه ماهیت را حدّ وجودی (که امری عدمی است) تفسیر می‌کند؛ در حقیقت، هیچ وجودی در خارج ندارد و اگر موجودیت را به آن نسبت می‌دهند، به سبب وجودی است که با آن متحد است؛ یعنی موجودیتی مجازی دارد و زمانی که وجود فرد، مجازی باشد، در نتیجه، وجود کلی طبیعی هم مجازی خواهد بود. پس قول به موجود بودن کلی طبیعی یک اسناد مجازی خواهد بود. بنا بر دو قول دیگر، موجود بودن کلی طبیعی، وهمی است؛ زیرا فرد ماهیت نه حقیقتاً و نه مجازاً موجود نیست. فقط توهم وجود آن می‌شود. در واقع، نظیر سراب است و هنگامی که فرد ماهیت، موجود نباشد، برای بحث از وجود کلی طبیعی، جایگاهی باقی نمی‌ماند.

در حقیقت، غیر از تفسیر نخست، بنا بر دیگر تفاسیر، وجود کلی طبیعی فقط بر مبنای اصالت ماهیت باید پذیرفته شود، ولی ملاصدرا، وجود کلی طبیعی را در خارج می‌پذیرد و در اسفار چنین می‌فرماید: و تو می‌دانی که حق این است که کلی طبیعی در خارج، موجود است.^۱

اثر هفتم: اتصاف ماهیت موجوده به علیت و منشأ اثر بودن آن حقیقتاً

به اذعان و اعتراف فیلسوفان، «ماهیت من حیث هی» علت نیست، اما ماهیت موجوده بنا بر تفسیر منتخب، عین وجود است. پس می‌تواند علت باشد، البته به عین علّیت وجود. به بیان دیگر، همان‌طور که می‌توان گفت وجود آتش، علت سوزاندن است، می‌توان گفت آتش، علت سوزاندن است، البته آتشی که به عین وجود موجود است، نه آتش فی حدّ ذاته. پس علّیت را چنان که به وجود می‌توان نسبت داد، به ماهیت نیز بدون هیچ‌گونه مجازگویی می‌توان نسبت داد.

از آثار این مطلب، صحت این بنا روشن می‌شود که می‌گویند صورت نوعیه، علت آثار خود است^۲ و علّیت صورت نوعیه بر این مینا استوار است که ماهیات می‌توانند علت باشند و اساساً آثار خاص هر

۱. «لیس هذا نفعاً للكلی الطبیعی كما یظن بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتياً بمعنى أن ما هو الموجود الحقیقی متحد معه فی الخارج». صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۲، ص ۳۶. «و انت تعلم ان الحق ان الكلی الطبیعی موجود فی الخارج، سیما عند من ذهب الی ان الوجود اعتبار عقلی لا صور له فی الاعیان». همان، ج ۶، ص ۱۹.

۲. «أن أفعال كل نوع و آثاره مستندة إلى صورته النوعية و لو لا ذلك لم یتمیز نوع جوهره من نوع آخر منله و الدلیل علی الصورة النوعية الآثار المختصة بكل نوع التي تحتاج إلى ما تقوم به و تستند إليه فیکون مبدأ قریباً لها». سید محمدحسین طباطبایی، *نهاية الحکمة*، ج ۴، ص ۱۲۲۶.

«قد ثبت أن فی الجسم صورة جسمیة و هیولی ففیه أمر ثالث و هو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدأ الآثار لیس هو الجسمیة لاشتراکها، و لا الهیولی لانها قابلة فلا یكون فاعلة فتعین أن یكون أمراً آخراً و هو الصورة النوعیة». خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، شرح الشرح برای قطب‌الدین محمد رازی، ج ۲، ص ۱۰۱.

موجود را باید به صورت نوعیه آن نسبت داد، نه به وجود بما هو وجود؛ زیرا آثار خود وجود عبارت از آثار مشترک میان همه موجودات است.

