

سه اصل تمایز در سه نظام فلسفی

دکتر سید محمد کاظم علوی *

چکیده

شناخت نظام‌های فلسفی و مقایسه‌ی آن‌ها با یک‌دیگر، پژوهشی پرثمر است. این پژوهش با بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های سامانه‌ای، به بررسی نظام‌های فلسفی می‌پردازد و به بازشناسی آن‌ها از یک‌دیگر همت می‌گمارد. بر این اساس، در باب اصلی که نظام فلسفی مدنظر با آن سامان یافته و مبادی و مبانی‌اش بر اساس آن باید توجیه شود، تحقیق انجام می‌گیرد. این تحقیق در سه نظام فلسفی ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا صورت می‌پذیرد و درصدد پاسخ به این پرسش است که تمایز بنیادین این سه نظام فلسفی در چیست؟ به عبارتی دیگر، اصول بنیادینی که این سه سنت را از هم متمایز می‌کند چیست؟ این اصول، اصول تمایز سه‌گانه‌ای هستند که در هر سه سنت فلسفی به گونه‌ای متفاوت بیان شده‌اند. اصل نخست، اصل تمایز ماده و صورت در نظام فلسفی ارسطو است. اصل دوم، اصل تمایز وجود و ماهیت در نظام فلسفی ابن‌سینا و اصل سوم، اصل تمایز حقیقت وجود و مفهوم وجود در فلسفه‌ی ملاصدرا است. با بیان این سه اصل، می‌توان به درک سامان‌مند از سنت‌های فلسفی ارسطویی، سینوی و صدرایی دست یافت. این سه اصل دارای تطور تاریخی نیز هستند و به ترتیب بیان شده تکامل فلسفی از یونان تا آخرین مکتب فلسفه‌ی اسلامی را بیان می‌دارند.

واژه‌های کلیدی: ۱- ارسطو ۲- ابن‌سینا ۳- ملاصدرا ۴- ماده و صورت ۵- وجود و ماهیت

۱. مقدمه

پژوهش در وجود، محور اصلی نظام‌های فلسفی‌ای است که به هستی‌شناسی می‌پردازند. از این رو مسأله‌ی وجود در هر سه نظام فلسفی ارسطو (۳۴۸-۳۲۲ ق)، ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) و ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ ق) دارای اهمیت فراوانی است. برای ارسطو

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار
e-mail: smkalavi@iaus.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۰/۱۴

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار

تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۳

بنیادی‌ترین مسأله‌ی متافیزیک، مسأله‌ی وجود (۱۱، ص: ۲۰۸ و ۱۸، ص: ۶۰۲) و دانشی که برترین دانش‌هاست عهده‌دار بحث از آن است (۱۱، ص: ۹۶). ابن‌سینا نیز با بحث از موجود، به عنوان موضوع فلسفه، بحث از مابعدالطبیعه را آغاز می‌کند (۵، صص: ۱۱-۱۳ قس، صص: ۲۳-۲۴) و از وجود به عنوان محور مباحث خود یاد می‌کند. همین اهمیت و ارزش در نظام فلسفی ملاصدرا نیز دیده می‌شود. در نظر ملاصدرا، اساس مباحث فلسفی مسأله‌ی وجود است (۲۶، ص: ۵۲). بنابراین می‌توان دریافت که نوع تصویری که از وجود و هستی در هر کدام از این نظام‌ها ترسیم می‌گردد بازشناسی آن‌ها را از یک‌دیگر ممکن می‌سازد. مفاهیم مندرج در اصول فلسفی این نظام‌ها بیانگر نوع نگرش آن‌ها به وجود است. از این رو تحقیق در این اصول ضروری به نظر می‌رسد.

۲. اصل تمایز ماده و صورت

ارسطو، وجود را به معنای جوهر^۱ می‌گیرد و به صراحت در متافیزیک پرسش از این‌که «موجود چیست؟» را بدان معنا تفسیر می‌کند که «جوهر چیست؟» و این به خاطر آن است که وی «جوهر» را «نخستین» می‌داند (۱۱، ص: ۲۰۸). و بر این اساس اصل بنیادین هستی‌شناسی ارسطو تبیین می‌گردد.

«جوهر» به عقیده‌ی ارسطو «یا صورت محض است اگر لاجسمانی باشد و یا اتحاد صورت و ماده است اگر جسم باشد» (۳۵، ص: ۱۲۵). آنچه صورت محض است، قسم اول موجود و آنچه مرکب از صورت و ماده است، قسم دوم آن است. قسم اخیر اجسام‌اند که در تغییر و حرکت‌اند و در حرکت است که صورت و ماده معنا می‌یابد. محور فلسفه‌ی طبیعت ارسطو مفهوم جنبش (حرکت)^۲ است و چیزها پیوسته در حال دگرگونی‌اند. ارسطو انگیزه‌ی این دگرگونی را حرکت می‌داند (۱۸، ص: ۵۸۴). در آنچه تغییر می‌یابد یک موضوع وجود دارد که در صیوروت است و از لحاظ عددی یکی است، ولی از لحاظ صورت یکی نیست (۶، ص: ۳۳). ارسطو این موضوع را «ماده» می‌نامد و آن را زیر نهاده‌ای می‌داند که هر چیزی در آن موجود است و اگر آن (ماده) از بین برود آن چیز هم از بین خواهد رفت (۳۶، ص: ۴۲). ولی آنچه این ماده‌ی دگرگون‌شونده به خود می‌گیرد صورت است. صورت از آن‌جا که کمبود ندارد، مشتاق چیزی نیست و «ماده» است که مشتاق صورت است (۳۶، صص: ۴۱-۴۲). و این اشتیاق، ترکیبی از صورت و ماده را حاصل می‌کند که جسم است. لذا محصول آن حرکت و این اشتیاق، مرکبی است که در آن ماده و صورت از هم متمایز می‌گردند. اما اگر این جریان و سیر حرکتی متوقف شود، دیگر صرفاً صورت خواهد بود که غایت تمام حرکات است و علت نهایی فعلیت یافتن هر قوه‌ای است ولی خود قوه‌ای ندارد و

فعلیت محض است. این قسم در ادبیات فلسفی ارسطو «محرک نامتحرک» یا «محرک اول» نامیده می‌شود که تمام حرکت‌ها بدان منتهی می‌شود و دیگر موجودات که مرکب از ماده و صورت‌اند متحرک‌اند (۱۸، صص: ۵۸۴ و ۶۰۴-۶۰۳).

از نظر ارسطو تمایزی که در هستی‌شناسی سرنوشت‌ساز است، تمایز میان ماده و صورت است. متافیزیک این تمایز را از فیزیک و «فلسفه‌ی طبیعت» ارسطو گرفته است. چنان‌که بیان شد مفهوم حرکت در تبیین این دو بخش جسم، نقش کلیدی را ایفا می‌کند، لذا تمایز ماده و صورت با توجه به مفهوم حرکت پدید آمده است. در بنیادی بودن این مفاهیم در نظام فلسفی ارسطو همین بس که وی آن‌ها را در تعریف موضوع فلسفه می‌آورد (۱۸، ص: ۶۰۲).

