



## دیدگاه علامه طباطبایی درباره اصالت وجود و سازگاری آن با نظریه حرکت جوهری<sup>۱</sup>

محمدجعفر جامه بزرگی<sup>۲</sup>

### چکیده

اصالت وجود پایه و رکن اساسی حکمت متعالیه است که تمام ابتکارات ملاصدرا نتیجه مستقیم آن است. تقریرهای مختلف ملاصدرا از اعتباریت ماهیت منجر به شکل گیری طیفی از تفاسیر مختلف از سوی پیروان حکمت متعالیه شده است. مقاله در چهار گام به بررسی تفسیر صحیح از نقش و جایگاه ماهیت پرداخته است. در گام اول، محل نزاع در اصالت وجود یا اصالت ماهیت روشن شده است. در گام دوم، با پذیرش اصالت وجود، تفاسیر مختلف از جایگاه ماهیت بررسی شده است. گام سوم تأثیر تفاسیر مختلف از اصالت وجود بر نظریه حرکت جوهری را بر عهده داشته است. گام چهارم نیز نشان می دهد که اساساً نظریه حرکت جوهری کدام تفسیر را پشتیبانی و تأیید می کند. یافته های مقاله براساس روش توصیفی - تحلیلی نشان می دهد که در مسأله اصالت وجود، اعتباری بودن ماهیت به معنای سَرایی بودن است که تفسیر علامه طباطبایی است. به نظر می رسد نظریه حرکت جوهری ضمن تأیید این تفسیر سازگاری بیشتری با آن دارد. برخی محققان چنین پنداشته اند که پذیرش تفسیر علامه طباطبایی به نوعی نفی ذات گرای و افتادن در ورطه ایده آلیسم و چه بسا نومیالیسم است. اما باید دانست که: اولاً در این تفسیر وجود خارجی کلی طبیعی نه تنها نفی نشده است، بلکه سازگاری بیشتری با مبانی اصالت وجود دارد. ثانیاً تعامل ذهن با واقع عینی نشان می دهد که ماهیت صرفاً بر ساخته ذهن نیست، بلکه به سبب وجود منشأ انتزاع حقیقی، حکایت واقعیت خارجی است.

**واژگان کلیدی:** اصالت وجود، حرکت جوهری، طباطبایی، ماهیت، ملاصدرا.

۱. این مقاله در کنگره بین المللی علامه طباطبایی پذیرش شده است.

mj.jamebozorgi@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی موسسه حکمت و فلسفه ایران

## مقدمه

اصالت وجود - مهم‌ترین اصل حکمت صدرایی - مبنای هر نظریه‌ای برای ملاصدراست. اما آنچه از دیدگاه پیروان ملاصدرا درباره اصالت وجود فهمیده می‌شود، یک تفسیر واحد نیست. اختلاف تفاسیر گویای این نکته است که به دست آوردن تصویری درست از اصالت وجود امری مشکل است؛ اینکه ما کدام تفسیر از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را بپذیریم به نحو اساسی بر تفسیر و تصویر ما از بسیاری از نتایج مترتب بر آن تأثیر خواهد گذاشت. بنابراین اگر مسأله اصالت وجود تاب تفاسیر متفاوتی را داشته باشد، آنگاه نظریه حرکت جوهری به عنوان محصول و برآیند مستقیم این اصل به همراه تشکیک در حقیقت عینی وجود است و همچنین از چنین ظرفیتی برای تفاسیر مختلف برخوردار است. به نظر می‌رسد ملاصدرا بر اساس پژوهش‌های خود در مبنای عرفان نظری، و از سوی دیگر مطالعات دقیق در آراء متکلمان و حکمای پیشین، دو نحو اصالت وجود را پیشنهاد داده است:

اول، اصالت وجود بر مبنای دیدگاه فلاسفه پیشین؛ به‌ویژه ابن سینا. در این دیدگاه، اصل تمایز وجود - ماهیت نقش اساسی را ایفا می‌کند. بر اساس این اصل، یکی از دو مفهوم وجود و ماهیت واقعیت خارجی را پر کرده و دیگری نقشی بالتبع یا بالعرض دارد. در دیدگاه اول، اعتباری بودن ماهیت - حال چه به صورت تبعی بودن و چه به صورت بالعرض بودن - به این معناست که اگر چه منشأیت اثر از آن وجود است، اما ماهیت به واسطه وجود بهره‌ای از حقیقت دارد. دیدگاه دوم، متمایل به دیدگاه عرفاست. این دیدگاه مبتنی بر دوگانه حق و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۸). بر این اساس وجود خداوند حق و ماسوای او باطل است. بنابراین همه موجودات در برابر ذات هستی مطلق فاقد اثر بوده و بر همین اساس ماسوی الله همگی اعتبار به معنای مجاز و سراب هستند و چیزی جز نمود و ظهور آن حقیقت یگانه نخواهند بود. به تعبیر رساتر، اصالت صرفاً از آن حقیقت ذات باری است و ماسوای او تنها نمودها و ظهور اویند و هیچ بهره‌ای از هستی ندارند. بنابراین اعتباری بودن ماهیت، اعتبار اعتبار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۴).

مسأله جاری در این تحقیق دو موضوع را به عنوان مقدمه مطرح می کند؛ نخست طرح دقیق محل نزاع در مسأله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و دوم تحقیق در یافتن جایگاه ماهیت در نظام هستی شناسی حکمت متعالیه. با روشن شدن این دو مقدمه، مسأله چنین مطرح می شود که: با توجه به تفاسیر مختلف از اصالت وجود، نظریه حرکت جوهری با کدام تفسیر سازگارتر است. فرض مقاله این است که اصالت وجود به شکلی که در آثار علامه طباطبائی مطرح شده است دقیق ترین تفسیر است. بنابراین ماهیت هیچ شأن هستی شناسانه ای ندارد. از این رو باید از حرکت جوهری به حرکت وجودی تعبیر نمود. اشکالاتی نیز به این تفسیر وارد شده است که در پایان مقاله به آنها پاسخ داده خواهد شد.

### ۱. مسأله اصالت وجود

می دانیم که بحث از وجود مطلق و احوال کلی موجود و بازشناسی امور حقیقی از غیر حقیقی، وظیفه ای است که فلسفه عهده دار آن است. بنابراین فلسفه هستی شناسی محض است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۰). هستی شناسی در فلسفه اسلامی با ورود مسأله تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، راه خود را از فلسفه یونانی (به نحو اعم) و از فلسفه ارسطویی (به نحو اخص) جدا کرد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۵۳). در واقع ابن سینا با طرح قاعده کل ممکن زوج ترکیبی هدفی دوسویه، یعنی تعیین ساحت واجب و تحدید همه موجودات امکانی را دنبال می کرد (ذیحی، ۱۳۸۳، ص ۶). بنا بر نظریه فیض، خداوند مفیدالوجود است و از آنجا که واجب الوجود «وجود مطلق» است و مفیض غیر از مفاض است، بنابراین متعلق فیض ضرورتاً امری محدود است. ابن سینا این حدود وجودی را با مفهوم ماهیت نشان داده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۳۷). خواجه طوسی در شرح اشارات نشان می دهد:

اولاً آنچه از مبدأ صادر می شود ضرورتاً هویتی مغایر با ذات الهی دارد. ثانیاً امر مغایر دارای دو حیثیت معقول است؛ اولی همان حیثیت صادر شده که مسمی به وجود است و دومی ماهیت (همان امری که ملازم با وجود معلول است). ثالثاً ماهیت در واقع خارجی تابع وجود است (هرچند در تحلیل عقلی بالعکس است)؛ زیرا اگر از مبدأ وجودی صادر نشود، ماهیت مصداق و موضوعیتی نخواهد داشت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۶).

روشن است که این مقدار از مسأله (یعنی تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و همین طور تقدم عینی و متافیزیکی وجود بر ماهیت) در دیدگاه ابن سینا منعکس شده بود. بنابراین پرسشی که در اینجا مطرح می شود آن است که "ملاصدرا اصالت وجود را در پاسخ به کدام پرسش فلسفی و برای حل چه منازعه ای مطرح نمود؟" به نظر سبزواری، امر محل نزاع و اختلاف این است که آیا ماهیت

(به معنای کلی طبیعی) بعد از جعلِ جاعل خودش بالاصاله موجود می‌شود و وجود واسطه در ثبوت آن است یا اینکه موجودیتِ بالعرض خواهد داشت و وجود واسطه در عروض است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸)؟ از همین جا روشن می‌شود که:

اولاً نزاع در اصالت وجود یا ماهیت نزاع لفظی نیست. ثانیاً محل نزاع در اصالت یا عدم اصالت، مفهوم مجرد از هو نوع تحصیل و تعیین نیست، بلکه محل نزاع همان ماهیت موجود در خارج است؛ یعنی ماهیت به حمل شایع، نه ماهیت به حمل اولی.

آیا پس از آنکه ماهیت به علت منتسب می‌شود و حیثیتی زاید بر ذات خود را کسب می‌کند و در پرتو آن شایسته حمل موجود بر آن می‌گردد، پس از این جریان و کسب چنین حیثیتی، خود ماهیت در خارج اصیل می‌شود؛ به طوری که تمام آثار و خواص از آن ماهیت باشد؟ یا اینکه اصیل خود آن حیثیت عارضه بر ماهیت است و ماهیت در سایه آن تحقق و عینیت می‌یابد (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۵۰)؟

بنا بر آنچه بیان شد، مسأله «اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت» مسأله‌ای مربوط به مرتبه عالم مفهوم نیست، بلکه مربوط به مرتبه واقعیت عینی است. پس بر پایه رد و ابطال سفسطه و شک در واقعیت (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۹)، بدهت ثبوت عینی و خارجی واقعیت (همان)، انحلال واقعیت عینی به وجود و ماهیت در ذهن (همان، ص ۱۰) و همچنین زیادت وجود بر ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۴۹)، اصالت و اعتباریت می‌تواند دو معنای زیر را داشته باشد:

۱. تحقق مطلق یکی در اعیان و عدم دیگری. اصالت به معنای آنچه تحقق و عینیت در واقع خارجی از آن اوست. بنابراین اصیل چیزی است که مرتبه ثبوت خارجی را داراست. در مقابل، اعتباری به این است که در مرتبه واقع خارجی هیچ تحقق و عینیتی ندارد. در این معنا وجود موجودی به نام «م»، یعنی «م» همان واقع و عین خارجی است و غیر از آن چیزی تحقق ندارد.

۲. تحقق بالذات یکی در اعیان و عدم دیگری. اصالت در این حالت به این معناست که وجود بذاته بدون نیاز به حیثیت تقییدیه برای حمل موجودیت در خارج موجود است. به این ترتیب، اصالت در مورد موجود «م» به این معنا دو رکن دارد؛ رکن اول اینکه «م» واجد مرتبه تحقق خارجی واقعی است و رکن دوم اینکه تحقق «م»، بذاته و بدون نیاز به حیثیت تقییدیه<sup>۱</sup> است.

روشن است که فقدان هریک از دو رکن یا یکی از این دو به معنای اعتباری بودن است. بنابراین ممکن است چیزی دارای تحقق خارجی باشد اما این تحقق بالذات نباشد، بلکه محتاج به چیزی

۱. برخی از صاحب‌نظران حیثیت تقییدیه را به چند شکل مختلف (نفادی، اندماجی، شأنی و سرایی) ترسیم نموده‌اند. برای مطالعه ر.ک. به: معلمی، ۱۳۸۳، ص ۸۹-۱۰۶

برای تحقق خارجی باشد. در معنای دوم، تحقق وجود بالذات و تحقق ماهیت به واسطه وجود است. پس در این معنای دوم، اعتباری بودن یک امر به معنای باطل محض و معدوم مطلق بودن آن یا قراردادی بودن آن نیست. بلکه ماهیت در نفس الامر و ظرف خودش دارای بهره‌ای از حقیقت است. منتهی این بهره مندی به واسطه آن امر اصیل است.

براساس نکات گفته‌شده، در معنای اول هیچ تحقیقی در واقعیت عینی برای امر اعتباری قابل تصور نیست. بنابراین امر اعتباری از امور عدمی محسوب شده و از آن به حدود وجود تعبیر می‌شود. اما در معنای دوم، برای امر اعتباری تحقق خارجی قابل تصور است و اعتباری به این معنا شامل همه مفاهیم غیر از مفهوم وجود می‌شود (حیدری، ۱۴۳۵ق، ص ۲۰-۲۹).

ملاصدرا بعد از استدلال‌های مختلف بر ادعای خویش، در باب نقش ماهیت و اعتباری بودن آن، اظهارات مختلفی داشته است و همین اظهارات منجر به شکل‌گیری تفاسیر مختلف و متفاوتی از آن شده است و بسیاری از پیروان او مواضع جداگانه‌ای اتخاذ کرده‌اند.<sup>۱</sup> روشن است که هریک از این تفاسیر در نتایج و آثار پذیرش اصالت وجود تفاوت‌هایی را برجای می‌گذارد.

در بخش بعدی، تفاسیر مختلف از معنای اعتباری بودن ماهیت (اصالت وجود) ارائه شده و سپس تأثیر آن در حرکت جوهری مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود کدام تفسیر از ماهیت با نظریه حرکت جوهری سازگار است.

## ۲. تفاسیر اصالت وجود

اگرچه مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قابلیت و تاب تفاسیر و برداشت‌های مختلفی را دارد، اما مجموعه تفاسیر مختلف از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را می‌توان در سه تفسیر عمده نشان داد. بنابراین کوشش خواهد شد با ارائه مبنای این سه تفسیر، مسأله به‌گونه‌ای ارائه شود که تفاسیر دیگر را در دل خود جای دهد.

### ۲-۱. تفسیر اول

تفسیر نخست بر پایه برخی عبارات صدرالمتألهین نشان می‌دهد که منظور از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که هر دو مفهوم وجود و ماهیت دارای مصداق خارجی هستند و وجود ماهیت دو مصداق متفاوت یکی برای واقعیت خارجی اند. اما مصداق بالذات آن واقعیت خارجی وجود است که تحققش بالذات است و مصداق بالعرض آن، همان ماهیت است که به واسطه وجود موجود است (آشتیانی، ۱۳۹۱، ص ۵۶). این تفسیر مبتنی بر دو مولفه اساسی است که عبارتند از:

<sup>۱</sup>. استاد جوادی آملی برای اعتباریت ماهیت شش فرض را توضیح داده است (ن. ک. به: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۲).

۱. وجود و ماهیت به حسب تحقق خارجی عین یکدیگرند و این عینیت به نحو تساوی است. یعنی هم از لحاظ مصداق عین یکدیگرند و هم حیثیت صدقشان بر واقع خارجی عین یکدیگر است.  
 ۲. این واقعیت واحد عینی در تحلیل عقلی متعدد به دو حیثیت می شود. وگرنه این تعدد، هیچ تحقق عینی ندارد مگر در عالم مفهوم و نفس الامر.

برآیند این دو مؤلفه این است که انتزاع ماهیت از همان واقع خارجی - که مفهوم وجود از آن منتزع شده است - صورت می گیرد. در نتیجه نسبت ماهیت به وجود، نسبت وحدت است نه اتحاد و اثنبیت. روشن است که تعدد مفهومی و نفس الامری ایجاد تعدد مصداقی و خارجی نمی کند. با چنین برداشتی مشخص می شود که مجعول حقیقی و بالذات در تحقق خارجی وجود است و ماهیت منجمل به جعل وجود است. بر این اساس، تعدد وجود و ماهیت با انحفاظ تعدد مفهومی و نفس الامری، امری عینی و خارجی نیست. در این معنا وجود واسطه در ثبوت تحلیلی ماهیت در تحلیل نفس الامری است نه واقعیت عینی.

ملاصدرا در کتاب "شواهد الربوبیه" در بیشتر موارد این نوع تفسیر را بر رابطه میان وجود و ماهیت حاکم دانسته است:

«أَنَّ الوجود هو الأصل في التحقق و الماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص و الشبح لذی الشبح من غیر تأثیر و تأثر فیکون الوجود موجوداً في نفسه بالذات و الماهية موجودة بالوجود أي بالعرض، فهما متحدان بهذا الاتحاد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸؛ همان، ص ۳۷).

همین طور:

«الماهية من حيث هي موجودٌ بالعرض، لأنه حكاية الوجود، ليس معدوماً مطلقاً - كما عليه المتكلمون - و لا موجوداً أصلياً - كما عليه الحكماء -، بل له وجود ظلي كما سينكشف لك إن شاء الله تعالى» (همان، ص ۴۰ - ۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴-۵۵).

در برخی از عبارات، سبزواری چنین تفسیری را نمایندگی کرده است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۴۴). بنا بر این تفسیر، ماهیت در وحدت و عینیت با وجود شأن هستی شناسانه دارد و تلازم بین این دو نظیر تلازم امر نامتحصل با امر نامتحصل (فصل و جنس) است نه تلازم دو وجود متحصل (همان). همچنین ماهیت در ساحت شناخت شیء نیز واجد جایگاه معرفت شناسانه است. این تفسیر به طور خاص موافق با برداشت ابن سینا و خواجه طوسی و به طور اعم، با مشائیان است.

## ۲-۲. تفسیر دوم

تفسیر دوم بنا بر برخی دیگر از عبارات ملاصدرا نشان می دهد که تحقق خارجی تنها از آن وجود

است و ماهیت به عنوان حد وجود هیچ سهمی از واقعیت ندارد و به همین دلیل فاقد مصداق خارجی، حتی به واسطه وجود است. این تفسیر مولف از گزاره های زیر است:

۱. معنای حد در این تفسیر امر عدمی است.

۲. امکان تحقق وجود و ماهیت به هیچ یک از انحای تحقق وجود ندارد.

در این تفسیر گویا گونه ای از تعاند بین وجود و ماهیت لحاظ شده است. به همین دلیل به طور مطلق امکان ندارد واقع خارجی مصداق حقیقی هر دو مفهوم باهم باشد. بنابراین ماهیت هیچ مابه ازاء خارجی، حتی به واسطه وجود هم ندارد؛ زیرا منشأ انتزاع ماهیت حد وجود است که امری عدمی است. در این تفسیر، رابطه اتحاد میان ماهیت به معنای امر عدمی با منشأ انتزاع آن وجود دارد؛ زیرا به لحاظ خارجی، حد متحد با محدود است. بنابراین حکم احدالمترددین به متحد دیگر نیز حمل می گردد. از این رو علی رغم اینکه وجود و ماهیت از حیثیت صدق تغایر دارند، اما از حیث خارجی متحد هستند. یعنی علی رغم اینکه ماهیت در متن واقعیت حیثیتی غیر از حیثیت وجود دارد (زیرا تمثیل حد وجود است)، لکن از جهت هویت و حیثیت صدق با وجود متحد است.

برخی عبارات ملاحظه را با این تفسیر همراهی دارد: «و أن الماهیات ... ما شمت رائحة الوجود أبدا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴). برخی عبارات سبزواری و علامه طباطبائی مشحون از چنین تعبیری است: «والماهية راجعة الى العدم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۷۹)، «التركيب من الوجود و الماهية يرجع الى التركيب من الوجود و العدم» (همان، ص ۱۳۶)، «إن الاصل فی التحقق هو الوجود و الماهية اعتبارية و مفهوم حاک عنه متحد به» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۷) و «يختص بالوجود طرد العدم اذ ماسواه عدم او عدمی» (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

روشن است که طرد عدم مختص وجود است و ماهیت نیز اختصاص به وجود محدود دارد. با این حال، ماهیت علی رغم اینکه غیر از وجود است، در متن واقعیت با وجود خاص خودش متحد است. از این رو از معقولات ثانی فلسفی محسوب می شود؛ زیرا هم منشأ انتزاع خارجی دارد، هم دارای عروض ذهنی است و هم اتصاف عینی بر آن بار شده است. روشن است که در این تفسیر، ماهیت به لحاظ اتحاد خارجی با وجود خاص همچنان شأن هستی شناسانه دارد.

## ۲-۳. تفسیر سوم

مطابق تفسیر سوم، متن واقعیت چیزی جز وجود نیست. بنابراین هر چه غیر از وجود، عدم است که نقیض وجود است. کثرات حقیقی که متعلق فیض الهی اند، با اختلاف آثاری که دارند همان وجودات خاص و متعین و مقید خارجی اند. این وجودات خاص هرگز به ذهن انسان نخواهد آمد؛

زیرا خارجیت ذاتی آنهاست و حضور در ذهن مستلزم انقلاب واقعیت خواهد شد. حقیقت هستی حاقّ خارج و در قبال ذهن است و روشن است که «المقابل لا یقبل المقابل» (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۱). ملاصدرا در عباراتی ماهیت را خیال وجود و متحصل در ذهن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۲؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶).

علامه طباطبایی - نماینده بارز این تفسیر - معتقد است آنچه مدار واقعیت و تحقق خارجی و عینی اشیاء است، چیزی جز وجود نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵). وی در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" به‌طور صریح می‌گوید: «مهیات و آثار و احکام مهیات در واقعیت هستی جاری نیستند» (طباطبایی، ج ۳، ص ۶۳؛ همان، ص ۳۹-۴۱). در واقع ماهیات حد موجودات مقید در ذهن است نه ظهور آن در خارج. از این رو در این تفسیر ماهیت در ساحت هستی‌شناسی جایگاه ندارد و صرفاً متعلق به ساحت معرفت‌شناسی است (همو، ۱۳۸۵، ص ۷۴).

«علی أنا قد نبهناک مراراً أن الماهیات و سائر المفاهیم لا تتعدی طور النفوس فإنها اعتباریة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۳).

همچنین: «ماهیت اعتباری است و در خارج ثبوت ندارد و عقل إدراکش می‌کند. پس ناچار ثبوت وی عند العقل است» (همو، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۷).

بر پایه این تفسیر، موطن ماهیت تنها در ذهن مدرک است. لذا ماهیت از مفاهیم ذهنی اثباتی و اعتبارات عقلی حاکی از وجودات خارجی تلقی می‌شود و صرفاً به‌لحاظ ساختار ذهن انسان که توانایی ادراک حصولی دارد در ذهن بازسازی می‌شود. بنابراین اگر ذهنی - فاعل شناسایی - نباشد، ماهیت منتفی خواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۰):

«ان مقتضى ما تقدم تحقیقه فی کیفیت ظهور الماهیات و المفاهیم الذهنیة أن العلوم الحصولیة لا تحقق لها فی غیر النفوس المدركة للکلیات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۳۲).

به دیگر سخن، در این تفسیر تقوّم ماهیت به وجود اعتبارکننده است. این تفسیر شکل ارتقاء یافته و حداکثری از تفسیر دوم است. در یک جمع بندی حاصل سه تفسیر مختلف از اصالت وجود به این ترتیب است:

۱. بنا بر تفسیر اول، ماهیت منتزع از حاق واقعیت خارجی است که مفهوم وجود از آن انتزاع شده است و وجود واسطه در ثبوت تحلیلی ماهیت بوده و ماهیت معقول اول است.

۲. بنا بر تفسیر دوم، ماهیت منتزع از حد وجودی است که امری است عدمی. بنابراین وجود



واسطه در عروض آن است و ماهیت معقول ثانی فلسفی است.

۳. بنا بر تفسیر سوم، ماهیت امری ذهنی و اعتباری عقلی است و در ذهن حاکی از وجود است و جایگاه آن صرفاً در ساحت معرفت بشری است.
۴. براساس دو تفسیر اول، از آنجاکه ماهیت امری عینی یا متحد با وجود خارجی است، به لحاظ عینیت یا اتحاد با منشأ انتزاع جایگاه هستی شناسانه و همین طور معرفت شناسانه دارد.
۵. بازگشت دو تفسیر نخست به تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت است که ریشه در حکمت مشائی داشته و قابلیت هم‌نوایی با آن را دارد. به همین دلیل ملاصدرا در پاره ای از ابتکارات خود در چارچوب روش و سیستم فلسفی مشائیان به ارائه دیدگاه خود می پردازد.
۶. تفسیر سوم به آموزه عرفانی نزدیک شده و دوگانه حق و باطل را تداعی نموده و وجود را حق و ماهیت را باطل دانسته است. از آنجاکه وجودات در برابر وجود حق اعتباری هستند، ماهیت اعتبار فی الاعتبار و سراب واقیعت خواهد بود.

### دو) تصویر ماهیت در پرتو نظریه حرکت جوهری

در این بخش تصویرهای مختلف از حرکت جوهری در چارچوب تفاسیر یاد شده بررسی می شود تا سازگاری آن با هر یک تبیین گردد.

مطابق تفسیر اول، از آنجاکه ملاصدرا برای ماهیت شأن و حیثیت خارجی در پرتو وجود قائل است، ماهیت منجعل به جعل وجود است. لذا با پذیرش عینیت وجود و ماهیت، ماهیت که بنیان تقسیم بندی مقولات است همچنان جایگاه و نقش هستی شناسانه و معرفتی خود را دارد. اساساً بنیان مقوله بندی ارسطو توجه به تحقق کثرات حقیقی در ساحت عالم خارج است و ماهیت در این چارچوب بیانگر این تفاوت ها و روابط میان آنهاست. اما در نظریه حرکت جوهری، این نگاه اهمیت بسیاری خواهد داشت؛ زیرا بنا بر اینکه ماهیت عین واقیعت خارجی است و موجودیتی به واسطه وجود دارد، حدود مسافت حرکت - که نشان دهنده تغییر مدام و کثرت زاست - منطبق بر مقوله است. از این رو موجودیت بالعرض ماهیت معنای محصلی خواهد داشت. در این نگاه وجود واسطه در ثبوت تحلیلی ماهیت است. بر این اساس متحرک در هر آن، فردی از ماهیت مقوله - که مسافت حرکت منطبق بر آن است - را داراست؛ البته غیر از فرد مقوله پیشین.

از زاویه ای دیگر براساس نظام مقولات در فلسفه اسلامی، جوهر و اعراض از تقسیمات ماهیت عینی و خارجی محسوب می شوند. در نظام حکمت متعالیه و منطبق بر تفسیر اول، ملاصدرا هنگام پاسخ به این پرسش که «تخصص وجود به چیست؟»، تخصص آن را یا به نفس حقیقت وجود و یا به موضوع وجود - که همان ماهیت متصف به وجود است - تقسیم می کند (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۴-۴۵). آن‌گاه در توضیح اینکه چگونه وجود به واسطه ماهیات تخصص می‌یابد می‌گوید:

«و أما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به... و إن كان الوجود و الماهية في كل ذي ماهية متحدین في العین» (همان).<sup>۱</sup>

براساس این عبارت، ماهیت منبعث از وجود به عرض وجود موجود بوده و در هر موجود دارای ماهیتی متحد با آن و به عین وجود آن، موجود در خارج است. بنابراین در طول حرکت جوهری در تمامی حدود حرکت، ماهیت بالعرض و به عین وجود متحرک موجود است. ازاین‌رو متحرک در طول حرکت امری ثابت و مستمر است و لحظه‌به‌لحظه افرادش تغییر می‌کند.

این تفسیر نشان می‌دهد که حرکت توسط در خارج موجود است؛ زیرا در این تفسیر و مطابق با حرکت توسط، متحرک امری ثابت و دگرگون‌ناپذیر است که حالتی نقطه وار دارد؛ زیرا مستمر البقاء است. یعنی اگر بخواهیم آن را به صورت هندسی تصور کنیم، گویا نقطه‌ای است که در صفحه مختصات، مسافت بین مبدأ و منتهی را می‌پیماید. درست به همین دلیل نسبت آن به هر یک از حدود مسافت نسبت کلی به افرادش است.

در تفسیر دوم و براساس اینکه ماهیت شأن خارجی نداشته و انعکاس و بازتاب حد وجود خارجی در ذهن است، حرکت جوهری چهره دیگری می‌یابد. براساس این تفسیر، از آنجاکه وجود عین تحقق و خارجیت است هرگز حکایت گر ذات و ذاتیات شیء نیست و به همین دلیل غیر از ماهیت است. ازاین‌رو ماهیت که غیر از وجود است، تنها از طریق انتزاع حد عدمی وجود خارجی به صورت یک مفهوم و معقول ثانی در ذهن شکل می‌گیرد. بنابراین وجود واسطه در عروض ماهیت نظیر رابطه جریان آب با میزاب است. در این حالت رابطه ماهیت و وجود در واقع خارجی، مانند رابطه لازم و ملزوم است که نشان‌دهنده نوعی غیریت در عین اتحاد است. این غیریت تغایر حیثیت صدق را نشان می‌دهد؛ زیرا روشن است که حد غیر از محدود است و اتحاد فرع بر دوگانگی است.

براساس این تفسیر، ماهیت از خصوصیات وجود محدود است و از جهت اتحادی که با منشأ

۱. سبزواری پرسشی را به این مضمون مطرح می‌کند که بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت هیچ شأنی در تخصص موجودات ندارد. پس چگونه ملاصدرا تخصص موجودات را به ماهیات نیز جایز دانسته است؟ سپس خود پاسخ می‌دهد که در تخصص موجودات مسبوقیت ماهیات یا اصالت یکی از این دو شرط نشده است و مقارنت ماهیت با وجود برای ایفای نقش ماهیت در تخصص موجودات کفایت می‌کند؛ زیرا ماهیت به عرض وجود موجود و مجعول است (سبزواری، ج ۱، ص ۴۶). علامه طباطبایی پاسخ سبزواری را ناکافی می‌داند.

انتزاع خود دارد، مصحح انتزاع کثرات مختلف می شود. ماهیت در این تفسیر اشاره به معقولی دارد که به لحاظ اتحاد با وجود خارجی، عیناً ذات و ذاتیات مصداق خود را منعکس می کند. به عبارت دیگر، مفهوم ماهوی در این تفسیر یک ادراک انفعالی است که برای عقل به نحو حصولی حاصل می شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی برای حصول آن کفایت می کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۶). با انتزاع و حصول این مفهوم است که در موطن ذهن، با تحلیل های ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی و به دست آوردن اجناس و فصول، شیء خارجی بازشناخته می شود. طبق آنچه گفته شد، حدود حرکت اگر چه به لحاظ واقعیت خارجی فاقد ماهیت است (زیرا واقعیت خارجی مادی، وجود سیالی است که آن به آن از قوه به فعل و از نقص به سوی کمال در تغییر است)، اما با این حال ذهن از هر حد عدمی حرکت «ماهیتی» را انتزاع نموده و بر آن حد از مسافت حرکت انطباق می دهد. به این صورت ماهیت اگر چه فاقد تحییث و مصداق خارجی است، اما به لحاظ اتحاد با منشأ انتزاع خود همچنان اعتبار خود را به مثابه گرانیکه شناخت ذاتیات شیء حفظ می کند.

به عبارت دیگر، مفهوم ماهوی همان قالب مفهومی برای حدود موجود عینی خواهد بود که با انتزاع از منشأ حقیقی که متحد با آن است به دست می آید و سپس به وجود محدود خارجی حمل می گردد. فرد ماهیت که در سیر تدریجی از قوه به فعل نو به نو ظهور می یابد لازمه وجود خارجی است و این لازمه علی رغم اینکه از حیث مفهومی مغایر با وجود خارجی است، اما با منشأ انتزاع خود به لحاظ مصداق متحد است.

اما بنا بر تفسیر سوم، ماهیت سرابی بیش نیست. پیش از این بیان شد که منشأ این تفسیر از اصالت وجود، آموزه های عرفانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶). برآیند آموزه های عرفانی در تثبیت نظریه اصالت وجود، خود را در تقسیم وجود به رابط و مستقل به منصفه ظهور می رساند. چنین تقسیمی منجر به برجیده شدن بساط ماهیت از متن هستی عینی و ذهنی شده و به فروپاشی نظام مقولات که بر پایه ماهیت است می انجامد. براساس این دیدگاه، ماهیات تازمانی در عرصه هستی و نظام فلسفی حضور دارند که اصالت ماهیت پذیرفتنی باشد یا اینکه قول به تباین وجودات بر کرسی نشیند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۰۹). بر مبنای تشکیک وجود نیز تا هنگامی که مراتب وجود به رابط و رابطی و نفسی تقسیم شوند، ماهیات به وجودهای رابطی و نفسی نسبت داده شده و از آنها انتزاع می شوند. اما اثبات رابط بودن ماسوای واجب، هیچ مجالی برای ماهیات باقی نمی گذارد و بر این اساس، مفاهیم ماهوی دیگر از سنخ مقولات ده گانه خارج شده و به مفاهیم ذهنی تقلیل می یابد (همان).

دلیل مدعای بالا این است که اگر موجودی که دارای امکان فقری است رابط باشد، چون رابط

بدون مستقل یافت نمی‌شود، از این طریق وجود واجب نیز اثبات می‌شود. پس در خارج یک وجود مستقل است که واجب تعالی است و جز او روابط و اضافات اشراقی هستند که متعلق به آن واجبند و هیچ‌یک از این دو (یعنی واجب تعالی و همچنین ممکنات که روابط محضند) منشأ از برای انتزاع و اعتبار ماهیت نیستند. تزّه واجب الوجود از ماهیت روشن است؛ زیرا او نامحدود است و برتر از آن است که دارای ماهیت باشد. اما ماهیت نداشتن ممکنات از این جهت است که آنها بر مبنای امکان فقری روابط هستند و از وجود رابط، جز مفهوم چیز دیگری انتزاع نمی‌شود و برای وجود رابط، ماهیت نمی‌توان تصور کرد (همان؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۳۶).

براساس این قرائت، دو تفسیر پیشین از اصالت وجود به ترتیب دیدگاه حداقلی و متوسط حکمت متعالیه است، اما در تفسیر سوم، دیدگاه ادق و متعالی ملاحظه در نظر گرفته می‌شود. مطابق این نظریه، سیلان از محدوده مقولات و ماهیات بیرون رفته و به متن وجود و هستی اشیاء برمی‌گردد و همان‌گونه که امکان فقری به برچیده شدن بساط ماهیات و الحاق ماهیات به مفاهیم منجر می‌شود، حرکت جوهری نیز از الحاق ماهیات به مفاهیم خبر می‌دهد؛<sup>۱</sup> زیرا خصوصیت ماهیت این است که دارای مرز و حریم محدود و مشخص است (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۲). ماهیت از یک‌سویه جنس الاجناس و از سوی دیگر به فصل اخیر ختم می‌شود و حفظ مرز با مبنای یادشده قابل تصور است. اما حرکت جوهری حد و مرزی برای وجود سیال خارجی باقی نمی‌گذارد. به سخن دیگر، حرکت جوهری حکایت از سیلان وجود خارجی می‌کند و وجودی که ذاتاً سیال است، هیچ‌گونه مرز معینی ندارد تا آنکه ماهیت حاکی از مرز و محدوده آن باشد (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۱۱).

از سوی دیگر، اساساً اشتدادپذیری حرکت در بنیان نظریه حرکت جوهری با پذیرش ماهیت سازگار نیست؛ زیرا نشان داده شد که اشتدادپذیری در برگزیده ساحت هستی حرکت است که خود مبتنی بر خروج از قوه به فعل است و البته دانسته شده است که قوه و فعل از تقسیمات وجودند نه از مفاهیم ماهوی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۰). اشتدادپذیری از زوایه نگاه معرفت‌شناختی به دگرگونی هستی صحه می‌گذارد و سکون‌انگاری و صامت بودن را که ویژگی ماهیت است، منتفی می‌سازد (ادیانی، ۱۳۷۴، ص ۱۷). به این ترتیب اصالت وجود در هماهنگی با حرکت جوهری ماهیت را از متن واقعیت خارج کرده و مفهوم را بر جای آن نشانده است.

از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه با گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود و اثبات وجود رابط و مستقل و تثبیت جایگاه ماسوی الله به مثابه ربط، هیچ‌گونه استقلالی برای موجودات در

۱. روشن است که منظور استاد جوادی آملی از الحاق ماهیات به مفاهیم ذهنی شدن آنها نیست. بلکه منظور این است که ماهیات مانند معقولات ثانی فلسفی واجد منشأ انتزاع خارجی هستند.

خارج تحقق نخواهد داشت. بنابراین پرسش از ماهیت موجودات که پرسش از ذاتیات و حدود شیء مستقل است، بی‌مورد خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳). از این رو ماهیت به مفهوم تحول‌یافته و جنس و فصل در ابعاد وجودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این تحول جوهریت و عرضیت امری قیاسی است. همین‌طور جنس موجودات در قیاس با یکدیگر، وجود منبسط امکانی است و فصل هر موجود نحوه وجود آن است. چنین شناختی البته شناختی مفهومی خواهد بود نه ماهوی.

از مسأله نفی ماهیت از طریق توجه به وجود رابط و مستقل که بگذریم، نظریه حرکت جوهری به‌طور خودبنیاد می‌تواند دیدگاه سوم را تقویت و بلکه ثابت می‌کند. اساساً نظریه حرکت جوهری نفی جوهر دائمی ثابت به‌مثابه زیرساخت موجودات مادی و جایگزینی وجود سیالی است که در سیال خود ثابت است: «و التغير ثابت في تغيره» (همو، ۱۴۱۶، ص ۲۳۷). روشن است که جوهر و هر مفهوم متناظر با آن مانند عرض از تقسیمات ماهیت است. اما پذیرش سیلان و حرکت در وجود، بی‌نیاز از هر مقدمه دیگری به انکار ماهیت به‌مثابه وجه ثابت شیء منجر می‌شود و از این پس حرکت جوهری با حرکت وجودی شناخته می‌شود (لاکی، داگلاس، بی‌تا، ص ۸).

به‌عبارت دیگر، هرچند تقسیم موجود به رابط و مستقل دیدگاهی خودسامان است. اما نگاه صدرايي به حرکت، آموزه خلق و صدور را نیز متحول کرده و ممکنات را به روابط صرف تنزل می‌دهد. از این رو پذیرش حرکت جوهری مستلزم انکار جوهر است و جهان مادی سیال جایگاه حقایق ثابت و جاوید نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۴۹).

### اشکالات به تفسیر سوم

از نظر برخی، تفسیر سوم این تلقی را ایجاد می‌کند که نگاه علامه طباطبائی، ملاصدرا و حکمتش را به لبه پرتگاه ایده الیسم و نام‌گرایی (نومینالیسم) می‌کشاند<sup>۱</sup> (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵). به نظر آنان تصویری که علامه طباطبائی در باب تقسیم وجود به رابط و مستقل گونه‌ای ایجاد می‌کند، گونه دیگری از نام‌گرایی است.<sup>۲</sup> اما این تلقی به‌وضوح اخص از مدعاست؛ زیرا نفی اصالت

۱. نومینالیسم (نام‌گرایی) در اروپا با نفی کلیات، طلايه دار این پلورالیسم (یعنی جدایی همه‌چیز از همه‌چیز و تک تک انسان‌ها از هم و تکیه بر فردانیت مطلق و نفی هر گونه هم‌نوايي) بود. در اینجا (یعنی در آسیا) نیز اصالت وجود با نفی ماهیات - که کلی طبیعی هم چیزی جز آن نیست - می‌توانست و می‌تواند نویدبخش چنان پلورالیسمی باشد. ادعای هم‌خوانی نظریه حرکت جوهری یا به‌طور کلی نتایج اصالت وجود با نومینالیسم را احمد احمدی در مقاله‌ای به‌طور مبسوط مورد بررسی قرار داده است (ر.ک به: احمدی، رصافی، ۱۳۷۶).

۲. ما در مقاله دیگری نشان داده ایم که چگونه علامه طباطبائی با تفسیر خاص خود از نقش معرفت شناختی ماهیت علم الهی به

ماهیت مستلزم نام‌گرایی نیست و بین نفی ماهیت و نفی اصالت از ماهیت تفاوت بسیار است. به این ترتیب نفی اصالت از ماهیت و سرایی بودن آن به این معنا نیست که ماهیت صرفاً نام و اسمی است که ما بر روی اشیاء می‌گذاریم. بلکه ماهیت محصول مستقیم تعامل ذهن با عین است:

«و اما حدّ ماهوی چون ماهیت اعتباری است و در خارج ثبوت ندارد و عقل إدراکش می‌کند، پس ناچار ثبوت وی عند العقل است. ولی اگر چنانچه فی نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات خارجیّه علی السّویّه بوده و به همه صادق بود بالضرّوره؛ و یا به همه کاذب بوده بالضرّوره؛ و چنین نیست، بلکه به بعضی صادق و به بعضی کاذب است دائماً، من غیر تخلّف و اختلاف. و مع ذلك موجب تمیز ذوی الماهیات است بالذات؛ و سبب ذاتی انسلاب بعضی از بعضی. پس بالضرّوره از خارج و از حدود وجودیّه گرفته شده... پس: ظرف ماهیات ظرف عقل است، نه خارج؛ و با جعل و ایجاد عقل من غیر ارتباط به خارج محقق نشده‌اند...» (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۷).

از سوی دیگر - چنان‌که روشن است - هم ملاصدرا و هم علامه طباطبایی وجود کلی طبیعی را پذیرفته‌اند. اساساً مسأله کلی طبیعی برای توضیح چگونگی رابطه میان عالم معقول و هستی محسوس و اتصال آنها با یکدیگر در نظام فلسفه اسلامی مطرح شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶). این مسأله با قول به اصالت وجود و نظریه حرکت جوهری نه‌تنها حذف نمی‌شود، بلکه در پرتو تشکیک در حقیقت عینیّه وجود تفسیری دقیق‌تر می‌شود. بر این اساس اختلاف میان کلی و فرد به اختلاف میان مرتبه باز می‌گردد. این مفهوم می‌تواند گستره‌ای از مراتب متصل موجود خارجی که دارای تشخیص و وحدت است را حکایت کند.

علامه طباطبایی وجود خاص هر موجودی را منشأ انتزاع مفهوم می‌داند و به این ترتیب راه را بر هر گونه برداشت ایده‌آلیستی و نومیالیستی می‌بندد. به دیگر سخن، «ماهیت» انعکاس واقعیت خارجی در ذهن است و اعتباری بودن آن به معنای اعتبارات اجتماعی نیست. بلکه از قبیل معقولات ثانی است که منشأ انتزاع واقعی دارند. از نظر ایشان، سیلان و حرکت مدام موجودات مادی حد بالفعل را متحول به حدود بالقوه‌ای می‌کند که آن‌به‌آن موجود و معدوم می‌شوند و اساساً حرکت جوهری گویای ناتمامی موجود مادی است. این ناتمامی هرگز ماهیت ثابت که نمود مرزها و حدود باشد را به ارمان نمی‌آورد. بلکه نهایتاً از مفهومی پرده برمی‌دارد که حکایت آن سیلان

موجودات را به‌طور دقیق توضیح داده است. از نظر علامه پذیرش شأن خارجی برای ماهیت حتی به‌صورت حدود عدمی موجودات علم الهی به موجودات را دچار خدشه می‌کند (ر.ک به: جامه بزرگی، محمد جعفر، ۱۳۹۶، ص ۸۶-۷۱).

دائمی است. همه سخن در این است که از نظر علامه طباطبائی ماهیت حکایت حد عدمی شیء نیست، بلکه نمایانگر حقیقت شیء به مثابه وجود خاص آن است و اشکالی ندارد که ماهیت در قالب مفهوم از حقیقتی گسترده شده در زمان که سیال و گذرا است حکایت کند و این حقیقت مشکک و ذومراتب باشد.

در این نگرش، «حقیقت شیء» برخلاف برداشت مشهور می تواند در مراحل و موازن مختلف تحقق داشته باشد. بنابراین اشکالی ندارد که حقیقت یک شیء در گستره ای از مراتب و موازن مختلف حضور داشته باشد و بسته به هر یک از مراتب ظهوری داشته باشد:

«إِنَّ لِكُلِّ صِفَةٍ رَاسِخَةً أَوْ مَلَكَةِ نَفْسَانِيَّةٍ ظُهُورًا خَاصًّا فِي كُلِّ مَوْطِنٍ وَ نَشْئَةً فَفَقْدُ يَكُونُ لِمَوْجُودٍ وَاحِدَةٍ أَثَارٌ مُخْتَلِفَةٌ فِي مَوْطِنٍ مُخْتَلِفَةٍ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۶).

اشکال دیگری که بر تفسیر علامه طباطبائی وارد می شود این است که این گونه برداشت ها اولاً تفاوت کلی و جزئی در مسأله کلی طبیعی را خدشه دار می کند و ثانیاً احتمال قبول نظریه شبیح و افتادن در دام سفسطه را به همراه دارد.

از نظر علامه طباطبائی امتیاز خارجی کلی و جزئی به دو گونه از حکایت و شهود واقعی باز می گردد که براساس آن، حکایت کلی یک وجود گسترده است و حکایت جزئی وجودی مقید و محدود است. در واقع تشخص که از مرتبه خاصی از هستی انتزاع می شود، به دلیل اینکه مفهوم وجودی است، به واقعیت هستی باز می گردد و به دلیل بساطت و تشکیک حقیقت هستی بر همه مراتب، از جمله بر کلی طبیعی صادق است. بنابراین کلی طبیعی از ناحیه همان واقعیت و تحقق خارجی به تشخص متصف می شود و اتصاف کلی طبیعی به تشخص خللی در معنا و حقیقت آن ایجاد نمی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۱). از سوی دیگر، قول به حکایت ظلی و سرابی بودن ماهیت کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست، بلکه کاستن از علم حصولی برای افزودن به علم حضوری است (همان، ص ۱۱۳).

بر پایه مطالب یادشده باید گفت: تفسیر سوم از سه تفسیر از اصالت وجود، دقیق ترین دیدگاه ملاصدراست که توسط علامه طباطبائی و استاد جوادی آملی بیان شده است. در این تفسیر، ماهیت به مفهوم دگرگون شده و به معنای مفهومی است که از حقیقت وجود خاص شیء حکایت می کند. در حقیقت، مفهوم سازی از نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی درک نحوه خاص یک وجود است:

«إِعْلَمُ... أَنَّ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ عِبَارَةٌ عَنِ وُجُودَاتِهَا الْخَاصَّةِ الَّتِي هِيَ صُورُ الْأَكْوَانِ وَ هَوِيَاتِ الْأَعْيَانِ وَ أَنَّ الْمَاهِيَاتِ مَفْهُومَاتِ كَلِمَةِ مَطَابَقَةِ لِهَوِيَاتِ خَارِجِيَّةٍ» .

ملاصدرا با گذار از دیدگاه مشهور در باب مطابقت ذهن و عین که از نظر فیلسوفان گذشته ناشی

از وحدت ماهوی بود، به وحدت عینی و تشکیکی وجودات متفاضل نائل می شود که در آن تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم باز می گردد نه به ماهیت (حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۳). بنابراین وجود خاص سیال در حرکت واحد اتصالی خویش در هر مرحله مراتب خود را به ظهور می رساند؛ مراتبی که در یک وجود جمعی بر مفهوم یگانه ای که دارای دامنه صدق گسترده ای است حمل می شود.

از آنجاکه حرکت نحوه وجود شیء است، دیگر هیچ سخنی از ماهیت به میان نمی آید. تموج وجود در مراتب نازل همانا حرکت است که تعینات آن خود را در موجودات مادی ظهور می دهد. تمام تعینات حرکت خود را در تکرار پیوسته و تدریجی شدن جلوه می دهند. این شدن خود نشان از نحوه وجود بی قراری است که بین فقدان و وجدان در سیلان است. بین این دو حالت از فقدان و وجدان در شیء متحرک رابطه تشکیکی موجود است، اما نه تشکیکی از سنخ علت و معلول؛ زیرا مبرهن است که هر یک از علت و معلول هویتی دارد غیر از هویت دیگری.

اما در خصوص موجود سیال بین حالت بالفعل و حالت بالقوه که همان کمال آینده اش است، عینیت برقرار است. این عینیت پرده از این واقعیت برمی دارد که آنچه در حرکت و استکمال است وجود است و ماهیت اساساً نقشی در این سلوک ندارد. تمام آنچه می توان درباره ماهیت گفت این است که «ماهیت» هویتی هستی شناسانه در کنار وجود ندارد، بلکه صرفاً نقشی کارکردی در قالب حکایت از حقیقت وجود دارد. این نقش با پذیرش حرکت وجودی عالم مادی به نقش مفهوم تقلیل یافته است. در این کارکرد اساساً حد و مرزی وجود ندارد تا از ماهیت نامی برده شود. بلکه واقعیت خارجی خاص در یک گسترده مفهومی امکان ظهور در ذهن را دارد. حرکت و زمان در عینیت خود که همان بی قراری و تجدد پیوسته است قالب ماهوی مقولات را فروپاشیده، مفهوم متبدل شونده را جایگزین می کند. بر همین اساس در هستی مادی هیچ موجود ثابت و بالفعلی امکان وجود ندارد؛ چه اینکه اگر چنین باشد حدود آن ثابت شده و آنگاه می توان ماهیت را از آن انتزاع نموده و بر آن اطلاق کرد. بر این اساس تا زمانی که هستی مادی در حرکت است، تنها مفاهیم بالقوه نامتناهی از آن قابل انتزاع است. قابل انتزاع بودن به این معناست که ذهن در عالم خودش، شیء در حال حرکت را متوقف فرض کرده و آنگاه مفهومی را به آن نسبت می دهد.

### نتیجه گیری

تفسیر مختلف از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت براساس عبارات ملاصدرا وجود دارد که می توان مجموع آنها را به سه تفسیر بازگرداند. تفاسیر اول و دوم تلاش دارد عینیت یا اتحاد ماهیت با وجود را به لحاظ خارجی تأمین کند. اما از منظر تفسیر سوم، ماهیت اساساً سرابی بیش نیست. به



نظر می‌رسد تفسیر سوم بیشترین همراهی را با نظریه حرکت جوهری دارد و اساساً نظریه حرکت جوهری تأییدی است بر تفسیر سوم.

بنابر تفسیر اول و دوم از اصالت وجود، مقوله همچنان از سنخ ماهیت است و به حدود خارجی واقعاً موجود یا متحد با وجود است. در این تفسیر حرکت بالذات از آن وجود است، اما به سبب همراهی یا وحدت با ماهیت در عالم خارج از ذهن به تبع یا به عرض حرکت در وجود، حرکت به جوهر نیز راه می‌یابد و از همین رو نیز عنوان حرکت جوهری بر آن اطلاق می‌شود. به این ترتیب، چارچوب نظام ماهوی در دستگاه اصالت وجود پابرجاست و جایگاه ماهیت در ذهن و زبان به مثابه دستگاه شناختی انسان روشن است. اما براساس تفسیر سوم، مقوله امری معرفتی مربوط به ساحت ذهن است. اساساً با انتقال بحث حرکت از طبیعیات به مباحث وجود، دیگر با موجود جوهری متحرک سر و کاری نداریم. بلکه طبیعت همانا وجود سیالی است در مقابل وجود ثابت و سیال بودن عرض تحلیلی وجود است. بر این اساس نمی‌توان جوهر در حال اشتداد را به مقوله‌ای منتسب نمود و باید از آن به حرکت وجودی یاد کرد نه حرکت جوهری.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۹۱). شرح حال و آرای ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
۲. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۹۱). سخن ابن‌سینا بیان بهمنیار. تهران: مؤسسه حکمت.
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها، «شرح خواجه طوسی». قم: نشر البلاغه.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). المباحثات. تهران: انتشارات بیدار.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). الشفاء. قم: مكتبة المرعشی النجفی.
۶. ادیانی، یونس (۱۳۷۴). حرکت‌شناسی. قم: اندیشه حوزه، ش ۳.
۷. احمدی، احمد و محمد رصافی (۱۳۹۱). «اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفه صدرایی»، شماره (۱)، ص ۲۴-۵.
۸. جامه‌بزرگی، محمدجعفر (۱۳۹۶). «نحوه علم الهی به وجود منبسط و سایر موجودات از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، فصلنامه شناخت، ش (۷۷)، ص ۷۱-۸۶.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه. قم: انتشارات اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). رحیق مختوم. (ج ۱، ۶). قم: انتشارات اسراء.
۱۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۴). شرح اسفار. تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. حیدری، سید کمال (۱۴۳۵ق). نظریه اصالة الوجود. قم: مؤسسه الامام الجواد علیه السلام.
۱۳. ذبیحی، محمد (زمستان ۱۳۸۳). وجود در فلسفه ابن‌سینا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۳۹.
۱۴. زندیه، مهدی (۱۳۹۰). حرکت جوهری و ثبات معرفت. قم: بوستان کتاب قم.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۳۷۱). هستی‌شناسی در مکتب ملاصدرا. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح منظومه. به تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: نشر ناب.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). صراط‌های مستقیم. کیان، ش (۳۷)، ص ۶۱-۵۷.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. به تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ق). الحکمة المتعالیه، (ج ۱، ۲، ۳، ۶). لبنان: دار الاحیاء التراث.

۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (ج ۱). قم: بوستان کتاب قم.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. با تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷ق). توحید عینی و علمی. مشهد: وزارت علوم و معارف اسلامی.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. لاک، داگلاس پی (بی تا). اثبات حرکت و انکار ماهیت در فلسفه ملاصدرا و بعضی معضلات کلامی ناشی از آن. پایگاه اینترنتی بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. معلمی، حسن (۱۳۸۳). اعتباریت ماهیت از عرض عینیت تا فرش سرایت، معرفت فلسفی، سال اول، ش ۳.