

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

احمد احمدی^۱

محمد رصافی^۲

چکیده

ادعا شده است که اصالت وجود و نظام تشکیکی وجود در اندیشه فلسفی ملاصدرا به نظریه نام‌گرایی می‌انجامد. این ادعا به بیان‌های مختلف مطرح شده است. یکی از نتایج اصلی نام‌گرایی، نفی کلی طبیعی و نیز هر گونه امور مجرد، مانند مثل افلاطونی، است. اعتباریت ماهیت مهم‌ترین دلیل کسانی است که معتقدند نظام صدرایی فاصله‌چندانی تا نام‌گرایی ندارد و به کمک تشکیک خاصی و حرکت جوهری، این ادعا را تقویت می‌کنند. برخی از شارحان ملاصدرا نیز - بدون آنکه به ارتباط اصالت وجود و نام‌گرایی اشاره کنند- به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا در نظام فلسفی ملاصدرا، کلی طبیعی هیچ جایگاهی ندارد و استفاده او از این اصطلاح در اثر رسوبات اندیشه اصالت ماهیت بوده که تا پیش از او رواج داشته و حتی خود او در ابتدا چنین می‌اندیشیده است. این مقاله، در مقابل، در پی رد این مدعاست. با بررسی دقیق نظام ملاصدرا، این نتیجه به دست می‌آید که استفاده ملاصدرا از اصطلاحاتی مانند کلی طبیعی، صورت نوعیه، ذات و ماهیت از رسوبات اندیشه اصالت ماهیت نیست، بلکه او با نگرشی متفاوت این اصطلاحات را به کار می‌برد. علاوه بر آن، به مثل افلاطونی نیز معتقد است و آن را با قدری اصلاح و تعدیل در نظام فلسفی خود جای می‌دهد. بنابراین، ملاصدرا نه تنها نام‌گرا نیست، بلکه واقع‌گرایی است که بین نظریه افلاطون و ارسطو جمع کرده و در حقیقت علاوه بر مثل، صورت نوعیه، کلی طبیعی و ماهیت را نیز موجود می‌داند؛ هرچند نحوه وجود کلی طبیعی، ذات و ماهیت بالعرض یا بالتبع است.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، نام‌گرایی، کلی طبیعی، مثل افلاطونی، ماهیت، تشکیک وجود.

۱. استاد دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکتری تربیت مدرس دانشگاه قم و پژوهش‌گر مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی.

برخی معتقدند اصالت وجود و تشکیک وجود در فلسفه ملاصدرا به نظریه نام‌گرایی می‌انجامد. یکی از مدعیات اصلی نومی‌الیسم، نفی کلیات طبیعی و نیز نفی مثل افلاطونی است؛ به این معنا که در عالم، تکثر محض حکم‌فرماست و هیچ امر مشترک عینی بین آنها وجود ندارد. (Woosley, 1967, vol. 8, p. 203) نام‌گرایان ممکن است بر آن باشند که کاربرد اسم‌های عام به نحوی تابع قواعد معین است، ولی نپذیرند که این قواعد را باید بر حسب کلی‌های واقعی یا اندیشه‌های عام توضیح داد. (استنیلند، ۱۳۸۳، ص ۴۹)

در ظاهر، فلسفه صدرایی فلسفه‌ای واقع‌گرایانه^۱ تلقی می‌شود، اما، طبق این مدعا، اگر نظام صدرایی با التزام واقعی به لوازم نظریه اصالت وجود بازخوانی شود سر از نام‌گرایی در می‌آورد.

این مطلب گاه چنین بیان شده است:

نومی‌الیسم [نام‌گرایی] در اروپا با نفی کلیات، طلایه‌دار این پلورالیسم (یعنی جدایی همه چیز از همه چیز و تک تک انسان‌ها از هم و تکیه بر فردانیت مطلق و نفی هر گونه هم‌نوایی) 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. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵)

این ادعا به صورت کلی‌تر چنین بیان شده است که کلاً هر گونه نظام تشکیکی مستلزم نفی ماهیات ثابت است:

کلی مشکک با انکار کلی خیلی فاصله ندارد. منکران کلی می‌گویند ما فرد داریم و لاغیر و سراغ کلی مشکک رفتن نیز یعنی سراغ افراد رفتن. کلی مشکک یعنی قبول کردن اصالت افراد. آن چیزی که اصالت دارد تفاوت بین افراد است. اینکه در تعریف کلی مشکک می‌گویند: کلی مشکک آن است که در افراد خودش صدق غیرمساوی دارد، با این سخن که کلی مشکک بر هیچ یک از افرادش درست صدق نمی‌کند فاصله چندانی ندارد. نومی‌الیست‌ها نیز چیزی بیش از این نمی‌خواستند بگویند. انصافاً

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فکری صدرایی

نومینالیست‌ها و کسانی که کلی مشکک را قبول دارند، خیلی به هم نزدیک هستند و با پذیرش کلی مشکک نزاع بین رئالیست و نومینالیست برداشته می‌شود ... با رفتن به سمت کلی مشکک ما محترمانه کلی طبیعی مشائین را نفی می‌کنیم و مشاء حق دارد که کلی مشکک را نپذیرد. (همو، جزوه درسی در باب کلیات)

و نیز در سطحی عمومی‌تر:

از زمان سهروردی به بعد کم‌کم رگه‌های نومینالیستی در ما ایجاد شد. به ملاصدرا که می‌رسیم، اصولاً ملاصدرا فلسفه‌اش یعنی اصالت وجود، نه اصالت ماهیت. یعنی اینکه با طوفان وجودی که در فلسفه ملاصدرا وزیدن می‌گیرد، درخت ماهیت کنده می‌شود. خیلی واضح است که در فلسفه ملاصدرا شما دیگر ماهیتی را در کار ندارید و ماهیتی را نمی‌بینید. ملاصدرا یک نومینالیست است که بسیاری از علمای ما از بیان این مطلب ابا دارند. چون شما اگر قائل به این بشوید که فلان جریان فلسفی نومینالیست است، دیگر باید حساب خودتان را از تفکر فلسفه ارسطویی و بسیاری از چیزهایی که در جامعه ما با همین عناوین مقدس شده است، جدا بکنید. (نمازی، به نقل از سایت باشگاه اندیشه، <http://www.bashgah.net/pages-6013.html>)

این سخن را گاه به گونه‌ای دیگر و بر اساس حرکت جوهری مطرح می‌کنند:

نظریه حرکت معادل انکار نظریه جواهر جاویدان است و اگر کسی واقعیت جواهر را انکار کند ناگزیر واقعیت ماهیات را نیز انکار خواهد کرد؛ زیرا نظریه ماهیت وصل به نظریه جوهر است ... در دیدگاه ارسطویی هر جوهری ماهیتی دارد و ماهیت هر جوهر، توان‌های آن جوهر را مشخص می‌کند. ماهیت و محدودیت‌های آن تغییرناپذیرند و حتی خدا نیز نمی‌تواند علل صوری (صور نوعیه) را تغییر دهد. اما این محدود کردن تغییر، در تضاد با آموزه حرکت است. [در نظام صدرایی] این نظریه که تغییر منحصر به خروج از قوه به فعل است و به ماهیت محدود می‌شود کنار گذاشته شده و آموزه حرکت جوهری به جای آن گذاشته شده است که بر اساس آن یک

شیء از طریق سلسله پیوسته‌ای از تغییرات به شیء دیگر تبدیل می‌شود.
(لاکی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱)

در بین پیروان مکتب صدرایی نیز این ادعا به صور مختلف بیان شده است:

بر اساس حرکت جوهری، جهان مادی که واحد سیال و گسترده است و حرکت از قوه محض تا لقاء الهی امتداد می‌یابد، هرگز دارای جایگاه حقایق ثابت و محدود نیست. بنابراین، ماهیت به دلیل محدودیت و مرزی که دارد در جهان خارج، که با حرکت جوهری خود هیچ مرزی را باقی نمی‌گذارد، نمی‌تواند تحقق داشته باشد و جز به انتزاع و دخالت ذهن دریافت نمی‌شود. انتزاع ماهیات مختلف از واقعیت سیال خارجی نظیر اختراع مقاطع مختلف زمان مانند سال، ماه، هفته، روز و ساعات است، زیرا زمان واحد سیال خارجی است و تقسیم آن به قطعات مختلف به تناسب نیازها و احتیاجات زندگی و با دخالت ذهن انجام می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۴۹)