این تمایز، به نحوی دیگر، در کتاب نهم متافیزیک ارسطو با تمایز میان قوه و فعل بیان شده است. این تمایز از آن جهت که زمینه‌ساز پذیرش تکامل و مفهوم استعداد است، حایز اهمیت است. این‌که یک شیء قابلیت چیز دیگری را داشته باشد و رشد و تکامل یابد، با مفهوم قوه و استعداد تبیین می‌گردد. این قوه و استعداد منشأ تغییر در خود یا دیگری می‌تواند باشد و در هر حال چیزی واقعی است - حد فاصل بین لاوجود و فعلیت (۳۳، صص: ۳۵۴-۳۵۵). بر اساس همین تمایز است که ارسطو نزاع کهن یونانی در ثبات یا تغییر را به نفع تغییر حل می‌کند و پاسخ پارمنیدس را می‌دهد. به عقیده‌ی پارمنیدس، ضرورت و تغییر محال و صرف توهم است. زیرا وجود نمی‌تواند از لاوجود حاصل آید، به دلیل آن‌که از هیچ، هیچ چیز حاصل نمی‌آید و نیز نمی‌تواند از وجود حاصل شود، به دلیل آن‌که قبلاً هست و تحصیل حاصل است (همان، ص: ۶۱). ارسطو با توسل به ویژگی قوه به این اشکال پاسخ می‌گوید. به نظر ارسطو، وجود نه از وجود چنان‌که هست حاصل می‌آید نه از لاوجود، بلکه از وجودی که توانایی شدن را دارد حاصل می‌آید. بنابراین، ارسطو با توسل به تمایز میان قوه و فعل و تمایز میان ماده و صورت به اشکال سرنوشت‌ساز پارمنیدس پاسخ می‌گوید (همان، ص: ۳۵۶).

اثر دیگر تمایز قوه و فعل، نظریه‌ی سلسله مراتب هستی است. یک شیء نسبت به یک شیء دیگر که متقدم‌تر است، بالفعل است اما نسبت به شیء دیگری که متأخرتر است بالقوه است. بدین ترتیب آن‌چه در سرآغاز این سلسله قرار دارد نسبت به همه‌ی اشیا بالقوه است. و قوه‌ی محض است و آن ماده‌ی اولیه (هیولای اولی) است که پله‌ی اول نردبان هستی است. هر چه در پله‌های این نردبان بالاتر رویم به فعلیت بیشتری دست می‌یابیم تا این‌که به عقول که مرکب از ماده و صورت نیستند و صورت و فعلیت محض‌اند می‌رسیم. در میان این دو حد موجودات همه مرکب از ماده و صورت‌اند (همان، صص: ۳۵۶-۳۵۷).

در همین راستا می‌توان نظام فلسفی افلاطون و ارسطو را نیز بازشناسی و مقایسه کرد. در نظر افلاطون دو طیف هستی، هستی معقول و پایدار از طرفی و هستی محسوس و در حال شدن از طرفی دیگر وجود دارند که هستی نخست واقعی‌تر است (۱۳، صص: ۱۸۶۷-۱۸۶۸). در تمثیل معروف غار، انسان در جهان محسوسات با سایه روبرو است (همان، صص: ۱۱۲۹-۱۱۳۳)، پس نمی‌تواند درباره‌ی واقعیت آن سخن بگوید. آنچه موضوع ادراک حسی واقع می‌شود، «در حال شدن است و از میان رفتنی است و هرگز باشنده‌ی حقیقی نیست» (همان، صص: ۱۸۳۷). در نظام فلسفی افلاطون وجود معقول دغدغه اصلی است و وجود محسوس جز اتحاد وجود و لاوجود چیزی نیست (۳۵، صص: ۱۲۸).

ارسطو نظریه‌ی «مثل» افلاطونی را نمی‌پذیرد و از جهان فرودین (ناسوت) آغاز می‌کند که همان «فلسفه‌ی طبیعت» ارسطو است (۱۸، صص: ۵۷۷-۵۷۸) و در نظام فلسفی وی وجود محسوس اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. با وارد شدن این دغدغه در فلسفه‌ی ارسطو، مفاهیمی هم‌چون حرکت، ماده و صورت برای حل مسایل عالم محسوسات جایگاه می‌یابند. و نظریه‌ی تمایز میان «ماده و صورت» و «قوه و فعل» برای حل مسایل عالم محسوسات ارائه می‌گردد (۳۵، صص: ۱۲۸). تمایزی که در نظام فلسفی افلاطون جایگاهی ندارد.

۳. تمایز وجود و ماهیت

نخستین بحث ابن‌سینا در هستی‌شناسی، موضوع فلسفه است که به تبع وی دیگر حکما و فلاسفه‌ی اسلامی نیز به آن به عنوان نخستین بحث در فلسفه پرداخته‌اند. ابن‌سینا در *الهیات‌شفا* به گونه‌ی نوینی به این بحث می‌پردازد. وی دو فصل از مقاله نخست این کتاب را به این بحث اختصاص می‌دهد. ابن‌سینا به دنبال موضوعی برای فلسفه است که هر چیزی را از آن جهت که موجود است بررسی کند نه از آن جهت که عنوان دیگری دارد و نیاز به آن داشته باشد و چیستی آن دانسته شود و محتاج اثبات باشد. چه، در آن صورت، علمی که به آن می‌پردازد بر فلسفه مقدم خواهد بود و اولی از فلسفه می‌گردد. ابن‌سینا در این راستا موضوع فلسفه را «موجود بماهو موجود» معرفی می‌کند (۵، صص: ۲۲). این موضوع دارای ویژگی عمومیت است و معنایی انتزاعی است. و با وجود چنین ویژگی‌ای، مشترک بودن و عمومیت وجود معنا خواهد داشت.

ابن‌سینا پس از تبیین موضوع فلسفه به اصل مهم تمایز وجود و ماهیت می‌پردازد. این اصل بنیان هستی‌شناختی ابن‌سینا و بسیار حایز اهمیت است. نحوه‌ی پرداختن ابن‌سینا به این اصل به گونه‌ای است که آن را بی‌نیاز از استدلال می‌داند و سعی در تحلیل تصویری آن می‌نماید. با وجود این، تأکید فراوانی بر این اصل می‌نماید.

۱.۳. پیشینه‌ی تمایز وجود و ماهیت

شاید بتوان عباراتی در آثار ارسطو یافت که به گونه‌ای هسته‌ی اصلی این تمایز برشمرده شود لیکن هیچ‌گاه برای ارسطو به عنوان یک مسأله‌ی فلسفی مطرح نبوده و در نهایت می‌توان از آن تحت عنوان «تمایزی منطقی» نام برد (۱۷، ص: ۱۱). لیکن سرچشمه‌ی واقعی این تمایز را می‌توان در آثار فلسفی فارابی (۲۵۷-۳۳۹ ق/ ۸۰۱-۸۶۶ م) جست و جو نمود. ابن‌سینا در این تمایز به وضوح اندیشه‌های فارابی را دنبال می‌کند و به بسط همه جانبه آن می‌پردازد.

