

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۴، بهار - تابستان ۱۳۹۸
نوع مقاله: علمی - پژوهشی

معناشناسی «ماهیت» در مابعدالطبیعه میرداماد*

□ سیدمحمد منافیان^۱

چکیده

شناخت دقیق و شفاف مقصود و معنای اصطلاح‌هایی که فیلسوفان به کار می‌برند، یکی از گام‌های اساسی در شناخت نظریه‌ها و فهم متون فلسفی است که راه غلتیدن در مغالطه اشتراک لفظ را سد می‌کند. میرداماد در شمار فلاسفه‌ای است که از یک سو، واژه‌های جدیدی را به مجموعه اصطلاحات فلسفه اسلامی افزوده و از دیگر سو، برخی واژه‌های قدیمی و پرکاربرد فلسفه را در معانی جدیدی به کار گرفته است. «ماهیت» یکی از واژه‌های مهم در اندیشه میرداماد است که بدون شناخت مقصود میرداماد از کاربردهای آن، نمی‌توان درک و توصیف درستی از نظام فلسفی میرداماد ارائه کرد. در نظر میرداماد، مقصود از «ماهیت»، «اما به الشیء هو هو» است. لذا ماهیت، ملاک این‌همانی شیء است و هر آنچه در حمل اولی بر یک شیء منطبق می‌شود، همان ماهیت آن را شکل می‌دهد. مقام ذات ماهیت، مرتبه تقدیر و فرض است و هنگامی که

ماهیت فعلیت دارد، بدون هیچ تغییر و تبدلی، از مرتبهٔ تقدیری خارج شده و حقیقی یا مقرر گردیده است. معنای مصدری وجود، تنها از مرتبهٔ تقرر ماهیت انتزاع می‌شود.

واژگان کلیدی: ماهیت، ماهیت تقدیری، ماهیت تحقیقی، تقرر، حمل اولی ذاتی، میرداماد.

۱. مقدمه

آشکار است که در مطالعهٔ کتب علمی، برخی واژه‌های به کار رفته در متن، معنایی خاص و مختص به همان حیطةٔ علمی را افاده می‌کنند که با معنای متعارف آن‌ها در کاربرد عمومی اهالی زبان متفاوت است. توجه به اصطلاحات خاص هر علم، از نکات اساسی در فهم مقصود عالمان آن رشته است؛ به گونه‌ای که بی‌توجهی به معنای اصطلاحی، معمولاً روند فهم معنای متن را مختل می‌کند و خواننده را در ارزیابی دقیق و کامل محتوای سخن ناکام می‌گذارد. اما علاوه بر اصطلاحات یک علم خاص، می‌توان از اصطلاحات علمی یک دانشمند یا گروهی خاص از دانشمندان یک علم نیز سخن گفت. به عبارت دیگر، گاه مشاهده می‌شود که برخی اصطلاحات یک رشتهٔ علمی، معانی متفاوتی را در کلام دانشمندان مختلف آن علم افاده می‌کنند؛ به گونه‌ای که برای فهم درست معنای هر متن باید به کاربرد خاص واژه‌ها نزد نویسندگان آن متن توجه کرد. مثال بارز آن در سنت فلسفهٔ اسلامی، اصطلاح «کلی» است. وقتی واژه «کلی» را به عنوان وصف یک شیء یا تصور -نه جمله و تصدیق- در نظر بگیریم، اگرچه به معنای عام و فراگیر است، اما در متون منطقی، فلسفی و عرفانی مسلمانان، مشترک لفظی است و در معانی متفاوتی به کار رفته است: «کلی منطقی»، «کلی عقلی»، «کلی طبیعی» و «کلی سعی یا وجودی». وقتی دربارهٔ حقایق خارجی از وصف «کلی» استفاده می‌شود، نزد برخی از فیلسوفان تنها در معنای «کلی طبیعی» کاربرد دارد؛ اما نزد برخی دیگر، در معنای «کلی وجودی و سعی» نیز به کار رفته و معنایی متفاوت با کلی طبیعی را افاده می‌کند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۲: ۵۴۶). اصطلاحات دیگری چون «حق» (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۱: هشتاد و یک)، «تشخص» (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱: ب:

(۱۸۶/۱)، «وجود» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۴/۱-۶۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۰ الف: ۳۱) یا «موجود» (ر.ک: فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۶؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۸) و... نیز وضعیتی مشابه دارند. بدین ترتیب در مطالعه متون فیلسوفان، همواره باید به احتمال کاربرد متفاوت اصطلاحات توجه داشته باشیم تا در دام مغالطه اشتراک لفظ گرفتار نشویم.^۱ می‌دانیم که «ماهیت» یکی از واژگان کلیدی در مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی فیلسوفان مسلمان است و شناخت معنای آن، اهمیت ویژه‌ای در فهم متون فلسفی دارد. می‌توان گفت که در بحث‌های هستی‌شناختی فیلسوفان مسلمان، «ماهیت» رقیب «وجود» است و در تبیین خمیره واقعیت و لایه‌های گوناگون آن، همواره می‌توان حضور این دو واژه را مشاهده کرد. اما همانند بسیاری دیگر از واژه‌های مهم فلسفه اسلامی، واژه «ماهیت» نیز کاربردهای متنوعی در متون فلسفی دارد و معانی مختلفی را افاده می‌کند (ر.ک: تهنوی، ۱۹۹۶: ۱۴۲۳/۲-۱۴۲۵).

از نظر تاریخی، اصطلاح فلسفی «ماهیت»، ربط و پیوندی خاص با نام میرداماد (۱۰۴۱-۹۶۹ ق.) دارد؛ زیرا یکی از باورهای اساسی میرداماد در مابعدالطبیعه، پذیرش جعل بسیط ماهیت است و او چنان به این نظر بالیده که در حاشیه‌ای بر کتاب *الافتی المبین*، دستیابی به آن را عطیه‌ای الهی و بهره خود از حکمت خوانده است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۳، پانوش ۸۵).^۲ همچنین پس از طرح مسئله اصالت وجود یا ماهیت در حکمت متعالیه، برخی چنین حکم کردند که باور به اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا، به منزله مخالفت با دیدگاه استادش در باب اصالت ماهیت است و میرداماد فیلسوفی است که به اصالت ماهیت باور داشته است (برای نمونه ر.ک: نوری، ۱۳۸۲: ۲۵۷، پانوش ۷؛ سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۳۲). بدین ترتیب با فراگیر شدن حکمت متعالیه و غلبه گفتمان آن بر سنت تعلیمی فلسفه اسلامی، میرداماد به عنوان

۱. با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد که امروزه یکی از مهم‌ترین کارهای تحقیقی در زمینه فلسفه اسلامی، نگارش فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌های تخصصی درباره فیلسوفان برجسته مسلمان است. برخی کارهای مقدماتی در این باره انجام شده (برای نمونه ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۷۹؛ غفاری، ۱۳۸۰)، اما همچنان به تلاش بیشتر و تحقیقات گسترده‌تر نیازمندیم.

۲. نگارنده در مقاله‌ای مجزا، به تفصیل دیدگاه میرداماد در باب جعل بسیط ماهیت را بررسی و تحلیل کرده است (ر.ک: منافیان، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۷-۱۳۳).

فلسوفی شناخته شد که درباره «ماهیت» اندیشیده و برای آن، نقشی اساسی در توصیف واقعیت قائل است.

اما اگرچه در فضای رسمی فلسفه معاصر ما، سکه اصالت ماهیت به نام میرداماد ضرب شده، برخی دیدگاه‌های انتقادی نیز در میان است که چنین انتسابی را برنمی‌تابد و اساساً طرح و پذیرش تقابلی بنیادی میان اندیشه ملاصدرا و میرداماد را درست نمی‌داند. شاید ملا عبدالرزاق لاهیجی نخستین دانشمندی است که در این وادی پا نهاد (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۳۶). اما پس از او نیز میرزا احمد اردکانی (به نقل از: آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۶۷-۲۶۸) و احمد احمدی (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۹۲-۲۰۳) را می‌شناسیم که با بررسی‌های مختصر در متون فلسفی ملاصدرا و معرفی معانی و کاربردهای «وجود» و «ماهیت» در آثار وی و مقایسه آن با فیلسوفانی چون سهروردی یا میرداماد، بر این رأی رفته‌اند که نزاع حاصل شده میان ایشان چیزی بیشتر از یک نزاع لفظی نیست و آنچه صدرا «وجود» خوانده، همان چیزی است که امثال میرداماد «ماهیت» نامیده‌اند و در حقیقت، همه به اصالت حقیقت و شیء خارجی باور دارند. برخی دیگر از محققان معاصر نیز مانند سیدمحمد خامنه‌ای و علی اوجبی، با بررسی عبارت‌هایی از میرداماد که به نحوی رنگ و بوی وجودی دارند،^۱ در باور عمومی رایج پیرامون میرداماد تأمل کرده و آن عبارت‌ها را نشانه‌هایی از گرایش میرداماد به اصالت وجود صدرایی دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۲۰۹-۲۱۰؛ اوجبی، ۱۳۸۲: ۶۸). سیدمهدی امامی جمعه نیز از منظر تحلیلی متفاوتی و با التفات به دیدگاه میرداماد در باب وحدت وجود چنین نوشته است:

۱. برای نمونه، دو عبارت ذیل قابل بررسی است:

۱. «... قد استبان أنّ الشيء إذا كانت له ماهية وراء الوجود، صحّ أن توجد ماهيته وجوداً ارتسامياً بالانطباق في ذهن ما من الأذهان، فتكون ماهيته من حيث هذا الوجود الانطباعي، منسلخةً عن التقرّر الأصل والوجود المتأصل في متن الخارج وحقّ الأعيان. فأما إذا كان الشيء ماهيته هي عينها الوجود الأصل في متن الخارج وحقّ الأعيان فتكون نسبة الوجود الأصل العيني إلى ذاته نسبة الإنسائية إلى ذات الإنسان، فليس في فرجار التصوّر ودائرة الإمكان أن توجد ذاته بالوجود الذهني وتمثّل ماهيته في ذهن من الأذهان» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۴۹-۵۰).