این عبارت به گونه‌ای صریح قابل حمل بر نام‌گرایی است. اگر عبارتهای دیگری از گوینده این سخن وجود نداشت می‌توانستیم او را مدافع نام‌گرایی بدانیم، ولی وی در عبارات دیگر این توهّم را مرتفع می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

بر اساس اصالت وجود، مطالبی که ... پیرامون اعتبارات ماهیت و به ویژه وجود کلی طبیعی در خارج بیان شد چهره دیگری می‌یابد و اساساً وجود ماهیت مخلوطه (کلی طبیعی) تنها به عنوان یک اعتبار عقلی قابل پذیرش خواهد بود و شاید خواننده هوشیار ... دریافته باشد که خاستگاه قول به اصالت ماهیت در واقع همان قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۸۸)

با این حال خود ملاصدرا همیشه از ماهیت و کلی طبیعی سخن گفته و آنها را در نظام فلسفی خود جای داده است. بنابراین، یا باید به این امر ملتزم شویم که از آنجایی که دیدگاه جدید ملاصدرا در باب اصالت وجود و حرکت جوهری در بافت و سنت ریشه‌دار

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

اصالت ماهیت پدید آمد، وی فرصت کافی برای رهایی از همه لوازم بین و غیربین اصالت ماهیت را نیافت. به همین جهت مطرح شدن بحث ماهیت و کلی طبیعی و مباحث مربوط به آنها در آثار ملاصدرا از رسوبات سنت اصالت ماهیت است (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶) و در صورتی که نظام صدرایی به نحو صحیح بازخوانی شود به نام‌گرایی منتهی خواهد شد؛ یا اینکه بگوییم وی متوجه همه لوازم نوآوری‌های فلسفی خود بوده است و مباحث ماهیت، کلی طبیعی و ماده، صورت و غیره را از اساس بر مبنایی استوار کرده است که اگر کسی آن را بررسی کند هیچ‌گونه تهافتی در مکتب صدرایی نخواهد یافت.

مدعای این مقاله آن است که شق دوم صحیح است. ملاصدرا هیچ‌گاه منکر ماهیت، کلی طبیعی، و صور نوعیه نبوده است، بلکه در پرتو نظریه اصالت وجود تفسیر جدیدی از این امور ارائه می‌کند. نوآوری وی در حقیقت ایجاد چرخش دیدگاه نسبت به این امور بوده است. وی به راستی، کلی طبیعی و صور نوعیه را قبول دارد، ولی با دیدگاهی متفاوت از دیدگاه ارسطویی. به همین دلیل او را به هیچ وجه نمی‌توان نام‌گرا نامید.

طرح این بحث از آن رو اهمیت دارد که امکان قرائت نام‌گرایانه از نظام صدرایی در سطح وسیعی تبلیغ می‌شود و حتی کتاب‌هایی درباره این مطلب نوشته‌اند،ⁱⁱ ولی بین نفی اصالت ماهیت در نظام صدرایی و التزام به نام‌گرایی هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد.

قبل از ورود به بحث اصلی باید به این نکته توجه داشت که کلی مشکک و نیز بحث تشکیک، در فلسفه اسلامی دست‌کم دو اصطلاح دارد: تشکیک عامی و تشکیک خاصی. «بالعام و الخاصی تشکیک قسم اذ هو ما فیه التفاوت علم». (سبزواری، بی‌تا، ص ۱۶) تشکیک عامی یعنی تشکیک در مفهوم نه در واقعیت. مشایبان درباره مفهوم وجود چنین اعتقادی دارند. آنها مفهوم وجود را مشکک می‌دانند، اما این تشکیک فقط در مفهوم است نه در حقیقت عینی وجود. به همین دلیل نمی‌توانند مفهوم وجود را مفهومی ماهوی تلقی کنند؛ زیرا در این صورت همه وجودات مختلف خارجی و همه تکثرات به یک وحدت ماهوی و حقیقی ختم می‌شوند که از نظر مشایبان پذیرفته نیست. راه‌حل مشایبان در این مورد آن است که مفهوم وجود را مشکک می‌دانند، ولی وجودات خارجی را حقایق متباینه لحاظ می‌کنندⁱⁱⁱ و بدین‌صورت نظام مشایی، می‌تواند