به سخن دیگر، از آنجا که ماهیت بنا بر تفسیر نخست به نفس وجود، حقیقتاً موجود است، در حقیقت، دارای آثاری حقیقی و خارجی است، اما بنا بر تفاسیر دیگر، مجازاً موجود است. پس نزد صاحبان آن تفاسیر دارای اثر نخواهد بود؛ زیرا بنا بر تفسیر دوم، ماهیت، حدی عدمی برای وجود است و ثابت شده است که برای عدمها، حقیقتاً علیتی نیست، مگر به نحو اعتبار ذهنی،^۱ اما بنا بر دو تفسیر دیگر، برای ماهیت وجود هیچ واقعیت خارجی ندارد. در نتیجه، هیچ تردیدی نخواهد بود که ماهیت هیچ نحوه علیتی نخواهد داشت. عجیب آن است که صاحبان تفاسیر دیگر، عینی بودن ماهیت را قبول ندارند، اما با این حال، ماهیت را دارای آثار خارجی می‌دانند.^۲

اثر هشتم: تعلق جعل به نفس ماهیت به تبع وجود

بنا بر تفسیر منتخب، «ماهیت من حیث هی» مجعول نخواهد بود، ولی ماهیت موجود به دلیل اینکه به عین وجود متحقق است، پس می‌تواند به جعل وجود، حقیقتاً مجعول شود؛ یعنی خلق انسان، اسنادی حقیقی است و همچون خلق شدن وجود انسان است؛ زیرا این دو از نظر واقع، مساوی‌اند. منتها دو جعل (جعل ترکیبی) در کار نیست؛ به معنای اینکه جاعل، وجود بسیطی را جعل می‌کند، ولی آن وجود، عین ماهیتی است که به وسیله ماهیت از غیر خودش متمایز می‌شود، همان گونه که لوازم وجود همچون وحدت و فعلیت و ثبات و سیلان، مجعول به جعل ترکیبی نیستند و تبعیت ماهیت از وجود به صورت تحلیلی است، نه خارجی. همان گونه که پیش از این در بحث «واسطه در

۱. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۹.

۲. علامه طباطبایی، در چندین موضع از نهایه، به وجود آثار برای ماهیت تصریح می‌کند. «المعروف من مذهب الحكماء أن لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا یترتب علیها قیه آثارها الخارجية بعینها و إن ترتبت آثار آخر غیر آثارها الخارجية و هذا النحو من الوجود هو الذی نسمیه الوجود الذهنی و هو علمنا بماهیات الأشياء». سید محمدحسین طباطبایی، نهایه الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۳.

«القول بانحصار الحركة فی المقولات الأربع العرضية و إن كان هو المعروف المنقول عن القدماء لكن المحكى من كلماتهم لا یخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة فی مقولة الجوهر غیر أنهم لم ینصوا علیه. و أول من ذهب إليه و أشبع الكلام فی إثباته صدر المتألهین ره و هو الحق كما أقمنا علیه البرهان فی الفصل الثانی و قد احتج ره علی ما اختاره بوجوه مختلفة من أوضحها أن الحركات العرضية بوجودها سیالة متغيرة و هی معلولة للطبائع و الصور النوعية التي لموضوعاتها و علة المتغير يجب أن تكون متغيرة و إلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته و هو محال فالطبائع و الصور الجوهرية التي هی الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة التي فیها الحركة متغيرة فی وجودها متجددة فی جوهرها و إن كانت ثابتة بماهیئها قارة فی ذاتها لأن الذاتی لا یتغير». سید محمدحسین طباطبایی، نهایه الحکمة، ج ۳، صص ۸۰۳ - ۸۰۴.

ثبوت بودن وجود برای ماهیت» تبیین شد.^۱

با دقت و تأمل در کلمات ملاصدرا آشکار می‌شود که معنای «تعلق جعل به وجود، نه ماهیت» این است که مثلاً باری تعالی، انسان را می‌آفریند. سپس عقل، این مخلوق را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند و می‌بیند که وجود، مجعول بالذات است و ماهیت در ذات خودش، نه موجود است و نه معدوم و همان‌گونه که قبول وجود می‌کند، قبول عدم نیز می‌کند. سپس عقل حکم می‌کند که اثر مستقیم الهی همان وجود است و ماهیت به تبع وجود مجعول است.^۲

اما بنا بر سه تفسیر دیگر، ماهیت، مجزاً مجعول است؛ زیرا بنا بر تفسیر دوم، ماهیت امری عدمی است و جعل به عدم تعلق نمی‌گیرد. همچنین بنا بر تفاسیر سوم و چهارم، غیر از وجود، هیچ امری در واقع و خارج نیست. بر مبنای همین سخن است که مخلوقیت انسان بدین معنا لحاظ شده که خداوند، وجودی را خلق کرده است و آدمیان با این ساختار ذهنی خاص خود، هنگامی که با آن روبه‌رو می‌شوند، انسان می‌فهمند.