۲. «كلّ شيء غير الوجود يكون موجوداً بالوجود، والوجود موجود بنفسه، لا بوجود آخر وراءه» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱/۱۶۸).

«اصالت ماهیت و اعتباریت وجود میرداماد، و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ملاصدرا، دو روی یک سکه و دو چهره از یک حقیقت است که هر یک از زاویه‌ای به آن نگریسته‌اند» (امامی‌جمعه، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

اکنون فرصت بررسی دیدگاه میرداماد پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت نیست؛ چون بنا بر بررسی‌های انتقادی محققان نام‌برده، این احتمال قوت می‌یابد که نظام معنایی واژگان نزد ملاصدرا، متفاوت و مغایر با نظام معنایی واژگان نزد میرداماد است و تصور کاربرد اصطلاح‌ها در معانی مشترک و نیز نظریه‌پردازی در پاسخ به پرسش مشترک و محلّ نزاع واحد، مقرون به صواب نیست. بدین ترتیب از آنجا که بررسی درباره‌ی معنای لفظ و مطلب «ماء» شرح اسم، از نظر منطقی بر هر گونه تحقیق دیگری مقدم است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۰ ب: ۶۹/۳؛ میرداماد، ۱۳۸۲: ۲۱۷)، می‌توان گفت که گام اول در بررسی تحقیقی نظریه‌ی میرداماد، شناخت معانی و کاربردهای دو اصطلاح «وجود» و «ماهیت» در متون فلسفی میرداماد است. اما با التفات به اهمیت هر دو اصطلاح و فراوانی استفاده از آن‌ها در جای‌جای مباحث مابعدالطبیعه، نمی‌توان بررسی درباره‌ی هر دو اصطلاح را در یک مقاله دنبال کرد.

لذا در این نوشتار به بررسی معناشناسی «ماهیت» در متن آثار فلسفی میرداماد اکتفا کرده و تحقیق درباره‌ی «وجود» را به مقالی دیگر واگذار می‌کنم.

۲. ساخت واژه «ماهیت»

از نظر لغوی، «ماهیت» واژه‌ای عربی است که از «ما هو» یا «ما هی» ساخته شده است (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۳/۱؛ تهنوی، ۱۹۹۶: ۱۴۲۳/۲). در زبان عربی به هنگام پرسش از چیستی شیء، از ادات استفهام «ما» استفاده می‌شود که با توجه به ویژگی تأیید یا تذکیر واژه‌ی مدّنظر، ضمیر «هی» یا «هو» نیز به آن اضافه می‌شود و عبارت پرسشی «ما هو / هی؟» شکل می‌گیرد. پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، در واقع فهم‌گوینده از اوصاف شیء مذکور است. اما پرسش از اوصاف ذاتی و عرضی شیء و شناخت احکام آن‌ها، اهمیت خاصی نیز در دانش منطق دارد و به همین دلیل، منطق‌دانان به بررسی و دسته‌بندی پرسش‌هایی می‌پردازند که مفاد پاسخ آن‌ها، یکی از

اوصاف عرضی یا ذاتی شیء است. منطق‌دانان مسلمان، عبارت سؤالی «ما هو؟» را در سه مورد به کار گرفته‌اند: پرسش از معنای لفظ، پرسش از اسم و پرسش از حقیقت. همچنین باید گفت که نزد منطق‌دانان مسلمان، عبارت پرسشی «ما هو / هی؟» دستمایهٔ ساخت یک اسم برای اشاره به چستی اشیاء گردید و واژه «ماهیت» ابداع شد.^۱ بدین ترتیب، «ماهیت» عنوانی است برای آنچه در پاسخ «ما هو / هی؟» ذکر می‌شود.

۳. تحلیل «ماهیت» در متن آثار میرداماد

در متون در دسترس میرداماد، عبارات محدودی یافت می‌شود که مفاد آن‌ها را می‌توان تفسیر واژه «ماهیت» دانست. حتی با جست‌وجوی رایانه‌ای در میان متون فلسفی میرداماد نیز تنها یک عبارت یافت شد که به صراحت، معنای «ماهیت» در آن تبیین شده بود: «... إنَّ الماهیة، وأعنی بها مطلق الطبیعة التی لا تتأبی بنفس مفهوما الا شترک الحملی بین هوئیات متعدّدة فوق هوئیة واحدة بعینها، ...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۱۴۳).

بر اساس این عبارت، «ماهیت» همان «طبیعت» است که به حسب مفهوم خود، هیچ ابایی از اشتراک در میان هویت‌های متعدد ندارد. در اصطلاح منطق، «شُرکت‌پذیری مفهوم میان اشیای متعدد» ویژگی و تعریف «کلی» یا همان کلی منطقی است. لذا مفهومی که از طبیعت شیء در ذهن نقش می‌بندد، می‌تواند به مثابه معروض کلی منطقی تلقی گردد (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۶/۱). بنا بر این عبارت، می‌توان در فهم معنا و مقصود از «ماهیت»، به معنای «طبیعت» توجه کرد. در متون فلسفی میرداماد، کاربردهای مختلفی برای واژه «طبیعت» مشاهده می‌شود و او نیز در دو موضع به استقصای معانی «طبیعت» پرداخته و پنج کاربرد برای آن ذکر کرده است (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۳-۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۵۷-۲۵۵). یکی از این معانی پنج‌گانه عبارت است از: سنخ ماهیت هر حقیقت که همان اعتبار ماهیت بما هی است.^۲

۱. برای آشنایی با چگونگی ساخت این واژه، ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۴۲۳/۲؛ نیز برای آشنایی با یک تحلیل دربارهٔ دلیل توجه به این واژه و انگیزهٔ ساخت آن، ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶: ۲۲۳-۲۲۴.
 ۲. «سنخ الماهیة لكل حقیقة، فكل ماهیة بما هی هی یقال لها "الطبیعة المرسله"» (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۲۵۷).

اما مقصود از «طبیعت»، هنگامی که در معنای «ماهیت» به کار رفته، چیست؟ متأسفانه هیچ تحلیل معنایی مشخصی در این باره در متون میرداماد یافت نمی‌شود و صرفاً با استفاده از برخی قرائن لفظی و معنایی می‌توان نکاتی را در این زمینه به دست آورد. بدین منظور شایسته است برخی از عبارات‌های میرداماد را مرور کنیم:

[۱] «... و مطلب مَنْ بالقیاس إلى المائیة بحسب الحقيقة النوعیة، کمطلب "أی"»

بالقیاس إلى المائیة بحسب الطبيعة الجنسیة» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۷۴).

[۲] «... الممتنع هو تصوّر امتدادٍ شخصیّ غیر متناه، علی معنی أن یرصد علیه

بالحمل الشائع الصناعیّ أنّه امتداد غیر متناه، أعنی أنّه فرد منه، لا تصوّر الامتداد الغیر

المتناهی علی أن یرصد صدقه علی المتصوّر إنّما هو بالحمل الأوّلی الذاتی فقط، أعنی

أنّه مفهوم طبیعة الامتداد الغیر المتناهی وعنوان حقیقته بعینه، لا أنّه فرد تلك طبیعة

وما تصدق علیه تلك الحقیقة» (همو، ۱۳۹۱: ۶۱۶).

[۳] «... إذا كانت طبیعة كالحيوان واللون -أی لیس الحصول بالفعل هو نفس طباعها

ولا مضمناً فی جوهر ذاتها- ساغ أن یرصد بقی لها منتظراً أن تتقوم ذاتاً خاصة فی

الوجود وحقیقة مستتمّة التحصل فی الفعلیة، فیکون لها فصل لیس یفید المعنی

الجنسی حقیقته وقوام جوهره من حیث معناه، بل یفیده التقوم بالفعل ذاتاً محصلةً

موجودة» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۴۵).

چنان که از تأمل در این عبارات‌ها معلوم می‌شود، «طبیعت» در معنای «ماهیت»

مدّ نظر است و این متون، نمونه‌هایی است از کاربرد واژه «طبیعت» که راه را برای

تفسیر واژه «ماهیت» هموار می‌کنند. بنا بر مفاد هر یک از این عبارات‌ها و موارد

مشخص شده، می‌توان گفت که «طبیعت» در معنای «حقیقت»^۱ به کار رفته و منظور

از آن، «قوام ذات و جوهر شیء» است. در عبارت [۳] میرداماد گفته است که فصل،

حقیقت و قوام جوهر معنای جنسی را افاده نمی‌کند؛ یعنی خود و ذات جنس و آنچه

می‌توان «جنس» نامید، در گرو افاده فصل نیست. حقیقت جنس، یعنی آن چیزی که

باید باشد یا لحاظ شود تا بتوان از شیئی به نام «جنس» سخن گفت و آن، در گرو

لحوق فصل نیست. به عبارت دیگر، «حقیقت» شیء همه آن چیزی است که در حمل

اوّلی ذاتی بر آن صدق می‌کند. به باور میرداماد، چنان که از عبارت [۲] نیز معلوم

۱. مقصود از «حقیقت» در اینجا، همان ذات و خود شیء است؛ نه اعتبار وجود و تقرّر برای ذات.

می‌شود، آنچه در حمل اولی ذاتی بر شیء صدق می‌کند، همانا نفس ذات و عنوان حقیقت شیء است (همو، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت که در کاربرد «طبیعت» به معنای «ماهیت»، التفات ویژه‌ای به معنای لغوی آن صورت گرفته است. در کتب معتبر لغت عرب، «طَبَع» به معنای «ختم» ذکر شده و طبع کردن شیء همان به پایان رساندن آن است؛ چنان که انگشتر و مهر را نیز «طابع» گفته‌اند، به این اعتبار که در پایان‌نامه یا مکتوب از آن استفاده می‌شود. در آماده کردن شمشیر یا ضرب سگّه نیز از عبارت «طبع السیف» یا «طبع الدرهم» استفاده می‌شود و مقصود چنین است: «ضربه حَتّی یکتمله» و «صاغه»؛ یعنی آن را به قدری کوبید که کامل و نیکو شد. برخی نیز به صراحت گفته‌اند که «طبع» به معنای «مثال» است و مقصود از آن، قدر و اندازه شیء است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۳۲/۸). نویسنده محقق کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، پس از بررسی سخنان مختلف درباره اصل و مشتقات ماده «طبع»، درباره معنای اصلی این ماده چنین نتیجه گرفته است: «الضرب علی الشیء لتثبته» که در آن، دو قید «زدن» و «تثبیت بر حالتی خاص» معتبر است. به نظر وی، معنای «ختم» در این ماده ملاحظه نمی‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۵: ۶۰/۷). در نهایت می‌توان گفت که طبع، طباع یا طبیعت، همان حالت خاصی است که شیء بر آن تثبیت شده و قرار گرفته است. شاید مفاد «انتها» و «اختتام» در اصل معنا نباشد، اما به یقین لازم معناست؛ زیرا ثبات یافتن بر حالتی خاص ملازم است با پایان یافتن در حد و مرزی ویژه. در اندیشه فیلسوفان نیز «قوام یافتن جوهر شیء» به همین معناست؛ یعنی همه آنچه در شکل‌گیری شیء ضروری است، جمع شوند و ثبات یابند.

بنا بر نکات پیش گفته می‌توان مدعی شد که مقصود میرداماد از «ماهیت» و «طبیعت»، همان معنایی است که ابن سینا مطرح ساخته و با اصطلاح «وجود خاص» به آن اشاره کرده است؛ یعنی آنچه شیء به سبب آن است آنچه هست (ما به الشیء هو هو).^۱ ابن سینا توضیح داده است که چیزی بر ماهیت شیء دلالت دارد و در حدّ آن واقع

۱. «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَاهِيَةً هُوَ بِهَا مَا هُوَ، وَهِيَ حَقِيقَتُهُ بَلْ هِيَ ذَاتُهُ» (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۲۸/۱): «... فَإِنَّ لِكُلِّ أَمْرٍ حَقِيقَةً هُوَ بِهَا مَا هُوَ...» (همو، ۱۳۸۰: الف: ۳۱).

می‌شود که بر معنایی دلالت می‌کند که شیء به سبب آن معنا، هست آنچه هست.^۱ خود بودن شیء و هویت آن در گرو حصول همه اوصاف ذاتی مشترک و مختص اوست. آنچه انسان به سبب آن انسان است و خودش است، حیوان بودن آن نیست؛ وگرنه صرف حیوانیت سبب حصول انسانیت می‌شد. البته در خود بودن انسان، به حیوانیت نیز احتیاج است، اما آن، تمام هویت انسان را حاصل نمی‌کند. بر این اساس باید گفت که نه صرف ذاتی مشترک و نه ذاتی مختص، به تنهایی بر ماهیت شیء دلالت ندارند. آنچه به عنوان دال بر ماهیت در نظر گرفته می‌شود، باید کمال حقیقت شیء را شامل شود (ابن سینا، ۱۳۸۰ ب: ۱/۳۷-۳۸). بدین ترتیب آنچه در پاسخ ماء حقیقی گفته می‌شود، بر چیزی دلالت دارد که هویت شیء و نفس الامر آن را قوام بخشیده است.^۲ حقیقت شیء و آنچه شیء به واسطه آن خودش است یا خود بودن شیء، همان «ماهیت» آن است. شیخ‌الرئیس از این معنا با عنوان «وجود خاص» نیز یاد کرده است. «وجود خاص» همان حقیقت شیء است که شیء به واسطه آن، هست آنچه هست؛ مثلاً حقیقت مثلث، همان مثلث بودن آن است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۳۱؛ برای تحلیل معنایی «ماهیت» در فلسفه ابن سینا، ر.ک: منافیان، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۸-۱۹۳؛ موسویان، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۵۳؛ حکمت، ۱۳۸۹: ۳۶۶-۳۷۷).

درباره مصداق این معنا از «ماهیت» نمی‌توان به صراحت از ذهنی یا عینی بودن آن سخن گفت. این معنا ناظر است بر هویت یک شیء و اینکه هر چیزی، خودش خودش است. می‌دانیم که هویت و خود بودن هر شیء به حسب خودش است؛ مثلاً درباره «انسان» می‌توان هم از تحقق عینی و هم تحقق ذهنی او سخن گفت، ولی «جمله» یا «تصدیق» صرفاً در ذهن یافت می‌شوند و تحقق خارجی آن‌ها بی‌معناست. ما به شیء هو هو، در گرو وجود خارجی یا ذهنی نیست، بلکه صرفاً به اموری اشاره دارد که در تکوین شیئی آن شیء و تمایزش از دیگر اشیاء دخالت دارند. به حسب اصطلاحات فلسفی باید گفت که «ماهیت» در این کاربرد، نسبت به

۱. «... الدال على ماهية الشيء هو الذي يدل على المعنى الذي به الشيء هو ما هو...» (همو، ۱۳۸۰ ب: ۳۷/۱).

۲. «المعقول من كل شيء مجرد ماهيته التي له والتي عليها وجوده» (همو، ۱۳۹۱: ۴۴).

ملاحظه وجود خارجی یا وجود ذهنی لا بشرط و بی اقتضاست. لذا هر آنچه «شیء» خوانده می‌شود و می‌توان درباره آن سخن گفت و تمایزش از دیگران را مطرح ساخت، ماهیت و طبیعت دارد. بر همین اساس، حتی می‌توان از طبیعت عدم، طبیعت وجود، طبیعت وجوب و حتی از طبیعت یا طباع نفس الامر نیز سخن گفت. هنگامی که در کتب فلسفه یا منطق، مبحث مواد ثلاث مطرح می‌شود، آنچه محور بحث است «ماهیت» در معنای «ما به الشیء هو هو» می‌باشد و بدین ترتیب همان گونه که می‌توان از ماهیت ممکن سخن گفت، می‌توان از ماهیت واجب و ماهیت ممتنع نیز سخن گفت. در این باره می‌توان برخی از عبارات میرداماد را به عنوان نمونه مرور کرد:

[۱] «إِنَّ الممكن بالذات هو ما لا يتأبى ذاته طبيعة الوجود وطبيعة العدم...»

(میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۵۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۲۴۶).

[۲] «... لو تعدد الواجب لكانت حقيقة الواجب الوجود وطبيعة وجوب الوجود -أى

الحقيقة الواجبة بنفسها، لا بوجوب قائم بها، محمولةً عليها قطعاً» (همو، ۱۳۸۱ ب:

۵۱۲/۱؛ نیز ر.ک: همان: ۱۵۴/۱).

[۳] «... فالاعيان الخارجة ولحافظات الذهن الغير التعملية بأسرها أنحاء نفس الأمر،

ولكن لا من حيث خصوص الخارج أو الذهن، فإن الخصوصية ملغاة في طباع نفس

الأمر...» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۹).

[۴] «إِنَّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات عينُ الذات في الحقيقة

الواجبة، زائدٌ على الماهية في الماهيات الممكنة. فالقيوم الواجب بالذات -جل ذكره-

ماهيته هي بعينها إتيته، والماهية الممكنة ماهيته وراء إتيته» (همان: ۷۲).

[۵] «... أن الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أن الفحص يقضى أن

المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية،

كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة؛ فإنها

وإن صارت ماهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل ولو ألف مرة، لم ينسلخ

طباعها عن الامتناع...» (همو، ۱۳۹۱: ۳۳۳).

بدین ترتیب می‌توان گفت که در متون فلسفی میرداماد، واژه «ماهیت» ناظر به

معنایی است که این‌همانی و خود بودن شیء را تضمین می‌کند و بدون آن، سخن

گفتن از شیئی خاص بی‌معناست. چنین معنایی می‌تواند با وجود خارجی یا وجود ذهنی

همراه باشد و اساساً می‌تواند عین وجود خارجی باشد؛ اما آنچه در مدلول واژه

«ماهیت» ملاحظه می‌شود، ارتباطی به وجود و تحقق ندارد، بلکه در مدلول این واژه صرفاً به اشیایی اشاره می‌شود که به حمل اولی ذاتی بر شیء حمل می‌شوند.

۴. ماهیت تقدیری و تحقیقی

پیش از میرداماد و به ویژه در ضمن تحقیق ابن سینا، تمایزی میان شرح اسم شیء و شرح حقیقت آن پذیرفته شده بود. این تفاوت، در واقع به شناخت شیء پیش از علم به وجود آن و یا پس از علم به وجود آن مربوط است. اگر شیئی را پیش از آنکه از موجود بودن آن آگاه شویم، مدّ نظر قرار داده و بخواهیم آن را تحلیل کرده و شناسایی کنیم، آنچه شناخته می‌شود و در پاسخ «ما هو؟» بیان می‌شود، شرح اسم آن شیء است. اما اگر شناسایی شیء و تجزیه و تحلیل آن پس از علم به وجود شیء باشد، آنچه در پاسخ «ما هو؟» گفته می‌شود، شرح حقیقت شیء است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۰: ۲۶۱/۳-۲۶۲). میرداماد نیز این تمایز را پذیرفته و در هر دو حالت، از واژه «ماهیت» استفاده کرده است. در متون فلسفی میرداماد، گاه دیده می‌شود که وی از همان دو اصطلاح رایج در سنت سینوی بهره برده و گاه نیز دو اصطلاح خاص خود را به کار بسته است؛ یعنی ماهیت تقدیری (تخمینی / فرضی)، و ماهیت تحقیقی (حقیقی):

[۱] «... فالماهية من حيث نفسها وبحسب طابع الجواز ليست إلا تقديرية تخمينية بحسب الفرض، وإنما تستحقّ بذلك مطلب "ما الشارحة للاسم"؛ ومن جهة الاستناد إلى الجاعل تحقّيقاً بالفعل مستحقّة الوقوع في مطلب "ما الحقیقة"» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۲۰/۱).

[۲] «... أن كلّ ممكن فإنما له قبل جعل الجاعل ماهية تقديرية، كما للمستحيلات، ثمّ بعد الجعل تنقلب تلك إلى ماهية حقیقة، وليس يتصوّر تلك في المستحيلات» (همو، ۱۳۹۱: ۴۰۶).

در نظر میرداماد، پرسش از ماهیت شیء، یا به حسب دلالت اسم است و یا به حسب وقوع در تجوهر؛ یعنی آنچه مطلوب است، گاه پرسش از ماهیت پیش از تقرر و تجوهر آن است (شرح اسم) و گاه پس از تجوهر است (شرح حقیقت). نخستین پرسش علمی، همانا پرسش شرح اسم است و سپس پرسش از تجوهر و تقرر شیء (هل

بسیط حقیقی) مطرح می‌شود. پس از آن است که با علم به تقرر ماهیت می‌توان از شرح حقیقت آن نیز پرسش کرد (همو، ۱۳۸۲: ۲۱۶-۲۱۷). پس از این اشاره می‌شود که در نظر میرداماد، مرتبه تقرر و تجوهر ماهیت، متفاوت است با مرتبه وجود، و مقدم بر آن است. لذا میرداماد در تفسیر خاص خود از تفکیک میان شرح اسم و شرح حقیقت، تجوهر ماهیت را جایگزین وجود ماهیت کرده است. اما نکته مهم درباره این تفکیک آن است که پس از علم به تقرر و تجوهر ماهیت، همان شرح اسم ماهیت به شرح حقیقت آن بدل می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۵۰)؛ یعنی شناخت ما از خود ماهیت (ما به الشيء هو هو)، پیش از علم به تجوهر و پس از آن، هیچ تفاوتی نمی‌کند و تبدل نمی‌پذیرد؛ بلکه شناخت جدیدی درباره لواحق ماهیت حاصل شده است.

چنان که در عبارت [۱] دیده می‌شود، میرداماد مرتبه شرح اسم را به ماهیت تقدیری و تخمینی نسبت داده و آن را حیثیت ذات و خود ماهیت دانسته است. در واقع، هنگامی که ماهیت به تقرر یا عدم تقرر و وجود یا عدم متصف نشده، در مرتبه تقدیر و تخمین است و تنها به صورت فرضی می‌توان از آن یاد کرد و شناخت آن نیز مرتبه شرح اسم است. تمامی ماهیت‌ها در این مقام مشترک هستند و چنان که در عبارت [۳] مشهود است، می‌توان برای امور محال و ممتنع نیز ماهیت تقدیری و فرضی در نظر گرفت. اما غیر از امور ممتنع بالذات، سایر ماهیت‌ها می‌توانند در اعیان تحقق داشته باشند. هنگامی که ماهیت در مقام تجوهر و فعلیت قرار گرفت، از حالت تقدیری خارج شده و حقیقی شده است.

گفتنی است که در فرازهایی از متون فلسفی میرداماد، درباره ماهیت تقدیری از اصطلاح «ماهیت تصویری» نیز استفاده شده است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۱۸ و ۴۳۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۶۳-۲۶۴)؛ برای نمونه می‌توان به این عبارت اشاره کرد:

«... أن النسبة في القضية إنما يتعلق بها التصديق من حيث هي بين الطرفين لا يلتفت إليها بالذات و مستغنياً عنه بحسب نفسه، أي بحقيقته التصورية إذا لوحظ بالاستقلال...» (همو، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۴).

اصطلاح «ماهیت تصویری» در مقابل اصطلاح «هیئت تألیفی و ترکیبی» به کار رفته و مقصود آن است که خود ماهیت به نحو مستقل در نظر گرفته شود؛ نه اینکه به مثابه

ربط و نسبت میان دو طرف لحاظ شود. به تعبیر دیگر، می‌دانیم که میان اشیاء و مفاهیم مختلف ربط و نسبت برقرار می‌شود؛ نیز می‌دانیم که «نسبت» در شمار مقولات و ماهیات جای دارد؛ حال پرسش این است که آیا «نسبت» از آن حیث که به دو طرف وابسته است و آینه‌ای برای نشان دادن ربط و خلط دو طرف است، به مثابه ماهیت تلقی می‌شود، یا وقتی که به نحو مستقل لحاظ می‌شود و التفات به دو طرف آن حذف می‌شود؟ پاسخ این است که در حالت دوم، «نسبت» معنایی رابط و حرفی دارد و در شمار حقایق قلمداد نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در لحاظ مستقل و عدم التفات به دو طرف می‌توان از «نسبت» به مثابه یک ماهیت سخن گفت. بر همین اساس، میرداماد از اصطلاح «ماهیت تصویری» بهره جسته تا به این تفاوت مهم اشاره کرده باشد؛ زیرا تمایز میان «تصور» و «تصدیق» نیز در نظر میرداماد، همانند تمایز دو حالتی است که درباره «نسبت» ذکر شد (ر.ک: همان: ۱۸-۱۹). پس هر گاه شیء را به نحو مستقل لحاظ کنیم و خود آن را در نظر بگیریم، می‌توان از ماهیت تصویری سخن گفت.

بدین ترتیب آشکار است که در نظر میرداماد، «ماهیت» یعنی همان «ما به الشیء هو هو» را می‌توان در دو مرتبه تقدیری و تحقیقی در نظر گرفت. هنگامی ماهیت در مرتبه تقدیر و فرض است که هیچ التفاتی به تجوهر و نحوه تحقق آن صورت نمی‌گیرد. در این مرتبه، آنچه مهم است خود و ذات ماهیت است؛ یعنی آن چیزی که تقدیر می‌شود تا یک طبیعت شکل گیرد و تعیین یابد. به عبارت دیگر، ماهیت تقدیری همان مقام حمل اولی ذاتی است؛ یعنی همان خود ماهیت. در این اصطلاح، «تقدیر» مقیدکننده ماهیت نیست تا بتوان ماهیت غیر تقدیری را به گونه‌ای در نظر گرفت که هرگز مقام فرض و تقدیر ندارد؛ خیر، بلکه وصفی است برای مرتبه ذات ماهیت و هر ماهیتی قطعاً مقام تقدیر و تخمین دارد. اما در مرتبه حقیقت، ماهیت به نحو متجوهر و موجود لحاظ می‌شود. در این مرتبه، همان ماهیت تقدیری لباس حضور در متن اعیان را می‌پوشد و متجوهر می‌گردد. نکته مهم توجه به این مطلب است که باقی نماندن در مقام تقدیر و فرض، و ورود به عرصه اعیان و حقیقی شدن، هیچ تغییر و تبدلی در ذات ماهیت ایجاد نمی‌کند.

۱-۴. مرتبه تقرر ماهیت

یکی از اصطلاحات پرکاربرد در متون فلسفی میرداماد، واژه «تقرر» و سخن گفتن از «مرتبه تقرر ماهیت» است. مقصود از «تقرر ماهیت»، فعلیت ماهیت است. میرداماد در کتاب *الافق المبین* چنین نوشته است:

«... أن مرتبة ذات موضوعه [أى: موضوع الوجود] فى العين أو فى الذهن اصطلاح على التعبير عنها بـ "فعلية الماهية" ووضع لها اسم هو "تقرر الذات"» (همان: ۱۳؛ نیز ر.ک: همان: ۱۲۰).

چنان که از این عبارت آشکار است، پیدا شدن ماهیت در عین یا ذهن همان مرتبه فعلیت ماهیت است که به آن مرتبه تقرر ذات نیز گفته می‌شود. بدین ترتیب با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت که به هنگام اعتبار ماهیت در عین یا ذهن، ماهیت از حالت تقدیر محض خارج شده و فعلیت می‌یابد و مرتبه تقرر ماهیت همانا مرتبه ماهیت تحقیقی و حقیقی شدن ماهیت است. تقرر ماهیت بدین معناست که ماهیت قرار یافته و ثبوت دارد و به مثابه شیئی خارجی می‌توان درباره آن سخن گفت. حضور ماهیت در متن واقعیت، همان تقرر و فعلیت ماهیت است که می‌توان با عنوان حیث خارجی بودن ماهیت در مقابل حیث اعتبار یا تقدیری بودن ماهیت، از آن یاد کرد. میرداماد متعلق حقیقی پرسش هل بسیط را تقرر و فعلیت شیء دانسته است (همان: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۱۷؛ همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۸).

چنان که پیشتر گفته شد، در نظر میرداماد، «ماهیت» درباره هر آنچه شیء خوانده شود به کار می‌رود. لذا اصطلاح «مرتبه تقرر» نیز بر همه اشیا شمول دارد. اما پس از بحث و بررسی فلسفی درباره اشیاى گوناگون معلوم می‌شود که فعلیت برخی از ماهیت‌ها به خودی خود است و مرتبه فعلیت ماهیت، عین مرتبه ذات آن است که همان ماهیت واجب می‌باشد؛ ولی فعلیت برخی از ماهیت‌ها در گرو دیگری و افاضه علت است که همان ماهیت ممکن است. بر این اساس، «متقرر» نیز به دو گونه تقسیم شده است: متقرر بنفسه و متقرر بغيره (همو، ۱۳۸۲: ۲۰۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۱). بدین ترتیب معلوم می‌شود که اگر در برخی عبارت‌ها، میرداماد اصطلاح «مرتبه تقرر و فعلیت» را درباره

ماهیت ممکن به کار برده،^۱ مقصود این نیست که مرتبه تقرر ماهیت، صرفاً به متقرر بغیره اختصاص دارد.

در پایان باید اشاره کرد که همراه با دو اصطلاح «مرتبه تقرر ماهیت» و «مرتبه فعلیت ماهیت»، اصطلاح «مرتبه تجوهر ماهیت» نیز به همان معنا در برخی عبارات‌های میرداماد به کار رفته است (همو، ۱۳۷۴ الف: ۶۳؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۹/۱)، مانند:

«فلیس فی حوزة التقرّر بما هو تقرّر، وهو تجوهر الماهیة وفعلیتها فی سنخها، ...» (همو، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

همچنین باید گفت که درباره ماهیت ممکن، اصطلاح «مرتبه صدور ماهیت» معادل است با مرتبه تقرر و فعلیت ماهیت:

«... فإنّ الماهیة فی مرتبة الصدور، وهی بعینها مرتبة التقرّر، تتأخّر عن مقوماتها...» (همان: ۴۶؛ نیز ر.ک: همان: ۱۳۲).

۲-۴. مرتبه موجودیت / وجود ماهیت

در ابتدا مناسب است چند عبارت را از کتب مختلف میرداماد مرور کنیم:

[۱] «... أن مرتبة ذات موضوعة [أی الوجود] فی العین أو فی الذهن اصطلح علی التعبير عنها بـ «فعلیة الماهیة» ووضع لها اسم هو «تقرّر الذات». وحيثیة هذا المفهوم المصدری المنتزع تُسمی بـ «الوجود» وُعبّر عنها بـ «الموجودیة»؛ فإنّ تقرّر الماهیة وفعلیتها وإن لم تتسلخ عن اقتران الوجود إلا فی اعتبار العقل إلا أنّها مستتبعة للموجودیة، والموجودیة مسبوقه بها» (همان: ۱۳-۱۴؛ نیز ر.ک: همان: ۴۵).

[۲] «لعلّ حقّ التعبير عن جاعل الماهیات وفاعل الإتیات وصابغ الحقائق ومفیض الوجودات - وهو الأول الحقّ المتقرّر بنفسه - أن یقال: «الضروری المتقرّر بنفسه والواجب الوجود بالذات»، ولا ینبغی أن یقتصر علی «الواجب الوجود بالذات»، وإن كان التقرّر والوجود هناك واحداً لا یزید أحدهما علی الآخر، كما فی الطباع الإمکانیة؛ إذ الوجود هناك عین الحقیقة، والموجودیة نفس التقرّر؛ لأنّ المفهومین بحسب ما هما قبلنا مختلفان، فینبغی تقدیس المبدأ عمّا یعتری کلاً منهما بحسب الوقوع فی عالم الإمکان» (همان: ۲۸۱-۲۸۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۴ الف: ۷۳).

۱. نمونه: «... فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تُقال لها: مرتبة التقرّر والفعلیة...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۳۸).

[۳] «والشیء المعلوم نفس ذاته وماهیته معجولة الجاعل جعلاً بسیطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المعجولة بالفعل. فمرتبة نفس الذات المعجولة بالفعل تُقال لها «مرتبة التقرّر والفعلیة» وللمطلب الذى یازائها «الهل البسیط الحقیقى»، أعنى هل الشیء. ومرتبة الموجودیة المصدریة المنتزعة منها فقال لها «مرتبة الوجود» وللمطلب الذى یازائها «الهل البسیط المشهورى»، أعنى هل الشیء موجود على الإطلاق. وصوره هذین المطلبین بأخرّة واحد بحسب المحكى عنه» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۷-۳۸؛ نیز ر.ک: همان: ۵۱-۵۲).

چنان که از عبارت [۱] و [۳] به دست می آید، در نظر میرداماد، مرتبه موجودیت یا وجود ماهیت، آن مرتبه‌ای است که معنای مصدری وجود (موجودیت / موجود بودن) از ماهیت انتزاع می‌گردد. هنگامی که ماهیت فعلیت و تقرر دارد، معنایی مصدری نیز از آن انتزاع می‌شود که مفاد آن، بودن در عین یا ذهن است. تا هنگامی که ماهیت در مقام تقدیر و تخمین است، هرگز چنین معنایی انتزاع نمی‌شود و نمی‌توان وجود را به ماهیت نسبت داد.

به باور میرداماد، مطابق عبارت [۱]، میان «مرتبه تقرر» و «مرتبه وجود»، تمایز مفهومی برقرار است، ولی به لحاظ واقعیت خارجی و حضور در متن اعیان، هرگز نمی‌توان مرتبه تقرر ماهیت را منفک و منسلخ از وجود در نظر گرفت. اما چنان که پیش از این گفته شد، تقرر و فعلیت ماهیت، گاه با مرتبه ذات ماهیت عینیت دارد و گاه متمایز از آن است. حال باید گفت که بنا بر عبارت [۲]، هنگامی که مرتبه تقرر ماهیت همان مرتبه ذات ماهیت نباشد، در ظرف تحلیل عقل می‌توان مرتبه تقرر ماهیت را از مرتبه وجود آن تفکیک کرد و از تمایز تقرر و وجود ماهیت سخن گفت. در این حالت، مرتبه تقرر بر مرتبه وجود متقدم است و وجود از تقرر ماهیت تبعیت می‌کند. اما اگر مرتبه تقرر ماهیت عین ذات ماهیت باشد، هیچ گونه تفکیکی درباره مرتبه تقرر و وجود، حتی در ظرف تحلیل عقل حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر، درباره متقرر بنفسه و واجب الوجود بالذات، «تقرر» عین «وجود» است؛ حتی در ظرف تحلیل عقل.

بنا بر عبارت [۳]، هنگامی که می‌توان میان تقرر و وجود ماهیت تفکیک کرد، پرسش از اصل تحقق و ثبوت شیء نیز به دو گونه هل بسیط حقیقی و هل بسیط

مشهوری (اضافی) تقسیم می‌شود: اولی از تقرر شیء پرسش می‌کند و متعلق دومی نیز وجود شیء است (نیز.ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۰). بدیهی است که با امتناع تفکیک عقلی مرتبه تقرر از مرتبه وجود، تفکیک در هلیت بسیط نیز بی‌معناست (همو، ۱۳۸۱ب: ۱۲۱/۱). البته در هر حالت باید توجه داشت که محکی‌عنه مرتبه تقرر و مرتبه وجود ماهیت، یگانه است؛ چنان که عبارت [۳] بدان تصریح دارد؛ یعنی چه بتوان در ظرف تحلیل عقل از تمایز آن دو سخن گفت و چه نتوان، در متن واقعیت و حاق اعیان، تنها با یک حقیقت مواجه هستیم.

در اینجا باید به این مطلب نیز اشاره کرد که در نثر فلسفی میرداماد، مرتبه وجود و موجودیت به مثابه مرتبه تشخص یا مساوق با آن معرفی شده (ر.ک: همو، ۱۳۷۴الف: ۷۸؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۵۲/۱-۵۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۵۸) و هر آنچه درباره «وجود» گفته شد، درباره «تشخص» نیز صادق است:

«فإذن لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة التشخص أو مساوقتها. فيمكن أن تكون له ماهية كلية تلحقها مرتبة التشخص التي هي مرتبة الوجود بعينها» (همو، ۱۳۷۴الف: ۵۰).

بر این اساس، آشکار است که در متون فلسفی میرداماد همواره باید به تفاوت معنایی مرتبه تقرر ماهیت یا مرتبه تجوهر آن با مرتبه وجود و تشخص ماهیت توجه داشت.

نتیجه‌گیری

میرداماد در شمار فیلسوفان کمتر شناخته‌شده اما مهم و تأثیرگذار در تاریخ فلسفه اسلامی است. او حکیم جامعی است که پس از دوران سستی و فترت فلسفه در جهان اسلام،^۱ توانست با روحیه انتقادی و تأسیسی خود (ر.ک: امامی‌جمعه، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۲۱)، آغاز دوره جدیدی از حیات فلسفه اسلامی را رقم زند، و صف «معلم ثالث» را از آن خود کند و در صدر مکتبی بنشیند که امروزه به عنوان «مکتب فلسفی اصفهان»

۱. میرداماد در مقدمه *التقديسات*، یکی از افتخارات خود را باطل کردن جاهلیت ذهن‌ها در فلسفه اولی معرفی کرده و به تلویح گفته است که دوران پیش از او، زمانه جاهلیت و نادانی در فلسفه اولی بوده است (میرداماد، ۱۳۸۱ب: ۱۱۴/۱).

شناخته شده است.^۱

یکی از ویژگی‌های مهم شخصیت میرداماد، اهتمام به بازخوانی اندیشه‌های پیشینیان و بازاندیشی جریان‌های فکری گذشتگان است. در میان آثار میرداماد، کتاب جامع فلسفی همچون کتاب *شفاء* یا *اسفار اربعه* به چشم نمی‌خورد، بلکه او بیشتر آثار خود را در بررسی یک موضوع یا مسئله خاص به نگارش درآورده و در این کار، معمولاً برای تبیین محل نزاع و تحلیل پرسش اصلی بحث، اهمیت فوق‌العاده قائل است و در این باره سعی و تلاش بسیار کرده است.^۲ روش او غالباً چنین است که با طرح دیدگاه‌های مختلف و نقل عبارت‌های گوناگون از حکما و متکلمان، به بررسی و سنجش آن‌ها پرداخته و پس از تبیین و رفع ابهام از محل نزاع، تحقیق خود را درباره حل مشکل ادامه می‌دهد.^۳

۱. عنوان «مکتب اصفهان» را هانری کربن برای اشاره به شماری از حکمای الهی ایران در عصر صفوی پیشنهاد داده است (کوربن، ۱۳۸۴: ۴۷۶). در معرفی این حوزه فلسفی، دکتر ابراهیمی دینانی در عبارتی مختصر و نسبتاً جامع چنین نوشته است: «اندیشمندان و متفکرانی که در طریق حکمت معنوی تشیع گام برداشتند، حوزه فلسفی اصفهان را به وجود آوردند و نگذاشتند چراغ فلسفه بر اثر تندباد حوادث خاموش گردد. وابستگان به حوزه فلسفی اصفهان، اندیشه‌های خود را در قالب سخنان ابن سینا و پیکر عبارات سه‌روردی ابراز داشته و از بیانات بدیع ابن عربی نیز غافل نبوده‌اند. آنچه در حوزه فلسفی اصفهان انجام پذیرفت، التقاط و تلفیق نبود؛ بلکه انس و الفت با روایات و آشنایی با معارف اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، افقی از معرفت را برابر چشم اندیشمندان این حوزه فلسفی گشود که می‌توانستند بین ابن سینا و سه‌روردی نوعی هماهنگی مشاهده نمایند. این افق جدید فکری، آن‌چنان وسیع و گسترده بود که در آن، عقل با وحی الهی نیز سازگار می‌گشت و اختلاف میان حکمت و دین جای خود را به نوعی صلح و هماهنگی می‌سپرد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲/۳۰۵).

۲. برای نمونه می‌توان به مقدمه طرح بحث مجعول بالذات در کتاب *الافق المبین* (میرداماد، ۱۳۹۱: ۱۷-۲۱)، بحث‌های مقدماتی در قیس اول از کتاب *قیسات* برای بررسی مسئله حدود عالم (همو، ۱۳۷۴ الف: ۵-۳) و بحث‌های مفصل و پراکنده در کتاب *التقدیسات* به منظور بررسی و ابطال شبهه ابن کمونه اشاره کرد.

۳. عبارتی از کتاب *الصرط المستقیم*، به خوبی گویای روش تحقیق و نگارش میرداماد است: «... فقد أوردت فيه طريقة الفلسفة اليونانية على مشرب متفلسفتها وفلاستها وأوضح متسلك الملة الإسلامية من الحكمة اليمانية على اختلاف أذواق الفرق من محققها ومبطلها حتى أشاعرتها ومعتزتها بطبقات بسط الكلام من الرد والإحكام والنقض والإبرام. ثم تشيد ما هو الركن الوثيق لدى وتحقيق ما هو الطريق الأنيق إلى على ما ورثه من الأقدمين التقطت من عباراتهم أو استفدت من إشاراتهم وما لم يورثه أحد أحدًا ألهمت وتحلست به، أو أسهرت العين وكردت النفس له من تعيين للمبهمات وتبيين للمهيمات على تدقيق لم أراحم عليه وتحقيق لم أسبق إليه أجرى به قلمي والأمر أوضح من نار على علم...» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۵).

میرداماد همین روش را در بررسی برخی نظرات منسوب به حکما و متکلمان نیز به کار گرفته است. به نظر او، برخی از انتقادات و اشکالها یا نزاعهایی که در میان حکما و متکلمان روی داده، ناشی از تصور نادرست مسئله یا نشناختن معنا و مفهوم مدّ نظر است و در صورتی که مسئله مدّ نظر تبیین و به تنقیح معانی پرداخته شود، اشکال مطرح شده رفع می شود و اختلاف پیش آمده نیز از بین می رود.^۱

در این مقاله سعی شد تا با التفات به روشی که میرداماد نیز به کار می برده، دیدگاه او درباره معنا و مقصود از «ماهیت»، به عنوان یکی از مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه، شناسایی و تحلیل شود. در نظر میرداماد، «ماهیت» ملاک این همانی شیء است و هر آنچه در حمل اولی بر یک شیء منطبق می شود، همانا ماهیت آن را شکل می دهد. ماهیت همان طبیعت شیء است که بر داشته‌ها و حد و مرز یک شیء خاص دلالت می کند. در کاربرد «ماهیت» و اتصاف یک شیء به عنوان «ماهیت» باید به ویژگی استقلال و تفرد آن شیء التفات داشت و از حالت ترکیبی و خلطی آن با دیگر اشیاء صرف نظر کرد. «هیئت ترکیبی» که چیزی جز ربط و معنای حرفی نیست، هرگز به عنوان «ماهیت» خطاب نمی شود.

با توجه به مباحث مفصل پیشین می توان درباره معنای «ماهیت» و برخی اصطلاحات پیرامونی آن در اندیشه میرداماد به اختصار چنین گفت:

ماهیت: ما به الشیء هو هو؛ ملاک این همانی و خود بودن شیء؛ آنچه در حمل اولی ذاتی بر شیء حمل می شود.

ماهیت تقدیری: مرتبه ذات و خود ماهیت.

ماهیت تحقیقی (حقیقت): مرتبه فعلیت ماهیت؛ مرتبه حضور ماهیت در عین یا ذهن.

مرتبه تقرر ماهیت: مرتبه تجوهر ماهیت؛ مرتبه فعلیت ماهیت.

۱. نمونه‌ای بسیار خوب از این روش میرداماد را در ارزیابی وی پیرامون نظریه علم الهی ابن سینا مشاهده می کنیم. میرداماد با استادهای پی در پی به عبارات ابن سینا در کتاب‌های شفاء، اشارات و تنبیها و تعلیقات، به تفسیر دیدگاه ابن سینا در باب علم پیشین الهی پرداخته و انتقادات شیخ اشراق و خواجه طوسی را بی ارتباط با نظر ابن سینا دانسته و پاسخ گفته است (ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۳۶۰-۳۶۷).

مرتبه صدور ماهيت: مرتبه فعليت ماهيت ممكن.
مرتبه وجود (موجوديت): مرتبه انتزاع معنای مصدری وجود.
مرتبه تشخص: مرتبه وجود؛ مرتبه انتزاع معنای مصدری تشخص.



کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۴. همو، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد، تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۶. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۷. همو، الشفاء - الالهیات، مراجعه و مقدمه ابراهیم مدکور، افست از چاپ مصر، بی‌جا، بی‌تا ۱۳۸۰ ق. (الف)
۸. همو، الشفاء - المنطقی، تصدیر طه حسین باشا و مراجعه ابراهیم مدکور، افست از چاپ مصر، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۸۰ ق. (ب)
۹. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان‌العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. احمدی، احمد، بن‌لایه‌های شناخت، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. امامی جمعه، سید مهدی، سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۱۲. اوجبی، علی، مقدمه بر: میرداماد، تقویم‌الایمان، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. تهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقیق رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان للنشرین، ۱۹۹۶ م.
۱۴. حکمت، نصرالله، زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی، تهران، الهام، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. همو، متافیزیک ابن سینا، تهران، الهام، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. خامنه‌ای، سیدمحمد، ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمآلهین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. سبزواری، ملاحادی، تعلیق بر: صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حاشیه ملاحادی سبزواری، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. غفاری، سیدمحمدخالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، فصوص الحکمة، و شرحه لاسماعیل الحسینی الشنب غازی، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. همو، کتاب الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۲۴. کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۴ ش.

۲۵. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *الكلمة الطیبه*، تحقیق حمید عطائی نظری، تهران، مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۹۱ ش.
۲۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۷. منافیان، سیدمحمد، «نظریه جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد»، *دوفصلنامه حکمت صدرایی*، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۹۴ ش. (الف)
۲۸. همو، هستی و عروض؛ *درنگی بر مابعدالطبیعه سنوی*، تهران، حکمت، ۱۳۹۴ ش. (ب)
۲۹. موسویان، سیدحسین، «ماهیت از دیدگاه ابن سینا»، *فصلنامه مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۱، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *الافق المبین*، تحقیق و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
۳۱. همو، *الصراط المستقیم*، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش. (الف)
۳۲. همو، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش. (الف)
۳۳. همو، *تقویم الایمان*، و شرحه کشف الحقائق للسید احمد العلوی، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۳۴. همو، *جدوات و موافقت*، تصحیح و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش. (ب)
۳۶. همو، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تصحیح و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، تهران - قم، میراث مکتوب - هجرت، ۱۳۷۴ ش. (ب)
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها، مع المحاکمات لقطب‌الدین الرازی*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۸. نوری، ملاعلی، *تعلیقه بر: میرداماد، تقویم الایمان*، ۱۳۸۲ ش.



موجز المقالات

دراسة تحليلية فلسفية في وجهة نظر الملائ صدرا في اللوح المحفوظ

ولوح المحو والإثبات

- محمّد علىّ وطن دوست (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينى شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسی بمشهد)

يُعَدّ العلم الإلهيّ الفعليّ إحدى المسائل الفرعية المتعلّقة بالعلم الإلهيّ في الفلسفة الإسلامية. وعبرت الآيات والروايات من هذه المراتب بتسميات شتى مثل: القضاء، والقدر، واللوح، والقلم و.... واهتمّ الملائ صدرا كغيره من المفكرين الإسلاميين بدراسة أنطولوجيا هذه المفاهيم عبر مقارنة فلسفية. ونستنتج من مجموع آراء الملائ صدرا أنّه يعرض تفسيرين أنطولوجيين لحقيقة اللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات وذلك على أساس أصليين من الفلكيات البطلميوسية والرؤية العرفانية للحقيقة المحمّدية. وسعى الباحث إلى تقديم تقرير دقيق عن وجهة نظر الملائ صدرا، ودراستها التحليلية بمقاربة فلسفية.

المفردات الرئيسة: اللوح المحفوظ، لوح المحو والإثبات، القلم، القضاء، القدر.

دراسة مقارنة في الماهية اللا بشرط المقسمي بين الفلسفة وعلم الأصول

- سيد محمد موسى بايكي (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- غلامعلي مقدم (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

تفكيك الاعتبارات وتحليل الاعتبارات يعتبر من أهم القضايا الفلسفية والأصولية في نظرية المعرفة. الماهية، اعتباراتها وأقسامها كان تبحث في مختلف العلوم وكان بعض العلماء حكموا بتباين الأقسام وتعددها كما أن البعض يرون بأن الأقسام اعتبارات محضة ذهنية ولا تعدد حقيقي بينها. ألفت هذه المقالة التحليلية المقارنة الأضواء على هذين الموقفين الأصولي والفلسفي. وبالتفكيك بين جهه الاعتبار وجهة الحاكوية عن الواقع، المقالة قد بينت وجه التقارب والجمع بين الرؤيتين. فبإمكاننا أن نعتبر رؤية النافين للتعدد والتباين ناظرًا إلى التعدد الحقيقي والمصادقي ورؤية الموافقين موجّهًا إلى تعدد الاعتبارات في الذهن. إننا قد أثبتنا أن الأقسام الثلاثة - الماهية اللا بشرط المقسمي، الماهية اللا بشرط القسمي والماهية المهملة - راجعة إلى أمر واحد جامع ولا يوجد بين الأقسام تمايز حقيقي. فهذه الأقسام الثلاثة لا تزيد على الماهية وأقسامها شيئاً وإن يترتب عليها أغراض علمية أخرى في مقام البحث والنظر.

المفردات الرئيسية: اعتبارات الماهية، الماهية المهملة، الماهية اللا بشرط المقسمي، تباين أقسام الماهية، وحدة أقسام الماهية.

أضواء على مميزات العلم من منظور القاضي سعيد القمّي

- زهراء توكلّي (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة أصفهان)
- مجيد صادقي حسن آبادي (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)

ترتكز آراء القاضي سعيد القمّي على رؤيته الفلسفية العرفانية الخاصة به، الأمر الذي أسفر عن تفرّد آرائه الفلسفية مقارنة بسابقه من الفلاسفة. ومن ذلك أنّ القاضي سعيد بين موضوع العلم بياناً مختلفاً عن آراء الملاً صدرا إلى حدّ كبير، وهذا هو الذي أضفى الموضوع أهمية قصوى. هذه الدراسة سلّطت الضوء على مؤلفات والقاضي سعيد وآرائه لاستجلاء ملامح آرائه في موضوع العلم الذي يمكن عدّه أحد وجوه تمايز أفكار

القاضي عن سائر الفلاسفة، ومن شأنه أن يفتح علينا أبوابًا غير مطروقة في أنطولوجيا العلم ونظرية معرفة العلم. وإجمالاً يمكن القول بأن معظم مواقف القاضي سعيد وآرائه في مجال العلم تبنى على تفسيره لاعتبار النفس آية إلهية في الجامعية والكلية؛ حيث لا يعد علم النفس حصولياً، ولا حضورياً، ولا يسوغ وصف الحضورى فيما يخص علم النفس، ويرى أن علم النفس هو بصر العقل بالطباع الكلية، وبهذا يكون حضور الأشياء للإنسان بمعنى ظهورها للنفس العاقلة.

المفردات الرئيسة: العلم، النفس، العقل، القاضي سعيد القمى.

دراسة في نظرية «العلم الإلهي» من وجهة نظر شيخ الإشراق وبول

تيليش

□ محمّد حسين كياني (عضو الهيئة العلمية بمعهد باقر العلوم للبحوث)

□ فاطمة خفري (ماجستير فلسفة الفن)

إذا قارن الباحث بين رأى السهروردي وتيليش في باب العلم الإلهي، يجد وجهين للتقارب ووجهين للتباين. أما وجهها التقارب فالأول منهما أن كليهما يعتقد بمعنى واحد للذات الإلهية، والثاني أنهما يؤمنان بضرورة العلم بالذات، ويعدان الله عالمًا في ذاته. وهذا العلم يعم العلم بالذات والعلم بالأشياء. أما وجهها التباين فالأول اختلاف اتجاههما ومنطلقاتهما بالنسبة إلى الله والعلم الإلهي بالأشياء؛ وتعبير أوضح يرى تيليش أن صرف الوجود يستلزم عدم كون الله موجودًا، وعليه فيجب اعتبار نسبة العلم إلى الله رمزياً، وتقديم تفسير جديد له؛ لكن السهروردي يرى أن الله له كمالات عينية وأنه موجود. إضافة إلى أن الله عالم بجميع الأشياء علمًا حقيقياً باعتباره علّة العلل. الثاني ليس العلم بالكثرات في رؤية تيليش بمعنى العلم والإحاطة بماضيها وحالها ومستقبلها؛ لكن السهروردي يرى أن الله عالم بمبادئ الأشياء وأنه عالم علمًا حضورياً بماضي الأشياء وحالها ومستقبلها، من منطلق الإضافة الإشراقية.

المفردات الرئيسة: العلم بالنفس، العلم بالأشياء، الصور العلمية، اللغة الرمزية،

الإضافة الإشراقية.

دراسة في انسجام برهان الفصل والوصل مع نظام حكمة المشاء

- بهزاد بروازمنش (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة تربية مدرس)
- حسين غفاري (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

اتّسمت نظريّة القوّة التي أبدعها أرسطوطاليس، بالثبات والتوازن مقارنة بغيرها من النظريات المتنوّعة المتعلّقة بالحركة والتي تراوحت بين الحركة والإنكار المطلق. كان يعدّ أرسطوطاليس المادّة الأولى جوهرًا يحمل القوّة ويكون الجسم إلى جانب الجوهر الصوريّ. وأقامت الفلسفة الإسلاميّة براهين على هذا الموضوع، تعرّض بعضها لنقد لاذع أفضى إلى إنكار فكرة «القوّة». هذا البحث سعى إلى رسم حدّ فاصل بين نظريّة القوّة لأرسطوطاليس وحكمة المشاء والدفاع عن انسجام نظريّته كما سعى إلى دراسة النقد الموجّه إلى برهان «الفصل والوصل»، ليكشف قابليّتها العالية للتقويم والتصحيح -وفق مقارنة صدرايّة- مقارنة بغيرها من براهين إثبات الهيولي. ويستمدّ الموضوع أهمّيّته في تعزيز مكانة حكمة المشاء في إحدى أبرز القضايا الفلسفيّة أي «القوّة والفعل» فهي من جهة تمهّد لإيضاح آفاق الحركة الجوهرية وحدودها، ومن جهة أخرى تؤثر في الإيضاح الفلسفيّ لبعض من التعاليم الدينيّة ذات الأهمّيّة القصوى المتعلّقة بسعادة الإنسان الأبديّة؛ مثل «التكامل البرزخي».

المفردات الرئيسيّة: المادّة الأولى، برهان الفصل والوصل، حكمة المشاء، الانسجام الداخليّ.

دراسة تحليليّة نقدية ثنائيّة في برهان الصديّقين للملّا صدرا

- عليّ أرشد رياحيّ (أستاذ بجامعة أصفهان)
- مجيد صادقيّ حسن آباديّ (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- ربابة جليليّ بهاباديّ (طالبة دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة أصفهان)

ثمّة برهان على إثبات وجود الله تعالى يصطلح عليه بـ«برهان الصديّقين». وعلى أساس مبادئ الحكماء يُعدّ هذا البرهان من أسدّ البراهين وأخصرها حيث لا يستدلّ فيه على الله تعالى بغيره. قدّم الملّا صدرا تقريرًا عن برهان الصديّقين على أساس أصالة الوجود، ووحدة الوجود المشكّكة، وإمكان الموجودات الفكريّ، مدّعيًا بأنّ شروط برهان

الصديقيين متوقّرة في برهانه؛ إلا أنّ الباحثين قدّموا تفسيرات متعدّدة لبرهانه ووجّهوا أكثر من نقد مختلف إليه، منها تعدّد مقدّمات البرهان على الرغم ممّا زعمه صاحبه. سعت هذه المقالة إلى تقييم برهان الصديقيين عبر دراسة برهان الملاً صدرا وفق مقاربتين تبتّاهما الملاً صدرا أى وحدة الوجود المشكّكة، ووحدة الوجود الشخصية. أثبتت هذه الدراسة التحليليّة أنّ برهان الصديقيين للملاً صدرا وفق مقارنة وحدة الوجود الشخصية أقرب إلى البرهان المشروط المذكور؛ إلا أنّه سيواجه إشكالات أخرى.

المفردات الرئيسة: الملاً صدرا، برهان الصديقيين، وحدة الوجود المشكّكة، وحدة الوجود الشخصية، واجب الوجود.

«الماهية» في ما بعد الطبيعة لمير داماد؛ دراسة دلالية

□ سيّد محمّد منافيان

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة

إحدى الخطوات الرئيسة إلى التعرّف على الآراء الفلسفيّة واستيعاب النصوص الفلسفيّة، تتجسّد في تكوين معرفة دقيقة وشفّافة لمرامى مصطلحات الفلاسفة ودلالاتها؛ الأمر الذي يحول دون الوقوع في مغالطة اشتراك اللفظ. يأتي مير داماد في عداد الفلاسفة الذين أثروا مدوّنة المصطلحات الفلسفة الإسلاميّة بمفردات ومصطلحات جديدة من جهة، ومن جهة أخرى، استعمل بعض المفردات الفلسفيّة القديمة الكثيرة الترداد في حقول دلالية جديدة. ومفردة «الماهية» إحدى المفردات الرئيسة في فكر مير داماد، ولا تتكوّن لدى الباحث فكرة صحيحة واضحة المعالم عن النظام الفلسفيّ لدى مير داماد ما لم يعرف الدلالات المقصودة لمير داماد من هذه المفردة. يريد مير داماد، بـ«الماهية»، ما به الشيء هو هو. لذلك فإنّ الماهية تشكّل معياراً لهوية الشيء وكلّ وصف ينطبق في الحمل الأوّل على شيء، يشكّل ماهيته. مقام ذات الماهية، هو مرتبة التقدير والفرض، وعندما تكون للماهية فعلية، تخرج من مرتبة التقدير دون تبدّل وتغيّر، وتغدو حقيقةً أو متقرّرة. والمعنى المصدرى للوجود، إنّما يُنتزع من مرتبة تقرّر الماهية.

المفردات الرئيسة: الماهية، الماهية التقديرية، الماهية التحقيقيّة، التقرّر، الحمل الأوّل الذاتي، مير داماد.

دور مسألة بساطة المشتقّ أو تركّبه في تكوين استدلال شيخ الإشراق

على اعتباريّة الوجود والردود عليها

- سيّد أحمد حسيني سنك تشار (طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة بجامعة تربية مدرّس)
- محمّد سعيدى مهر (أستاذ بجامعة تربية مدرّس)

يُعَدُّ شيخ الإشراق من أنصار اعتباريّة الوجود. ويعتمد في إثبات هذا الموضوع ثلاثة استدلالات تقوم على بساطة المشتقّ أو تركّبه. تحرّر صدر المتألّهين من جميع إشكالات السهروردىّ بتقديم تحليل جديد عن تركّب المشتقّ ورسم الحدود الفاصلة بين الخصائص المفهوميّة والخصائص المصادقيّة. حاول المظفر الاستشكال على استدلال السهروردىّ باعتماد بساطة المشتقّ؛ لكن بغضّ النظر عن الإشكالات المتعدّدة الواردة على نظريّة بساطة المشتقّ، أثار السهروردىّ - لو افترضنا بساطة المشتقّ - إشكالات على التحقّق الخارجىّ للوجود تستدعى الإجابة عنها. غلّط العلامة الطباطبائىّ استدلال السهروردىّ من الأساس، معتبراً كلّ محاولة للردّ عليه تأييد الاستدلال الخاطىّ فى المنهج الفلسفىّ. ومن شأن الاستدلال المذكور وأىّ استدلال لغوىّ البنية أن يوقننا فى ورطة الخلط بين الحقيقة والاعتبار، وبشكل عامّ لا يمكننا أن نتوقّع التزاماً ميتافيزيقياً من المباحث الاعتباريّة.

المفردات الرئيسيّة: اعتباريّة الوجود، بساطة المشتقّ، استدلال لغوىّ البنية، السهروردىّ، صدر المتألّهين، المظفر، العلامة الطباطبائىّ.

أسماء الله تعالى فى دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام، تصنيفها وتطبيقها

فى المباحث العرفانيّة

- سيّد مسعود عمرانىّ
- دكتوراه فى علوم القرآن والحديث

أحد أعمق المباحث المعرفيّة هو بحث أسماء الله تعالى الذى يمثّل الأصل وقطب الرحى لموضوع التوحيد ومعرفة الله تعالى، ونرى أروع تجلّياته فى دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام. هذه المقالة سعت إلى بيان رأى الإمام سيّد الشهداء عليه السلام فى كيفيّة اتّصاف

أسماء الله تعالى في دعاء عرفة. ولما كانت مضامين دعاء عرفة منسجمة مع مباحث العرفان النظرى، استهّل الباحث مقالته بتناول أسماء الله وتقسيماته من منظور العرفان النظرى، ثم تطرّق إلى مواضيع ملائمة مع دعاء عرفة، وانتهت المقالة إلى دراسة أنواع أسماء الله (الاسم الجامع، أمّهات الأسماء، أسماء الذات، الصفات والأفعال، الأسماء الجلالية والجمالية، والأسماء الثبوتية والسلبية) في دعاء عرفة بالمنهج العرفانى.

المفردات الرئيسة: الإمام الحسين عليه السلام، دعاء عرفة، أسماء الله، تقسيمات أسماء الله تعالى، العرفان النظرى.

التوحيد الأفعاليّ في ضوء وحدة الوجود من منظور آقا علىّ مدرّس

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواريّ

إنّ الرؤية التوحيدية والإيمان بمبدأ التوحيد يمثلان النواة الخصبة للموحّدين ومواقفهم الفعلية. وهذا المبدأ هو قطب الرّحى لما يصدر عن الموحّدين من أعمال. ناقش المتكلّمون الإسلاميون في بحوثهم الكلامية توحيد الذات والصفات والأفعال الإلهية مرحلة تلو مرحلة، وشيّدوا عليها مقاصدهم الكلامية. والحكماء الإسلاميون عالّجوا موضوع التوحيد من منطلق ومنهج مختلف وخلفوا وراءهم تراثاً ثرياً بفضل نظراتهم الإبداعية. فلبّ التوحيد في نظرهم الحصيصة الثاقبة هو الإخلاص الذى نراه جلياً في جميع أعمال الموحّدين. التوحيد الأفعاليّ عنوان يحمل هذه الشحنة الدلالية كلّها. ومن هنا ينوى الحكماء الإسلاميون أن يبيّنوا نسبة الآثار والأفعال بالواجب والممكن، بالنسبة الطولية الحقيقية لا المتوازية أو المجازية، إلى كلا الطرفين. وفي مضمار الحكمة المتعالية تخطّى الحكماء من منطلق المعايير التوحيدية المستوحاة من مدرسة الوحي النسبة الطولية أيضاً، وأبدعوا موقفاً جديداً في ضوء معيار «أمر بين الأمرين» وعلى أساس التوحيد الوجودي. وفي السياق نفسه، أودع الحكيم آقا علىّ مدرّس هواجسه المتعلقة بالتوحيد بلغة فنيّة راقية في رسالة في التوحيد. وفضلاً عن بدائع الحكم الذى تطرّق فيه بالتفصيل إلى بيان مبادئ توحيد الوجود، يتناول ببراعة فى هذه الرسالة الوجيزة المبادئ المنتهية إلى التوحيد الأفعاليّ؛ حيث يتبوأ كلّ مفهوم من

التوحيد العامّي والخاصّي والأخصّي مكاتته الخاصّة به لئلا يطغى الأوج والحضيض على بعضهما. وإذا تأمل الباحث مواقفه وآراءه التوحيدية بدقّة، من جهة يزيل شبهة اتهامه بمعارضته لتوحيد الوجود، ومن جهة ثانية يساعد في تكوين تصوّر راقٍ عن قضية التوحيد.

المفردات الرئيسة: آقا عليّ مدرّس، التوحيد الأفعاليّ، توحيد الوجود، أمر بين الأمرين.

دراسة نقدية في أدلّة الفخر الرازيّ على عدم الغائية في الأفعال الإلهية

□ حسن مرادى

□ أستاذ مساعد بجامعة شاهد

غائية الفاعل أو أىّ شيء تشكّل أحد أهمّ المباحث الفلسفية والكلامية ومن أبرز فروعها مسألة غائية الأفعال الإلهية. أقام الفخر الرازيّ استدلالات متعدّدة على إبطال غائية الله، يقدّمها الباحث ضمن ثلاثة أقسام. القسم الأول غائية الله لا تنسجم مع أوصافه مثل كونه الكمال المطلق أو القدرة المطلقة وحدوث الفعل، وفي القسم الثاني لا تنسجم مع بعض أوصاف الإنسان مثل ضيق نطاق السؤال، التناهي في الفهم، والإجبار. القسم الثالث يعدّ الغائية مثيرة للمفارقة. وخلصت هذه المقالة بعد نقد كلّ واحد من هذه البراهين إلى أنّ رأى المعتزلة بشأن الغائية الزائدة على الذات أبطلّ في أغلب الاستدلالات، وليست الغائية الذاتية، كما طرح بعض الفلاسفة مثل ابن سينا.

المفردات الرئيسة: الله، الغائية، الفخر الرازيّ، الإنسان، الخلق.

مبادئ العمل من وجهة نظر الفارابي والملا صدرا

□ أحمد شه غلى

□ عضو الهيئة العلمية بمعهد بحوث كتيّة العلوم والفلسفة في إيران

يأتى موضوع مبادئ العمل في طليعة القضايا المندرجة في نطاق النظر والعمل. وتطرّق الفارابيّ والملا صدرا إلى هذا الموضوع على هامش بعض المباحث الفلسفية؛ حيث يذهبان في إيضاح مسار العمل إلى أنّ أفعال الإنسان من حيث مراحل النشوء

والصدور، خاضعة لجملة من المبادئ التى تبدو فى متواليه من البعيد إلى القريب كالتالى: القوى المدركة، القوّة الشوقية، الإرادة والقوّة العاملة. القوى المدركة تمثّل المبادئ البعيدة لنشاطات الإنسان العمليّة، والقوّة الشوقية والإرادة هما المبدأ المتوسّط لنشاطاته، أمّا القوّة العاملة فهى المبدأ القريب لها. تترابط هذه القوى ببعضها ارتباطاً ترتيبياً وطولياً إيضاحه أنّ القوّة المدركة تثير القوّة الشوقية والقوّة الشوقية هى الأخرى تسبّب الإرادة، والإرادة تعمل فى القوّة العاملة. والعمل باعتباره أحد أفعال الإنسان، يمرّ بالمراحل المذكورة من مرحلة النظر والمعرفة إلى مرحلة العمل والعينية. وعلى الرغم من هذا التوافق، يختلف هذا الحكيمان فى بعض الآراء المتعلقة بموضع البحث. درس هذا البحث وجهات نظر هذا الحكيمين دراسة تحليلية مقارنة.

المفردات الرئيسة: مبادئ العمل، العمل، الإنسان، الفارابى، الملاً صدرا.