فارابی به بیان تمایز و تغایر میان ماهیت و هویت هر چیز -که همان وجود است- می‌پردازد. به نظر فارابی، کسی که بر چیستی چیزی آگاهی دارد، به وجود آن یقین ندارد و بسیاری مواقع درباره‌ی چیزی پرسش «ما» (پرسش از چیستی) پاسخ دارد، لیکن پرسش «هل» (پرسش از هستی) پاسخ ندارد. این دو پرسش متفاوت‌اند و پاسخ آن‌ها نیز متفاوت است. ماهیت فاقد تشخیص است و هر چند مفاهیم کلی به یک‌دیگر پیوست شوند، موجب تشخیص نمی‌گردند لیکن هویت و وجود یک شیء ملاک تشخیص آن است (۳۰، ص: ۲). در واقع پیش از آن‌که فارابی این تمایز را مطرح سازد برای پی بردن به چیزی، چیستی آن را دنبال می‌کردند. موجودات خارجی بدون در نظر گرفتن بعد وجودی‌شان در ساختار ماهوی - که مقولات ده‌گانه‌ی ارسطویی است- طبقه‌بندی و بر اساس آن درباره‌شان گفت و گو می‌شد. اما با طرح چنین امتیازی نشان داده شد که موجودات غیر از ماهیت، وجودی دارند که نمی‌توان با همان احکام ماهوی آن‌ها را شناخت بلکه نیاز به احکام خاصی دارند.

۲.۳. اصل تمایز وجود و ماهیت در فلسفه ابن‌سینا

برای ابن‌سینا تمایز مذکور یک اصل است و بر پایه‌ی آن هستی‌شناسی‌اش را پایه‌ریزی می‌کند که متفاوت از هستی‌شناسی ارسطویی است. بیان شد که مفهوم حرکت در فلسفه‌ی ارسطو نقش کلیدی دارد و جریان و سیر حرکتی هستی به «محرک اولی» منتهی می‌شود. در این نظام مبدأ عالم، علت غایی است و علت فاعلی ایجادی نیست لیکن برای ابن‌سینا علت فاعلی است. در تقسیم‌بندی موجود به واجب و ممکن، واجب رابطه‌ی ایجاد با ممکن دارد و دیگر محرک نامتحرک نیست، در واقع این مفهوم، مفهومی طبیعی نیست بلکه مابعدالطبیعی است. ابن‌سینا برای بیان این رابطه، از علیت استفاده می‌کند؛ مبدأ این عالم را علت‌العلل می‌داند و از آن به علت اولی تعبیر می‌کند (۳، ص: ۲۶۶). ابن‌سینا به دو نوع فاعل قایل است: یکی فاعل الهی و دیگری فاعل طبیعی -که فاعل حرکت است (۵، صص: ۲۵۷-۲۵۸). برخلاف فاعل الهی که خاستگاه‌اش مابعدالطبیعه و الهیات است، خاستگاه بحث از فاعل طبیعی، طبیعیات و فلسفه‌ی طبیعت است که ارسطو نیز مباحث مذکور را در

همین فلسفه طبیعت (فیزیک) بیان می‌کند. اساساً هر آن‌چه از حرکت، صورت و ماده گفته می‌شود در فلسفه طبیعت ارسطو بحث شده است و محرک نامتحرک ارسطو، و مدار فلسفه طبیعت اوست. به همین علت مباحث فلسفی وی پس از فلسفه‌ی طبیعت بیان شده است. لیکن ابن‌سینا بر آن است که مباحث فلسفی را از این وامداری نجات دهد؛ لذا به جای «مابعدالطبیعه» عنوان «ماقبل‌الطبیعه» را برای فلسفه ترجیح می‌دهد (۸، ص: ۳۱).

تصور ابن‌سینا از واجب، موجودی است بدون ذات و بدون ماهیت و همه‌ی موجودات غیر او دارای ماهیت هستند. به عبارت دیگر، حقیقت واجب‌الوجود «انیت» و «وجود» است (۸، صص: ۳۶۷-۳۷۰ و ۴، صص: ۷۶-۷۷). این ویژگی در واجب‌الوجود مستقیماً به تعریف ابن‌سینا از آن ارتباط می‌یابد. واجب قسمی از وجود است که قسیم آن ممکن است. اموری که در ساحت وجود داخل می‌شوند وجود برایشان ضروری شده و وجود یافته‌اند که موجود شده‌اند. حال این ضرورت و وجوب یا از خودش است یا از غیر خودش. قسم نخست واجب‌الوجود است که به خودی خود اعتبار می‌گردد ولی قسم دوم که ممکن است با در نظر گرفتن غیر، واجب گردد، واجب‌الوجود بغیره است (۵، ص: ۴۹). در واقع ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود نیاز دارد؛ زیرا برای وجود یافتن به علت نیاز دارد. از طرفی مطابق قاعده‌ی فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تا شیء به وجوب نرسد، موجود نمی‌شود. به عبارتی دیگر اولویت و ترجیح و امثال آن، که در کلام متکلمان آمده است، کافی نیست و باید وجوب یابد. بدین ترتیب ممکن‌الوجود علت می‌خواهد و علتش واجب‌الوجود است.

ابن‌سینا با تحلیل نظریه‌ی ارسطویی تمایز میان ماده و صورت، آن را برای تبیین نحوه‌ی وجود ممکن کافی ندانست چون مهم‌ترین چیز در این باره نیاز به علت در ممکن بود. او به دنبال جزیی بود که با آن بتواند تحلیل صحیحی از نحوه‌ی وجود ممکن ارائه بدهد. ابن‌سینا نمی‌خواهد وجود را در کنار ماده و صورت به عنوان جزیی دیگر از اشیا معرفی کند، بلکه می‌خواهد نحوه و چگونگی وجود ممکن را تحلیل نماید که به واسطه‌ی آن نسبتی فاعلی میان ممکن و مبدأ به وجود آورنده‌ی آن برقرار کند که نسبتی ایجاد است. وجود این اشیا ممکن از غیر است و از غیر به آن‌ها اضافه می‌گردد؛ یعنی: «فالوجود معنی مضاف‌الیه حقیقتها» (۳، ص: ۴۷). وجود از خارج به آن‌ها اعطا می‌گردد. پس میان آن‌چه ذات و ماهیت آن‌هاست با وجود آن‌ها فاصله است که این فاصله از ناحیه‌ی غیر پر می‌گردد. از آن‌جا که ممکن، ذاتش نسبت به وجود و عدم، اقتضایی ندارد، برای آن‌که اقتضای وجود یابد، احتیاج به علت دارد. اما در واجب چنین فاصله‌ای نیست و ذاتش عین وجودش است.

مرکب دانستن ممکن از وجود و ماهیت و تغایر میان آن دو این امکان را به نظام فلسفی ابن سینا می‌بخشد که بتواند نسبت ایجاد میان موجودات مخلوق و خدای خالق برقرار کند. موجودات مخلوق مرکب از وجود و ماهیت‌اند و هر دارنده‌ی ماهیتی، معلول است (۷، ص: ۱۸۵). به عبارتی دیگر، هر آن‌چه که ماهیتی غیر از انیت (وجود) دارد معلول است (۵، ص: ۳۶۰).