این نکته در همه تفاسیر، مشترک است که ماهیت، مجعول نیست، اما بنا بر تفسیر اول، منظور از ماهیتی که مجعول نیست، «ماهیت من حیث هی» است، نه «ماهیت موجوده به عین وجود». همچنین

۱. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۸.

۲. «فالحق فی هذا المقام أن المعلول له ماهية إمكانية وجود مستفاد من الواجب فيتركب بهوية العينية من أمرين شبيهين بالمادة والصورة أحدهما محض الفاقدة والقوة والبطون والإمكان والآخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا أن منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس إلا أنحاء الوجودات والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب إليها». صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ۱، ص ۱۹۲ و ج ۱، ص ۱۹۸.

«أ ليس قد استبان من قبل أن علاقة الماهية إلى جاعل الوجود إنما هي تبع للوجود والوجود بنفسه مفاض كما أنه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالاً و نقصاً و قوة و ضعفاً و الماهية في حد نفسها لا علاقة بينها و بين غيرها». همان، ج ۱، ص ۱۹۹. «لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً- و بالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهية و وجود أعنى مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النعوت هي المسماة بالذاتيات». همان، ج ۱، ص ۴۱۵؛ ج ۲، صص ۲۳۵ و ۳۴۹؛ ج ۶، ص ۲۸۲.

«فقد تبين مما تقدم أولاً أن هناك علة و معلولاً و ثانياً أن كل ممكن فهو معلول و ثالثاً أن العلية و المعلولية رابطة وجودية بين المعلول و علته و أن هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول و وجود العلة و إن كان التوقف و الحاجة و الفقر ربما تنسب إلى الماهية. فمستقر الحاجة و الفقر بالأصالة هو وجود المعلول و ماهيته محتاجة بتبعه». سيد محمدحسين طباطبائي، نهاية الحكمة، ج ۳، ص ۶۰۵.



بنا بر تفاسیر دیگر، منظور از مجعول نبودن ماهیت، همان «ماهیت موجوده» است.^۱ سرّ این اختلاف در این مطلب نهفته است که موضوع در احکام عقلی علت تامّه برای حکم است. پس اگر موضوع «ماهیت من حیث هی»؛ یعنی به شرط لای از وجود باشد، اعتباری است و بالعرض موجود و مجعول است و اگر موضوع «ماهیت موجوده»؛ یعنی به شرط وجود باشد، حقیقی است و بالتبع موجود و مجعول است.

اثر نهم: حرکت جوهری داشتن ماهیت به تبع وجود

اثبات حرکت جوهری از اندیشه‌های ابتکاری صدرالمتألهین است. اصالت وجود و وحدت تشکیکی نیز از اندیشه‌های ابتکاری او به شمار می‌رود، اما آن دو نظریه، پیش از وی، طرفدارانی داشته است و ابتکار صدرالمتألهین این بود که این دو نظریه را با برهان‌های استوار فلسفی تحکیم ساخت. مسئله حرکت جوهری پیش از صدرا مطرح بود، ولی فلاسفه قبل از وی - به ویژه فیلسوفان مشایی و در صدر آنان ابن سینا - به شدت آن را انکار می‌کردند. او نخستین فیلسوف مسلمانی است که به اثبات آن پرداخت. روشن‌ترین برهان حرکت جوهری از مقدمات ذیل تشکیل شده است:

الف) وجود اعراض، تابع وجود جوهر است، آن گونه که فعل مستند به فاعل آن است.

ب) مقصود از جوهر که وجود عرض تابع آن است، هیولی و صورت جسمیه نیست؛ زیرا هیولی قابل است، نه فاعل. صورت جسمیه نیز در همه اجسام مشترک است، در حالی که اعراض و آثار اجسام متفاوت است. بنابراین، مقصود از جوهر که وجود عرض مستند به آن است، صورت نوعیه است.

