

اعتباریت ماهیت از عرش عینیت^۱ قافرش سرایت

حسن معلمی

چکیده

تفسیر اعتباریت ماهیت در نظر همه کسانی که قایل به اصالت وجود هستند، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا در این تفاسیر، فاصله‌ای از عینیت ماهیات با وجودات خاص خود تا سراب کلی بودن ماهیات وجود دارد و می‌توان به سه تفسیر رسید که در هر تفسیر نیز دو تبیین جزئی‌تر وجود دارند و حاصل آنها شش تفسیر برای اعتباریت ماهیت قابل طرح و بررسی است:

۱. ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق که عین ذات حَقُّند، و ماهیت با این اتحاد با وجود، به عین وجود موجود می‌شود و ثبوت تحلیلی پیدا می‌کند.
۲. ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق، ولی با این اتحاد همچون وجود موجود نمی‌شود، بلکه فقط موجود حقیقتاً بدان متصف می‌شود.
۳. ماهیت حدّ وجود است و همچون سطح و حجم، که نحوه وجود جوهرند، نحوه ثبوتی وجود است.
۴. ماهیت حدّ وجود است و همچون نقطه، که عدم است، هیچ نحو ثبوتی ندارد و صرفاً جنبه عدمی دارد.
۵. ماهیت سراب است، ولی سرایی که ساخته محض ذهن باشد نیست، بلکه از تعامل ذهن و نحوه موجودات حاصل می‌آید.
۶. ماهیت سراب محض و ساخته صد درصد ذهن است و هیچ اثر و جای پای در خارج ندارد.

کلید واژه‌ها

اعتباریت ماهیت، اطلاق وجود و موجود، حیث تمییدی، عینیت ماهیت، حدّیت ماهیت، سرایت ماهیت

از اصول محوری فلسفه ملاصدرا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. اندیشمندان بسیاری این نظریه را پذیرفته و آن را شرح و بسط داده‌اند، ولی با دقت در کلمات ملاصدرا و تابعین به نظر می‌رسد که اعتباریت معنایی واحد ندارد و دست کم سه معنای کاملاً متفاوت از آن به ذهن می‌رسد؛ معنایی که حتی طرفدار نیز دارند. توضیح این مطلب نیازمند بیان سه مقدمه است:

- اقسام حیثیات (تقییدی، تعلیلی و اطلاقی)؛^۲

- اقسام حیثیات تقییدی (نفادی، اندماجی، شأنی و سرایی)؛

- اقسام اطلاق موجود بر شیء.^۳

۱. اقسام حیثیات

حیث تعلیلی. در این حیث، حکمی بر موضوعی حمل می‌شود و موضوع به واسطه غیر بدان متصف می‌گردد؛ مانند «المعلول موجود بالعلة». یعنی معلول به واسطه وجود علت موجود است. در اینجا دو موجودیت و دو وجود مطرح است: وجودی برای علت و وجودی برای معلول، ولی وجود معلول به واسطه وجود علت است و متعلق به وجود او است.

حیث تقییدی. در این حیث، حکمی بر موضوعی حمل می‌شود و موضوع بدان متصف می‌گردد، ولی حکم اولاً و بالذات از آن او نیست، بلکه حکم واقعی از آن چیزی است که با او همراه است؛ مانند «الوحدة موجودة بالوجود». در اینجا «موجودیت» بر وحدت حمل شده است، ولی وجود و موجودیت حقیقتاً و بالذات از آن وجود و موصوف وحدت است و وحدت به برکت منشأ انتزاع خود - که وجود است - به صفت موجودیت متصف می‌شود و وجودی زائد بر وجود موضوع و منشأ انتزاع خود ندارد و اسناد وجود به آن، به یک معنا مجازی است.^۴

حیث اطلاقی. در این حیث حکمی بر موضوعی حمل می‌شود بدون واسطه؛ نه واسطه تعلیلی و نه واسطه تقییدی؛ مانند «الله موجود». که وجود حق تعالی نه نیاز به حیث تعلیلی دارد و نه نیاز به حیث تقییدی.

با توجه به حیثیات مذکور، همه کسانی که ماهیت را اعتباری و وجود را اصیل می‌دانند، وجود

را حیث تقییدی ماهیت می‌شمارند؛ یعنی برای وجود و ماهیت دو موجودیت قائل نیستند و گرنه اصالت برای هر دو مطرح می‌شد، بلکه مدعا این است که «الوجود موجود حقیقتاً و الماهية موجودة بالوجود». یعنی تحقق اولاً و بالذات از آن وجود است و ثانیاً و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. البته اسناد وجود به ماهیت به یک معنا مجازی و به یک معنا حقیقی است که در مقدمه سوم توضیح آن خواهد آمد.

۲. اقسام حیثیات تقییدی^۵

حیث تقییدی نیز بر چهار قسم است:

- حیث نفادی؛

- حیث اندماجی؛

- حیث شأنی؛

- حیث سرایی.

حیث نفادی. وقتی می‌گویند «السطح موجود بالجسم»، روشن است که «سطح» وجودی زائد بر «جسم» ندارد. «جسم» حیث تقییدی او است. از طرف دیگر «سطح» طرف و نفاد و حدّ جسم است؛ یعنی از جایی انتراع می‌شود که جسم به پایان رسیده باشد، به گونه‌ای که اگر یک جسم نامتناهی محقق شود، سطح بالفعل نخواهد داشت و یا خط که نفاد سطح است.