۳.۳. عروض وجود بر ماهیت

با بیان اصل تمایز وجود و ماهیت، حمل وجود بر ماهیت مطرح می‌گردد. ابن سینا محمول را سه قسم می‌داند: الف - مقوم، ب - لازم، ج - عارض (۱۰، ص: ۱۳). مقوم محمولی است که در ماهیت داخل می‌شود و جزو آن است. لازم محمولی است که شیء پس از آن که ذاتش تحقق یافت، ناگزیر از اتصاف بدان است. به عبارت دیگر، تابع ذات است. اما عارض محمولی است که شیء بدان متصف می‌گردد اما اتصاف به آن برای شیء دائمی نیست؛ مانند عروض جوانی و پیری بر انسان. چنان‌که ملاحظه می‌شود مقوم و لازم در این‌که از شیء مفارق نمی‌گردند مشترک‌اند اما لازم و عارض در این‌که خارج از حقیقت شیء بوده و در مرحله‌ی متأخر از ذات به آن ملحق می‌گردند، با یکدیگر اشتراک دارند (۱۰، ص: ۱۳-۱۴). البته تقسیم‌بندی دیگر از محمول نیز در آثار ابن سینا موجود است. مطابق آن محمول به ذاتی، عرضی لازم و عرضی مفارق تقسیم می‌شود (۳، ص: ۴۶). قسم نخست همان مقوم است که ذاتی باب ایساغوجی است. عرضی لازم نیز با قسم دوم از تقسیم نخست یعنی لازم تطبیق می‌کند و خود به دو قسم «بین» و «غیر بین» تقسیم می‌شود. و قسم سوم، عرضی مفارق است که با قسم سوم از تقسیم نخست یعنی عارض تطبیق می‌کند. ابن سینا وجود را قسم سوم از محمولات می‌داند؛ لذا آن را عارض بر ماهیت می‌داند (۸، ص: ۲۷). ابن سینا در برخی موارد نیز از تعبیر «لازم» استفاده نموده است و وجود را، «لازم غیر مقوم» دانسته است (۵، ص: ۳۷۰). لیکن از آن‌جا که در ادبیات فلسفی ابن سینا «لازم» بر عارض نیز اطلاق می‌شود (۳، ص: ۵۰) و گاه نیز لازم از وجود نفی شده است (۷، ص: ۷۰ و ۹، ص: ۲۷۷) دانسته می‌شود که منظور وی، همان محمول نوع سوم و عارض بودن آن است. آن‌چه در درجه‌ی نخست برای ابن سینا مطرح است این است که وجود داخل در ماهیت و قوام آن نیست و خارج از آن است. وجود نه تنها غیر از ماهیت است، بلکه جزئی از آن نیز نیست (۳، ص: ۲۷۳).

در این‌جا باید دو نکته را به خاطر سپرد: یکی آن‌که تمایز مذکور میان وجود و ماهیت، تمایزی ذهنی و عقلی است که با تحلیل عقلی حاصل می‌آید و دیگر این‌که منظور از عرض در این‌جا، عرض به عنوان مقوله‌ای از مقولات نیست. برخی به این نکته توجه نکرده و وجود

را به معنای عرضی که از مقولات است عارض دانسته‌اند. نخستین بار ابن‌رشد اندلسی (۵۲۰-۵۹۵ ق) این نظریه را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد و پس از وی «توماس آکویناس» (۱۲۲۴/۱۲۲۶-۱۲۷۴ م) نیز همین برداشت را از نظر ابن‌سینا داشته است که هر دو برداشت، ناروا بوده است (۱۴، ص: ۸ و ۳۷، ص: ۴۳). ابن‌رشد ریشه‌ی اعتراضات غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) را عروض و زیادت وجود بر ماهیت می‌داند. نزد ابن‌رشد این قول غلط‌انداز است زیرا باعث می‌شود که موجود برای مقولات ده‌گانه در خارج عرض باشد (۲، ص: ۳۰۳-۳۰۴) و به توطی بر آن‌ها حمل گردد (۲، ص: ۳۷۰). لذا اشکال غزالی بر ابن‌سینا از شائبه‌ی کثرت در واجب برخاسته است.

هر چند ابن‌سینا از مفهوم عرض برای بیان رابطه میان وجود و ماهیت بسیار بهره جسته است لیکن خود به صراحت توضیح می‌دهد که منظور از عرض در این‌جا، عرض در محدوده‌ی مقولات نیست، بلکه منظور «عرضی» است (۳، ص: ۲۷۴ و ۱۰، ص: ۲۸۱ و ۲۸۰). در واقع عرض دو معنا دارد^۳: یکی در مقابل جوهر و دیگری به معنای عرضی، که معنای مراد در وجود همین معنای اخیر است که با این معنا حمل بر وجود بر مقولات متواطی نخواهد بود و مشکک است (۹، ص: ۲۳۲). البته ابن‌رشد هم در نهایت در مقام پاسخ به غزالی به «مقول به تشکیک بودن موجود» اشاره می‌کند (۲، ص: ۳۶۹).

این تمایز را بعدها فیلسوفان قرون وسطی، جهت تبیین رابطه‌ی خالق و مخلوق به عنوان مبنا اتخاذ کردند. توماس آکویناس به تبع ابن‌سینا معتقد است که ماهیت متضمن وجود نیست و میان ذات و موجود بودن تمایزی مابعدالطبیعی وجود دارد. تمایزی که پیروان توماس آکویناس از آن با عنوان نظریه‌ی «ترکیب ذات و وجود» نام برده‌اند (۳۵، ص: ۱۳۴-۱۳۵).

۴. اصل تمایز مفهوم وجود و حقیقت وجود

نظریه‌ی ملاصدرا درباره‌ی وجود با نظریه‌ی ابن‌سینا متفاوت است. ابن‌سینا موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» می‌داند (۵، ص: ۲۲) که عام بودن مهم‌ترین مشخصه این مفهوم است و ابن‌سینا به استناد آن مفهوم وجود را «بدیهی» و «اولی» محسوب می‌نماید (۵، ص: ۴۰). این‌که این مفهوم از چه چیزی در خارج حکایت می‌کند پرسشی است که نظام‌های فلسفی را به چالش وامی‌دارد. پاسخ این پرسش در نظام فلسفی ارسطو با طبقه‌بندی وی از مقولات ارتباط می‌یابد. به نظر ارسطو، واقعیت در جوهر و عرض خلاصه می‌گردد که ناظر به چیستی و ماهیت اشیا است و در این راستا جوهر، نخستین و مقدم است (۱۱، ص: ۲۰۸). اما این بحث در فلسفه‌ی ابن‌سینا با ورود موجود غیرماهوی، حوزه‌ی

وسیع‌تری را شامل می‌گردد. ابن‌سینا با تقسیم موجود به واجب و ممکن که یکی غیرماهوی و دیگری ماهوی است، موجود را از انحصار در ماهیت خارج می‌کند و به قلمروی موجودی، که وجود صرف و به دور از ماهیت است، می‌کشاند. هم می‌توان موجودی تصور کرد که ماهیت ندارد و هم موجودی که مرکب از ماهیت و وجود است. ابن‌سینا برای واقعیت دو نحوه‌ی وجود قایل است که یکی ممکن و محتاج به علت است و دیگری واجب و اضافه‌کننده‌ی وجود به ممکن.