ج) صورت نوعیه فاعل قریب وجود اعراض است و از سوی دیگر، علت قریب متغیر باید متغیر باشد.

د) اعراض که معلول صورت نوعیه‌اند، متغیرند.

نتیجه: صورت نوعیه متغیر است.^۲

پس از اثبات حرکت جوهری، بنا بر مقدماتی که در مباحث گذشته روشن شد، می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت نیز به تبع وجود دارای حرکت جوهری است:

الف) ماهیت به عین وجود، حقیقتاً در خارج موجود است.

ب) وجود دارای موجودیتی بالذات است و ماهیت، موجودیت بالتبع دارد.

ج) هر امر و اثر و حکمی را که وجود داراست، به صورت تبعی در ماهیت نیز یافت می‌شود؛ زیرا ماهیت، ذات و کنه و هویت وجود است.

د) یکی از احکام وجود، حرکت جوهری داشتن آن است.

نتیجه: ماهیت نیز به تبع وجود دارای حرکت جوهری است.

۱. غلام‌رضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۷۸.

۲. علی ربانی گلپایگانی، ایضاح الحکمة فی شرح بدایة الحکمة، ص ۴۲۴.

بنا بر دیگر تفاسیر به علت اینکه ماهیت را امری عدمی می‌شمارند، برای ماهیت، حرکت جوهری متصور نمی‌شود؛ مخصوصاً بنا بر این مبنا که اعراض از شئون وجودات هستند.

اثر دهم: حصولی شدن علم به امتیازات ذاتی ماهوی موجودات

وجودهای خاص در ذهن با واسطه عقل به وجود و ماهیت تحلیل می‌شوند. مفهوم وجود نشان‌دهنده هستی است و این مفهوم بیش از این را نمی‌رساند. این ماهیت است که خصوصیت وجود را نشان می‌دهد و اساساً خصوصیت وجود را نمی‌توان با مفهوم وجود فهمید یا فهماند؛ زیرا این نکته وجدانی است که اولاً هر مفهومی حاکی بالذات است و ثانیاً هر مفهومی اندازه خودش را نشان می‌دهد، نه تمام واقع را.

روشن است که هر وجودی خصوصیتی دارد که عبارت از صفات وجود و ماهیت آن وجود است؛ خواه ماهیت نوعی مانند انسان و خواه ماهیت شخصی باشد که در واقع، ماهیت نوعی به شرط خصوصیات است.

بر این اساس، بنا بر تفسیر نخست و با توجه به مطالب پیشین، کنه وجودات قابل فهم و درک قرار می‌گیرند؛ زیرا کنه هر وجودی، همان ماهیت اوست. خصوصیات و عوارض وجود، امری غیر از ماهیت و عوارض ماهیت نیستند. همان‌طور که وجود نیز مایه خاص شدن ماهیت می‌شود. به تعبیر دیگر، با توجه به عینی بودن ماهیت با وجود خارجی و ذاتی بودن ماهیت و مقوماتش در شیء خارجی، می‌توان آن امری را که سبب امتیاز ذات موجودات از یکدیگر می‌شود، به علم حصولی درک کرد؛ زیرا مبنای مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی بیان می‌کرد که ماهیت درک شده همان ماهیت موجوده در خارج است و اکنون که ماهیت، ذات شیء خارجی است؛ پس در نهایت، ذات‌های مختلف را با همان وجه امتیازشان می‌توان درک کرد.

بنا بر دیگر تفاسیر، امتیازات ذاتی وجودهای مختلف را نمی‌توانیم درک کنیم. این مطلب بدین سبب است که علم حصولی حقیقی نزد صاحبان آن تفاسیر، منحصر در علم به وسیله ماهیت است و آنان ماهیت را کنه وجود نمی‌دانند و فقط چگونگی حد شیء و قالب شیء یا اثری ذهنی برای شیء محدود یا اثری ذهنی از آثار حد وجود می‌دانند و با این مبنا، کسی اختلافات ذاتی موجودات را درک نخواهد کرد. روشن است که اختلاف موجودات به ذاتشان است؛ زیرا آثار مختلف و متفاوتی نسبت به همدیگر دارند.