حیث اندماجی. وقتی می‌گویند «اللّه تبارک و تعالی عالم»، وجود و ذات حق تعالی حیث تقییدی صفات او است؛ یعنی صفات حق تعالی وجودی زائد بر ذات حق ندارند، بلکه به عین ذات حق موجودند. اما صفات حق همچون سطح، نفاد و حدّ وجود حق نیستند، بلکه منطبق بر کل ذات حق هستند و می‌توان گفت «اللّه علم کله»، و به تعبیر دیگر، صفات حق مندمج با ذات حق‌اند. از این رو، بهتر است به جای آنکه بگوییم: «اللّه عالم و قادر و حی»، بگوییم: «اللّه علم و قدره و حیات».

حیث شأنی. ملاصدرا در باب نفس و قوای نفس معتقد به عینیت است؛ یعنی قوای نفس را

عین نفس می‌داند و نفس را حیث تقییدی قوای آن می‌شمارد و وجودی زائد بر نفس در قوا نمی‌پذیرد، بلکه قوا را مراتب و شئون نفس می‌داند؛ یعنی نفس در یک مرتبه عین عاقلیت و در یک مرتبه عین متخیله و در مرتبه دیگر عین قوه حاسه است و در آن مرتبه‌ای که عاقله است، متخیله نیست و در مرتبه‌ای که متخیله است، عاقله و حاسه نیست. پس همه قوای نفس عین نفس‌اند و به وجود نفس موجودند و وجودی زائد بر نفس ندارند، ولی قوای نفس نه نفاد و حدّ نفس هستند و نه مندمج در آن، بلکه از مراتب و شئون نفس‌اند.

حیث سرایی. در این حیث نه تنها وصف، وجودی زائد بر موصوف ندارد، بلکه اتصاف موضوع به وصف نیز مجازی است. در حیث نفادی و اندماجی و شأنی، اتصاف حقیقی است. به عنوان مثال، وقتی می‌گویند: «الجسم مسطح»، این اتصاف حقیقی است هرچند سطح وجودی زائد بر جسم ندارد. اما در حیث سرایی وصف نه وجود زائد دارد و نه اتصاف حقیقی است.

حال پرسشی مهم مطرح است که اعتباری بودن ماهیت با کدام یک از این حیثیات مقایسه می‌شود و قائلین به اعتباریت ماهیت کدام یک از این حیثیات را بر آن منطبق می‌کنند؟ با رجوع به کلمات بزرگان - حتی ملاصدرا - روشن می‌شود که همه آنان یکسان سخن نگفته‌اند و حیثیات گوناگون را می‌توان در کلمات آنان بازدید. برخی بزرگان، ماهیت را حیث نفادی و حدّی وجودی و برخی دیگر حیث اندماجی و گروهی نیز حیث سرایی قلمداد می‌کنند و در کلمات ملاصدرا نیز عبارات متناسب با هر سه حیثیت قابل فهم است گرچه یک حیثیت قابل ترجیح است.

۳. اقسام اطلاق موجود

وقتی می‌گویند: «الف موجود است»، یکی از دو معنا یا کاربرد مقصود است:

اول - «الف» دارای تحقق عینی و منشأ آثار عینی و طارد عدم است؛

دوم - چیزی وجود دارد که «الف» بر آن صادق است و آن چیز حقیقتاً به «الف» متصف

می‌شود.

معنای دوم شامل وجود، ماهیت، اعدام ملکات و... می‌شود؛ زیرا وقتی می‌گویند: «زید ناپینا است» گرچه «ناپینایی» به معنای نخست وجود ندارد، به معنای دوم موجود است؛ یعنی زید حقیقتاً به ناپینایی متصف می‌شود.

معنای نخست دقیقاً همان معنای اصالت است؛ یعنی وقتی می‌گویند: «وجود اصیل» و «ماهیت اعتباری» بدین معنا است که وجود به معنای نخست موجود است و ماهیت به معنای دوم. با توجه به معنای دوم، فرق سه حیثیت نفادی و اندماجی و شأنی با حیثیت سرابی روشن می‌شود. سه حیثیت نخست به معنای دوم موجودند، ولی حیث سرابی حتی به معنای دوم نیز موجود نیست.

با توجه به آنچه گذشت، صفاتی همچون وحدت، وجوب، امکان و حتی صفات حق تعالی، به معنای نخست موجود نیستند، ولی به معنای دوم موجودند؛ یعنی این صفات وجودی زائد بر منشأ انتزاع خود ندارند، ولی منشأ انتزاع آنها حقیقتاً بدانها متصف می‌شوند. خداوند متعال حقیقتاً عالم است، ولی علم او وجودی زائد بر ذاتش ندارد. پس اسناد وجود به معنای نخست به وحدت و امثال آن، مجازی است، ولی به معنای دوم حقیقی است.