اما ملاصدرا به گونه‌ای دیگر به تفسیر واقعیت می‌پردازد. وی مصداق وجود را نفس وجود می‌داند که ماهیت از حدود و مراتب آن انتزاع می‌گردد. انتقال از «موجود» به «وجود»، در همین تفسیر واقعیت نزد ملاصدرا تبیین می‌یابد (۳۸، ص: ۱۰۱). موجود به تحلیل عقلی، ماهیتی است که متحقق گردیده است و این غیر از فعل «وجود داشتن» است که منشأ تحقق ماهیت و در نظر ملاصدرا دارای اصالت است. این عبور از صورت وصفی هستی - یعنی «موجود» - به صورت فعلی آن یعنی - «وجود داشتن» - نکته‌ای مهم در فلسفه‌ی متعالیه است (۱۶، صص: ۲۲-۲۳ و ۱۵، صص: ۶-۷). این گذر با اصل تقدم وجود بر ماهیت همراه می‌گردد و از نقش کلیدی تمایز «وجود» از «ماهیت» می‌کاهد. این تمایز که در فلسفه‌ی ابن‌سینا به عنوان «اصل»، عهده‌دار تبیین اهم مسایل فلسفی بود، ملاک و مناط احتیاج به علت را، «امکان ماهوی» می‌داند و نظریه‌ی «حدوث» متکلمان را به نقد می‌کشد و از کج‌فهمی‌های آن جلوگیری می‌نماید (۳، صص: ۲۸۰-۲۸۴). ابن‌سینا بر اساس این اصل و نتایج آن «برهان صدیقین» خود را بنا می‌نهد (همان، ص: ۲۷۶). اما این نظریه برای ملاصدرا کافی نیست و نمی‌تواند برهان صدیقین را سامان دهد، لذا تقدم وجود بر ماهیت را جایگزین آن می‌کند.

تقدم داشتن وجود بر ماهیت و اصالت قایل شدن برای آن ریشه در شهود عرفانی حقیقت وجود دارد (۲۱، ص: ۴۹ و ۲۶، ص: ۸۱). چنان‌که قیصری (۱۳۷۵ق) در مقدمه خود بر شرح فصوص، فصل اول را به تبیین حقیقت هستی اختصاص داده است (۳۲، ص: ۱۳) و بر این اساس تقریر ابن‌سینا را از برهان صدیقین، به نقد می‌کشد (همان، ص: ۵۸۱) و صدرالمتألهین با نگاهی فلسفی به آن نخستین بار در فلسفه، «اصالت وجود» را به صورت مسأله‌ای مستقل طرح کرده و در جهت ابتدای فلسفه‌ی خود بر آن، تلاش بسیار نموده است.

ملاصدرا برای وجود «حقیقت عینی» قایل است و برای اثبات آن می‌کوشد (۲۱، صص: ۳۸-۳۹). حقیقت هر چیزی با وجود آن مربوط است و همان خصوصیت وجودی آن است که به دور از عناوین و مفاهیم برای آن متحقق است، به عبارت دیگر، موجودیت با دارای

حقیقت بودن، به یک معنا است (۲۵، ص: ۱۱). با این تعریف، بدیهی است که آنچه به داشتن چنین خصوصیتی اولی می‌باشد، خود وجود است. آنچه ملاصدرا از خود وجود نام می‌برد «حقیقت وجود» است. این معنا برای وجود در فلسفه‌ی ملاصدرا از معنای مفهومی وجود متمایز می‌گردد و با این تمایز است که «عینیت وجود» و «اصالت وجود» معنا می‌یابد. ملاصدرا با بیان این که وجود دارای حقیقتی است که به خود ظاهر و آشکار است و دیگر چیزها به نور وجود آن متنورند، تأصل و عینیت وجود را تبیین می‌کند.

صدرالمتألهین برای وجود سه معنا ذکر می‌کند؛ یا چنان که خود می‌گوید وجود به اشتراک بر معانی‌ای اطلاق می‌گردد. ملاصدرا در *ایقاظ النائمین* از سه معنا برای وجود یاد می‌کند^{۴۵} (۲۰، صص: ۹-۱۰)، لیکن از آن‌جا که دو معنای نخست دارای اهمیت بیشتری هستند در دیگر آثار تنها به ذکر دو معنای نخست بسنده می‌کند (۲۱، صص: ۶۳-۶۵). معنای سوم که صرفاً به بیان چند کلمه درباره‌ی آن بسنده کرده، معنایی است که از «وجدان» و «نیل» گرفته شده و مرجع آن وجود رابطی است (۲۱، صص: ۱۰ و ۲۲). معنای نخست امر مصدری انتزاعی از وجود است که مفهوم وجود نام دارد و معنای دوم «حقیقت وجود» است.

وقتی از مفهوم، سخن به میان می‌آید ذهن به عنوان سازنده‌ی آن مطرح می‌گردد. مفهوم چیزی است که ذهن، ساخته و پرداخته، به وسیله‌ی یک واژه مشخص می‌کند. این فرایند ذهن در مرحله‌ای جلوتر از فهم پیشین از یک چیز قرار دارد. در فهم پیشین از یک چیز، ذهن بیشتر نقش پذیرنده را بازی می‌کند تا سازنده. چنان فهمی بی‌واسطه‌ترین و مقدماتی‌ترین فهم از مدلول کلمه است. این داده‌ی بی‌واسطه‌ی وجدان به محض آن که در فرآیند ذهن وارد می‌شود، از آن درک بی‌واسطه دور شده و به مفهومی انتزاعی تبدیل می‌گردد. در این مرحله، ذهن فعال و سازنده است. خصوصیت چنین مفهومی، انتزاعی بودن آن است که در مورد وجود نیز صدق می‌کند. وجود در این معنا از «معقولات ثانیه‌ی فلسفی» محسوب می‌گردد که تحقیقی در نفس الامر، غیر از ثبوت ذهنی ندارد. از این لحاظ ملاصدرا آن را «وجود اثباتی» می‌نامد (۲۱، ص: ۶۵).

مفهوم وجود از آن‌جا که از وجودات انتزاع گردیده است، میان همه‌ی آن‌ها مشترک است و عمومیت دارد. اما از آن‌جا که بر مصادیق خود به طور یکسان حمل نمی‌گردد، با نحوه‌ای خاص از اشتراک یعنی «مشکک» بیان می‌شود (۲۱، ص: ۳۵). این مفهوم غیر از عام بودن و مشترک بودن، دارای خصوصیت دیگری است که در شناساندن آن نقش بسزایی دارد و آن بدیهی بودن و اولی بودن آن است که آن را بی‌نیاز از تعریف می‌کند و بر این اساس «بدیهی‌التصور» است (۲۳، ص: ۱۵). فلسفه‌ی ملاصدرا در این حکم و به خاطر

اعم بودن آن را «اعرف» می‌داند. حکم به بداهت تصویری وجود بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد؛ هر چند که اعم بودن آن را به عنوان تنبیه این حکم ذکر نموده‌اند (۲۱، ص: ۳۷).

مفهوم وجود، صرف بودن در اعیان یا اذهان است^۶ و این مفهوم عام بدیهی التصور عنوانی برای «حقیقت بسیطه‌ی نوریه» است که از آن چه به تصور در می‌آید بسیط‌تر است و اولویت دارد و البته به خودی خود متصور می‌گردد. لذا به چیزی روشن‌تر از خود تعریف نمی‌گردد (۲۳، ص: ۱۵). مفهوم وجود نمی‌تواند مقوم افراد وجود باشد؛ لذا عمومیت آن مانند عمومیت جنس نیست و این‌ها همه به خاطر آن است که حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید و آن چه از وجود به ذهن می‌آید جز وجهی و عنوانی برای آن نیست؛ لذا عمومیت آن، عمومیت امر لازم اعتباری انتزاعی است؛ دقیقاً مانند شیئیت برای اشیا (۲۱، ص: ۳۷-۳۸) که همه مفاهیم ذهنی‌اند و امور عامه در فلسفه محسوب می‌شوند و بدین لحاظ «معقولات ثانیه‌ی فلسفی» اند (همان، ص: ۳۳۲-۳۳۳). اما میان وجود و سایر مفاهیم انتزاعی تفاوت هست و آن در مابزای این مفاهیم است. مابزای مفهوم وجود اموری است که در ساحت تحقق دارای اصالت هستند (۲۶، ص: ۶۱). به عبارت دیگر، مناط موجودیت و مصداق این مفهوم خود دارای حقیقت است اما در سایر مفاهیم به ضمیمه‌ی همین وجود است که تحقق معنا می‌یابد (۳۴، ص: ۵۰). البته این تفاوتی است که ریشه در عینیت وجود و حقیقت آن دارد که طرف دیگر اصل تمایز مفهوم و حقیقت وجود است.

مفهوم وجود همانند سایر مفاهیم به کلیت موصوف می‌گردد، یعنی به تعداد بی‌شماری از اشیا نسبت داده می‌شود، لیکن از حوزه‌ی طبقه‌بندی ماهوی خارج است و به ماهیت خاصی محدود نمی‌گردد. هر چند مفاهیم نوعی، مانند «اسب»، بر تعداد بی‌شماری از مصادیق صدق می‌کند، درباره‌ی انواع دیگر مثلاً انواع دیگری از حیوانات صادق نیست و بدین لحاظ محدود می‌گردد، اما مفهوم وجود درباره‌ی تمام طبقات ماهوی اشیا صادق است و حتی بر موجودات غیرماهوی هم چون واجب نیز صدق می‌کند (۱۶، ص: ۳۶) و این همان وجه اعرفیت وجود از سایر مفاهیم است به نحوی که شامل اعدام ملکات نیز می‌گردد و موجب تمایز در اعدام است (۱، ص: ۴۷). مفهوم وجود بر همه‌ی آن چه در ذهن متصور گردد واقع می‌شود؛ چه آن که صرفاً دارای وجود ذهنی باشند یا این که در خارج نیز وجودی بدان‌ها تعلق گیرد. از این رو، یکی از استدلال‌ات در وجود ذهنی، مبتنی بر حکم ایجابی بر موضوعات معدوم است (۲۱، ص: ۲۶۸).

ویژگی دیگر مفهوم وجود، انضمامی نبودن آن است. به این معنا، مفهوم وجود انتزاعی است و در حمل خود بر موضوع، ویژگی ماهوی ای به آن اضافه نمی‌کند (۲۶، ص: ۱۶). این

ویژگی در حمل وجود بر موضوع در قضایای «هلیه بسیطه» بروز می‌کند. در قضایای مذکور این پرسش به میان می‌آید که قضیه‌ی «انسان موجود است» دارای محمول هست یا نه؟! نخستین بار فارابی این مسأله را بیان می‌دارد. در مسأله میان قدما و متأخران اختلاف بوده است. برخی گفته‌اند دارای محمول نیست و برخی گفته‌اند دارای محمول است. به نظر فارابی هر دو قول به جهتی صحیح است. از آن جهت که وجود شیء چیزی غیر از شیء نیست و خصوصیتی برای موضوع اثبات یا نفی نمی‌کند، قول اول صحیح است. اما از نظر منطقی، این قضیه نیز مانند قضایای دیگر دارای موضوع و محمول است و قابل صدق و کذب است؛ لذا قول دوم نیز جهت می‌یابد (۳۰، ص: ۵۷). فارابی در این عبارات وجود را تنها محمول منطقی می‌داند. خواجه نصیرالدین طوسی نیز به این راه حل می‌پردازد و وجود را محمول عقلی می‌داند (۲۸، ص: ۱۱۶). هر دو تعبیر، بر انتزاعی بودن و انضمامی نبودن مفهوم وجود دلالت می‌کنند. ملاصدرا، راه حل دیگری برای این مسأله بیان می‌کند لیکن به این راه حل نیز اشاره می‌کند (۱۹، صص: ۱۲۱-۱۲۳). بر این اساس، حمل وجود در این قضایا، حمل انتزاعی است و حمل انضمامی نیست؛ یعنی چیزی بر موضوع نمی‌افزاید، البته چون موضوع ماهیت است، منظور آن است که بر ماهیت موضوع چیزی نمی‌افزاید. زیرا وجود، واجد هیچ‌گونه محتوای ماهوی و جوهری نیست (۱۶، صص: ۳۶-۳۹؛ قس: ۱۹، صص: ۱۲۱-۱۲۳). فارابی در این عبارات به درستی بیان می‌کند که وجود کیفیت یا خصوصیت ماهوی جدیدی به موضوع اضافه نمی‌کند. به عبارتی دیگر، وجود هیچ درجه‌ای از ماهیت را دارا نیست حتی کمترین آن را، و این دقیقاً بیان تغایر میان وجود و ماهیت است. و اساساً از این رو تمام مفاهیم ماهوی را شامل می‌گردد. هم‌عام‌ترین مفاهیم است و هم انتزاعی‌ترین آن‌ها به گونه‌ای که از هر ماهیتی مجرد است؛ لذا مفهوم هیچ چیزی نمی‌تواند باشد (۲۱، صص: ۳۷-۳۸) و از این رهگذر بر ذات و ماهیت چیزی اطلاق نمی‌گردد (۲۰، ص: ۱۰).

معنای دوم از وجود که ملاصدرا در مقابل مفهوم وجود بیان می‌کند، معنایی از وجود است که بر حقیقت وجود اطلاق می‌گردد. مراد از این معنا، امر حقیقی‌ای است که عدم را از ذات خود، به خودی خود، طرد می‌کند و نه تنها از ذات خود طرد می‌کند بلکه ماهیت نیز به واسطه‌ی انضمام بدان عدم را طرد می‌کند و متحقق می‌گردد (۲۱، ص: ۶۵). واضح است که در این جا نمی‌توان از انضمام معنای نخست از وجود سخن گفت. وجودی که انتزاعی و از معدومات است^۷ نمی‌تواند طرد عدم کند، بلکه حقیقت وجود است که با عدم سر ناسازگاری دارد و اگر از مفهوم وجود نیز سخن به میان آمده، به اعتبار آن است که

حاکمی از این حقیقت وجود است. هر آن چه از این حقیقت به ذهن بیاید، عنوانی برای آن محسوب می‌گردد، زیرا بر این حقیقت نمی‌توان آگاهی یافت (۲۱، صص: ۳۷-۳۸).

برای هیچ‌یک از این دو معنای وجود نمی‌توان تعریفی ارائه کرد. اما از این جهت نمی‌توان آن‌ها را شبیه یکدیگر دانست. در واقع عدم ارائه‌ی تعریف درباره‌ی معنای نخست به گونه‌ای و درباره‌ی معنای دوم به گونه‌ای دیگر است. بداهتی که حکما به وجود نسبت داده‌اند و آن را «بدیهی التصور» نامیده‌اند در مرتبه مفهوم یا تصور است که از حقیقت وجود متمایز است. بداهت در مورد مفهوم تنها بدین معناست که مفهوم وجود مفهومی اولی و مقدم بر مفاهیم دیگر است؛ یعنی برای ذهن آشکار است. لیکن حقیقت وجود برای ذهن بدیهی و آشکار نیست، بلکه برعکس، کاملاً از دسترس آگاهی و شعور انسان معمولی به دور است. وجود فی‌نفسه واضح‌ترین و آشکارترین چیزهاست زیرا وجود، چیزی جز آشکارسازی و ظاهر نمودن اشیا نیست. مفهوم وجود به خاطر بداهت تصویری آن تعریف نمی‌گردد، لیکن حقیقت وجود به خاطر بساطت خود از دسترس تحلیل ذهنی به دور است و میان این دو تفاوت بسیار است.

معنای حقیقت وجود صرف تشخیص و تعیین است و از این رو آشکارترین است (۲۲، ص: ۱۲۸). بحث «تشخص وجود» با معنای دوم شکل درستی به خود می‌گیرد، به عنوان یک مسأله‌ی فلسفی مطرح می‌شود. پیشتر، این امتیاز وجودات از یکدیگر - که در مفهوم عام وجود مشترک بودند - مورد بحث قرار می‌گرفت. و وجه تمایز آن‌ها «عوارض مشخصه‌ی خارج از ذات» عنوان می‌گردید (۲۹، ص: ۴۷). «طبیعت جنسیه و نوعیه» هر کدام دارای مختصات هستند که امور عرضی بوده، از خارج عارض آن‌ها گشته و زاید بر ذات‌اند. به نظر ملاصدرا، آن چه ماهیتی را اشتراک‌ناپذیر و حمل‌ناپذیر می‌کند امری غیر از نفس ماهیت است و آن چیزی غیر از وجود نیست. و این نظر، خود را در مقابل نظر کسانی قرار می‌دهد که تشخص را به صفات می‌دانند. صدرالمتألهین نظر خود را موافق با نظر فارابی می‌داند و در باب آرای ابن سینا سکوت اختیار می‌کند. البته فلاسفه‌ی اروپایی در قرون وسطی به طور معمول آن چه را صدرالمتألهین نظر خود می‌داند و تشخص شیء را به وجود می‌داند به ابن سینا نسبت داده‌اند (۱۲، صص: ۱۵۲-۱۵۳).

حقیقت وجود، از مفهوم‌سازی و تصویرپردازی گریزان است. در واقع آن چه در ذهن ارتسام می‌یابد و کلیت و عمومیت بر آن عارض می‌گردد، حقیقت وجود نیست بلکه وجهی از وجوه آن و عنوانی از عنوان‌های آن است (۲۵، ص: ۹ و ۲۱، ص: ۶۱). ملاصدرا علاوه بر نفی کلیت از حقیقت وجود جزئییت را نیز نفی می‌کند، زیرا اساساً هر گونه مفهوم ماهوی از حقیقت وجود مردود است. نه جنس دارد، نه فصل، نه کلیت و عمومیت بر آن عارض

می‌گردد و نه جزییت و خصوصیت (۲۲، ص: ۶ و ۲۱، ص: ۶۸). حقیقت وجود از حیث خودش مقید به هیچ قیدی نیست حتی قید اطلاق (۲۱، ص: ۲۵۹). البته دارای شمول هست اما شمول آن متفاوت از شمول مفهوم وجود است (۲۶، ص: ۵۹).

علم به حقیقت وجود متوقف بر مشاهده‌ی حضوری است (۲۵، ص: ۱۶ و ۲۷، ص: ۲۶). آگاهی به حقایق وجود به علم حصولی امکان ندارد؛ زیرا «امورات نفسیه» از عالم ذهن و ادراک دور هستند. البته وجودات مقید، به واسطه‌ی تقیدشان به ماهیات، به تبع آن‌ها به نحوی ادراک می‌گردند، لیکن چون حقیقت وجود مقید به قیدی نیست آن را نمی‌توان درک کرد (۱، صص: ۲۶-۲۷). در واقع باید گفت حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد، زیرا هر چه در ذهن می‌آید باید ماهیت خود را حفظ کند. اما حقیقت وجود که ماهیتش همان انیت و عینیت آن است در ذهن محفوظ نمی‌ماند، چون وجود ذهنی مقابل وجود عینی است، لذا حقیقت وجود به چنگ ذهن در نمی‌آید (۲۲، صص: ۶-۷ و ۲۱، ص: ۳۷). البته تصورگریزی و مفهوم‌گریزی حقیقت وجود از نقص در آن حکایت نمی‌کند، بلکه برعکس از نهایت تمامیت و کمال آن پرده برمی‌دارد.

ملاصدرا، برای بیان دو معنای وجود از دو معنای نور بهره می‌گیرد. نخستین معنای نور همان معنای وجودی و نورانیت چیزی است که امری انتزاعی و عقلی است. و معنای دیگر ظاهر و آشکار به خویشتن خویش بوده و غیر خود را نیز آشکار و ظاهر می‌کند. چنین معنایی از نور عین «حقایق نوریه» و برخاسته از بساطت نوریه است که صرف فعلیت و ظهور است و عدم ظهور آن به درجه‌ی هر یک از مدارج آن مربوط است (۲۱، صص: ۶۳-۶۴). حقیقت وجود نیز که خود دارای حصول و تحقق است همانند «حقیقت نوریه»، «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» معرفی می‌شود (۲۱، صص: ۶۸-۶۹). ولی نباید انتظار داشت که این عبارت، حقیقت وجود را در دسترس فهم قرار دهد؛ زیرا تنها کسانی به فهم حقیقت وجود نایل می‌آیند که مدارج سیر و سلوک را گذرانده و علم لدنی داشته باشند و حقایق را به مشاهده‌ی حضوری درک نمایند (۲۵، ص: ۱۶ و ۲۶، ص: ۵۹).