اثر یازدهم: ماهیت داشتن واجب‌الوجود

بیشتر فلاسفه بر این باورند که واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست، ولی تنها بنا بر تفسیر نخست می‌توان به ماهیت داشتن واجب‌الوجود معتقد شد؛ زیرا بر اساس این تفسیر، ماهیت، عبارت از ذات و درون و نهاد یک وجود و هر امری غیر از وجود است که شامل هر نوع تعین و صفاتی می‌شود. به تعبیر دیگر، ماهیت همانا تعین درونی و چیستی و فارق ذاتی یک شیء است که خارجاً و مصداقاً عین

اوست. از این نکته درمی‌یابیم که واجب‌الوجود گرچه وجودی نامحدود است، ذاتش نیز به گونه‌ای است که با دیگر ذات‌ها فرق می‌کند و این تعین ذاتی که فارق او از وجودهای دیگر است، ماهیت آن است.^۱ به سخن دیگر، وجود بی‌تعین نمی‌توانیم داشته باشیم و تعین، ماهیت است که متمایزکننده یک وجود از دیگر موجودات است. در نهایت، واجب‌الوجود دارای نحوه‌ای از وجود است که آن را از دیگر موجودات جدا می‌سازد و همان نحوه تمیزبخش را ماهیت می‌نامیم.

اگر کسی اشکال کند که امور ماهیت به علم حصولی معلوم می‌شوند، پس ذات واجب باید معلوم اذهان ما شود. این در حالی است که این امر ممکن نیست؛ زیرا شناخت ذات و کنه باری تعالی محال است و به ناچار باید اقرار کرد که واجب‌الوجود ماهیت ندارد.

در پاسخ باید گفت این نتیجه‌گیری صحیح نیست؛ زیرا اولاً کیفیت و شدت کمالات و صفات واجب‌الوجود نامحدود است و ما از درک این کیفیت نامحدود عاجزیم، گرچه اصل آن صفت یا کمال را درک می‌کنیم. ثانیاً نامحدودیت او منحصر در نامحدودیت کیفیت نیست، بلکه چه بسا او صفات و کمالاتی عدداً نامحدود داشته باشد که ما اساساً از آنها بی‌خبریم؛ زیرا تنها کمالاتی را درک می‌کنیم (همچون علم و قدرت و حیات) که اصل آنها را در خود بیابیم. ماهیت‌دار بودن واجب‌الوجود، لزوماً به معنای فهمیدنی بودن ماهیت او برای ما نیست، بلکه با مجهول‌الکنه بودن ماهیت واجب‌الوجود سازگار است.^۲

بنا بر تفسیر دوم، ماهیت داشتن واجب‌الوجود؛ یعنی محدود کردن او و اگر موجودی از نظر کمالات وجودی نامتناهی باشد، به موجب آنکه حدود عدمی ندارد، نمی‌توان ماهیتی را به او نسبت داد. بنا بر تفاسیر سوم و چهارم، بحث از نداشتن ماهیت در واجب، از قبیل سالبه به انتفاع موضوع است. ممکن است گفته شود محدودیت لازمه ماهیت است؛ زیرا از یک طرف، جنس و از طرف دیگر، فصل، حدود آن را مشخص می‌کند، ولی در حرکت جوهری، وجود، محدود نیست؛ چون جلوی آن باز است و این ذهن قوی انسان است که دو طرف وجود را می‌بندد و مثلاً ماهیت جنین را انتزاع می‌کند. در نتیجه، واجب‌الوجود با داشتن ماهیت محدود می‌شود و در حقیقت آنچه هست، مفهوم است و ماهیت بودنش با اعتبار بسته بودن وجود است.

با تأمل در این سخن روشن می‌شود: اولاً این مطلب به خود واجب‌الوجود نقض می‌شود از این جهت که از یک سو، وجود دارد و از سوی دیگر، واجب است. با این حال، محدود نیست. ثانیاً حقیقت در مبحث جنس و فصل این است که این دو فقط بیان کیفیت وجود و بیان خصوصیت می‌کنند؛ خواه وجودش ممکن باشد یا واجب، متناهی باشد یا غیر متناهی.

۱. غلام‌رضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۸۱.

۲. همان.