حال نکته مهم این است که طبق اصالت وجود، وجود به معنای نخست موجود است. اما در باب ماهیت چه؟ آیا می‌توان گفت ماهیت به معنای دوم - که به نوبه خود می‌تواند به سه حیث نفادی، اندماجی و شأنی مطرح گردد - موجود است و یا حتی به معنای دوم نیز موجود نیست و سرابی بیش نیست؟ به عبارتی دیگر، کدام یک از حیثیات چهارگانه تقییدی بر ماهیت منطبق است؟

در اینجا است که به نظر می‌رسد همه حکما و اندیشمندان یکسان سخن نگفته‌اند. برخی از آنها نسبت ماهیت را با وجود، همچون نسبت صفات حق تعالی با ذات حق دانسته‌اند که مساوی است با عینیت ماهیت با وجود (حیث اندماجی) و برخی، آنها را سرابی بیش قلمداد نکرده‌اند (حیث سرابی)، و این یعنی اختلاف از عرش حیثیت اندماجی تا فرش حیثیت سرابی.

در کلمات ملاصدرا سه حیثیت را می‌توان با تعبیری یافت، گرچه می‌توان گفت که حیث

اندامجی از نص عبارات ملاصدرا برون می آید و یا دستکم ظهور قوی تری دارد.
تعبیر ملاصدرا در باب وجود، تعبیری است همچون «فالوجود بذاته موجود»،^۶ «فالوجود حقیقتہ انه فی الاعیان»،^۷ «ان الوجودات ہی الحقائق المتاصله الواقعه فی العین»،^۸ «ان الوجود فی کل شیء امر حقیقی... و مبده الاثر و اثر المبدء»،^۹ «ان المتحقق فی الخارج و الفائض عن العله لکل شیء هو نحو وجوده»،^{۱۰} «ان الوجود الخاص لکل شیء هو الاصل»،^{۱۱} «ان الوجود اصل کل شیء و ما لم یکن الوجود لم یکن ماهیة اصلاً»،^{۱۲} «و الوجود أحقّ الأشياء و بالتحقق»،^{۱۳} «فالوجود بالحقیقه... هو الوجود... و اما الماهیة فلاحظ له من الوجود»،^{۱۴} و «اعلم ان الوجود احق الاشیاء بان یكون ذلحقیقه و ذلك لان کل ما هو غیر حقیقه الوجود فهو بها یكون ذا حقیقه و بها یصیر موجوداً»^{۱۵}

و تعبیر او در باب ماهیت چنین است: «ان الماهیات... ما سمّت رائحة الوجود»،^{۱۶} «و به (بالوجود) یحصل موجودیة الماهیات»،^{۱۷} «اما المسمی بالماهیة فهی انما توجد فی الواقع و تصدر عن العله لذلذاتها بل لاتحادها مع ما هو الوجود»،^{۱۸} «و الاتحاد بین الماهیة و الوجود نحو الاتحاد بین الحکایة و المحکی و المرآت و المرئی فان ماهیة کل شیء حکایة عقلیة عنه و شبح ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظل له»،^{۱۹} «فنسبة المعلولیة الی الماهیة بالمجاز الصرف کنسبته الموجودیة الیها»،^{۲۰} «و لا یتوهمن اخذ ان نسبة الموجودیة الی الماهیة کنسبة الابیضیة الی الجسم حیث نحکم صادقاً علی الجسم بانه ابیض، لان مناط الحکم بالابیضیة علی الجسم قیام وجود البیاض بوجود الجسم قیاماً حقیقتاً، فالجسم فی مرتبة وجوده و ان لم یتصف بوجود البیاض، لکن یتصف فی مرتبة وجود البیاض»،^{۲۱} «لان وجود شیء و لشیء و متأخر من وجود الموصوف و متوقف علیه. بخلاف الحکم علی الماهیة بالموجودیة، اذ لا قیام للوجود بالماهیة و لا وجود ایضاً للماهیة قبل الوجود و لا ایضاً متزع الوجود فی نفس الماهیة، فلا وجه لا تصافها بالموجودیة الانتزاعیة فضاءً عن الوجود الحقیقی، بل الماهیة ینترع من الوجود لا الوجود من الماهیة، فالحکم بان هذا النحو من الوجود انسان اولی من الحکم بان ماهیة الانسان موجودة»،^{۲۲} «لیس للماهیات و الاعیان الامکانیة وجود حقیقی، انما موجودیتها بانصباغها بنور الوجود... و الحاصل ان

الماهیة الخاصة حکایة للوجودات.»^{۲۳} «ما لم یکن وجود لم تکن ماهیة اصلاً.»^{۲۴} «انه لیس هناک شیطان، احدیها الوجود و اخرى الماهیة و ان كانت مع الوجود، فالاثنیة التي فی اذهاننا بمحض الاعتبار.»^{۲۵} «فالموجود بالحقیق... هو الوجود... و الماهیة فلاحظ له من الوجود.»^{۲۶} «ان الماهیة نفسها خیال الوجود.»^{۲۷} و «ان الماهیة... ظلال و عکوس للوجودات.»^{۲۸} از تعبیر ملاًصدرا در باب وجود و ماهیت دو مطلب به طور قطع به فهم می رسد: اول - وجود اصیل است؛ یعنی به معنای نخست، وجود (اطلاق وجود به معنای نخست) موجود و دارای تحقق عینی است.

دوم - ماهیت به معنا یا کاربرد نخست وجود، موجود نیست و اطلاق وجود به معنای نخست بر او مجازی است.

پس راهی برای ماهیت باقی نمی ماند، مگر اینکه یا به معنای دوم وجود، موجود باشد که با حیث اندماجی و نفادی سازگار است و یا سرایی بیش نباشد و با حیث سرایی سازگار باشد.^{۲۹} تعبیری همچون «خیال الوجود»، «شیخ ذهنی» و «ما شعت راشحة الوجود» در حیث سرایی ظهور دارند و عباراتی همچون «حیث ان للعقل یحلل کل مرتبة من الوجود الی مطلق الوجود و الی تعینة الذی یخصه» در حیث نفادی ظهور دارند، ولی عباراتی در کتب ملاًصدرا می توان یافت که تقریباً نص در حیث اندماجی و عینیت ماهیت با وجودند:

ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات و الماهیة موجود بعین هذا الوجود بالعرض، لکونه مصداقاً لها، فکذلک الحکم فی موجودیة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس الأ ان الواجب لا ماهیة له.^{۳۰}

فکما ان الوجود فی کل شیء موجود فی نفسه من حیث نفسه و الماهیة لیس بموجود، من حیث نفسها بل من حیث وجودها، فکذلک صفاته تعالی و اسمائه الحسنی موجودات لا من حیث مفهوماتها بل من حیث وجود الحق الاول.^{۳۱} بل وجوده الذی هو ذاته هو بعینه مظهر جمیع صفاته الکیالیة من غیر لزوم کثرة و انفعال و قبول و فعل، و الفرق بین ذاته و صفاته کالفرق بین الوجود و الماهیة فی

ذوات الماهیات فکما انّ الوجود موجود فی نفسه من حیث نفسه و الماهیه لیست موجوده فی نفسها من حیث نفسها بل من حیث الوجود، فکذلک صفات الحق و اسمائه موجودات لا فی انفسها من حیث انفسها بل من حیث الحقیقه الاحدیة.^{۳۲} حاصل آنکه ملاصدرا ماهیت را عین وجود می‌داند. چنان‌که صفات حق عین ذات حقّ‌اند، یعنی همان‌گونه که صفات حق موجود به وجود حقّ‌اند، ماهیت نیز موجود به وجود خاص خود است و همان‌گونه که اتصاف حق به صفات حقیقی است، اتصاف وجود به ماهیات نیز حقیقی است.

در اینجا پرسشی مهم رخ می‌نماید که پاسخ به آن می‌تواند دو نظریه را در ذیل این نظریه مطرح سازد و آن این است که اگر بگوییم نسبت ماهیت به وجود همچون نسبت صفات حق به ذات حق است، آنچه مسلم است این است که اطلاق وجود و موجودیت بر ماهیت و صفات حق به معنای دوم حقیقی است؛ اما آیا این عینیت صفات با وجود باعث نمی‌شود گونه‌ای واسطه در ثبوت تحلیلی برای ماهیت و صفات حق به معنای نخست پدید آید؟ به تعبیر دیگر، اطلاق وجود به معنای نخست بر ذات حق و حقیقت وجود، مسلم و قطعی است، ولی آیا همان اطلاق به دلیل عینیت، در صفات حق و ماهیت نیز ظهور می‌کند و ذات حق و وجود اصیل، واسطه در ثبوت این اسناد می‌شوند، یا صفات حق و ماهیت هیچ‌گاه از اطلاق وجود به معنای دوم فراتر نمی‌روند و به هیچ نحوی به اطلاق وجود به معنای نخست راه نمی‌یابند؟

آنچه از گفتار ملاصدرا در باب ماهیت می‌توان فهمید، عدم ارتقا از سطح دو به سطح یک است. هرچند ممکن است کسی این ارتقا را مدعی گردد. حاصل آنکه نظریه قائل به عینیت و حیث اندماجی نیز به نوبه خود به دو نظریه با شدت و ضعف تقسیم‌پذیر است.

علامه طباطبائی از کسانی است که ماهیت را سراب وجود می‌داند و حیثیت سرایی را می‌پذیرد. مدّعی او بدین صورت قابل ارائه است:

- همه وجودات ماسوای الله وجود رابط هستند؛

- وجودات رابط ماهیت ندارند؛

- ذهن می‌تواند با توجیه الثفات، رابط را مستقل ببیند؛

- ذهن پس از این لحاظ، از آنها مفهوم ماهیت انتزاع می‌کند؛

- پس ماهیات به دیدگاه انسان و الثفات او باز می‌گردند؛

- نتیجه آنکه ما سواى الهی به لحاظ وجود واقعی خود ماهیت ندارند و ماهیات ساخته ذهن

و یا انعکاس ذهنی خارج‌اند.

ذکر این نکته ضروری است که حیث سرابی می‌تواند دارای دو تفسیر مختلف باشد: سرابی

محض و سرابی نسبی. سراب محض بدین معنا است که میان آنچه در ذهن ساخته می‌شود و

آنچه در خارج است، نسبت و رابطه و ترکیبی صورت نمی‌گیرد؛ یعنی ذهن، علّت تامه صورت

مذکور است. سراب نسبی در واقع 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 قسم دوم است؛

یعنی سراب نسبی 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 و اگر

روزی با علم حضوری به بارگاه وجود حق راه یابد، آن را بی‌ماهیت می‌یابد و اگر به وجود

ماسوی الله علم حضوری پیدا کند، وجودات را متفاوت می‌یابد، اما از ماهیات برآمده از علوم

حصولی خبری نیست.

حاصل آنکه حیث سرابی نیز در درون خود دو نظریه شدید و ضعیف را جای داده است.