نکته‌ای دیگر که ملاصدرا به عنوان «تنبیه» متعرض آن می‌گردد (۲۶، ص: ۵۹) تا جلوه‌ی کج‌فهمی از حقیقت وجود را بگیرد، این است که منظور وی از حقیقت وجود این نیست که مفهوم وجود یا موجودیت به حمل شایع بر آن صدق کند. مفهوم انتزاعی وجود به حمل شایع بر موضوعی صدق می‌کند که وجودش ثبوت ذهنی داشته باشد که بدان تشخیص و حصول ذهنی می‌یابد. نسبت وجود انتزاعی با حقیقت وجود مانند نسبت «انسانیت» به «انسان» و «ابيضیت» به «ابيض» است (۲۱، ص: ۶۵). ثبوت ذهنی برای موضوع قضیه‌ای که وجود به حمل شایع بر آن حمل می‌شود به خاطر آن است که اگر این

ثبوت نباشد آن موضوع حظی از وجود نمی‌برد و به این اعتبار ماهیت در ذهن ثبوت می‌یابد.

تمام سخن ملاصدرا در این است که نمی‌توان در یک نظام فلسفی فقط با دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» تمام مسایل را تبیین نمود، بلکه تمایز میان مفهوم وجود و حقیقت وجود نقش اساسی را ایفا می‌کند و ممکنات نیز در سایه‌ی این تمایز، معنایی دیگر می‌یابند؛ به گونه‌ای که از آن‌ها به «وجودات امکانی» و «وجودات حقیقی» تعبیر می‌شود (۲۱، صص: ۴۹ و ۶۶).

۵. نتیجه

این تحقیق عهده‌دار بررسی سه نظام فلسفی بر اساس سه اصل تمایزی بود که در سیر تاریخ فلسفه از یونان تا آخرین مکتب فلسفه‌ی اسلامی تکامل یافته است. هر کدام از این سه اصل در همان نظام فلسفی مربوط مسایل را تبیین می‌کند، لیکن در دو نظام فلسفی دیگر هر چند هنوز مطرح است، از محوریت افتاده، نقش انحصاری تبیین مسایل را از دست می‌دهد.

فلسفه‌ی ارسطو با توجه به خاستگاه طبیعی آن، اصل تمایزی را محور قرار می‌دهد که نطفه‌ی آن در طبیعت ارسطو بسته شده است و آن اصل تمایز ماده و صورت است. مفاهیم ماده و صورت که رابطه‌ی تنگاتنگی با حرکت دارند به همراه آن از مفاهیم فلسفه‌ی طبیعت ارسطو یعنی فیزیک و نه متافیزیک محسوب می‌شوند، و بر همین اساس تصویر غایت‌مدارانه‌ی هستی ترسیم می‌گردد.

اما ابن سینا به دنبال اصلی اساساً مابعدالطبیعی (متافیزیکی) است. علت فاعلی و علت‌العلل بودن واجب به عنوان خدا - که خاستگاهی دینی دارد - رابطه‌ای را در مراتب هستی می‌طلبد که با علت غایی بودن و محرک نامتحرک بودن خدا سازگار نیست و آن رابطه‌ی خالق و مخلوق است. ابن سینا بر این اساس تقسیم وجود به واجب و ممکن را مطرح می‌کند و با توجه به نیازمندی ممکن به واجب در وجود، به تحلیل معنایی ممکن پرداخته و دو مفهوم وجود و ماهیت را با اصل تمایز وجود و ماهیت معرفی می‌کند.

ابن سینا هر چند اصل تمایز وجود و ماهیت مابعدالطبیعه‌ای مستقل از فلسفه‌ی طبیعت (یا فیزیک) را پایه‌ریزی نمود، هنوز نظام هستی‌شناختی وی در محدوده‌ی مقولات و ماهیات محصور می‌ماند و عینیت داشتن موجودات و واقعیت داشتن آن‌ها در ساحت اعیان مسکوت می‌ماند^۱. ملاصدرا با طرح تمایز میان مفهوم وجود و حقیقت وجود، عینیت وجود

۸. _____ (۱۴۰۵ق)، *الشفاء الطبيعيات*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۹. _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. _____ (۱۴۰۵ق)، *المنطق المشرقیین و القصیده المزدوجه فی المنطق*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۱۱. ارسطو، (۱۳۷۹)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، برگردان از متن یونانی: شرف‌الدین خراسانی (شرف)، چاپ دوم، تهران: حکمت.
۱۲. اژه‌ای، محمد، (۱۳۸۰)، «تشخص در فلسفه صدرالمتألهین»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد سوم، ملاصدرا و مطالعات تطبیقی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. افلاطون، (۱۳۶۶)، *دوره‌ی آثار افلاطون*، ج ۳، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۱۴. اکبریان، رضا، (بی‌تا)، «اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا»، مجموعه مقالات دفتر تبلیغات اسلامی مشهد، بولتن داخلی.
۱۵. _____ (۱۳۸۰)، «بحثی تطبیقی درباره‌ی وجود از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد سوم، ملاصدرا و مطالعات تطبیقی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۵۹)، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
۱۷. خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۷۰)، «ابن سینا»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص: ۱-۲۹.
۱۸. _____ (۱۳۷۵)، «ارسطو»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، صص: ۵۶۹-۶۰۷.
۱۹. سلیمانی امیری، عسکری، (۱۳۸۱)، «وجود محمولی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۱۱ و ۱۲، بهار و تابستان ۸۱، صص: ۱۱۱-۱۳۹.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (بی‌تا)، *ایقاظ النائمین*، مقدمه و تصحیح: محسن مؤیدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۲. _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق تصحیح و مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. _____ (۲۰۰۰م)، *المبدأ و المعاد*، بیروت: دارالهادی.

۲۴. _____، (۱۳۷۸)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چاپ دوم، تهران: حکمت.
۲۵. _____، (۱۳۵۲)، «المسائل القدسیه»، *رسائل فلسفی (سه رساله فلسفی)*، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
۲۶. _____، (۲۰۰۰م)، *المشاعر*، تعلیق و تصحیح: فائز محمد خلیل اللبون، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۲۷. _____، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح تحقیق و مقدمه: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۷)، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، جلد ۳، ج ۱، قم: نشر البلاغه.
۳۰. فارابی، ابونصرمحمد، (۱۹۳۶)، «فصوص الحکم»، *رسائل الفارابی*، حیدرآباد دکن: مجلس دائره المعارف عثمانی.
۳۱. _____، (۱۳۲۵ق)، «فی جواب مسائل سئل عنها»، *المجموع*، ناشر: احمد ناجی الجمالی و محمد امین الخانجی الوافی، مصر: مطبعه السعاده.
۳۲. قیصری، داودبن محمود، (۱۳۷۶)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱: *یونان و روم*، ترجمه: جلال الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۳۴. لاهیجانی، محمدجعفر بن محمد، (۱۳۷۶)، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
۳۵. وال، ژان، (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه: یحیی مهدوی و همکاران، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.

36. Aristotle, (1991), *Physics*, Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Electronically Enhanced Text (c) Copyright 1991, World Library, Inc.

37. Izutsu, Toshihiko, (1971), "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam", *Collected Papers in Islamic Philosophy and Mysticism*, Edited by: M. Mohaghegh & H. Landolt, Tehran: Mc Gill University Montreal Institute of Islamic Studies, Tehran Branch.

38. Nasr, S. H., (1997), *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.