ثالثاً تعریف کردن ماهیت یک شیء به اینکه «جوهری است که حد ندارد» یا «زنده‌ای است که حد ندارد» یا «علمی است که حد ندارد»، ممکن است و محالی را در بر ندارد. آیا با این حال، محدود می‌شود؟

نتیجه‌گیری

حاصل این مباحث، اثرگذاری ویژه و مهمی است که این تفسیر؛ یعنی «عینیت وجود و ماهیت»، بر مبانی مباحث، تعریف‌ها و صورت‌های مسائل می‌گذارد. این تفسیر چنان که روشن شد، متقن، دقیق و واضح است و در صحیح و تکمیل و تأم کردن مسائل فلسفی و منطقی، کارآیی بسیاری دارد. نباید پنهان کرد که یکی از غایات مهم در علم فلسفه، شفاف‌سازی واقعیت‌ها از اوهام و پندارهای خیالی است و این تفسیر، واقعیتی راستین است که در فصول مختلف، آثار روشن و متعدد و مؤثر خود را می‌گذارد.

همان‌گونه که تبیین شد، به دلیل آنکه بنا بر این تفسیر، ماهیت، عرض ذاتی وجود است، پس مباحث ماهیت و احکامش و بحث مقولات، استطرادی نخواهد بود. همچنین به علت تبعیت ماهیت از وجود در عینیت خارجی پس تشکیک و اختلاف موجودات به واسطه ماهیت لامحاله واقع می‌شود. از آثار مهم این تفسیر می‌توان از ماهیت‌دار بودن وجود رابط و از موجود بودن کلی طبیعی به صورت حقیقی نام برد. در بررسی‌هایی که روی علّیت و مبحث جعل انجام گرفت، مشخص شد ماهیتی که به عین وجود موجود است، هم می‌تواند علت باشد، همچون صور نوعیه و هم مجعول جاعل به تبع وجود قرار می‌گیرد. حرکت جوهری داشتن ماهیت نیز از آثار این تفسیر خواهد بود و اینکه می‌توانیم علم و آگاهی به ذاتیات موجودات خارجی، به نحو حصولی پیدا کنیم و آخرین اثر بنا بر اینکه ماهیت همان ذات شیء باشد، در ماهیت‌دار بودن واجب‌الوجود مطرح می‌شود؛ زیرا واجب‌الوجود نیز دارای ذات است، اگرچه ماهیت او همچون ماهیت‌های ممکنات، قابل فهم و تصور به علم حصولی نیست.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الإشارات و التّشبیّهات*، مع الشرح للمحقق نصیر الدین محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین محمد رازی، نشر بلاغت، قم، ۱۳۷۵.
۲. _____، *رسائل*، انتشارات بیدار، بی تا، قم.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تنظیم: حمید پارسانیا، چاپ سوم، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
۴. ربانی گلپایگانی، علی، *ایضاح الحکمة فی شرح بدایة الحکمة*، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی، قم، ۱۳۸۶.
۵. سبزواری، ملاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۲.



آثار نظریه استاد فیاضی مبنی بر عینیت وجود و ماهیت

۶. شیرازی، صدرالدین محمد، *أسرار الآیات*، مصحح: محمد خواجوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.
۷. _____، *الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقليّة الأربعة*، چاپ دوم، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
۸. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۹. _____، *المشاعر*، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳.
۱۰. _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، *بداية الحكمة*، چاپ ۲۳، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۷ هـ.ق.
۱۲. _____، *نهاية الحكمة*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم، ۱۳۸۵.
۱۳. غروی اصفهانی، محمدحسین، *هستی‌شناسی فلسفی*، شرح تحفه الحکیم آیت‌الله شید، بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۸.
۱۴. فیاضی، غلامرضا، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش: حسین‌علی شیدان شید، چاپ دوم، سبحان، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸.
۱۵. لاهیجی، عبدالرزاق، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد*، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.
۱۷. مطهری، مرتضی، *تقریرات شرح المنظومه*، تعلیق: محمد تقی شریعتمداری، چاپ اول، سپهر، ۱۳۸۳.
۱۸. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳.
۱۹. _____، *شرح و تعلیق و تحقیق الشواهد الربوبیة ملاصدرا*، مجمع عالی حکمت، اسلامی، قم، ۱۳۹۴.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی