

## بررسی انتقادی تفسیر آقا علی مدرس و تابعان از نظریه «اصالت وجود» ملاصدرا<sup>۱</sup>

محمد حسین زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

دیدگاه ملاصدرا درباره اصالت وجود به صورت‌های مختلفی تفسیر شده است. در تفسیر رایج از نظریه اصالت وجود، ماهیت امری کاملاً ذهنی و وابسته به فاعل شناسا است و چون در واقعیت خارجی حاضر نیست، نمی‌تواند به نحو حقیقی از واقعیت خارجی حکایت کند. تفسیر استاد عبودیت- که بسط و شرح تفسیر آقا علی مدرس زنوزی است- در عین حال که بر ذهنی صرف بودن ماهیت تأکید می‌کند و ماهیت را شبح وجود می‌داند، حکایت ماهیت از وجود را حکایتی حقیقی معرفی می‌کند. این مقاله با رویکرد توصیفی- تحلیلی عبارت‌های صدرالمتألهین را بررسی کرده و نشان داده است که تفسیر مذکور، نمی‌تواند تبیین مناسبی از دیدگاه ملاصدرا در مسأله اصالت وجود باشد. ملاصدرا تحت تأثیر عرفا، ارتباط حق تعالی و تعینات خلقی را بین وجود و ماهیت ترسیم

---

۱. این مقاله از طرح پژوهشی با عنوان «تحول مسأله وجود ذهنی در رویکرد اصالت وجودی صدرایی» متعلق به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران استخراج شده و با حمایت بنیاد ملی نخبگان چاپ شده است.

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۰

۱. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، گروه پژوهشی فلسفه اسلامی [hosseinzadeh@irip.ac.ir](mailto:hosseinzadeh@irip.ac.ir)



کرده و در به تصویر کشیدن این رابطه از تعبیرات عرفا - از جمله خیال و شبح و حکایت بودن مخلوقات نسبت به حق تعالی - استفاده کرده است. برخلاف برداشت آقا علی مدرس و استاد عبودیت، این قبیل واژگان در معنای هستی‌شناسانه به کار رفته‌اند نه معنای معرفت‌شناسانه؛ از این رو، نمی‌توان با تمسک به آن‌ها ماهیت را در دیدگاه صدرا، امری کاملاً ذهنی و وابسته به فاعل شناسا تفسیر کرد.

**واژگان کلیدی:** اصالت وجود؛ ماهیت؛ اعتباری؛ حکایت؛ ملاصدرا؛ آقا علی مدرس.

## مقدمه

اصالت وجود، نظریه‌ی محوری ملاصدرا در حکمت متعالیه است. او نظام فلسفی خود را بر پایه‌ی اصالت وجود بنا نهاده و سایر مسائل را در این نظام فلسفی، حول محور اصالت وجود سازمان داده است؛ به گونه‌ای که در نظام فلسفی او، به سختی می‌توان مسأله‌ای را یافت که اصالت وجود در آن نقش مهمی ایفا نکرده است. او از این طریق، بسیاری از مسائل فلسفی را که فیلسوفان پیشین مطرح کرده بودند، تغییر داده و بازخوانی کرده است. در پرتو این نگرش، او توانسته است برای بسیاری از مشکلات و معضلات فلسفی، راه‌حل‌های جدید و ابتکاری ارائه کند؛ معضلاتی که چه‌بسا در نظام‌های فلسفی پیش از ملاصدرا، راه‌حل قابل قبولی نداشته باشند. شارحان و مفسران دیدگاه صدرا، این اصل بنیادین را به صورت‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند. این اختلاف، در نهایت به ارائه‌ی تفسیرهای متفاوتی از نظام فلسفی صدرالمتألهین منجر شده است؛ از این رو، لازم است تا برای به دست آوردی تصویری صحیح از نظام تفکر صدرایی، این تفسیرهای مختلف از مسأله‌ی اصالت وجود داوری شوند. این مقاله در پی آن است تا پس از معرفی مختصر چهار تفسیر عمده از نظریه‌ی اصالت وجود، تفسیر آقا علی مدرس را بررسی کند.

### ۱. تفسیرهای چهارگانه‌ی اصالت وجود

می‌توان مهم‌ترین تفسیرهای ارائه‌شده از نظریه‌ی اصالت صدرالمتألهین را در قالب چهار تفسیر عمده دسته‌بندی کرد. تفسیر نخست، ماهیت را پدیدار ذهنی و حکایت غیر حقیقی از وجود محدود می‌داند. مطابق با این تفسیر، ماهیت هیچ‌گونه حضوری در واقعیت خارجی ندارد؛ بلکه در خارج معدوم محض است و صرفاً در صحنه‌ی ادراک فاعل شناسا پدیدار می‌شود. این تفسیر، تبیین رایج و غالب از نظریه‌ی اصالت وجود صدرالمتألهین است (ر.ک به: طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۱۶۶-۱۶۷؛ همو، ۱۴۱۶، ص ۱۴؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، صص ۱۶۶-۱۶۷، تزییلات طباطبایی؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش سوم، صص ۴۱۴-۴۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۹). بر طبق این تفسیر، دستگاه علم حصولی

انسان بدین گونه است که وقتی با هر یک از وجودات محدود مواجه می‌شود و درصدد فهم آن برمی‌آید، متناسب با تعینات و حدود آن، مفهومی ماهوی در ذهن او پدیدار می‌شود. در واقعیت عینی، تعینات و حدود وجود از سنخ وجودند؛ از همین رو، از طریق علم حصولی قابل ادراک نیستند اما سبب می‌شوند تا هر متن وجودی، پدیدار خاصی در ذهن انسان داشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۰). با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان چنین گفت که در این تفسیر، امر اعتباری (ماهیت)، نوعی پدیدار ذهنی — شبیه به معنای کانتی — است، یعنی مفهومی که در اثر همکاری امر واقعی اصیل و فعالیت ذهنی در موطن ادراک، حاصل می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۷۴)؛ بنابراین در این تفسیر، ماهیت محصول شناخت ناقص و غیرحقیقی انسان از واقعیت اصیلی است که قابل حصول در ساختار مفهومی ذهن نیست.

در تفسیر دوم از اصالت وجود، ماهیت در خارج عین وجود است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۷) و به عین موجودیت وجود، حقیقتاً موجود است (همان، ص ۷؛ همان، ص ۴۹)؛ از این لحاظ هیچ‌یک از وجود و ماهیت، بر دیگری تقدم و تأخر ندارند (همان، ص ۳۱)؛ اما هنگامی که عقل واقعیت واحد را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند و درصدد برمی‌آید تا حکم هر حیثیت را به‌طور جداگانه (فی‌نفسه) درک کند، چنین حکم می‌کند که وجود بالذات موجود است، اما ماهیت خالی از وجود و عدم (ماهیت من حیث هی) بالذات موجود نیست، بلکه به‌واسطه وجود موجود شده است (همان، ص ۷؛ همان، ص ۳۲؛ نبویان، صص ۲۰۲-۲۰۳).

در تفسیر سوم، اعتباری بودن ماهیت همانند اعتباری بودن کثرت در مکتب عرفانی ابن عربی است؛ یعنی ماهیت، در خارج معدوم نیست، بلکه به‌نوعی شأن و ویژگی متن وجودی (وجود محمولی) است.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، در این نگرش، ماهیت حیثیت لامتحصل متن وجودی است و حقیقتاً در متن وجودی حاضر است و با صرف نظر از

---

۱. این تفسیر، دیدگاه برگزیده نگارنده در تبیین دیدگاه صدرالمألهین است. این مقاله با توجه به رویکرد انتقادی‌اش نسبت به تفسیر استاد عبودیت، به نحو ضمنی از تفسیر سوم - که ماهیت اعتباری را در خارج حاضر می‌داند - در برابر تفسیر استاد عبودیت - که ماهیت را صرفاً امری ذهنی دانسته است - حمایت می‌کند.

ذهن و فعالیت آن، دارای نفس الامر واقعی است (یزدان پناه، ۱۳۸۸، صص ۱۷۷-۱۷۸). موجودیت ماهیت در این تفسیر، همانند موجودیت اسماء و صفات الهی است،<sup>۱</sup> یعنی در یک متن وجودی به عنوان ویژگی و شأن آن فانی و مستهلک است.<sup>۲</sup> مطابق با این تفسیر، اسناد بالذات موجودیت به وجود و ذات الهی و اسناد بالعرض موجودیت به ثبوت استهلاکی ماهیت و اسماء و صفات الهی، از این رو است که این امور لامتحصل، ویژگی متن وجود و ذات الهی اند و ویژگی شیء، حیث ارتباطی شیء به حساب می آید که در آن شیء مندک، مستهلک و فانی است و موجب تعدد و تکرر وجودی نمی شود. با توجه به این تبیین می توان چنین گفت که در نظر ملاصدرا وجود اصیل، همان وجود محمولی است و اطلاق وجود به حیثیت های ربطی مستهلک در آن، به نحو اشتراک لفظی است؛ بنابراین، با وجود این که این حیثیت های ربطی، در متن وجودی خود حضور دارند، با آن متحدند و به نوعی عین آن هستند؛ اما استناد وجود محمولی اصیل به آن ها به نحو بالعرض و مجازی است (ر.ک به: همو، ۱۳۶۳، صص ۵۴-۵۵ و همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۲).

در تفسیر چهارم، ماهیت تصویر ذهنی و حکایت حقیقی وجود محدود است. این تفسیر در آثار آقا علی مدرس زنوزی و ملاعلی نوری قابل مشاهده است و در سال های اخیر استاد عبودیت آن را شرح و بسط داده و با عبارت های متعدد صدر المتألهین مستند ساخته است.

تفسیر اول و چهارم در این مطلب با یکدیگر هم داستان اند که هر دو ماهیت را امری کاملاً ذهنی می دانند که با صرف نظر از فاعل شناسا، به هیچ وجه در واقعیت خارجی حضور ندارند. تفاوت این دو تفسیر در این نکته است که در تفسیر اول ماهیت به نحو

---

۱. «و الفرق بین ذاته و صفاته كالفرق بین الوجود و الماهیة فی ذوات الماهیات» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۳۸؛ شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۷۱، تعلیقه ملاصدرا).

۲. «إن الماهیات و الأعیان الثابتة و إن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة فی عین الجمع سابقاً و فی تفصیل الوجودات لاحقاً» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۰).

«مما يجب أن يعلم أن الماهیات و الأعیان الثابتة و إن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة فی عین الجمع و هذه الاستهلاك نحو موجودیتها...» (همو، ۱۳۶۱، ص ۳۱).

غیر حقیقی از وجود محدود اصیل حکایت می‌کند؛ اما در تفسیر چهارم، حکایت ماهیت از وجود، یک حکایت حقیقی است.

از طرف دیگر، تفسیرهای دوم و سوم معتقد به حضور ماهیت در واقعیت خارجی هستند؛ با این تفاوت که در تفسیر دوم، ماهیت به تبع وجود، حقیقتاً به وصف «موجود بودن» و «مجموعول بودن» متصف می‌شود، اما در تفسیر سوم، در هر حال اتصاف ماهیت به وصف «موجود بودن» و «مجموعول بودن» یک اتصاف بالعرض و مجازی است.

از آنجا که تفسیر چهارم پس از بازطراحی، در محافل فلسفی رواج یافته و در برخی کتب فلسفی به عنوان متن آموزشی گنجانده شده است؛ لازم است تا وجوه مختلف آن بررسی شود. بدین منظور، مقاله حاضر در صدد است تا تفسیر چهارم از اصالت وجود را با تقریر استاد عبودیت بیان کرده، آن را بررسی و نقد کند.

## ۲. تفسیر آقا علی مدرس و استاد عبودیت از نظریه اصالت وجود ملاصدرا

می‌توان این تفسیر از اصالت وجود را در محورهای زیر سامان داد:

۱. ماهیت از سنخ مفهوم و یک امر ذهنی است، نه از سنخ واقعیت خارجی. جایگاه واقعیت فقط خارج است و ممکن نیست واقعیت خارجی، آن گونه که هست در ذهن موجود شود؛ بلکه فقط تصویر آن در ذهن موجود می‌شود که چیزی جز مفهوم ماهوی نیست؛ بنابراین ماهیت تصویری است که حاکی از حقیقت وجود است (عبودیت، ۱۳۸۵، صص ۸۶-۸۷):

ماهیت هر شیء، حکایت عقلی و شیخ ذهنی برای رؤیت آن شیء در خارج است  
(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۶).

محکی، همان وجود است و حکایت همان ماهیت (همان، ج ۱، ص ۴۰۳).

صدرالمتألهین در موارد مختلف، تعبیرهای «اتحاد»، «حمل»، «صدق» و «انتزاع» را

برای اشاره به این حکایت به کار برده است (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹).

۲. حکایت ماهیت از وجود و صدق ماهیت بر آن، یک حکایت حقیقی و صدق

بالذات است (همان، ص ۹۶)؛ بنابراین علاوه بر این که وجود اصیل، مصداق بالذات

مفهوم وجود است، مصداق بالذات مفهوم ماهوی نیز هست و ماهیت به نحو حقیقی از آن حکایت می‌کند:

بسیاری از ماهیات فرد حقیقی دارند؛ یعنی بالذات (بدون واسطه در عروض) بر هویتی خارجی به حمل «هوهو» قابل حمل‌اند ... (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۸).

از دیدگاه صدرالمتهلین و فیلسوفان هم‌رأی او، از جمله به نظر حکیم مدرس ... فرد حقیقی هر ماهیت، خود بعینه فرد حقیقی مفهوم وجود هم است. پس هر فردی از انسان، همان گونه که مصداق بالذات ماهیتی مانند انسان است، بعینه مصداق بالذات مفهوم وجود هم است؛ یعنی عقلاً، هم درست است که بگوییم: «علی انسان است» و هم درست است که بگوییم: «علی وجود است». هر دو قضیه بدون هیچ شائبه‌ی مجاز عقلی صادق‌اند (همان، صص ۱۸-۱۹؛ همچنین ر.ک به: زنوزی، ۱۳۹۷، ج ۱ (بدایع الحکم)، ص ۲۴۴ و نوری، ۱۳۵۷، صص ۲۳-۲۴).

۳. حکایت حقیقی مفهوم ماهوی از واقعیت وجودی و صدق بالذات ماهیت بر آن واقعیت، مستلزم آن نیست که ماهیت، همان واقعیت خارجی بوده، در متن واقعیت موجود باشد؛ زیرا واقعیت وجودی از سنخ ماهیت نیست و ماهیت صرفاً از آن به نحو حقیقی حکایت می‌کند؛ بنابراین اگرچه آن واقعیت وجودی اصیل و مصداق بالذات مفهوم «موجود» است و همان واقعیت، مصداق بالذات مفهوم ماهوی نیز هست، اما مفهوم ماهوی مصداق بالذات مفهوم «موجود» نیست (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۹۶؛ همان، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

۴. در این حکایت حقیقی، ماهیت از واقعیت خارجی و حقیقت وجود حکایت می‌کند اما به لحاظ محدودیت حقیقت وجودی. چنین حکایتی برخلاف حکایت مفاهیم وجودی - مانند مفاهیم «وجود»، «تشخص» و «وحدت» - است که از واقعیت از این جهت که واقعیت است حکایت می‌کنند، نه واقعیت از این جهت که محدود است (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۰۸؛ زنوزی، ۱۳۹۷، ج ۴ (رساله فی مباحث الحمل)، ص ۵۸۲).

حکایت ماهیت از وجود به لحاظ محدودیت، به این معنا نیست که ماهیت حاکی از

نفاد وجود است و مفهوم ماهوی مفهومی سلبی است، بلکه به این معنا است که هر ماهیت تامی، با این که هم خودش و هم اجزاء ماهوی اش مفاهیمی ثبوتی اند، دارای حدی سلبی است که مقوم آن است و بدون آن حد، این ماهیت منتفی خواهد بود؛ بنابراین خود مفهوم ماهوی و اجزاء آن، اموری ثبوتی و حاکی از کمال متن وجودی اند و فقط حد آن مستلزم سلب و نقص است. به عبارت دیگر، محدودیت و تناهی واقعیت خارجی، فقط از این جهت در ماهیت دخیل است که صدق آن را در خود و امثال خود منحصر می کند، نه این که در خود حکایت و صدق ماهیت دخالت داشته باشد (عبودیت، ۱۳۸۶، صص ۲۰۸-۲۰۹؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۲۹). بر همین اساس، آقا علی مدرس در تبیین حدود ماهیت، دو حد وجودی و عدمی را برای ماهیت ترسیم می کند:

وجود خاص هر ماهیت را دو حد بود؛ حدی وجودی و حدی عدمی؛ و از حد وجود او هر مفهومی ثبوتی که در ماهیت باشد منتزع شود و از حد عدمی، مفهوم سلبی که در او ملحوظ و مأخوذ بود منتزع گردد. از اینجا است که حکمای متألهین - قدس سرار هم - فرموده اند که «ماهیات از حدود وجودات منتزع اند» یعنی مفاهیم ثبوتیه که در مرتبه ذوات ماهیات متقررند، از حدود وجودیه وجودات منتزع اند و مفاهیم سلبیه که در آن ماهیات ملحوظ اند، از حدود عدمیه آن وجودات منتزع اند (زنوزی، ۱۳۹۷، ج ۱ (بدایع الحکم)، ص ۵۰۷).

۵. با توجه به تفکیک میان صدق بالذات ماهیت بر وجود و حضور ماهیت در متن واقعیت، می توان دو نوع موجودیت را درباره ماهیت ترسیم نمود:

الف) موجود به معنای صادق بر هویت خارجی

ب) موجود به معنای «هویت خارجی» و «تشکیل دهنده متن خارج»

فارابی این دو معنا را در کتاب الحروف بیان کرده است (فارابی، ۱۹۷۰، صص

۱۱۵-۱۱۸).

در معنای نخست می توان چنین گفت که «ماهیت حقیقتاً موجود است» به این معنا

که «ماهیت حقیقتاً بر هویت خارجی صادق است»:

ماهیات، مفهومی کلی هستند که با هویت های خارجی مطابق اند و در [طرف] عقل، عموم و اشتراک بر آنها عارض می شود. معنای وجود ماهیات در خارج، صدق آنها بر وجودات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲).



اما در معنای دوم به نحو حقیقی نمی‌توان گفت که «ماهیت موجود است»؛ زیرا هویت خارجی از سنخ ماهیت نیست و ماهیت متن خارج را تشکیل نداده است؛ از این رو، انتساب این معنا از موجودیت به ماهیت، یک انتساب مجازی و بالعرض است. با استفاده از این دو معنا، می‌توان برخی از عبارات‌های صدرالمتألهین را که ماهیت را در خارج موجود می‌داند، تبیین کرد:

«موجود» گاه بر خود وجود اطلاق می‌شود و گاه بر ماهیت موجود. آنچه حقیقتاً موجود است همان قسم نخست است که در واقع متعین و متمیز است، نه ماهیت که در ذاتش امری مبهم و «غیر متعین الذات» است؛ بنابراین، هنگامی که لفظ «موجود» بر ماهیت اطلاق می‌شود، این اطلاق به قصد دیگر و از جهت ارتباطی است که ماهیت با وجود دارد (همان، ج ۶، ص ۱۶۳).

در این عبارت، موجود به دو معنای مذکور به کار رفته است؛ وجود موجود است به این معنا که همان واقعیت خارجی است و ماهیت موجود است، نه به این معنا که همان واقعیت خارجی است، بلکه به این معنا که حاکی از واقعیت خارجی و صادق بر آن است.

۶. در تفسیر نخست، حکایت ماهیت از وجود محدود، یک حکایت حقیقی نیست؛ زیرا نه وجود و نه حدود آن، امکان حصول در ذهن را ندارند و صرفاً مواجهه ذهن با آنها موجب می‌شود تا مفهومی که آمیخته با دخالت و دستکاری ذهن است در ذهن ظاهر شود؛ از همین رو، در تبیین تفسیر نخست این نکته بیان شد که در این نگرش، ماهیت یک پدیدار ذهنی، شبیه به معنای کانتی است، اما در تفسیر چهارم (تفسیر آقا علی مدرس و استاد عبودیت)، حکایت ماهیت از وجود، یک حکایت حقیقی و بدون دخالت و دستکاری ذهن است و به همین دلیل کاملاً با پدیدار ذهنی به معنای کانتی، بیگانه است:

اگر دقت کنیم، این مدعای کانت که واقعیات خارجی، «جهان بود» اند و ماهیات و مفاهیم ذهنی «جهان نمود»، شبیه مدعای صدرالمتألهین در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، با این تفاوت که از دیدگاه صدرالمتألهین، جهان نمود تصویر حقیقی جهان بود است، اما از دیدگاه کانت، چنین نیست. به زبان فلسفی، ماهیات و

مفاهیم، نمودهای حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها هستند، حقیقتاً آن‌ها را نشان می‌دهند، اساساً شأنی جز نشان دادن بوده‌ها ندارند، پس رابطه آن‌ها حقیقی و نفس‌الامری است؛ اما از دیدگاه کانت، ماهیات و مفاهیم، نمودهای حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها نیستند، آن‌ها حقیقتاً بوده‌ها را نشان نمی‌دهند، آن‌ها برای انسان چنان جلوه می‌کنند که گویی در حال نشان دادن بوده‌ها هستند، درحالی‌که چنین نیستند. در یک کلام، صدرالمآلهین ماهیات و مفاهیم را کاشف حقیقی از بوده‌ها می‌داند اما کانت آن‌ها را صرفاً کاشف‌نما می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۵، صص ۱۱۸-۱۱۹).

### ۳. بررسی و نقد تفسیر آقا علی مدرس و استاد عبودیت

این تفسیر از اصالت وجود سعی کرده تا عبارت‌های ملاصدرا درباره صدق ماهیت بر وجود و نیز حکایت ماهیت از وجود را، نقطه کانونی تبیین خود قرار دهد و با ذهنی دانستن فرآیند صدق و حکایت، ماهیت را امری ذهنی و صرفاً حکایت وجود به حساب آورد. بر این اساس، اشکال‌های زیر در نقد این تفسیر از دیدگاه ملاصدرا قابل طرح است:

۱. استاد عبودیت که این تفسیر را شرح و بسط داده و آن را به عبارت‌های ملاصدرا مستند کرده است، به‌صراحت اظهار داشته که صدق و حکایت به معنی حمل است (همان، ص ۱۱۵؛ همان، ص ۱۱۹)؛ اما باید توجه داشت که در فلسفه ملاصدرا، حمل صرفاً یک امر ذهنی نیست. توضیح مطلب این است که: «حمل» یا «هوهو» در منطق به معنای «حکم به اتحاد دو طرف» است که امری صرفاً ذهنی و از معقولات ثانی منطقی است؛ اما در اصطلاح فلسفی، «حمل» یا «هوهو» عبارت از «اتحاد در وجود» است:

«هوهو» عبارت است از اتحاد بین دو شیء در وجود، به‌طوری‌که به نحوی در وجود خارجی یا ذهنی با یکدیگر مغایر باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۹۳-۹۴).

حمل، همان اتحاد در وجود است (همان، ج ۳، ص ۴۹۵).

بنابراین حمل فلسفی، مفاد حمل منطقی است و حمل منطقی از حمل فلسفی حکایت می‌کند. حمل فلسفی برخلاف حمل منطقی، متقوم به حکم نیست و هرگاه دو موجود از یک جهت با یکدیگر اختلاف و از جهت دیگر با یکدیگر اتحاد داشته باشند،

حمل فلسفی در مورد آن‌ها صادق است، چه ذهن و فاعل شناسا وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد:

حمل دو قسم است [یعنی حمل دو اصطلاح دارد]: اول: حمل خارجی که حمل حقیقی است. دوم: حمل مفهومی که از معقولات ثانی منطقی است و بین محمول و موضوع در ظرف ذهن واقع می‌شود. بحث از معنای دوم حمل در فلسفه یک بحث تطفلی است و مطلب اصیل فلسفی بحث از «هوهویت» و همان حمل حقیقی است؛ زیرا حمل مفهومی همانند قضیه، یک معقول ثانی منطقی است و احکام آن مربوط به منطوق است، اما «هوهویت»، «وحدت» و حمل خارجی، یک معقول ثانی فلسفی است و بحث از آن به لحاظ حکایتی که از مصادیق عینی خود می‌نماید، بحثی فلسفی است، البته بحث منطقی حمل به بحث فلسفی اتحاد و «هوهویت» متکی است و همان‌طوری که قبلاً بیان شد، اگر در فلسفه بر اساس اصالت وجود، تحقق اتحاد و «هوهویت» اثبات نشود، حمل نیز که به لحاظ حکایت قضایا از وجود، در محدوده ادراک حصولی واقع می‌شود، اعتبار خود را از دست می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۶ بخش دوم، صص ۹۳-۹۴).

بنابراین اگر در ظرف خارج، دو امر متغایر با یکدیگر متحد باشند (مانند تبیینی که تفسیر سوم از اندماج و استهلاک ماهیت در وجود ارائه کرده است)، این امکان وجود دارد که یکی بر دیگری صدق کند و حمل برقرار گردد. البته این اتحاد باید به گونه‌ای باشد که جهت کثرت به جهت وحدت باز گردد، وگرنه صرف تحقق جهت کثرت بدون بازگشت به جهت وحدت، به کثرت محض و عدم حمل دو طرف بر یکدیگر منجر می‌شود:

چگونه نزد عقل جایز است که به وجودات متباین به مجرد این که جهت وحدتی خارج از ذاتشان دارند، گفته شود که هویت یکی، هویت دیگری است یا گفته شود یکی از آن‌ها، همان دیگری است (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۱۱)؟

میان هر دو امری که از جهتی مختلف و از جهتی نیز متحد باشند، «حمل» برقرار است، در صورتی که جهت اتحاد دربرگیرنده جهت اختلاف باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۲).

اشتمال جهت وحدت نسبت به جهت کثرت و به تعبیر دیگر رجوع جهت کثرت به

جهت وحدت، مستلزم آن است که کثرت در همان ظرف وحدت محقق باشد؛ زیرا در غیر این صورت، اگر کثرت در یک ظرف (مثلاً ذهن) و وحدت در ظرف دیگر (مثلاً خارج) مستقر باشند؛ هیچ‌یک به دیگری بازگشت نکرده، دیگری را در بر نخواهد گرفت؛ بنابراین، این که در موارد متعدد گفته شده «حمل شایع اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم است» همراه با نوعی مسامحه است؛ زیرا در این صورت ظرف وحدت، وجود خارجی و ظرف کثرت، مفهوم است و هیچ‌یک به دیگری بازنمی‌گردد:

این گفته فیلسوفان که هویت و حمل تنها در صورتی به تمامیت می‌رسد که موضوع و محمول، اتحاد وجودی و اختلاف مفهومی داشته باشند، با نوعی مسامحه همراه است؛ حقیقت این کلام آن‌ها این است که موضوع و محمول [در همان ظرف خارج] در وجود فی‌نفسه با یکدیگر اختلاف دارند و [در همان ظرف خارج نیز] در وجود لغیره با یکدیگر متحدند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۳، تعلیقه طباطبایی).<sup>۱</sup>

با توجه به این مطلب، مقصود ملاصدرا از تغایر مفهومی موضوع و محمول در حمل شایع، تغایر معانی آن‌ها در ورای ظرف ذهن (یعنی همان ظرف حمل و اتحاد) است که مفهوم ذهنی، صرفاً آن را نشان می‌دهد. به همین دلیل است که ملاصدرا در کتاب مشاعر، صدق محمول بر موضوع را دلیل بر تحقق محمول در خارج دانسته است:

هر عنوانی که بر شیئی در خارج صدق کند، آن شیء، فرد آن عنوان است و آن عنوان در خارج متحقق است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱).

بنابراین تفکیک صدق ماهیت از حضور ماهیت در خارج صحیح نیست؛ حمل و صدق ماهیت بر وجود، در ظرف خارج انجام می‌گیرد و نمی‌توان به استناد حمل و صدق ماهیت بر وجود، ماهیت را امری صرفاً ذهنی قلمداد کرد. علاوه بر شواهد و مستندات که در توضیح تفسیر سوم بیان شد، شواهد متعدد دیگری از عبارات‌های ملاصدرا، مطلب

۱. مقصود از بیان این عبارت، تأیید این مطلب است که در حمل شایع، موضوع و محمول باید در ظرف اتصاف با یکدیگر نوعی تغایر داشته باشند و صرف تغایر مفهوم برای برقراری حمل کافی نیست. عبارت علامه طباطبایی که اختلاف را در وجود فی‌نفسه و اتحاد را در وجود لغیره تبیین می‌کند، به «هلیات مرکبه» مربوط می‌شود و در «هلیات بسیطه» نوع دیگری از تغایر را بین دو معنای مختلف باید در نظر گرفت، نظیر تغایر دو معنا به این نحو که یکی متن وجودی و دیگری امر مندمج و مستهلک در آن باشد.

فوق را تأیید می‌کند که در ادامه دو مورد از آن‌ها ارائه خواهد شد:

الف) ملاصدرا در جلد ششم اسفار می‌نویسد:

تحقق معنای نوعی در موجود و صدق معنا بر آن، مستلزم آن نیست که مصداق وجود خاص آن معنا باشد ... (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۷).

در این عبارت، صدرالمتألهین صدق را «تحقق معنا در متن خارج» یا همان «حمل خارجی معنا بر مصداق» دانسته است.

ب) ملاصدرا در تبیین چگونگی علم پیشین و ذاتی واجب تعالی به مخلوقات می‌نویسد:

هر امر معقولی که بر شیء برحسب حیثیت ذات آن شیء صدق کند، حکم آن در اتحاد با وجود، همانند حکم ماهیت و ذاتیات ماهیت است یعنی به وجود [آن] ذات [که در محل بحث، ذات واجب تعالی است] موجود است؛ بنابراین هر آن کس که آن هویت وجودی را آن‌گونه که هست بشناسد؛ با همان شناخت - نه به شناخت دیگر - تمام آن محمولات متعدد را خواهد شناخت (همان، صص ۲۸۱-۲۸۲).

در این عبارت، صدق و حمل معقولات بر واجب تعالی، به اتحاد ماهیت با ذاتیات ماهیت تشبیه شده است. این صدق و حمل، در ظرف خارج است نه صرفاً صدق ذهنی صورت ذهنی بر مصداق؛ زیرا در غیر این صورت تعقل ذات واجب تعالی، عین تعقل آن محمولات عقلی نمی‌بود.

۲. با توجه به مطالبی که در اشکال اول درباره‌ی خارجی بودن صدق ماهیت بر وجود بیان شد و با در نظر گرفتن شواهدی که در ادامه ارائه خواهد شد، می‌توان دریافت که تعبیرهایی نظیر «حکایت ماهیت از وجود» و یا «خیال»، «شبح» و «عکس» بودن ماهیت نسبت به وجود، تعبیرهایی ناظر به عالم خارج‌اند و با تعبیرهای رایج این واژه‌ها که به ذهنی بودن صرف اشاره می‌کنند، فرق دارند. همان‌طور که در معرفی تفسیر سوم اشاره شد، ملاصدرا در طراحی مسأله‌ی اصالت وجود یا ماهیت و نیز ارائه‌ی نظریه‌ی اصالت وجود، از دیدگاه عرفا تأثیر پذیرفته است، در همین راستا او از تعبیرهایی که عرفا برای اشاره به وجود ممکنات استفاده می‌کنند، برای اشاره به ماهیت استفاده کرده است.

تعبیرهای «حکایت»، «شبح»، «خیال»، «عکس»، «آینه» (مرآت) و «سایه» (ظل) در زمره این تعبیرها قرار دارند؛ بنابراین برای فهم معنای این واژگان در عبارتهای ملاصدرا و پی بردن به مقصود او، باید به معنای این واژگان در خاستگاه اصلی خود (متون عرفانی) توجه داشت.

عرفا وجود را منحصر در وجود حق تعالی دانسته، هرگونه کثرت را امر اعتباری، خیال، عکس و سایه معرفی می‌کنند:

بدان که تو خیال هستی و هر آنچه غیر از تو است و آن را درک می‌کنی چیزی جز خیال نیست؛ بنابراین تمام وجود خیال در خیال است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴).  
از وجودات امکانیه تعبیر به نسب و اضافات نموده‌اند و آن را اعتباری به مذاق عرفان می‌دانند و حکما از همین نسب و اضافات اعتباریه به اضافه اشراقیه تعبیر نموده‌اند و عرفا وجود امکانی را نفس ظهور حق می‌دانند و از آن تعبیر به شئون و أطوار و ظلال و عکوس نیز کرده‌اند (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷، حواشی میرزا ابوالحسن جلوه بر مقدمه قیصری).

همان‌طور که ایزوتسو در تبیین مقصود عرفا از واژه «خیال» بیان کرده است، این تعبیر و نظایر آن در عبارتهای عرفا به معنای نوعی انعکاس نمادین یا نماینده نمادین از حقیقت است (ایزوتسو، ۱۳۹۷، ص ۲۸). از آنجا که در معنای خیال، نوعی انتقال از یک امر به امر دیگر که پنهان و باطن است گنجانده شده است؛ شخص عارف از این اصطلاح در تبیین کثرات استفاده می‌کند. با توجه به این نکته، کثرات خیال وجود هستند به این معنا که شأنی جز نشان دادن وجود مطلق و حکایت از آن ندارند؛ وجود مطلق که به ادراک در نمی‌آید و قابل تعقل نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲):

هنگامی که وجودهای خاص امکانی به این صورت لحاظ شوند که صورت مرآتی و عکس و سایه و حکایت وجود حقیقی‌اند، نه می‌توان محمولی را بر آنها حمل کرد و نه می‌توان آنها را محمول چیز دیگری قرار داد ... (داود قیصری، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷، حواشی میرزا ابوالحسن جلوه بر مقدمه قیصری).

بنابراین می‌توان گفت که اصطلاحاتی نظیر خیال، در این قبیل عبارتهای عرفانی، در بیشتر موارد یک معنای هستی‌شناسانه دارند، نه یک معنای معرفت‌شناسانه (یزدان پناه،

۱۳۸۸، ص ۲۰۲؛ یعنی خیال بودن و سایه بودن کثرات امکانی و حکایت آن‌ها از وجود مطلق، امری نفس‌الامری است که وابسته به نحوه‌ی ادراک فاعل شناسا نیست؛ چه فاعل شناسا باشد و چه نباشد، این خیال و حکایت نفس‌الامری برقرار است. ایزوتسو در کتاب صوفیسم و تائوئیسم، به این تفکیک میان دو معنای وجود شناختی و معرفت‌شناختی واژه‌ی خیال اشاره کرده است:

این‌که به اصطلاح حقیقت چیزی جز یک رؤیا نیست ... بدان معنا نیست که جهان محسوسات و وقایع، چیزی جز توهم صرف و زائیده‌ی محض ذهن است. در نظر ابن عربی اگر حقیقت یک توهم باشد، توهمی ذهنی نیست، بلکه توهمی خارجی است؛ یعنی «غیرحقیقی» است که بر مبانی وجودی استوار شده است و این برابر آن است که گفته شود آن (حقیقت) اصلاً توهم نیست، دست‌کم نه به آن مفهومی که غالباً از این کلمه فهمیده می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹۷، صص ۳۱-۳۲).

البته از آنجا که «خیال» و «سایه» هستی‌شناختی، برخلاف وجود مطلق، امری قابل تعقل و فهم حصولی است؛ می‌تواند به ساحت ذهن نیز وارد شود. در این صورت، امر ادراک شده، یک صورت ذهنی یا خیال معرفت‌شناختی است که خیال هستی‌شناختی را نفی نمی‌کند، بلکه از آن حکایت می‌کند. در عبارتی که از ابن عربی نقل شد که «تمام وجود خیال در خیال است»، واژه‌ی «خیال» در استعمال نخست، خیال وجود شناختی و در استعمال دوم، خیال معرفت‌شناختی است:

تمام وجود ظلی، خیال در خیال است. خیال دوم مخاطب (یعنی تو) و قوای مدرک تو است. همه‌ی آنچه از عالم درک می‌کنی خیالی است در تو [یعنی خیال هستی-شناختی است در خیال معرفت‌شناختی] (بالی زاده الحنفی، ۱۴۲۲، ص ۱۳۰).

با روشن شدن معنای خیال و نظایر آن در عبارتهای عرفا، معنای عبارتهای مورد استناد استاد عبودیت که در آن‌ها ملاصدرا تحت تأثیر عرفا همین اصطلاحات را درباره‌ی ماهیت به کار برده است نیز روشن می‌شود. همان‌طور که در تفسیر برگزیده بیان شد، از نظر ملاصدرا، ماهیت در وجود مندمج و وجود، مظهر و مجلای ماهیت است؛ از این رو، «انتقال نمادین از امر ظاهر به امر باطن» که ویژگی حکایت هستی‌شناختی است، در ماهیت یافت می‌شود. به این ترتیب، می‌توان گفت که ماهیت با قطع نظر از فاعل شناسا،

یک حکایت هستی‌شناختی از متن وجودی است. در میان عبارتهای متنوع ملاصدرا درباره وجود و ماهیت، می‌توان این معنای هستی‌شناختی از حکایت و خیال را مشاهده کرد:

این صورت‌ها [یعنی صورت‌هایی که در آینه پدیدار می‌شود] موجودهایی هستند بالعرض - نه بالذات - که تابع وجود اشخاصی هستند که در شرایطی مخصوص، مقابل جسم شفاف و سطح صیقلی (آینه) قرار گرفته‌اند؛ بنابراین وجود/این صورت‌ها در خارج، وجود حکایت است. به نظر ما، وجود ماهیات و طبایع کلی در خارج نیز به همین صورت است. از این رو، کلی طبیعی (ماهیت من حیث هی) بالعرض موجود است زیرا حکایت وجود است. ماهیت، نه معدوم مطلق است - آن‌طور که متکلمان می‌گویند - و نه موجود اصلی - که حکما بر آن عقیده‌اند - بلکه وجود ظلی دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۴۰-۴۱).

در این عبارت، ملاصدرا وجود بالعرض و حکایت صورت مرآتی را در عالم خارج ترسیم می‌کند و همان نحو وجود و حکایت را نیز به ماهیات نسبت می‌دهد. ملاصدرا در برخی موارد، همین معنای هستی‌شناختی از حکایت و مرآتیت را درباره وجود نیز به کار برده و وجود را آینه ظهور ماهیات برشمرده است:

هر یک از آن‌ها (ماهیت و وجود) آینه‌ای است برای ظهور احکام دیگری در خود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۰).

در برخی موارد ملاصدرا، در کنار حکایت و خیال هستی‌شناختی، خیال معرفت‌شناختی را نیز مطرح کرده است:

هر یک از گونه‌های وجود، ماهیتی خاص از ماهیات را به همراه خود دارد که برخی از آن به «تعین» و برخی دیگر به «وجود خاص» تعبیر می‌کنند. تابعیت این ماهیات از گونه‌های وجود، به نحو تابعیت صورت واقع در آینه از صورتی است که در مقابل آینه است ... همه این وصف‌ها [که برای صورت مرآتی ذکر شد] بر طریقه حکایت و تخیل است نه بر طریقه اصالت و اتصاف حقیقی شیء به این صفت‌ها. وضعیت ماهیت در مقایسه با وجود نیز به همین صورت است؛ چراکه ماهیت، خیال وجود و عکسی است که از وجود در محل‌های درک عقلی حسی ظاهر می‌شود. [با توجه به این مطلب] آنچه برخی از محققین عرفا و اولیای کامل بیان کرده‌اند که همه عالم [خیال در خیال] است، روشن می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۹۸).



در این عبارت، ملاصدرا در استعمال اول، واژگان «حکایت» و «خیال» را در مورد صورت مرآتی، به معنای حکایت و خیال هستی‌شناختی به کار برده است؛ در حالی که در استعمال دوم، واژه «خیال» در مورد ماهیت به معنای معرفت‌شناختی به کار رفته است. توضیح این که: ماهیت به عنوان ویژگی وجود، در واقعیت خارجی به صورت یک امر لامتحصل حاضر است و با صرف نظر از فاعل شناسا، به نحو هستی‌شناسانه از وجود حکایت می‌کند. حیثیت ماهوی — برخلاف حیثیت تشخص و خارجیت وجود — از این ویژگی برخوردار است که می‌تواند توسط عقل ادراک شده، در قالب علم حصولی به ذهن وارد شود. در این صورت ادراک ماهیت، نوعی ادراک وجود به حساب می‌آید، لکن ادراک «من وجه»<sup>۱</sup> ای<sup>۱</sup> که از دریچه ماهیت صورت می‌گیرد (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶):

امر مشاهده‌شده همان وجود و امر فهمیده شده همان ماهیت است (همان، ج ۲، ص ۳۴۸).

با توجه به این توضیح، ماهیتی که در ذهن حاضر شده، یک خیال معرفت‌شناختی است که از یک خیال هستی‌شناختی (ماهیت مندمج و مستهلک در وجود) حکایت می‌کند؛ دقیقاً همانند آنچه در تبیین عبارت «خیال در خیال» ابن عربی در مورد حکایت وجودهای خاص امکانی از وجود مطلق و نیز حکایت خیال شخص مشاهده‌گر از وجودهای خاص امکانی بیان شد. ملاصدرا در ادامه عبارت مورد بحث، به عبارت «خیال در خیال» ابن عربی اشاره می‌کند تا مخاطب خود را به این دو معنا از خیال که در طول یکدیگر واقع شده‌اند، توجه دهد.

۳. صدر المتألهین با تأثیرپذیری از عرفا، شیئیت را به «شیئیت ثبوتی» و «شیئیت وجودی» تقسیم کرده و شیئیت ماهیت را «شیئیت ثبوتی» دانسته است:

بدان که شیئیت ممکن بر دو وجه است: شیئیت وجود و شیئیت ماهیت که عرفا از آن به ثبوت تعبیر می‌کنند (همان، صص ۳۴۷-۳۴۸). در نظر اهل الله و عرفا،

---

۱. این ادراک «من وجه»، با ادراک وجود با حیثیت خارجیت و تشخص متفاوت است؛ چرا که این حیثیات تنها باید از طریق علم حضوری مشاهده شوند. ادراک «من وجه» از دریچه ماهیت، صرفاً تعین و چستی وجود را نشان می‌دهد.

ماهیات امکانی «شیئیت ثبوتی» دارند نه «شیئیت وجودی»؛ مگر این که این شیئیت وجودی به گونه‌ای مجازی به ماهیات اسناد داده شود (همان، ص ۳۵۰). در موجودات ممکن، ماهیات به وسیله جعلی که به وجود آن‌ها تعلق می‌گیرد - نه به ماهیت آن‌ها - ثابت هستند (همان، ج ۶، ص ۲۸۲).

فیلسوفانی که به تفسیر چهارم معتقدند، متناسب با تبیین خود از نظریه اصالت وجود و ذهنی صرف دانستن ماهیت، شیئیت ثبوتی را به «شیئیت مفهومی» تفسیر کرده‌اند:

شیئیت در عرف عرفان بر دو وجه است: ثبوتی و وجودی. مراد از شیئیت ثبوتی و شیئ ثبوتی، شیئیت مفهومی و شیئ مفهومی است (نوری، ۱۳۵۷، ص ۳۴).

مقصود آن‌ها از شیئیت ثبوتی، آن سنخ حقیقتی است که خود به خود و با قطع نظر از غیر، از صدق بر اشیاء متکثر ابا ندارد (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۳۷). با توجه به عبارت‌های ملاصدرا درباره «شیئیت ثبوتی» و «ثبوت» اعیان ثابت و تفسیر او از دیدگاه عرفا درباره اعیان ثابت، می‌توان دریافت که از نظر ملاصدرا، «شیئیت ثبوتی» نه یک شیئیت مفهومی و ذهنی صرف، بلکه شیئیتی حاضر در متن واقعیت است. او مقصود خود از شیئیت ثبوتی را با شیئیت ثبوتی معتزله مقایسه کرده و تفاوت آن دو را چنین بیان کرده است که شیئیت ثبوتی معتزله از وجود و عدم منفک است و نقش واسطه میان وجود و عدم را ایفا می‌کند، در حالی که در نظر عرفا و او، این نوع شیئیت نسبت‌ها و ربط‌هایی هستند که در موطن علم حقی تعالی (تعیین ثانی) حاضر و در متن وجودی خود مستهلک و مندمج‌اند، از این رو هیچ گونه انفکاک‌کی از آن ندارند:

آنچه بر استحاله آن برهان اقامه شده عبارت است از «ثبوت» ماهیتی که به طور کلی از وجود تجرید شده است، چه وجود اجمالی و چه وجود تفصیلی؛ اما «ثبوت» ماهیت قبل از وجود خاص (وجود تفصیلی) که به وسیله آن امر متحصل بالفعل می‌شود و از سایر امور متمیز می‌گردد، محال نیست، بلکه بررسی کامل و کشف صحیح مستلزم پذیرش چنین ثبوتی هستند. هنگامی که عرفا می‌گویند «اعیان ثابت در حال عدم، چنین اقتضاء یا چنین حکمی دارند»، مقصودشان از عدم اعیان ثابت، معدوم بودن وجود خاص آن‌ها است به طوری که در خارج از وجودهای خاص دیگر منفصل باشند؛ اما مقصودشان عدم مطلق اعیان ثابت نیست؛ زیرا وجود حق تعالی در آن‌ها حضور و

سریان<sup>۱</sup> دارد ... آنچه در ازل از اعیان ثابت‌ه سلب می‌شود، همان وجود [تفصیلی] حادث است؛ فرق کامل و فاصله‌ی بعید میان مسلک تصوف و مسلک اعتزال نیز به همین جهت مربوط می‌شود [که در مسلک تصوف، «ثبوت» اعیان ثابت‌ه امری منفصل و جدا از وجود جمعی نیست، برخلاف اهل اعتزال که در نزد آن‌ها ثبوت اعیان، امری منفصل و جدا از وجود است] (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۷؛ همچنین ر.ک به: همان، صص ۲۸۲-۲۸۳).

نگرش ملاصدرا درباره‌ی حضور شیئیت ثبوتی در واقعیت فرا ذهن و عدم فروکاست آن به شیئیت مفهومی، موجب شده او شیئیت ثبوتی ماهیت در واقعیت خارجی را، منشأ شرور معرفی کند:

به اعتبار شیئیت ماهیات و استناد لوازم ماهیات به آن‌ها بسیاری از شبهات مندفع می‌شود؛ از جمله وقوع شرور در این عالم و صدور معاصی از برخی بندگان به سبب قصور عین [و ذات] آن‌ها و نقص در جوهره و سوء استعدادشان (همان، ج ۲، ص ۳۵۱).

ماهیات امکانی در نزد اهل الله و عرفاً صرفاً شیئیت ثبوتی دارند نه شیئیت وجودی؛ مگر به نحو مجازی ... اکنون که این مقدمات ثابت شد می‌گوییم که ماهیات و اعیان ثابت‌ه اگرچه به نحو مستقل موجود نیستند، بلکه در نشئه سابق در وجود جمعی و در نشئه لاحق در وجود تفصیلی مستهلک [و مندمج] اند؛ اما به‌حسب اعتبار ذاتشان من حیث هی‌هی، به‌حسب جدایی آن‌ها از وجود در نزد تحلیل عقل، منشأ احکام زیادی هستند. امکان و سایر نقایص و امور ناپسند از این حیث، لازمه‌ی ماهیات است. شرور و آفات نیز بدون این که جعلی به آن‌ها تعلق بگیرد، لازمه‌ی ماهیات اند؛ بنابراین ماهیات به این اعتبار، سپر اسناد نقایص به واجب تعالی قرار می‌گیرند [و نمی‌گذارند نقایص به واجب تعالی استناد پیدا کنند]؛ بنابراین عدم اعتبار اعیان [ثابت‌ه] و ماهیات منشأ ضلالت و حیرت و الحاد است و موجب بطلان حکمت و شریعت می‌گردد ... (همان، ص ۳۵۰).

مجموع نبودن ماهیاتی که شیئت ثبوتی دارند، موجب می‌شود تا منشأ تحقق شرور از حد شیئیت ثبوتی و وجود اندماجی فراتر نرود و درعین حال مجعول نبوده، شرور ناشی از آن به واجب تعالی استناد پیدا نکند. چنین کارکردی برای ماهیت، مبتنی بر حضور

۱. لأن وجود الحق تعالی ینسحبها.

شیئیت ثبوتی ماهیت در خارج است؛ زیرا اگر شیئیت ثبوتی ماهیت، یک شیئیت مفهومی بود، ماهیت صرفاً در خیال انسان منشأ شر بود و هرگز نمی‌توانست به استناد این شیئیت ثبوتی، در نفس الامر سپر اسناد شرور به واجب تعالی قرار گیرد.

۴. استاد عبودیت در تبیین محل نزاع مسأله اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت، دیدگاه صدرالمآلهین را نقطه مقابل دیدگاه سهروردی معرفی کرده است. در این رویکرد، اعتباری بودن ماهیت، به همان معنای اعتباری بودن وجود در نظر شیخ اشراق است، یعنی سهروردی ماهیت را متن خارج و وجود را صرف اعتبار ذهنی می‌داند و در نقطه مقابل، ملاصدرا با عوض کردن جایگاه امر اصیل و امر اعتباری در دیدگاه شیخ اشراق، وجود را متن خارج و ماهیت را صرف اعتبار ذهنی دانسته است:

نظر شیخ اشراق را در دو مدعی مترتب می‌توان خلاصه کرد: (۱) واقعیاتی که جهان خارج از آن‌ها تشکیل یافته است همان ماهیات‌اند. (۲) مفهوم وجود مصداقی ندارد، پس مصداق آن اعتباری عقلی است نه واقعی خارجی ... از دیدگاه صدرالمآلهین که پایه‌گذار اصالت وجود در فلسفه است، مقصود از اصالت ماهیت و اعتباریت وجود چیزی جز دو مدعی شیخ اشراق نیست که به نظر او هر دو باطل‌اند و حق این است که دو مدعی زیر که همان مضمون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت‌اند، صحیح‌اند: (۱) واقعیات که جهان خارج را پر کرده‌اند، اموری غیر ماهوی‌اند ... بلکه انسان می‌پندارد که واقعیات همان ماهیات‌اند، پس ماهیات صرفاً واقعیاتی فرضی و پنداری و به اصطلاح اعتباری‌اند (۲) مفهوم وجود مصداق دارد... (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۸۲).

چنین تبیینی از اعتباری بودن ماهیت، با حکایت حقیقی ماهیت از وجود منافات دارد و از همین رو است که سهروردی هیچ‌گاه وجود را حکایت حقیقی ماهیت خارجی ندانسته است. تأکید استاد عبودیت بر حکایت وجود از ماهیت، نقطه آغازین فاصله گرفتن از معنای «اعتباری» در نزد شیخ اشراق است. این تأکید می‌توانست سنگ بنای خوبی برای تبیین طرح صدرا در مسأله اصالت وجود و تفاوت آن با طرح سهروردی باشد، اگر به نقش عرفا در طراحی مجدد مسأله توسط صدرا توجه می‌شد و حکایت هستی‌شناختی در عوض حکایت معرفت‌شناختی مطرح می‌گشت.

۵. استاد عبودیت در محور پنجم تفسیر خود، بر مبنای تفکیک میان صدق بالذات

ماهیت بر وجود و حضور ماهیت در متن واقعیت، دو نوع موجودیت را درباره‌ی ماهیت ترسیم کرد و آن را به فارابی در کتاب *الحروف* نسبت داد. هیچ دلیل قابل قبولی در دست نیست که نشان دهد ملاصدرا این دو معنا از موجودیت را - آن طور که فارابی بیان کرده و آن‌ها را در مقابل یکدیگر قرار داده - به کار برده است؛ بلکه همان طور که در اشکال نخست بیان شد، صدر المتألهین صدق بر خارج و حضور در خارج را ملازم یکدیگر دانسته و از طریق صدق محمول بر موضوع بر حضور محمول در خارج استدلال کرده است (ر.ک به: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۱). این امر بیان گر آن است که در نظر ملاصدرا، دو معنایی که فارابی برای موجودیت بیان کرده، در مقابل یکدیگر قرار ندارند و از یکدیگر قابل انفکاک نیستند. عبودیت در محور پنجم دیدگاه خود با نقل عبارتی از ملاصدرا تلاش کرده است تا دو معنای متفاوت از موجودیت وجود و ماهیت در کلام صدر المتألهین را، همان معانی مورد نظر خود (صدق و تحقق در خارج) معرفی کند، در حالی که همان طور که در توضیح تفسیر سوم بیان شد، موجودیت وجود به معنای وجود محمولی است و موجودیت ماهیت به معنای حیثیت ارتباطی متن وجودی است که در متن وجودی مندمج و مستهلک است. صدر المتألهین در موارد متعدد تصریح کرده که اطلاق وجود بر وجود محمولی و حیثیت ارتباطی آن به نحو اشتراک لفظی است (ر.ک به: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹ و ص ۷۲) و در عبارتی که استاد عبودیت از او نقل کرده، ملاصدرا این دو معنا از موجودیت را بر وجود محمولی و ماهیت - به عنوان ویژگی و حیثیت ارتباطی وجود محمولی - اطلاق کرده است.

۶. در تفسیری که استاد عبودیت ارائه کرده است، صدق و حکایت حقیقی دو مفهوم وجود و ماهیت بر خارج، بدون ارائه‌ی هیچ دلیلی مفروض پنداشته شده و تلاش شده است تا اصالت و اعتباریت در فضایی ترسیم شود که ربطی به صدق و حکایت حقیقی این دو مفهوم نداشته باشد. در واقع معتقدین به تفسیر چهارم، این صدق و حکایت حقیقی را به وجدان احاله کرده‌اند؛ این در حالی است که انسان در نخستین مواجهه با واقعیت فرا ذهن، اصل صدق و حکایت دو مفهوم وجود و ماهیت را درمی‌یابد،

اما با صرف نظر از تحلیل دقیق عقلی و مراجعه به استدلال‌های بحث اصالت وجود یا ماهیت، نمی‌تواند تشخیص دهد که این صدق و حکایت یک صدق و حکایت حقیقی است یا مجازی؟ حقیقی و مجازی یا بالذات و بالعرض بودن این صدق و حکایت، باید با تحلیل عقلی در بحث اصالت وجود مشخص شود، نه این که از ابتدا مفروض دانسته شود.

۷. اشکال دیگری که متوجه این تبیین از اصالت وجود ملاصدرا است، اشکالی است که به تفسیر چهارم اختصاص ندارد، بلکه به طور کلی شامل تفسیرهایی از اصالت وجود می‌شود که حضور ماهیت در خارج را انکار می‌کنند و آن را امری صرفاً ذهنی و وابسته به فاعل شناسا به حساب می‌آورند (تفسیر اول و چهارم). این تفسیرها نمی‌توانند عبارت‌های ملاصدرا درباره نسبت اتحادی وجود و ماهیت را به خوبی تبیین کنند و غالباً این قبیل عبارت‌ها را در تفسیر خود لحاظ نمی‌کنند. صدرالمتهلین در موارد متعدد به صراحت اظهار داشته که رابطه وجود و ماهیت، یک رابطه اتحادی میان شیء متحصل و لامتحصل است، نظیر رابطه‌ای که بین جنس و فصل برقرار است:

نسبت بین وجود و ماهیت، [نسبت] اتحادی است نه [نسبت] تعلقی. اتحاد بین دو شیء متحصل قابل تصور نیست، بلکه همواره بین امر متحصل و لامتحصل تصور می‌شود مانند اتحاد بین جنس و فصل از این جهت که جنس و فصل اند، نه از این جهت که ماده و صورت‌اند (همان، ص ۱۰۰).

این دو [جنس و فصل] به وجود واحد موجودند و همچنین هر عارضی از عوارض ماهیت [همراه با ماهیت، به وجود واحد موجود است]، مانند تشخص و وجود (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۳۰).

روشن است که ترسیم چنین رابطه‌ای میان ماهیت و وجود، مستلزم حضور ماهیت در خارج و نفس الامر داشتن آن با صرف نظر از فاعل شناسا است و چنین چیزی با تفسیر اول و چهارم سازگار نیست. همین امر موجب شده تا برخی از مفسران صدرا که ماهیت را امری صرفاً ذهنی و وابسته به فاعل شناسا تبیین کرده‌اند، به ناسازگاری تفسیر خود با عبارت‌های صریح صدرا پی‌ببرند و با غیردقیق و تسامحی خواندن تصریحات مذکور، آن‌ها را کنار بگذارند:

صدرالمتهلین ... رابطه وجود و ماهیت را رابطه اتحادی بین امر متحصل و غیر

متحصل دانست ... البته این تحلیل در زمان حیات مؤلف یک اندیشه‌ی ابتکاری محسوب می‌شد؛ چراکه دیگران یا ماهیت را اصیل می‌دانستند و یا امری متحصل و منحاز از وجود می‌پنداشتند؛ اما هم‌اکنون که لوازم اصالت وجود را دقیق‌تر دنبال می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این تصویر از ماهیت هنوز هم نارسا است و اساساً سخن از متحصل و لامتحصل گفتن آن نابجاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۳).

در مورد وساطت وجود نسبت به ماهیت، قول دقیق ... که ناشی از عقول جزئی است این است که از نوع وساطت فصل برای تحصل جنس است؛ زیرا وجود و ماهیت همانند آن دو - جنس و فصل - به یک وجود موجودند. لیکن این تمثیل مطابق با نظر آدق نیست؛ زیرا جنس و فصل در نوع، هر دو به یک وجود موجود هستند و حال آن‌که تحقق وجود و ماهیت به یکسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش اول، ص ۳۳۵).

## نتیجه‌گیری

تبیین استاد عبودیت از نظریه‌ی اصالت وجود ملاصدرا، بسط و شرح تفسیر آقا علی مدرس زنوزی و ملاعلی نوری از دیدگاه ملاصدرا است. این تفسیر که با محوریت عبارت‌های ملاصدرا درباره‌ی حکایت ماهیت از وجود سامان یافته است، ماهیت را امری صرفاً ذهنی و حکایت حقیقی وجود محدود معرفی کرده است. این نگرش علی‌رغم تلاش فراوان طرفداران آن برای استناد آن به عبارت‌های ملاصدرا، نمی‌تواند تفسیر قابل قبولی از دیدگاه ملاصدرا به حساب آید. شواهد متعدد نشان می‌دهد که ملاصدرا تحت تأثیر نگرش عرفا به هستی، از تعبیرهایی که عرفا برای اشاره به وجود ممکنات استفاده می‌کنند، برای اشاره به ماهیت استفاده کرده است و تعبیرهایی نظیر «حکایت ماهیت از وجود» یا «خیال و شبه بودن ماهیت نسبت به وجود» - که مدرس زنوزی و تابعان او از آن‌ها برای تفسیر دیدگاه ملاصدرا استفاده کرده‌اند - در معنایی هستی‌شناسانه به کار رفته‌اند، نه معنایی معرفت‌شناسانه؛ بنابراین نمی‌توان به استناد این تعبیرها، ماهیت را صرفاً شبح و حکایت ذهنی وجود تفسیر کرد.

## منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو، ۱۳۹۲، بنیاد حکمت سبزواری (یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، مقدمه فارسی مهدی محقق، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو، ۱۳۹۷، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ هفتم، تهران، انتشارات روزنه.
- بالی زاده الحنفی، مصطفی بن سلیمان، ۱۴۲۲، شرح فصوص الحکم، تصحیح الشیخ فادی أسعد نصیف، چاپ اول، بیروت، منشورات دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، ریح مختوم (شرح جلد اول اسفار)، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، ریح مختوم (شرح جلد دوم اسفار)، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷؛ توحید علمی و عینی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۳۹۷، مجموعه آثار آقا علی مدرس، تصحیح کمیته احیاء و تصحیح آثار مجمع عالی حکمت، چاپ اول، قم، انتشارات حکمت اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سید هادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۶، نه‌ایه الحکمه، چاپ دوازدهم، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- عبودیت، عبد الرسول، پاییز ۱۳۹۴، «تقریر حکیم مدرس از تصویر اصالت وجود»، فصلنامه حکمت اسلامی، سال دوم، شماره سوم، صص ۹-۴۸.



- عبودیت، عبد الرسول، ۱۳۸۵، در آمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد اول)، چاپ اول، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
- عبودیت، عبد الرسول، ۱۳۸۶، در آمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد دوم)، چاپ اول، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فارابی، محمد بن محمد، ۱۹۷۰، کتاب الحروف، تصحیح مهدی محسن، چاپ بیروت، دار المشرق.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، چاپ اول، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قیصری رومی، محمد داود، ۱۳۸۳، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵، تعلیقه علی نهائیه الحکمه، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، شرح جلد اول الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمد تقی سبحانی، تصحیح محتوای عبد الرسول عبودیت، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۱، ایقاظ النائین، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۸۲، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، بنیاد



### حکمت اسلامی صدرا.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۳، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- نبویان، سید محمد مهدی، ۱۳۹۵، جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی) جلد اول، قم، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی.
- نوری، علی بن جمشید، ۱۳۵۷، رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.