

Quiddity's Indication of Presence or Absence Under Its Assumed Ideality

Hossein khorsandi amin 

¹ Corresponding Author: Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic, Ferdowsi University of Mashhad/ Seminary Study. Email: Hossein.khordoustan@mail.um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2024 October 28

Received in revised form:

2024 November 12

Accepted: 13 July 2024

Published Online:

Keywords:

quiddity, ideality of quiddity, indication of quiddity, limit of existence, negation of existence

ABSTRACT

The fundamentality of existence and the ideality of quiddity gives rise to the assumption that quiddity is abstracted from limit and non-existence and indicates it. Examining this view and criticizing it should be approached from two perspectives: 1- the non-existence of quiddity; According to the fundamentality of existence and ideality of quiddity, it is concluded that quiddity does not exist. 2- source of abstraction of quiddity; If the reality of things lies in their existence, how is quiddity abstracted from it and how signifies it? Examining these two perspectives will eliminate the suspicion of the nonexistence of quiddity and will reveal how quiddity is abstracted from reality and how it signifies reality. The essay begins with a precise interpretation of the ideality of quiddity and explains and expands upon the meaning of quiddity's nonexistence based on this interpretation. It then investigates two famous views regarding the source of the abstraction of quiddity, evaluating the arguments for each. Finally, it addresses the question of how quiddity signifies reality—whether unconditionally (*lā-bi-shart*) or with the condition of negating conditions (*bi-shart lā*). A careful examination will reveal that, firstly, quiddity signifies presence and the measure of the reality of things, and second, this signification is conditional.

Cite this article: Hossein khorsandi amin (2024). Quiddity's Indication of Presence or Absence Under Its

Assumed Ideality -. *Shinakht*, 17(89/1), 253-270.

<http://doi.org/10.48308/KJ.2023.232349.1176>



ماهیت؛ حکایت از وجدان یا فقدان؟

حسین خرسندی امین ✉

^۱ وابستگی سازمانی. رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ تاریخ انتشار: -	اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این گمان را به بار می‌آورد که ماهیت از حدّ و عدم وجود انتزاع شده و از آن حکایت می‌کند. بررسی این دیدگاه و نقد آن را می‌باید در دو مقام پی گرفت: (۱) معدومیت ماهیت؛ بنا بر تقریری که از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به دست می‌آید ماهیت معدوم است. (۲) منشأ انتزاع ماهیت؛ اگر واقعیت اشیا به هستی آن‌هاست، ماهیت چگونه از آن به دست آمده و بر آن دلالت می‌کند؟ بررسی دو مقام مذکور هم انگاره نفاذیت ماهیت و حکایت آن از فقدان را کنار خواهد زد و هم نحوه انتزاع ماهیت از واقعیت و چگونگی دلالت آن بر واقعیت را آشکار خواهد ساخت. جستار کنونی سخن را با تفسیر دقیق اعتباریت ماهیت آغاز می‌کند و معنای عدمیت ماهیت را بر پایه آن شرح و بسط می‌دهد. آنگاه دو دیدگاه مشهور در خصوص منشأ انتزاع ماهیت را بر می‌رسد و دلایل هر دو دیدگاه را طرح و ارزیابی می‌کند و در پایان، به این پرسش پاسخ می‌دهد که ماهیت در نشان دادن واقعیت به چه نحو مأخوذ است، لاشرط یا بشرط‌لا؟ با بررسی دقیق آشکار خواهد شد که، اولاً، ماهیت حکایت از وجدان و مقدار دارایی اشیا دارد و، ثانیاً، در این حکایت بشرط‌لا مأخوذ است.
کلیدواژه‌ها: ماهیت، اعتباریت ماهیت، حکایت ماهیت، حدّ وجود، نفاذ وجود	

استناد: حسین خرسندی امین - ماهیت؛ حکایت از وجدان یا فقدان؟ (۱۴۰۳). - شناخت، (۸۹/۱)۱۷، ۲۵۳-۲۷۰

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2024.237380.1282>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

درآمد

بدون شک حکمت متعالیه، با پایه‌گذاری اصالت وجود که از مسائل مهم فلسفه اولی است و رأی به اعتباریت ماهیت، بسیاری از مسائل فلسفی را با چالش‌ها و پرسش‌هایی جدید روبه‌رو ساخته است. در این میان، پیش از بررسی آثار و لوازم دیدگاه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام فلسفی، لازم است خود این دیدگاه را با دقت بیشتری بررسی کنیم. روشن‌نبودن جوانب مختلف این دیدگاه و کاربرد آن در مسائل مختلف فلسفی حکمت متعالیه را از تعالی ساقط می‌کند و در ورطه سقوط می‌اندازد.

از جمله مسائل مهم مرتبط با نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بررسی فرجام ماهیت و نحوه واقع‌نمایی آن با پیش‌فرض اعتباریت آن است. رأی به اعتباریت ماهیت عده‌ای را بر آن داشته است که ماهیت را هم معدوم بدانند و هم عدم را منشأ انتزاع آن به حساب آورند. جستار کنونی به‌منظور تبیین و بررسی این دو مدعا، در دو مقام، سخن می‌گوید. مقام اول ناظر به عدمی بودن ماهیت و مقام دوم با منشأ انتزاع آن مرتبط است. مقام دوم از جهاتی به مقام اول گره خورده است. همین امر موجب شده است که عده‌ای، با عدمی دانستن ماهیت، منشأ انتزاع آن را نیز عدم و فقدان به حساب آورند. با بررسی دقیق این دو مقام می‌توان آشکار ساخت که ماهیت دلالت بر چه دارد، بر وجدان یا فقدان؟ عده‌ای، با معدوم دانستن ماهیت، آن را از حد وجود، به معنای نفاذ و عدم وجود، منتزع می‌دانند و لاجرم آن را حاکی از عدم می‌پندارند، زیرا ماهیت از آنچه انتزاع شده است حکایت دارد. اما به‌موجب آنچه دلیل و برهان اقتضا می‌کند و کلمات حکیمان صدرایی نیز بر آن دلالت دارد حکایت ماهیت نه از فقدان، بلکه از وجدان و میزان دارایی اشیاست. نوشتار پیش رو، با نقد ادله باورمندان به نفادیت ماهیت و حکایت آن از فقدان، سخن را آغاز می‌کند و با اقامه دلایلی بر حکایت ماهیت از وجدان و مقدار دارایی اشیا سخن را ادامه می‌دهد و، در پایان، به بررسی این مهم می‌پردازد که اگر بپذیریم ماهیت از وجدان حکایت می‌کند، به چه نحو مأخوذ است، لاشرط یا بشرط لا؟

پیشینه پژوهش

برخی (آدینه و موسوی، ۱۳۹۹: ۷۳-۸۶)، با بررسی اقوال در خصوص حقیقت ماهیت، کوشیده‌اند نحوه حکایت ماهیت را مورد بررسی قرار دهند. جستار کنونی نیز گرچه به بررسی نحوه دلالت ماهیت بر واقعیت می‌پردازد. اما بیش از آنکه به دسته‌بندی اقوال و تبیین دیدگاه‌های مختلف در این باره پردازد، به دلایلی می‌پردازد که موافقان و مخالفان اقامه کرده‌اند و، با رویکردی مبنای‌گرایانه، ادله‌ای نو بر حکایت ماهیت از میزان دارایی اشیا اقامه می‌کند. همچنین نحوه اخذ ماهیت، با پیش‌فرض حکایت آن از مقدار دارایی اشیا، از مسائل این نوشتار است که نویسندگان مذکور و دیگر محققان بررسی نکرده‌اند.

۲. ماهیت ماهیت

مفاهیم ذهنی از جهتی به سه دسته تقسیم می‌شوند: ماهوی (معقولات اولی)، فلسفی (معقولات ثانیة فلسفی) و منطقی (معقولات ثانیة منطقی) (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۵/۲-۱۶۶). توضیح آنکه، در قضیهٔ موجه همواره از ناحیهٔ محمول عروض و از ناحیهٔ موضوع اتصاف رخ می‌دهد. با لحاظ عروض و اتصاف چهار حالت میان موضوع و محمول قابل فرض است:

الف) عروض و اتصاف هر دو خارجی؛

ب) عروض و اتصاف هر دو ذهنی؛

ج) عروض ذهنی و اتصاف خارجی؛

د) عروض خارجی و اتصاف ذهنی.

از میان این حالات چهارگانه حالت چهارم محال است. امکان ندارد که عروض محمول بر موضوع در خارج باشد اما اتصاف موضوع به آن در موطن خارج نباشد. محمولی که عروضش بر موضوع و اتصاف موضوع به آن خارجی باشد مانند حمل ایض است بر جسم و مفهوم ماهوی نامیده می‌شود. قسم دوم مانند محمولیت ذاتی بر کلی است و معقول ثانی منطقی خوانده می‌شود. و قسم سوم مانند حمل امکان است بر موجود و معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، مفاهیم ماهوی بیانگر چیستی اشیا و مفاهیم منطقی و فلسفی بیانگر نحوهٔ وجود اشیا هستند. بنابراین، ماهیت - که همان مفهوم ماهوی است - بیانگر چیستی شیء است. از این روست که گاه در تبیین ماهیت بر این نکته تأکید دارند که ماهیت «ما یقال فی جواب ماهو» و پاسخ پرسش دربارهٔ گوهر شیء است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۰/۲؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۷/۱).

اعتباریت ماهیت

حقایق خارجی، مانند حقیقتی که انسان از خویش می‌یابد، حقیقتی واحد است. هیچ کس خود را دو واقعیت نمی‌داند. لکن با تحلیل ذهنی و هنگام بیان موجود بودن خویش می‌گوید «من هستم». یا در خصوص دیگر اشیا، مانند درخت، می‌گوید «درخت هست». این دوگانگی ذهنی این پرسش را پیش می‌کشد که واقعیت واحد خارجی کدام است؟ چیستی اشیا یا وجود آن‌ها؟

پیش از صدرالمتألهین، در حکمت مشاء، مسئلهٔ اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت مطرح نبوده است. عدم تنقیح این مسئله در میان آنان نوعی تشنگی آرا به همراه داشته است. فارابی - آن چنان که به او نسبت داده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱۰/۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۷۴/۲) و از برخی سخنان او به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۱۳ق: ۳۹۹) - تشخیص شیء

^۱ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بسیاری از خوانش‌های فلسفی را دچار دگردیسی نموده است. خوانش این مسئله نیز از این حکم مستثنا نیست. زیرا بنابر اعتباریت ماهیت، عروض خارجی مفهوم ماهوی بدین معنا خواهد بود که واقعیتهای، یعنی وجودی، یافت می‌شود که مفهوم ماهوی بر آن حقیقتاً صدق می‌کند. در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

را به وجود آن دانسته است. این دسته از نظریات عده‌ای را بر آن داشته که مشائیان را اصالت وجودی بدانند (طباطبایی، بی تا: ۱۲). ازسویی، برخی از آرای آنان، مانند حکم به وجود کلی طبیعی در خارج (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۰۴)، انگاره باور آنان به اصالت ماهیت را به ذهن می‌افکند (عبودیت، ۱۴۰۰: ۷۷/۱). نخستین بار شیخ اشراق به صراحت به اعتباریت وجود حکم می‌کند. به باور او، مفهوم وجود که در ذهن مغایر با ماهیت شیء است تنها در ذهن یافت می‌شود و حظی از واقع ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۱/۲). پس از او، صدرالمتألهین، در نقطه مقابل، مفهوم وجود را دارای مصداق خارجی دانست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳۴۰/۱) و ماهیت را موجود بالعرض و المجاز به شمار آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۶). به باور صدرالمتألهین، ماهیت ظهور و نمود وجود و چیزی جز تصویری از واقعیت خارجی نزد انسان نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲/۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳۴۰/۲؛ آشتیانی، ۱۳۹۰: ۲۵۰-۲۴۹/۱؛ عبودیت، ۱۴۰۰: ۵۹/۱).

عدمی بودن ماهیت

بنابر تقریری که از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ارائه دادیم، می‌توان گفت ماهیت امری عدمی است. اما عدم به کدام معنا؟ آیا مقصود آن است که ماهیت معدوم است، بدین معنا که نه مابازاء دارد و نه منشأ انتزاع؟ پاسخ منفی است. عدمی بودن ماهیت تنها به معنای نفی مابازاء خارجی داشتن ماهیت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳۴۰/۲) نه نفی منشأ انتزاع داشتن. به عنوان نمونه، وقتی می‌گوییم «انسان موجود است»، بنابر اصالت وجود، مقصودمان آن است که وجودی یافت می‌شود که مفهوم انسان حقیقتاً بر آن صدق می‌کند. به تعبیر دیگر، گزاره مذکور، بنابر اصالت وجود، عکس‌الحمل است: «برخی از موجودات انسان‌اند» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶). بنابراین، ماهیت گرچه مابازاء خارجی ندارد اما منشأ انتزاع دارد. همچنین می‌توان مدعای مذکور را با توجه به مقدمات زیر تقریر نمود:

- (۱) موجود در اصطلاح فلسفی دارای دو معناست. گاه مقصود از موجود بودن شیء آن است که آن شیء نفس وجود و موجودیت است و گاه مقصود از موجود بودن شیء آن است که وجود و واقعیتی یافت می‌شود که این شیء حقیقتاً بر آن وجود و واقعیت صدق می‌کند (فارابی، ۱۹۷۰م: ۱۱۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱۶۳/۶؛ عبودیت، ۱۴۰۰: ۹۱-۹۰/۱)
- (۲) عدم نیز که مقابل وجود است، به حسب دو معنای وجود، در دو معنا به کار خواهد رفت. گاه مقصود از عدم عدم برابری شیء با واقعیت خارجی است و گاه، مراد از آن، عدم صدق حقیقی شیء بر آن واقعیت است.
- (۳) بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مقصود از معدوم بودن ماهیت معنای نخست است. یعنی ماهیت همان واقع خارجی نیست. اما عدمیت به معنای مذکور مستلزم عدمیت به معنای دوم نیست، زیرا معقولات ثانیه فلسفی گرچه مابازاء ندارند اما منشأ انتزاع دارند. بنابراین، مابازاء نداشتن برابر با منشأ انتزاع نداشتن یا عدم را منشأ انتزاع پنداشتن نیست.

^۱ فارابی در کتاب الحروف چنین می‌گوید: «فیحصل أن تكون ترتقی معانی الموجود الی معینین: الی أنه صادق و الی أن له ماهیة ما خارج النفس».

مدعای مذکور این پرسش و اشکال را پیش می‌کشد که نگارنده از سویی عروض و اتصاف مفاهیم ماهوی را خارجی می‌داند و از دیگر سو، ماهیت را بدون مابازاء می‌داند که لازمه آن عروض ذهنی ماهیت است، زیرا عروض خارجی به معنای مابازاء داشتن مفهوم است. از این رو، عروض ماهیت، به باور نگارنده، هم خارجی است و هم نیست: تناقض. پاسخ آن است که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، هنگامی که می‌گوییم عروض مفهوم ماهوی خارجی است، مقصودمان آن است که واقعی، یعنی وجودی، یافت می‌شود که مفهوم ماهوی بر آن حقیقتاً صدق می‌کند، نه اینکه واقع خارجی همان ماهیت و مفهوم ماهوی باشد^۱. در نقطه مقابل، معقول ثانی -منطقی و فلسفی- چنین نیستند. واقعی یافت نمی‌شود که معقول ثانی، مانند امکان، بر آن حقیقتاً صدق کند. بنابراین، عروض خارجی مفهوم ماهوی گرچه، بنابر تلقی مشهور، دلالت بر مابازاء داشتن مفهوم ماهوی می‌کند، اما اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه این تفسیر را بر نمی‌تابد. از این رو، تهافتی در گفتار ما نیست.

منشأ انتزاع ماهیت

دانستیم که ماهیت صورت واقعیت خارجی است اما نه صورتی اعتباری و فرضی که جز با اعتبار معتبر تحقق نیابد، بلکه اعتباری نفس‌الامری است. یعنی واقع و نفس‌الامر فی حدّ ذاته به گونه‌ای است که فاعل شناسا را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نزد او ظهور و بروز پیدا می‌کند. باتوجه به اینکه، بنابر اعتباریت ماهیت، ماهیت حظی از واقع خارجی ندارد به تعبیر دقیق‌تر، ماهیت همان واقع نیست بلکه صورتی از واقع است. سؤال مهم آن است که ماهیت چگونه از واقعیتی که سراسر هستی و وجود است انتزاع می‌شود. منشأ انتزاع ماهیت کدام حیث از حیثیات واقعیت خارجی است؟ دو احتمال درباره منشأ انتزاع ماهیت وجود دارد که هریک را بررسی می‌کنیم.

۱. احتمال اول: عدم وجود به مثابه منشأ انتزاع ماهیت

عده‌ای بر این باورند که ماهیت از حدّ و نفاد شیء و، به تعبیری روشن‌تر، از نقصان و عدم وجود (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۹۴؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۵۱) انتزاع می‌شود. مطابق این باور، ممکنات هریک حدّی وجودی دارند. مقصود از حدّ جایی است که وجود ممکنات تمام می‌شود (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۸/۱؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۸). ماهیت از این حدّ و نفاد موجود ممکن انتزاع می‌شود. بر این مدعا می‌توان دلایلی اقامه نمود. یک به یک این ادله را برمی‌رسیم و به نقد هریک می‌پردازیم.

^۱ صدرالمآلهین می‌گوید: «یوجد بإزاء الماهیات الخاصّة أمور عینیة هی نفس الموجودات عندنا و لایوجد بإزاء الممكنیة و الشئیة و مفهوم الماهیه شیء فی الخارج» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۲/۳۴۰).

دلیل اول: حدّ بودن ماهیت

(۱) ماهیت حدّ وجود است و، به تعبیر دیگر، از حدّ وجود انتزاع شده و از آن حکایت می‌کند. زیرا ماهیت، بنابر اعتباریت آن، مابازائی ندارد.

(۲) حدّ شیء نفاذ و جایی است که شیء تمام می‌شود. در کلمات حکما، به‌عنوان نمونه، می‌توان به کمّ متصل قارّ استشهاد نمود. آنان جسم تعلیمی (حجم) را حدّ و نهایت جسم طبیعی، سطح را حدّ و نهایت جسم تعلیمی و خط را نهایت سطح دانسته‌اند (فخررازی، بی تا: ۲۲۴). نهایت شیء جایی است که شیء تمام می‌شود، زیرا روشن است که جسم تعلیمی جسم طبیعی نیست، چنان‌که سطح جسم تعلیمی و خط نیز سطح نیست. پس همواره حدّ شیء حقیقتی خارج از خود شیء است.

بنابراین (۳) ماهیت حقیقتی خارج از وجود یعنی عدم است. زیرا خارج وجود چیزی جز عدم نیست. به تعبیر روشن‌تر و بنابر اعتباریت ماهیت، ماهیت از عدم انتزاع شده است.

نقد و بررسی این دلیل را باید با تحلیل «حدّ» پی گرفت. به نظر می‌رسد که این واژه از علم منطق به فضای حکمت اسلامی راه یافته است. زیرا از منظر منطق دان حدّ همان ماهیت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰). حدّ در منطق به «گفتاری که بر ماهیت شیء دلالت دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۶۱) تعریف شده است. منطق‌دانان حدّ را به تامّ و ناقص تقسیم می‌کنند. حدّ تامّ به دلالت مطابقی بر ماهیت شیء دلالت دارد، مانند حیوان ناطق، و حدّ ناقص به دلالت التزام چنین دلالتی دارد، مانند ناطق (طوسی، ۱۴۰۳: ۱۵۲). باتوجه به تعریف مذکور می‌توان گفت که حدّ همان ماهیت، یعنی مایقال فی جواب ماهو، است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰). ماهیت را از آن جهت حدّ می‌گویند که به قول و گفتار درآمده و در پاسخ پرسش درباره گوه‌ر شیء به کار می‌رود. بنابراین، حدّ و ماهیت یک چیزند و تفاوت آن دو به حسب اعتبار است. از آنجاکه تحلیل منطق‌دان ناظر به بُعد معرفت‌شناختی اشیاست، حدّ را از آن جهت مطالعه نمی‌کند که از واقع حکایت دارد. لذا، او حدّ را نیز بر همین پایه و براساس نوع حکایت آن از واقع تفسیر نموده است. اما حکیم حدّ (یا همان ماهیت) را از منظر هستی‌شناختی و نوع واقعیت آن مطالعه می‌کند. حکیم این را برمی‌رسد که حدّ، به اصطلاح منطقی، از منظر هستی‌شناختی از چه نحوه واقعیتهای برخوردار است. از منظر حکیم، حدّ (یا همان ماهیت) گرچه به حمل ذاتی اولی حدّ و ماهیت است اما به حمل شایع صنایع معقول ثانی فلسفی است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۳/۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰)، زیرا منشأ انتزاع دارد اما مابازاء ندارد و، در عالم واقع، همانند انسان و دیگر موجودات دارای وجود فی نفسه موجودی به نام حدّ و ماهیت نداریم.

تا اینجا روشن شد که ماهیت منشأ انتزاع دارد. اما منشأ انتزاع آن کدام است؟ باتوجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، به معنایی که گذشت، می‌توان گفت منشأ انتزاع ماهیت وجود است. بنابراین، همان‌طور که در صغرای استدلال مذکور آمده، می‌توان گفت ماهیت حدّ وجود است. اما آیا حدّ حکایت از نیستی دارد و، چنان‌که در کبرای استدلال مذکور آمده است، از عدم وجود انتزاع می‌شود؟ پاسخ منفی است. توجه به مقدمات زیر این مدعا را مبرهن می‌سازد:

(۱) دانستیم که حدّ و ماهیت دو روی یک سکه‌اند که تفاوت آن دو به اعتبار است.

(۲) حدّ نه در لغت به معنای نفاذ شیء است و نه در اصطلاح منطق دانان و حکما در این معنا به کار رفته است. توضیح آنکه، حدّ در لغت چنان‌که جوهری در صحاح اللغة (بی تا: ۴۶۲/۲) آورده است- عبارت است از حاجز و مانع میان دو شیء. و حدّ الشیء عبارت است از منتهای آن (جوهری، بی تا: ۴۶۲/۲). روشن است که منتهی الیه شیء به امر خارج از شیء اختصاصی ندارد. می‌توان چیزی از جنس خود شیء را منتهی الیه آن قرار داد. اما به اصطلاح منطق دان نیز حدّ نفاذ شیء نیست. با این مدعا، باتوجه به گفتار آنان، می‌توان شواهدی اقامه نمود:

شاهد اول: آنان چنان‌که دانستیم- حدّ را به تامّ و ناقص تقسیم می‌کنند. حدّ تامّ را گفتاری می‌دانند که مشتمل بر جنس و فصل قریب محدود باشد. به تعبیر دیگر، حدّ تامّ حدّی است که مشتمل بر ذاتیات شیء است و تمام حقیقت آن را به دلالت مطابقی نشان می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۳: ۱۵۱-۱۵۲). ابن سینا در کتاب النجاة درباره نحوه دلالت حدّ بر محدود چنین می‌گوید:

لازم است که حدّ در نفس صورتی معقول و کاملاً مساوی با صورت موجود (در خارج) باشد. در این هنگام است که محدود تمییز (نیز) می‌یابد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۱)

مطابق این گفتار، حدّ همواره آینه تمام‌نمای حقیقت اشیا است و تمییز آن را از دیگر اشیا نیز به همراه دارد. روشن است که حدّ شیء به معنای مذکور نه نفاذ آن بلکه خود آن است.

شاهد دوم: یکی از شرایط حدّ (بلکه مطلق تعریف) را جامع و مانع بودن آن می‌دانند (قطب رازی، بی تا: ۳۳۸/۱). مطابق این شرط می‌باید حدّ همواره تمام افراد خود را شامل شود و اغیار را کنار زند. اکنون، اگر حدّ شیء همان نفاذ شیء باشد حدّ تنها مانع اغیار خواهد بود، زیرا حدّ به معنای مذکور از امری خارج از حقیقت شیء انتزاع شده است. لکن تالی به اتفاق منطق دانان باطل است. از این رو، حدّ به اصطلاح منطق دان از نفاذ شیء انتزاع نشده است.

حدّ در اصطلاح حکما نیز به معنای نفاذ به کار نرفته است. در استدلال مذکور این ادعا مطرح شده است که جسم تعلیمی، سطح و خط هریک حدّند و نفاذ به شمار می‌روند. توجه به دو نکته در پاسخ به این مدعا ضروری است:

یکم) حدّ در مبحث اقسام کمّ متصل اصطلاحی خاص است. حکیم برای توضیح کمّ متصل می‌گوید «کمّی است که دارای حدّ مشترک است» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۷۴/۲). آنگاه تبیین می‌کند که مقصود از حدّ چیزی است که اگر نهایت یا بدایت امری فرض شود، می‌تواند نهایت یا بدایت امری دیگر باشد. مانند خط در دو جز از یک سطح (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۷۵/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۹-۱۱۰). پس حدّ در اصطلاح حکیم، در بحث مذکور، اختصاصی به نهایت شیء ندارد بلکه می‌توان آن را بدایت و آغاز در نظر گرفت. روشن است که بدایت شیء داخل در حقیقت شیء است.

دوم) اگر مقصود از حدّ صرفاً همان نهایت شیء باشد، به گونه‌ای که، به عنوان مثال، سطح نهایت جسم تعلیمی و عدم آن باشد، نباید این نکته را از نظر دور داشت که سطح تنها از نفاذ جسم تعلیمی انتزاع نشده است. سطح همان‌طور که نهایت جسم تعلیمی است خود مقداری است که در دو جهت (طول و عرض) قابل انقسام است. سطح از کمیتی

انتزاع می‌شود که اولاً دارای دو جهت است و ثانیاً نهایت جسم تعلیمی است. خواجه نصیر طوسی در نقد این انگاره که سطح نهایت جسم تعلیمی و، در نتیجه، مفهومی عدمی است که از عدم حکایت دارد می‌گوید:

سطح تنها فنا و عدم جسم نیست، چرا که فناء و عدم قابل‌اشاره حسی نیست، اما سطح قابل‌اشاره حسی است.^۱ (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱۳۵)

بنابراین، چنان‌که حدّ در مبحث کمّ متصل صرفاً بیانگر نیستی نیست، با حدّ وجود دانستن ماهیت نمی‌توان آن را صرفاً منتزاع از عدم وجود دانست.

دلیل دوم: نفی ماهیت از واجب تعالی

حکیم واجب تعالی را عاری از ماهیت بالمعنی الأخص، یعنی مایقال فی جواب ماهو، می‌داند: «لیس لذاتِ الحقِّ حدٌّ ماهویّ بل ذاته نفسٌ وجوده القویّ» (اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۲۵). برخی بر ماهیت‌نداشتن واجب تعالی این چنین استدلال نموده‌اند:

(۱) اگر واجب تعالی دارای ماهیت بالمعنی الأخص، یعنی مایقال فی جواب ماهو، باشد دارای نقص خواهد بود

؛ $(A \rightarrow Q)$

(۲) زیرا ماهیت از نفاذ و نقص ممکنات انتزاع می‌شود و از آن حکایت دارد (اثبات ملازمه)؛

(۳) لکن واجب تعالی دارای نقص و نفاذ وجودی نیست $(\sim Q)$ ؛

(۴) بنابراین، واجب تعالی دارای ماهیت بالمعنی الأخص، یعنی مایقال فی جواب ماهو، نیست $(\sim A)$.

این استدلال نشان می‌دهد که ماهیت بالمعنی الأخص از عدم وجود انتزاع می‌شود.

برای پاسخ به این استدلال توجه به نکات زیر ضروری است:

(۱) این نحوه استدلال بر ماهیت‌نداشتن واجب بالذات - تا آنجا که تتبع نگارنده نشان می‌دهد - از سوی حکمت مشاء، اشراق و متعالیه مطرح نشده است. آنان عموماً برای ماهیت‌نداشتن واجب بالذات به این دلیل استناد می‌کنند که مقتضای ماهیت‌داشتن معلول و ممکن بودن واجب بالذات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۰-۳۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۵/۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۹۷/۱). این استدلال را صرفاً برخی اندیشمندان معاصر (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۹۴) اقامه کرده‌اند.

(۲) به باور ما نیز ماهیت دلالت بر نقص دارد. به تعبیر دیگر، ملازمه مذکور در مقدمه نخست از منظر ما مقبول

است، لکن اثبات ملازمه از طریق بیان مذکور در مقدمه دوم مقبول نیست. زیرا دلالت ماهیت بر نقص منحصر در انتزاع

^۱ السطح لیس هو فناء الجسم فقط؛ فإنّ الفناء لا یقبل الإشارة الحسیة و السطح یقبلها.

آن از نفاذ وجود نیست. اگر ماهیت را منتزع از وجود محدود بدانیم باز هم می‌توانیم بگوییم ماهیت دلالت بر حدّ و نقص دارد. بنابراین، در مقدمهٔ دوم استدلال مذکور مغالطهٔ «اخذ ما لیس بعلة مکان العلة» رخ داده است.

دلیل سوم: استشهاد به سخنان حکما

برخی از سخنان حکما، به‌ویژه باورمندان به اعتباریت ماهیت، این گمان را به بار می‌آورد که آنان ماهیت را منتزع از عدم و حاکی از فقدان وجود می‌دانند. برخی از این سخنان را نقل می‌کنیم و مقصود نهایی گوینده را آشکار می‌سازیم. صدرالمتهلین در فصلی با عنوان «فی التنصیص علی عدمیة الممكنات بحسب اعیان ماهیاتها» دربارهٔ ماهیات می‌گوید:

الماهیة الإمكانیة أمورٌ عدمیة. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸: ۳۴۰/۲)

این تعبیر این گمان را به بار می‌آورد که از منظر ملاصدرا ماهیات عدم وجودند و از عدم انتزاع می‌شوند. اما چنان‌که پیش از این متذکر شدیم- میان دو نوع عدم تفاوت است: عدم به معنای ما بآزاء نداشتن و عدم به معنای منشأ انتزاع نداشتن یا عدم را منشأ انتزاع پنداشتن. از منظر ما، مقصود ملاصدرا از عدمیت ماهیات عدم به معنای نخست است. او بر این نکته تأکید دارد که عالم هستی را وجود فراگرفته است و ماهیت ما بآزاء خارجی ندارد. این به معنای نفی منشأ انتزاع خارجی یا عدم را منشأ انتزاع پنداشتن نیست. او پس از چند سطر از عبارت مذکور، در تفسیر عدمیت ماهیت می‌گوید:

عدمیت ماهیات ممکنه به معنای این نیست که ماهیات اعتباراتی ذهنی و معقولات ثانیه‌اند بلکه

بدین معناست که ماهیات ممکنه به حسب ذواتشان و به حسب واقع موجود نیستند. (۱۳۶۸:

۳۴۰/۲)

این گفته شاهدهی است بر تفسیری که از کلام او ارائه نمودیم. برخی از سخنان حکیم سبزواری نیز این انگاره را به بار می‌آورد که وی عدم وجود را منشأ انتزاع ماهیت می‌داند. وی در تعلیقه‌ای بر گفتار خود در شرح منظومه چنین می‌گوید:

ماهیاتی که بر افراد خود به حمل شایع حمل می‌شوند از حدود وجودات و فقدان آن‌ها منتزع

می‌شوند. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۸۳/۲)

این عبارت به صراحت منشأ انتزاع ماهیت را حدّ و فقدان وجود می‌داند. لکن توجه به نکات زیر مقصود حکیم سبزواری از این سخن را آشکار می‌سازد:

حدّ وجود، چنان‌که پیش از این توضیح دادیم، برابر با فقدان و عدم وجود نیست. چنان‌که توضیح خواهیم داد، حدّ شیء دلالت بر فقدان شیء نیز دارد اما برابر با فقدان شیء نیست. بنابراین، نمی‌توان بی‌درنگ گفت که مقصود حکیم سبزواری از حدّ و فقدان وجود دانستن ماهیت آن است که عدم منشأ انتزاع ماهیت است.

حکیم سبزواری به صراحت در تعلقیه اسفار می‌گوید:

غیر از واجب تعالی دیگر موجودات حد و نقص را لازم دارند، زیرا حدّ انسان، یعنی حیوان ناطق فقط حکایت از نقص مرتبه او دارد و همچنین حدّ حیوان، یعنی جسم نامی حساس و متحرک بالارادة فقط حکایت از نقص وجودی حیوان دارد. (سبزواری، ۱۳۶۸: ۷۵/۱)

این گفته وی به خوبی نشان می‌دهد که ماهیت تنها همان فقدان وجود و منتزع از آن نیست. توضیح آنکه، حکیم سبزواری می‌گوید حدّ انسان حیوان ناطق است و بس (فقط) و این حدّ دلالت بر نقصان دارد. روشن است که حیوان ناطق بودن انسان میزان دارایی و کمالات انسان را بیان می‌کند و ارتباطی با فقدان ندارد. اما به جهت آنکه، در اخذ حدّ و ماهیت شیء، شیء را بشرطاً اعتبار می‌کنیم و، به تعبیر دیگر، شیء را بسته در نظر می‌گیریم، به گونه‌ای که دلالت بر کمالات مافوق خود ندارد بلکه فقدان کمالات مافوق در آن لحاظ شده است، منشأ انتزاع ماهیت را عدم وجود می‌دانیم اما نه بدین معنا که منشأ انتزاع ماهیت صرفاً ملاحظه عدم کمالات مافوق باشد زیرا، در این صورت، مثلاً حدّ انسان نباید و نشاید که دلالتی بر کمالات وجودی انسان داشته باشد. بنابراین، مقصود حکیم نامدار سبزواری از منشأ انتزاع بودن فقدان و عدم وجود برای ماهیت لحاظ عدم وجود در انتزاع ماهیت است نه برابری منشئیت عدم برای انتزاع. حاصل آنکه، دلایل اقامه شده بر منشئیت عدم وجود برای انتزاع ماهیت نه تنها مقبول نیست بلکه قابل نقض است.

۲. احتمال دوم: وجود بما آنه محدود منشأ انتزاع ماهیت

به باور ما، آن‌چنان‌که برخی حکما (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۲۷۰/۳؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۲۸۴/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۹) تصریح کرده‌اند، منشأ انتزاع ماهیت مقدار دارایی اشیا و، به تعبیر دیگر، منشأ انتزاع ماهیت وجود محدود بما آنه محدود است. توضیح آنکه:

(۱) بنابر اصالت وجود، واقعیت اشیا به وجود آنهاست (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۹) و ماهیت صرفاً صورتی ذهنی است که واقعیت اشیا را نشان می‌دهد.

(۲) بنابر نظام تشکیکی وجود، وجود دارای درجات و مراتب مختلفی است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۰۵/۲) و از هیولای اولی که نازل‌ترین مراتب وجود است آغاز می‌شود و به واجب بالذات که واجد تمام کمالات به نحو اشدّ و اتمّ است پایان می‌پذیرد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵). بنابراین، هریک از موجودات مادون واجب تعالی دارای حدّ و مرتبه‌ای خاص‌اند.

(۳) رتبه وجودی اشیا در واقع همان میزان دارایی و کمالاتی است که هریک واجدند (سبزواری، ۱۳۶۸: ۱۶/۶)، زیرا رتبه و تعیین وجود چیزی خارج از وجود آن چیز نیست. لذا، رتبه وجودی هر شیء همان وجود آن شیء است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵) و وجود مساوق با کمالات و دارایی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۷). بنابراین، تعیین وجود همان مقدار دارایی هر موجود محدود است.

مدعای کنونی ما، باتوجه به این سه مقدمه، آن است که، اولاً، ماهیت از رتبه وجودی هر شیء ممکن انتزاع می‌شود و، ثانیاً، در این انتزاع رتبه وجودی شیء ملحوظ است. پس ماهیت از موجود محدود انتزاع می‌شود از آن جهت که محدود است. بر این مدعا می‌توان دلایل زیر را اقامه نمود.

دلیل اول: حد بودن ماهیت

- (۱) ماهیت، چنان‌که گذشت، همان ما یقال فی جواب ماهو است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰)؛
 - (۲) ما یقال فی جواب ماهو همان حد تام است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰)؛
 - (۳) حد تام جامع و مانع است، یعنی هم دارایی شیء را نشان می‌دهد و هم اغیار را خارج می‌کند (قطب رازی، بی‌تا: ۳۳۸/۱)؛
 - (۴) بنابراین، ماهیت هم ناظر به مقدار دارایی شیء است و هم اغیار را کنار می‌زند.
- این دلیل به خوبی نشان می‌دهد که، اولاً، ماهیت از میزان دارایی شیء و، به تعبیر دیگر، از رتبه وجودی آن انتزاع شده و، ثانیاً، در این انتزاع رتبه وجودی ملحوظ است، یعنی شیء به حسب اینکه دارای این حد است لحاظ می‌شود. لذا ماهیت مانع اغیار است.

دلیل دوم: مثار کثرت بودن ماهیات

حکیم ماهیات را مثار کثرت و اختلاف می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۴/۲). هرگاه ماهیت بماهی هی ملاحظه شود، غیر از دیگر ماهیات خواهد بود. انسان از آن جهت که انسان است غیر از اسب و دیگر حیوانات است. زید نیز از آن جهت که زید است غیر از دیگر افراد انسان است. بنابراین، ماهیات از حیث ماهیت بودنشان همواره به کثرت و اختلاف دامن می‌زنند. اگر ماهیت از عدم منتزع و حاکی از آن باشد، مثار کثرت و اختلاف نخواهد بود. زیرا میان اعدام از حیث عدم بودن، هیچ امتیازی نیست: «لا میز فی الأعدام من حیث العدم» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۹۱/۲). اما اگر ماهیت را منتزع از وجود محدود بماهو محدود، یعنی با لحاظ تعیین و حد وجودی، دانستیم، ماهیت مثار کثرت و اختلاف خواهد بود. زیرا در این هنگام محدودیت و تعیین وجود ملحوظ و منظور است و این لحاظ زمینه‌ساز کثرت و اختلاف است.

دلیل سوم: لزوم اجتماع نقیضین

- (۱) اگر ماهیت همان عدم شیء باشد، در هلیات بسیطه اجتماع نقیضین لازم خواهد آمد. انسان موجود است، یعنی عدم موجود است $(A \rightarrow Q)$ ؛
- (۲) لکن اجتماع دو نقیض محال است $(\sim Q)$ ؛
- (۳) بنابراین، ماهیت همان عدم شیء نیست $(\sim A)$.

اگر ماهیت از وجود محدود بما انه محدود مأخوذ باشد، تالی فاسد مذکور لازم نخواهد آمد، زیرا ماهیت بنابر این دیدگاه از تعیین وجود اخذ شده است و تعیین وجود چیزی جز همان وجود نیست (طباطبایی، بی تا: ۱۵؛ همو، ۱۴۱۶ق: ۱۹-۲۰). ممکن است اشکال شود که اگر ماهیت مطابق ادعای شما متخذ از وجود باشد، لازم می آید که گزاره «انسان موجود است» برابر باشد با «وجود موجود است» حال آنکه، به حکم وجدان، میان گزاره مذکور و گزاره برابر آن تفاوت است. پاسخ روشن است. مدعای ما آن است که ماهیت نه از وجود مطلق بلکه از وجودی محدود انتزاع می شود. بنابراین، گزاره مذکور برابر است با «وجودی محدود موجود است».

دلیل چهارم: لابشرط بودن ماهیت

(۱) ماهیت همان کلی طبیعی است؛

(۲) کلی طبیعی لابشرط از وجود و عدم است، نه وجود در آن مأخوذ است و نه عدم (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۴۴/۲)؛

(۳) اگر ماهیت متخذ از عدم باشد، لاجرم انعکاس عدم خواهد بود. به تعبیر دیگر عدم در آن مأخوذ خواهد بود: خلف فرض؛

(۴) بنابراین، ماهیت مأخوذ از عدم و حاکی از آن نیست.

نفی حکایت ماهیت از عدم و فقدان حکایت آن را از وجدان و دارایی اثبات می کند، زیرا امر دایر مدار دو امر بیش نیست: حکایت از وجدان یا حکایت از فقدان.

ممکن است بگوییم اشکال مذکور در مقدمه (۳) عیناً بر مدعای ما نیز وارد است. اگر ماهیت منتزع از وجود است و از آن حکایت می کند، وجود در ماهیت مأخوذ خواهد بود: خلف فرض. توجه به مقدمات زیر این انتقاد را جواب می گوید: (۱) بنابر آنکه منشأ انتزاع ماهیت وجود محدود بما انه محدود باشد، ماهیتی مانند انسان بر وجودی با درجه و رتبه ای خاص دلالت دارد. روشن است که وجود به معنای مذکور، که در ماهیت مأخوذ است، به معنای موجود بودن ماهیت نیست بلکه به رتبه و درجه هستی شناختی شیء اشاره دارد؛

(۲) اما وجود در این گفتار که کلی طبیعی نسبت به وجود و عدم لابشرط است، نه به معنای تعیین وجودی و مرتبه ای از مراتب وجود بلکه به معنای موجود بودن است. از این روست که حکیم می گوید: «الماهیة لیست من حیث إلا هی لاموجودة و لا لاموجودة» (طباطبایی، بی تا: ۵۷)؛

(۳) بنابراین، وجود محدود را منشأ انتزاع ماهیت دانستن به معنای موجود پنداشتن ماهیت نیست.

حکایت از دارایی؛ بشرط لا یا لابشرط؟

دانستیم که ماهیت مقدار دارایی اشیا را نشان می دهد. اکنون این پرسش مطرح است که حکایت ماهیت از دارایی اشیا به چه نحو است، بشرط لا یا لابشرط؟ توضیح آنکه، ماهیت به سه نحو قابل تصور است: گاهی ماهیت را با عوارضی که

به آن ملحق می‌شوند لحاظ می‌کنیم و گاهی به شرط عدم لحاظ آن عوارض و گاه نیز غیر مشروط به لحاظ یا عدم لحاظ آن عوارض در نظر می‌گیریم. ماهیت را با لحاظ نخست بشرط شیء و با لحاظ دوم بشرط لا و با ملاحظه حالت سوم لابشرط می‌نامند (طباطبایی، بی تا: ۵۷). ماهیتی که مقسم این سه لحاظ قرار می‌گیرد لابشرط مقسمی در مقابل لابشرط قسمی که مقابل بشرط شیء و بشرط لا است. می‌نامند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۴۴/۲). پرسش کنونی آن است که ماهیت که حکایت از مقدار دارایی اشیا می‌کند به چه نحو مأخوذ است؟ از آنجاکه به باور ما ماهیت تصویری است از واقعیت اشیا، لازم است ابتدا به این نکته پردازیم که ماهیت از چه نوع واقعیتی حکایت می‌کند. توضیح آنکه، دانستیم که بنابر نظر صحیح، ماهیت از رتبه و تعیین موجودات اخذ می‌شود. رتبه وجودی هر شیئی فروتر از واجب تعالی را به دو نحو می‌توان اعتبار کرد: بشرط لا و لابشرط. مقصود از اعتبار بشرط لا رتبه وجودی اشیا آن است که آن‌ها را بسته و مشروط به عدم صدق آن‌ها بر مراتب مافوق و مادونشان لحاظ می‌کنیم. در نقطه مقابل، مقصود از لابشرطیت این اعتبار آن است که درجه وجودی اشیا را مشروط به عدم مراتب مافوق و مادون نسبت به آن‌ها ملاحظه نکنیم. بنابراین، ماهیت را که تصویری است حکایت‌کننده از رتبه وجودی اشیا به دو نحو می‌توان تصور نمود:

الف) به صورت بسته که حکایتی از مراتب فراتر و فرودین نداشته باشد؛

ب) به صورت لابشرط که بتوان آن را حاکی از مراتب مافوق و مادون دانست.

بنابراین، در اینکه ماهیت به چه نحو حکایت از واقع دارد باید به این نکته پرداخت که واقعیت به چه نحو ملاحظه شده است، لابشرط یا بشرط لا؟ به رأی ما، هنگام لحاظ واقعیت هر شیء، به منظور اخذ ماهیت، آن واقعیت به نحو بسته و بشرط لا اعتبار می‌شود و آنگاه ماهیت از آن انتزاع می‌شود. بنابراین، ماهیت به تبع ملاحظه اصل هستی بشرط لا اعتبار می‌شود. ماهیت بشرط لا و بسته تنها دلالت بر مرتبه خاص خود دارد و مراتب فرودین و فراتر را از دایره حکایت خویش خارج می‌کند.

ممکن است این اشکال مطرح شود که نگارنده از سویی در دلایلی که بر منشئیت وجود محدود برای ماهیت بیان داشت به این دلیل تمسک نمود که ماهیت لابشرط از وجود و عدم است و اکنون به این مطلب گراییده است که ماهیت بشرط لا اعتبار می‌شود. چگونه ماهیت را از سویی لابشرط و از دیگر سو بشرط لا می‌دانید؟ پاسخ آن است که ماهیت در نگاه نخستین همان کلی طبیعی است که به نحو لابشرط لحاظ می‌شود، اما چون بنابر اعتباریت ماهیت و حکایتگری آن از واقعیت و هستی همانند صورت نقش بسته در آینه که تنها نشان‌دهنده صاحب صورت است - شأنی جز تابعیت از واقعیت خارجی ندارد، در نگاه پسین، در نوع ملاحظه، تابع اصل هستی است. هرگونه که هستی ملحوظ باشد، ماهیت نیز به تبع آن به همان نحو ملحوظ خواهد بود.

اما این پرسش رواست که به چه دلیل، در اخذ ماهیت، واقعیت و هستی بشرط لا اعتبار می‌شود؟ دو دلیل می‌توان

بر این مدعا اقامه نمود:

الف) حدّ تامّ بودن ماهیت

- (۱) به باور منطق‌دان (طوسی، ۱۴۰۳: ۱۵۰) و حکیم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰) ماهیت همان حدّ تامّ است؛
- (۲) حدّ تامّ جامع و مانع است. تمام مصادیق خود را پوشش می‌دهد و هرآنچه غیرخودی است از دایره دلالت خویش بیرون می‌کند؛
- (۳) بنابر اعتباریت ماهیت، ماهیت تنها تصویری است که واقعیت خارجی را نشان می‌دهد؛
- (۴) بنابراین، ماهیت برای آنکه مانع اغیار باشد، می‌باید از واقعیتی بسته انتزاع شود، یعنی واقعیت به صورت بسته و بشرط لا اعتبار شود تا مراتب فراتر و فروتر را شامل نشود و آنگاه ماهیت از آن انتزاع شود.
- این دلیل به خوبی نشان می‌دهد که ماهیت برای آنکه مانع اغیار باشد، لاجرم می‌باید از واقعیتی که به صورت بشرط لا اعتبار شده است انتزاع شود.

ب) استشهاد به کلام حکیم آقا علی مدرّس زنوزی

دلیل دومی که بر مدعای مذکور می‌توان اقامه نمود استشهاد به گفتار برخی حکماست. حکیم آقا علی مدرّس زنوزی در تعلیقات خود بر کتاب الشواهد الربوبیة در این باره می‌گوید:

از جمله آن مقدمات این است که ماهیت هر چیزی به تنهایی از اعتبارات و حیثیات وجودی با قید «فقط»، یعنی ملاحظه امر سلبی، به عبارت دیگر بشرط لا، یعنی به شرط ملاحظه عدم مراتب مافوق در آن مأخوذ است. بنابراین ... حدّ حیوان اخذ نمی‌شود مگر با سلب مرتبه انسانیت.

(۱۳۷۸: ۲/۲۸۴)

این عبارت به خوبی می‌رساند که ماهیت در دلالت خود بر اشیا به نحو بشرط لا ملحوظ است. پیش از این، در کلام حکیم سبزواری، که وی نیز بر وجود قید «فقط» در تعریف اشیا تأکید داشت، توضیحاتی را بیان داشتیم. حکیم زنوزی در دیگر آثار خود نیز بر نکته مذکور تأکید دارد.^۲

^۱ این قسمت از عبارت آقا علی مدرّس در مجموعه آثار حکیم زنوزی به تصحیح محسن کدیور (۱۳۷۸: ۲/۲۸۴) و تصحیح مجمع عالی حکمت (۱۳۹۷: ۳۲۲/۵) این گونه ضبط شده است: «بشرط آن لایلا حظ عدم مراتب مافوقه فیه». در این دو نسخه، فعل «یلا حظ» همراه با «لا» ی نافیّه آمده است که غلط است. شاهد این مدعا ادامه عبارت حکیم زنوزی است که در آن به صراحت می‌گوید حدّ جسم تنها با نفی کمال نموّ از آن قابل انتزاع است. از سویی بشرط لا بودن ماهیت دقیقاً به معنای لحاظ عدم مراتب فراتر در ماهیت است، نه عدم لحاظ آن مراتب (نک. مدرّس زنوزی، ۱۳۹۷: ۷۸۷۷/۵) (بعد از تتبع بر نسخه خطی تعلیقات حکیم زنوزی بر شواهد دست نیافتیم تا متن مذکور را بر آن عرضه کنیم).

^۲ برای نمونه نک. مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸: ۳۸۰/۱؛ همان؛ ۸۹/۳؛ همان؛ ۲۵۶/۳ و ۲۵۷.

نتیجه‌گیری

جستار کنونی با پیش‌فرض اعتباریت ماهیت و اصالت وجود به نکات زیر دست یافت:

- (۱) ماهیت معدوم است، به این معنا که مابازای خارجی ندارد. لکن ماهیت، گرچه مابازاء ندارد، چون حاکی از واقعیت و هستی است، دارای منشأ انتزاع است.
- (۲) درباره منشأ انتزاع ماهیت دو احتمال به‌طور جدی‌تر از سوی اندیشمندان و حکیمان بررسی شده است: (الف) منشئیت عدم؛ (ب) منشئیت وجود محدود از آن جهت که محدود است. نویسنده با بررسی ادله دو طرف و نقد و بررسی آن‌ها بر این باور است که احتمال دوم مقبول و مقصود حکیمان، به‌خصوص حکیمان صدرایی، بوده است. بنابراین، ماهیت از وجود محدود انتزاع می‌شود و میزان دارایی اشیا را نشان می‌دهد.
- (۳) از آنجاکه ماهیت، به رأی ما، تنها تصویری از واقعیت است، در نحوه دلالت بر واقعیت تابع واقعیت است. چون واقعیت به هنگام اخذ ماهیت بشرط لا اعتبار می‌شود، به گونه‌ای که مرتبه وجودی واقعیت به‌صورت بسته و بشرط لا ملحوظ است، ماهیت نیز چنین است، یعنی بشرط لا است و تنها بر دارایی شیء در همان مرتبه وجودی دلالت دارد.

References

- Abd al-Rasul Obudiyyat (2021), *An Interoduction to Mulla Sadra's Theosophical System*, Tehran: Samt. (in Persian)
- Adineh, Ruhollah (2020), The scope of the narration of substantive concepts, based on the originality of existence from the point of view of contemporary commentators of transcendental wisdom, *Kheradnameh Sadra*, 102, 73_86. (in Persian)
- Ashtiany, Seyyed Jalal al-din (1997), *Existence from the perspective of philosophy and mysticism*, Qom: Daftar tabliqat. (in Persian)
- Ashtiany, mirza Mahdi (2011). *Taelighab on sharh al-Manzūomeh*, Qom: Al-Moetamar. (in Arabic)
- Elahi qomoshey, Mehdi (1984), *General and special divine wisdom*, Tehran: Islami. (in Persian)
- Farabi, , Muhammad ibn Muhammad (1992), *Al-a'mal al-Falsafiah*, Edited by Jafar Al yasin, Beirut: Dar al-Manahel. (in Arabic)
- Fakhr Razi, Muhammed ibn Omar (undated), *Al-Mobassal*, Edited by Hossein Atay, Ordon: Dar al-Razi. (in Arabic)
- Haeri Yazdi, Mehdi (2001), *Al-Taliqat on Tohafah al-Hakim*, Tehran: Daftar intesharat islami. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hussain bin Abdullah (1996), *Al-Isharat wa Al-Tanbihat*, Qom: Bustan Ketab. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hussain bin Abdullah (1997), *Al- ilahiyat min kitab ish- shifa*, Edited by Hasan Hasanzadeh, Qom: Daftar Tabliqat. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hussain bin Abdullah (1992), *al-Mobahesat*, Edited by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hussain bin Abdullah (2000), *al-nejat*, Edited by Mohammad taqi Danesh pajuh, Tehran: Tehran University. (in Arabic)
- Modares Zonozy, Ali ibn Abdollah (1999), *Collected Works*, Tehran: Ettelaat.
- Modares Zonozy, Ali ibn Abdollah (2018), *Collected Works; Rasael & Ta'eliat*, Qom: Majma 'ali hekmat.
- Qotb Od-Din Razi, Muhammad ibn Muhammad (undated), *Shorub al-shamsieh*, Beirut: sharakah shamso al-mashreq. (in Arabic)
- Sabzevari, Hadi ibn Mahdi (1990), *Sharh al-manzumah*, Tehran: Nashre nab. (in Arabic)
- Sabzevari, Hadi ibn Mahdi → Sadr al-Motaellehin, Mohammad ibn Ebrahim (1989). *Hikmat_Al_Muta alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'*, Qom: Makab al-Mostafavi. (in Arabic)
- Sadr al-Motaellehin, Mohammad ibn Ebrahim (1989). *Hikmat_Al_Muta alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'*, Qom: Makab al-Mostafavi. (in Arabic)
- Suohravardi, Shihaboddin yahya. (1994), *Collected Works*, Critical edition and Introduction by Henry Corbin. Tehran: Foundation of Cultural and Humanities Studies Publication. (in Arabic)
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Husayn (2008), *Borhan*, translated by: Mahdi Qawam Safary, Qom: Bustan Ketab. (in Arabic)
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Husayn (undated), *The First of wisdom (Al-bidayah al-Hikmah)*, Qom: Daftar intesharat islami. (in Arabic)

Tabatabai, Seyyed Muhammad Husayn (1984), *The End of Wisdom (Al-nabayab al-Hikmah)*, Qom: Daftar intesharat islami. (in Arabic)

Tusi, Nasir al-Din (1983), *Sbarh al-Isbarat with al- Mobakemat*, Qom: Daftar nashr al- ketab. (in Arabic)

Tusi, Nasir al-Din (1984), *Talkhis al-Mobassal*, Beyrut: Dar al-Azva. (in Arabic)