همچنان به نظام ارسطویی و ماهیات ثابت‌بدون هیچ‌گونه تهافتی وفادار بماند. در نظام مشایی، مفاهیم مشکک همان معقولات ثانیه فلسفی هستند ولی مفاهیم ماهوی معقولات اولی هستند و هر کدام مربوط به یک دسته از وجودات‌اند که با یکدیگر تباین دارند و هیچ‌گونه تشکیکی در آنها راه ندارد.

اما تشکیک خاصی که تشکیک در خود وجود عینی است و از ابتکارات ملاصدرا تلقی می‌شود، به ظاهر قابل بازخوانی بر اساس نظریات نام‌گرایانه است. آیا تشکیک خاصی با ذات‌گرایی و قول به کلیات طبیعی سازگار است؟ ادعای مطرح‌شده در صدر مقاله بیانگر این دیدگاه است که اصالت وجود با دو ضلع دیگر آن یعنی تشکیک خاصی و حرکت جوهری، مثلثی را تشکیل می‌دهند که درون این مثلث جایی برای ماهیت و کلی طبیعی وجود ندارد.

بر اساس گفته‌های پیشین، متن هستی، متشکل از یک وجود واحد تشکیکی (دارای مراتب) است. پیوستگی این وجود نیز به گونه‌ای است که هیچ‌گونه حد و تمایز بالفعلی در آن یافت نمی‌شود تا بتوان یک موجود یا یک دسته از موجودات را از موجود یا موجودات دیگر جدا کرد و مدعی شد که این موجود یا این دسته از موجودات به دلیل این مرزهای عینی و خارجی از دیگر موجودات جدا هستند. به همین دلیل هیچ انفصال واقعی و عینی در متن هستی وجود ندارد. آنچه ما به عنوان موجودات متکثر و متمایز می‌شناسیم و برای آنها حد و مرز گذاشته‌ایم در حقیقت مربوط به عملکرد ذهن ماست. انسان‌ها به دلیل نیازهای شناختی خود دست به ابداع این مرزبندی‌ها می‌زنند و الا متن هستی یک واحد یکپارچه و سیال است؛ مانند زمان که امر واحد سیال است، ولی انسان به دلیل نیازهای روزمره خود این امر واحد را به ساعت و روز و هفته و ماه و سال و قرن و دیگر مقاطع ریز و درشت تقسیم کرده است. در متن زمان هیچ یک از این تقسیمات واقعی نیست و این ذهن انسان است که این تقسیمات را ابداع می‌کند. افزون بر آن، متن هستی، یک واحد سیال همواره در حال حرکت است و مجالی برای مرزها و حدهای ثابت باقی نمی‌گذارد. این بیان را می‌توان قرائت نام‌گرایانه از نظریه اصالت وجود ملاصدرا نامید. اما آیا این قرائت صحیح است؟

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

واقعیت آن است که در نظام صدرایی اصالت وجود به معنای نفی ماهیات نیست، بلکه به معنای نفی اصالت آنهاست. نفی ماهیت با نفی اصالت ماهیت بسیار متفاوت است. اگر کسی بر اساس نظام صدرایی قائل به اصالت وجود شود به این معنا نیست که ماهیات را اموری موهوم، و خیالی بداند، بلکه آنها را اصیل نمی‌داند. به عبارت دیگر، در نظام صدرایی ماهیات مجعول هستند نه موهوم، اما مجعول بالعرض یا بالتبع. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۱۳) در نظام صدرایی، حقیقت وجود دارای مراتب طولی و عرضی است (همان، ج ۶، ص ۸۶؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵) و هر مرتبه ذاتاً با مراتب دیگر مختلف است و به همین دلیل هر مرتبه از وجود آثار خاصی دارد. به عبارت دیگر، هر مرتبه از وجود مقوم همان مرتبه است. وجود عینی هر چند یک واحد یکپارچه است، اما هر مرتبه موجب پدید آمدن یک نحوه خاصیت در همان مرتبه از وجود است و همین ویژگی و خاص بودن یک مرتبه، آن را بالقوه از مراتب دیگر جدا می‌کند. بالقوه در اینجا یعنی به صورت بسیط و بدون حد و مرز و انفصال خارجی.^{iv}