شدید یعنی سراب محض و ضعیف یعنی سرابی که پایی در واقع دارد. عبارات مرحوم علامه

چنین است:

الخامس: انّ الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأنّ الماهيات هي المقولة في جواب ما

هو، فهي مستقلة - بالمفهومية، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً

بالمفهومية. ۳۳

هل الاختلاف بين الوجود المستقل و الرابط اختلاف نوعى او لا؟ بمعنى انّ الوجود الرابط و هو ذو معنى تعلقى هل يجوز ان ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات اليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفى او لا يجوز؟ الحق هو الثانى، لما سيأتى فى ابحاث العلة و المعلول انّ حاجة المعلول الى العلة مستقرة فى ذاته، و لازم ذلك ان يكون عين الحاجة و قائم الذات بوجود العلة لا استقلال لها دونها بوجه، و مقتضى ذلك ان يكون وجود كل معلول سواء كان جوهرأ او عرضأ موجود فى نفسه رابطاً بالنظر الى علته و ان كان بالنظر الى نفسه و بمقايسة بعضه الى بعض جوهرأ او عرضأ موجوداً فى نفسه. فنقرر انّ اختلاف الوجود الرابط و المستقل ليس اختلافاً نوعياً بان لا يقبل المفهوم غير المستقل الذى يتنزع من الرابط التبدل الى المفهوم المستقل المتنزع من المستقل.^{۳۴}

همچنین فرموده است:

از اینجا معلوم می‌شود که تحقق ماهیات، تحقق سراپی است و ظهوری است که در مظاهر ماده استقرار یافته؛ چنان که صورت آب در سراب و صورت مرئی در مرثات، صورتی است که به راستی مشهود است، ولی از سراب و مرثات نیست. سراب، که زمین شوره‌زار است و مرثات که جسم صیقلی است، محل ظهور صورت است. ماهیات نیز عین وجود خود نیستند، بلکه صورت غیر هستند که در آنها به ظهور پیوسته است. پس، ماهیات، همان حدود وجودیه هستند که در مراتب و منازل وجود ساکن‌اند و عقل آنها را از جای خود بیرون می‌آورد و در منازل زیرین می‌نشانند و سپس در همه منازل می‌گرداند و چون تنها حد را، که ما به الامتیاز است، برداشته و محدود را، که ما به الاتفاق است، ترک گفته و فراموش کرده است، از حکم وحدت دور و پیوسته با کثرت محشور است. از اینجا معلوم می‌شود که مسئله ماهیات حدود الوجودات ليس على ما ينبغي، الا بطريق التجوز، بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات.^{۳۵}

البته عبارت اخیر، «الماهیات اعتبار حدود الوجودات» به سراب محض نزدیکتر است، ولی در جمع‌بندی، فهم سراب نسبی رجحان دارد. برخی بزرگان، میان حیث اندماجی و حیث سراپی قائل به حیث حدّی شده‌اند و ماهیات را حدود وجود می‌دانند:

أما لفظة المهیة فهی مصدر جعلی مأخوذ من «ما هو» و تستعمل بمعنی اسم المصدر فی ما یجاب به عن السؤال ب «ما هو» و هو ما یناله العقل من الوجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً. و ان شئت قلت: قالب ذهنی کلی للموجودات العینیة او قلت: الحد العقلي الذی ینعکس فی الذهن من الموجودات المحدودة و سیأتی کلام الاستاذ - مدّ ظلّه - فی ذیل هذا البحث أنّ المهیات ظهورات الوجود للذاهان. و قال فی الاسفار فی کلام له «فإنّ ماهیة کل شیء حکایة عقلیة عنه و شیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظل له» و قال فی موضوع آخر «فإنّ المهیة نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیة و الحسیة».^{۳۶}

البته این عبارت با حیث سراپی مورد قبول مرحوم علامه بیشتر سازگار است، ولی در مواردی تعبیر ایشان از حد، حد ذهنی نیست، بلکه حد خارجی است:

برای اینکه بدانیم آیا واقعیت عینی همان است که مفاهیم ماهوی از آن حکایت می‌کنند یا اینکه ماهیات تنها نمایانگر حدود و قالب‌های واقعیت‌های خارجی هستند و آنچه حکایت از ذات واقعیت و محتوی قالب‌های مفهومی آنها می‌کنند، مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیت به شمار می‌رود و ذهن به وسیله آن، متوجه ذات واقعیت می‌گردد.^{۳۷}

مجاز فلسفی: ... حمل هر ماهیتی بر افراد خارجی‌اش از نظر عرفی و ادبی، حمل حقیقی و خالی از تجوز است. اما احکام دقیق فلسفی، تابع حقیقت و مجاز عرفی نیست... از نظر عرفی، میان حد و محدود، تفکیک نمی‌شود. همان گونه که موجود محدود امری واقعی به شمار می‌رود، حدّ آن نیز امری واقعی و عینی تلقی می‌گردد؛

در صورتی که از نظر فلسفی چنین نیست، و حدود موجودند و در واقع از امور عدمی انتزاع می‌شوند و واقعی شمردن آنها مجازی و اعتباری است. برای مثال، اگر صفحه کاغذی را به اشکال مختلف مثلث و مربع... بی‌سیم، پاره کاغذهایی پدید می‌آیند که هر یک افزون بر کاغذ بودن، صفت دیگری به نام مثلث و یا مربع یا... خواهند داشت؛ در صورتی که قبل از بریدن کاغذ چنین صفاتی، وجود نداشته است. تلقی عرفی در این مورد آن است که اشکال و صفات خاصی به وجود آمده و اموری وجودی بر آن افزوده شده است؛ در حالی که در کاغذ مذکور غیر از بریدگی‌ها، که اموری عدمی‌اند، چیزی پدید نیامده است.

به دیگر سخن، خطوط، که حدود و مرزهای اشکال مختلف را تشکیل می‌دهند، چیزی جز منتهی الیه سطح پاره‌های کاغذ نیستند؛ چنان که خود سطح نیز در حقیقت همان منتهی الیه حجم است، ولی این حدود و مرزهای عدمی، از نظر عرفی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی تلقی می‌شوند. سلب وجود از آنها از قبیل انکار بدیهیات به شمار می‌رود.

اکنون می‌افزاییم که مفاهیم ماهوی کاغذ نسبت به واقعیت عینی این گونه‌اند، یعنی از حدود واقعیت خاصی حکایت می‌کند (و البته حدود مفهومی نه حدود هندسی)؛ حدودی که به منزله قالب‌های تهی برای واقعیت‌ها به شمار می‌روند و واقعیت عینی محتوی آنها را تشکیل می‌دهد... از این روی، می‌توان ذهن را به آینه‌ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکس در آن ظاهر می‌شوند و به وسیله آنها از حدود واقعیت‌های خارجی و گونه‌های وجود آگاه می‌شویم... حمل ماهیات بر موجودات عینی نیز از این قبیل است و هرچند از نظر فرعی، حمل حقیقی به شمار می‌رود، ولی با نظر دقیق فلسفی روشن می‌گردد که تنها انعکاسی از قالب‌های آنها است و نه عین آنها و چنین است که صدرالمآلهین بارها در کتاب‌های خود تأکید می‌کند که «ماهیت، شبیح ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است.»

اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت □ ۱۰۱

با این توضیحات، روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیات - از آن جهت که ماهیت است - فقط ذهن است و تحقق عینی آن همان وجود افراد آن است و با نظر دقیق فلسفی، هیچ گاه ماهیت، بالذات تحقق عینی نمی‌یابد.^{۳۸}

به نظر می‌رسد در عباراتی که ذکرشان گذشت، میان اطلاق وجود به معنای نخست (تحقق عینی و وجود بالذات) و اطلاق وجود به معنای دوم (به الف موصوف است هنگامی که می‌گوییم الف موجود است) خلط شده است؛ زیرا گاهی تحقق عینی از ماهیات سلب شده است و گاهی حمل ماهیات بر موجودات عینی، حمل مجازی شمرده شده است؛ در حالی که بنابر اعتباریت ماهیت هیچ اشکالی ندارد که ماهیت تحقق عینی و بالذات نداشته باشد و به این معنا معدوم باشد و اسناد وجود بدان مجاز باشد، ولی وجود خارجی حقیقتاً به ماهیت متصف شود و این دو مطلب، قابل جمع است و نفی موجود به معنای نخست مستلزم نفی موجود به معنای دوم نیست؛ در حالی که در عبارات مذکور میان این دو مطلب تفکیک نشده است.

از سوی دیگر، به انواع حیثیات تقییدی (نفادی، اندماجی و سرایی) توجه نشده است؛ زیرا صفات حق نیز ما بزاء عینی جدای از ذات حق ندارند؛ در حالی که اتصاف خدای متعال بدانها حقیقی است و صرف حیث تقییدی بودن موجب نفی اتصاف خدای متعال به آن صفات نمی‌شود، مگر اینکه مراد از حیث تقییدی، حیث سرایی باشد، که در این صورت، تمثیل به اشکال هندسی گمراه‌کننده است. البته تشبیه به عینک رنگی می‌تواند مثال خوبی برای نظریه مذکور باشد.

حاصل آنکه اگر ماهیت حدود و قالب‌ها موجودات خارجی‌اند، اتصاف موجودات بدانها حقیقی است؛ هرچند اطلاق وجود به معنای نخست بر آنها مجازی است و اگر ساخته ذهن‌اند، دو صورت تصوّرپذیر است: یا ذهن همچون عینک رنگی در آنها اثر گذاشته است و یا اصولاً خارج هیچ دخالتی نداشته است و سراب محض‌اند. در صورت دخالت ذهن و عین و یا دخالت صد در صد ذهن همچون سرایی هستند که واقع‌نما است و این قول به نظر علامه طباطبائی باز می‌گردد.

پس در باب اعتباریت ماهیات سه نظریهٔ اساسی قابل طرح است:

- حیث اندماجی؛

- حیث نقادی؛

- حیث سرابی.

حیث اندماجی نیز بر دو گونه تصورپذیر است:

اول - اندماجی ثبوتی؛ یعنی عینیت وصف با موصوف باعث می‌شود که وصف حقیقتاً به واسطهٔ موصوف موجود باشد؛ منتها نه به وجودی زائد؛ بلکه به نفس وجود موصوف و واسطه، و علت بودن موصوف علت تحلیلی است.^{۳۹}

دوم - اندماجی مجرد؛ یعنی عینیت وصف با موصوف باعث می‌شود که وصف تنها به معنای دوم موجود باشد؛ بدین معنا که موصوف حقیقتاً و به تمام وجود به آنها متصف باشد، ولی این عینیت موجب ثبوت تحلیلی وصف به معنای نخست نمی‌شود، بلکه همیشه ثبوت و وجود به معنای نخست برای وصف مجازی است.

و حیث سرابی نیز دو گونه است:

- سراب نسبی؛

- سراب محض.

حال باید گفت در حیث نقادی نیز دو گونه توصیف می‌توان تصویر کرد:

- نقادی ثبوتی؛

- نقادی عدمی.

در مثال سطح و خط و نقطه، گرچه همه محدودند - به این معنا که سطح حدّ جسم است و خط حدّ سطح است و نقطه حدّ خط است - ولی سطح و خط حالت ثبوتی دارند؛ یعنی سطح و عرض و طول و خط، عرض دارند و نقطه فاقد عرض و طول و عمق است و عدمی محض است و در باب ماهیت نیز قائلین به حدی بودن آن ممکن است دو تفسیر مختلف ارائه دهند.

با توضیحات مذکور روشن شد که اعتباریت ماهیت از بالاترین مرتبهٔ ثبوت (اندماجی ثبوتی)

اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت □ ۱۰۳

تا پایین‌ترین مرتبه سراب (سراب محض) تصویرپذیر است و صرف اعتباریت ماهیت بیان همه حقیقت آن نیست؛ زیرا از عرش عینیت - همچون عینیت صفات حق تعالی با ذات - تا فرش سراب محض تفسیرپذیر است.

نکته بسیار مهم و توجه برانگیز این است که ادله اصالت وجود^{۴۱} و اعتباریت ماهیت هیچ یک چیزی افزون بر حیث تقییدی وجود برای ماهیت را اثبات نمی‌کنند. تنها اطلاق وجود به معنای نخست را از ماهیات سلب می‌کنند، ولی اتصاف وجود به ماهیت به طور اتصاف حقیقی را نفی نمی‌کنند و از این‌رو، با همه حیثیات شش‌گانه مذکور سازگارند.

ثانیاً، عبارات ملاصدرا تصریح و یا ظهور قوی‌تری در حیث اندماجی دارند و نسبت ماهیت به وجود در کلمات ملاصدرا همچون نسبت صفات حق با ذات حق قلمداد شده است و از این‌رو، نسبت حد‌عدمی - که برخی بزرگان به ملاصدرا داده‌اند - به ظاهر با همه عبارات ملاصدرا هماهنگ نیست و تصریحات ملاصدرا در این نسبت نادیده گرفته شده است.

ثالثاً، حیث اندماجی ماهیات بر همه اقوال رجحان دارد؛ زیرا - مثلاً - در علم حضوری به شادی و غم، نه تنها وجود آنها درک می‌شود، بلکه نحوه وجود و چیستی آنها (ما یقال فی جواب ماهو نه حدّ وجودی که امری عدمی باشد) نیز قابل درک است و از این‌رو، ما شادی را چیزی جز غم می‌یابیم؛ چیزی که با تمام وجودش با غم متفاوت است.

ممکن است گفته شود که نظریه مرحوم علامه طباطبائی بیشتر جنبه عرفانی دارد و با توجه به وحدت شخصی وجود، که نظریه نهایی علامه طباطبائی و ملاصدرا است، ماهیات چیزی جز سراب نیستند؛ ولی به نظر می‌رسد با این توجیه نیز نمی‌توان به گونه کامل کنار آمد. در عرفان گاهی ماهیت به عنوان مجعول مطرح می‌گردد و جعل از وجود نفی می‌شود؛ زیرا تکثری در وجود نیست تا وجود مجعول باشد و محققین عرفا کثرت را نفی نکرده‌اند و آن را سراب به حساب نیاورده‌اند، بلکه تفسیری لطیف از کثرت در ظل وحدت ارائه کرده‌اند و تبیین و توضیح این مطلب پژوهشی دیگر می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- عینیت با وجود همچون صفات خدای متعال و ذات حق.
- ۲- ملاصدرا، اسفار، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ هـ)، ج ۱، ص ۹۳ همراه تعلیقه مرحوم سبزواری اقسام حیثیات بیان شده است.
- ۳- همان، ص ۱۴۱-۲۹۰ / ملاصدرا، مفاتیح الغیب، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۲۳۵ / اسفار، ج ۴، ص ۲۰۰ / اسفار، ج ۱، ص ۶۵، ۶۶، ۲۸۹، ۳۹۰ و ج ۳، ص ۸۳.
- ۴- با توضیح مقدمه سوم، این مطلب روشن‌تر می‌شود.
- ۵- یزدان‌پناه، جزوه درسی عرفان، (قم، دائرة المعارف عقلی مؤسسه امام خمینی علیه السلام).
- ۶- ۷- اسفار، ج ۱، ص ۳۹.
- ۸- همان، ص ۴۸-۴۹.
- ۹- همان، ص ۶۵-۶۶.
- ۱۰- همان، ص ۲۸۹-۲۹۰ و نیز اسفار، ج ۳، ص ۸۳.
- ۱۱- اسفار، ج ۳، ص ۹۷.
- ۱۲- همان، ص ۲۷۵؛ اسفار، ج ۵، ص ۲.
- ۱۳- ملاصدرا، شواهد الربوبیه، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، چاپ دوم، ص ۶، ۸ و ۳۶.
- ۱۴- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۳۴-۲۳۵ / سید محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، (قم، اسماعیلیان، ۱۳۳۹ هـ) چاپ سوم، ج ۱، ص ۵۲، ۵۳ و ۵۷.
- ۱۵- همان، ص ۳۲۱ / ملاصدرا، المظاهر الالهیه، (قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۷)، چاپ دوم، ص ۷۲ / ملاصدرا، المسائل القدسیه، رسائل فلسفی، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، (مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ هـ)، ص ۱۱-۱۲ / ملاصدرا، رساله زاد المسافر، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹)، ص ۱۱-۱۲ / ملاصدرا، تعلیقه بر شفا، (چاپ سنگی)، ص ۲۰۳ / ملاصدرا، رساله جعل الوجود (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین)، (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۰-۱۱ / ملاصدرا، رساله اتحاد العاقل و المعقول (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین)، (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۲۲.
- ۱۶- اسفار، ج ۱، ص ۴۸-۴۹.
- ۱۷- همان، ص ۶۵ و ۶۶.
- ۱۸ و ۱۹- اسفار، ج ۲، ص ۲۳۵.

اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت □ ۱۰۵

- ۲۰- همان، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
- ۲۱- البته این سخن ملاصدرا بر اساس ترکیب انضمامی بین جواهر و اعراض است و گرنه بنا بر نظریه نهایی او که اعراض را نحوه وجود جواهر می‌داند، اعراض نیز به حث تقییدی موجود خواهند بود؛ یعنی جواهر حث تقییدی اعراض می‌شوند؛ همچون رابطه وجود و ماهیت.
- ۲۲- اسفار، ج ۲، ص ۲۸۹ - ۲۹۰.
- ۲۳- همان، ص ۳۹۹ - ۳۴۰.
- ۲۴- اسفار، ج ۳، ص ۲۷۵ و ج ۵، ص ۲ و ج ۶، ص ۸۱ و ج ۹، ص ۱۸۵.
- ۲۵- همان، ص ۱۸۳؛ تعلیقه شماره ۱.
- ۲۶- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۳۴ - ۲۳۵.
- ۲۷- اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸.
- ۲۸- همان، ص ۲۱۰، ۲۴۸، ۳۰۴ و ۴۰۳. همچنین ج ۲، ص ۲۳۵، ۲۳۶ و ۳۵۰.
- ۲۹- این بدان سبب است که حیثیت شأنی در باب وجود و ماهیت معنا ندارد و احدی نیز به آن قائل نشده است.
- ۳۰- صدرالمتألهین، مشاعر، (اصفهان، مهدوی)، ص ۵۴ و ۵۵.
- ۳۱- ملاصدرا: تعلیقات حکمت الاشراق، (چاپ سنگی)، ص ۳۰۹.
- ۳۲- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، چاپ دوم، ص ۳۸ و نیز در اسفار ج ۲ عبارت ایشان چنین است: «... ان الماهیات الکلیه التي هی غیر الموجودات العینیه لاحظ لها من الوجود و انما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هی الموجودات العینیه و اتحادها معها. فکما ان ذات الواجب تعالی الذی هو الوجود القیومی بحیث ینتزع منه مفهوم العلم و القدرة و الحیات و غیرها من الصفات فکذلک وجود الانسان بحیث ینتزع منه مفهوم النطق و الحیاه و قوه الاحساس و التحریک و القدره علی المشی و الکتابه و غیرها. اسفار، ج ۲، ص ۳۶۵ - با تعلیقه استاد حسن زاده.
- ۳۳- سید محمدحسین طباطبائی، نهاییه الحکمه، (قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۳۶۲)، چاپ اول، مرحله دوم، فصل اول، ص ۳۹.
- ۳۴- همان، فصل ۲، ص ۳۹ - ۴۰.
- ۳۵- سید محمدحسین طباطبائی، توحید علمی و عینی، (مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ هـ)، چاپ دوم، ص ۱۶۷. (با تغییرات ویرایشی)
- ۳۶- محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، (تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ هـ ق)، ص ۲۲. (با تغییرات

ویرایشی.)

۳۷- آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، چاپ دوم؛ ج ۱، ص ۳۰۶. (با تغییرات

ویرایشی)

۳۸- همان، ص ۳۱۰-۳۰۸.

۳۹- صاحب این نظریه باید کاملاً نظریه خود را تبیین کند تا روشن شود تناقضی بین اعتباریت ماهیت و نبوت تحلیلی آن نیست.

۴۰- منظور ادله‌ای است که تمام است.

منابع

- طباطبائی، سید محمدحسین؛ تفسیر المیزان، (قم، اسماعیلیان، ۱۳۳۹ هـ) چاپ سوم؛
- نه‌ایة الحکمه، (قم، موسسه‌النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۳۶۲)؛
- توحید علمی و عینی، (مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ هـ)؛ چاپ دوم؛
- مصباح، محمدتقی، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه، (تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ هـ)؛
- آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)؛
- ملاصدرا، اسفار، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ هـ)؛
- رساله زاد المسافر، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹)؛
- المسائل القدسیه، رسائل فلسفی، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، (مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ هـ)؛
- شواهد الربوبیه، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، چاپ دوم؛
- مفاتیح الغیب، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)؛
- رساله اتحاد العاقل و المعقول (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)؛
- رساله جعل الوجود (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)؛
- المظاهر الالهیه، (قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۷)، چاپ دوم؛
- تعلیقات حکمت الاشراف، (چاپ سنگی)؛
- تعلیقه بر شفا، (چاپ سنگی)؛
- مشاعر، (اصفهان، مهدوی)؛