بر اساس آنچه، به اجمال، از نظریه ملاصدرا ارائه شد، این نتیجه به دست می‌آید که ماهیات اموری واقعی هستند (نه اینکه وابسته به چشم‌انداز و اعتبار معتبرین باشد)؛ هر چند واقعیت خود را از برکت وجودات خاص به دست آورده‌اند. خاص بودن هر یک از وجودات نیز در اثر تشکیکی است که در وجود واحد عینی حکم‌فرماست و هر مرتبه از درجات این تشکیک، خاصیتی واقعی در وجود ایجاد می‌کند که منجر به پدید آمدن یا پدیدار شدن نوعی از انواع می‌شود. نتیجه دیگر آنکه تشکیک در ذات و ذاتیات نیز در فلسفه ملاصدرا قابل طرح است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

مطالبی که به اجمال ذکر شد، فقط دورنمایی از جواب ابتدایی به ادعای فوق بود و طلیعه‌ای است برای ورود به بحث‌های عمیق‌تر درباره نظام صدرایی. برخی از شارحان مکتب ملاصدرا به این تهافت ظاهری متفطن شده‌اند و برایشان این پرسش مطرح شده که با التزام به اصالت وجود، جایگاه کلی طبیعی و صور نوعیه و انواع طبیعی در نظام صدرایی چگونه ترسیم می‌شود؟ اگر کلیات طبیعی و صور نوعیه اموری واقعی تلقی شوند حکایتگر تکرر عرضی وجود خواهند بود. در این صورت این پرسش پیش می‌آید که تکرر عرضی وجود چگونه به وجود می‌آید. بر اساس نظام تشکیکی، تبیین

کثرت طولی وجود چندان مشکل نیست. وجود هر چه از منبع فیض و نقطه کانونی خود دور شود ضعیف‌تر می‌شود و این ضعف، ذاتی هر یک از مراتب است. بنابراین، هر مرتبه از مراحل پایین وجود، ضعیف‌تر و ناقص‌تر از مراتب بالاتر است و خود این ضعف و شدت وجودی باعث تفاوت و کثرت طولی وجودات می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴-۴۵) در کثرت طولی، هر مرتبه مافوق، علت مرتبه مادون است و کثرت طولی، در حقیقت، زنجیره‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را تشکیل می‌دهد. اما وجودی که در یک مرتبه مانند مرتبه طبیعت قرار دارد و نسبت شدت و ضعف این مرتبه به کانون وجود یکسان است چرا و چگونه درون آن کثرت به وجود می‌آید. آیا اساساً این کثرت واقعی است یا اینکه ذهن بشری چنین کثرت‌های عرضی‌ای را ابداع می‌کند؟

پاسخ نام‌گرایان این است که کثرت عرضی واقعی^۷ نیست، بلکه وابسته به ذهن بشری و اعتبارات فردی و اجتماعی است. اما پیروان مکتب ملاصدرا این مطلب را به کنایت یا صراحت نفی و از کثرت عرضی دفاع کرده‌اند؛ هرچند سیطره اصالت وجود، قاطعیت و صراحت گفتار آنها را کم‌رنگ کرده و آنها را در یکبرزخ معرفت‌شناسانه قرار داده است. از یک سو، با تحلیل نهایی گفتار صدرا به سمتی پیش رفته‌اند که هر گونه واقعیتی را از ماهیات و کلیات طبیعی نفی کنند و همه را به حوزه معرفت‌شناسی ارجاع دهند و از سوی دیگر، نمی‌توانند منکر شوند که بر اساس نظام صدرایی تکثرات جهان هستی واقعی است؛ هرچند این تکثرات واقعی به صورت بسیط در دل وجود واحد تشکیکی جای گرفته‌اند و تبیین کثرت آنها (کثرت عرضی) مشکل و گاه آمیخته با ابهام است. به نظر می‌رسد اگر طرح مسئله به همین شکل باشد درنهایت نمی‌توان جواب صریح و قاطعی را پیشنهاد کرد و پاسخ‌ها همچنان در نوسان خواهد بود. زیرا نظام صدرایی مسلماً نمی‌تواند شبیه نظام ارسطویی باشد و لذا طرح مباحث مربوط به ماهیت و کلی طبیعی، آن گونه که در نظام ارسطویی و مشایی رواج دارد، با فلسفه صدرایی ناسازگار است. در پایان اشاره خواهیم کرد که ملاصدرا همین اصطلاحات را با نگرشی جدید به کار می‌گیرد و به همین دلیل موجب پیدایش برخی برداشت‌های نادرست از نظام صدرایی شده است. اما اگر نظام صدرایی را در مقابل مدعیات نام‌گرایی قرار دهیم پاسخ‌ها صریح‌تر و واضح‌تر خواهد شد.

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

از آنجایی که تبیین کامل این مطلب (کثرت عرضی و تنوع واقعی موجودات) نیازمند مقدمات زیاد و مباحث تفصیلی است برخی از شارحان مکتب ملاصدرا فقط به اجمال هشدار داده‌اند که نفی ماهیات در نظام صدرایی به معنای نفی کلی طبیعی یا سفسطه و یا اموری از این قبیل نیست: «وجود افراد ماهیت دلیل بر وجود کلی طبیعی در خارج است و اصالت و یا اعتباری بودن ماهیت در این مسئله بی‌تأثیر است، زیرا ماهیت بنا بر اعتباری بودن در خارج به تبع وجود موجود است». (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۳) و یا «قول به حکایت ظلی ماهیت نسبت به وجود، کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست، بلکه کاستن از آن برای افزودن به علم حضوری است». (همان، ص ۱۱۳) همچنین «البته این معنای اعتباری [اعتباری بودن ماهیت] از قبیل اعتبارات اجتماعی نیست تا آنکه فاقد ریشه واقعی باشد یا نظیر مقولات کانتی نیست تا آنکه پرداخت و دریافت آن ذهنی صرف باشد و فقط از ناحیه ذهن بر خارج تحمیل شود». (همان، ص ۱۵۰) و صریح‌تر از همه «نفی وجود ذاتی از ماهیات و قول به اصالت وجود به معنای نفی کلی طبیعی در خارج نیست، زیرا کلی طبیعی گرچه وجود ذاتی ندارد و لیکن با وجود افراد خود اتحاد ذاتی دارد؛ یعنی کلی طبیعی حتی وقتی با معروضی سنجیده می‌شود که با آن اتحاد عرضی دارد، با مصداق خود اتحاد ذاتی دارد. پس اتحاد ذاتی داشتن کلی طبیعی با آنچه که در خارج موجود حقیقی است سلب اصل وجود و تحقق خارجی کلی طبیعی را نمی‌کند و تنها تحقق را که جدا و ممتاز از تحقق وجودات حقیقی باشد نفی می‌نماید». (همان، ۲۱۶)

حاجی سبزواری در منظومه - به تبعیت از ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۵) - کثرت عرضی اشیا و انواع را به تبع کثرت موضوع یعنی کثرت ماهیات دانسته است:

بکثرة الموضوع قد تکثرا و کونه مشککا قد ظهرا. (سبزواری، بی‌تا، ص ۴۳)

اما اشکال واضحی که بر این مطلب وارد می‌شود این است که بنا بر اصالت وجود هر گونه کثرتی باید در خود وجود باشد نه به تبع ماهیات. این اشکال را سبزواری در حاشیه /سفار بیان کرده و سه پاسخ داده است. (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۶، حاشیه (۱)) که از نظر

برخی اساتید فلسفه این سه پاسخ هیچ یک قانع کننده نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۴۲)

مطهری پاسخی به این اشکال داده است که می توان آن را بسط همان پاسخ سوم سبزواری دانست. وی می گوید:

همان طور که در مراتب طولی هر مرتبه از مراتب وجود مرتبه اش مقوم ذاتش است در مراتب عرضی هم هر مرتبه از مراتب وجود مقوم ذات خود است. بنا بر اصالت وجود، اگر وجود من وجود انسان است و وجود این شیء وجود کتاب است به این معنا نیست که وجود من می توانست در ذات خودش وجود کتاب باشد و برعکس. اینکه این وجود وجود انسان است در ذات خودش وجود انسان است یعنی یک مرتبه ای است که غیر از این نمی تواند باشد و آن هم مرتبه ای است که غیر از آنچه که هست و در متن واقع گسترده شده است نمی تواند باشد. (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۷ با تلخیص)

نتیجه این بیان، همان گونه که در پاورقی همین مطالب، ذکر شده این است که: قراردادی نیست که هر چه دلمان بخواهد انتزاع کنیم. از این دلمان می خواهد این را انتزاع کنیم و از آن دلمان می خواهد آن را انتزاع کنیم. ماهیت، انعکاس واقعیت در ذهن است، اما هر واقعیتی یک نوع انعکاس در ذهن دارد و نمی تواند هر واقعیتی هر نوع انعکاسی در ذهن داشته باشد». (همان، پاورقی)

پاسخ هایی که به اجمال یا تفصیل مطرح شد، به صراحت راه هر گونه قرائت نام گرایانه از اصالت وجود را می بندد. مدعای وجودشناختی نام گرا این است که هیچ وحدت واقعی بین افراد و کثرات وجود ندارد. اما ما به وضوح در فلسفه ملاصدرا می بینیم که این وحدت وجود دارد. حال اگر این وحدت از ناحیه ماهیت نیست از ناحیه وجود خاصی است که هر یک از انواع طبیعی از آن برخوردارند و این ویژگی و خاص بودن وجود هر یک از انواع طبیعی، امری عینی و حقیقی است نه ذهنی و اعتباری. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۰) و انتزاع ماهیت واحد از برخی افراد و اشیاء به فضل همین وجودات خاص امکان پذیر است. ملاصدرا می گوید: «فطرت سلیم حکم

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

می‌کند که بدون حیثیت جامع بین افراد مختلف نمی‌توان آنها را مصداق حکم واحد قرار داد». (همان، ص ۱۳۳) اکنون باید به برخی از زوایای پنهان نظام صدرایی اشاره کنیم.

چنان‌که گذشت، ملاصدرا دید و نگرش ما را به ماهیت و لوازم آن تغییر داده است. بر اساس این نظام، اگر کلی طبیعی یا وجودات خاصی که منشأ انتزاع این کلیات طبیعی‌اند دارای حد و مرز بالفعل عینی نباشند دیگر ماهیت به معنای ارسطویی و مشایی آن نخواهیم داشت و فقط مفهوم داریم. به عبارت دیگر، در فلسفه ملاصدرا، ماهیت حکایت ذهنی واقعیتی خارجی است نه خود آن واقعیت. «إن حقایق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان و هویات الأعیان و أن الماهیات مفهومات کلیة مطابقة لهویات خارجیة»^{vi} (همان، ج ۵، ص ۲) اما در نظام ارسطویی گفته می‌شود که ماهیت خارجی به همان شکل که هست در ذهن نیز انعکاس می‌یابد و فقط نحوه وجود آنها تفاوت دارد. حال اگر ملاصدرا معتقد باشد که در خارج ماهیت بالفعل وجود ندارد و هر چه هست وجودات خاص است که فقط بالقوه (به نحو بساطت) از یکدیگر متمایزند، طبیعی است که دیگر تطابق ذهن و عین به شکل ارسطویی ممکن نیست^{vii} و سرّ همه مناقشات همین جاست.

همچنین، در نظام صدرایی، همه موجوداتی که در متن هستی حضور دارند ربط به واجب الوجودند:

همه موجودات وجود رابط هستند و وجود رابط یعنی معنای حرفی که هیچ‌گاه طرف واقع نمی‌شود. اما ماهیت محمول واقع می‌شود و آنچه محمول واقع می‌شود طرف است و طرف هرگز ربط نیست. پس آنچه ماهیت واجد آن است در خارج نیست. به بیان دیگر، آنچه غیر از حق است عین ربط به اوست و از ربط، جز مفهوم چیز دیگری به ذهن نمی‌آید. پس ماهیات از سنخ مفهوم‌اند و مفهوم به دلیل آنکه فاقد فرد خارجی است، اعم از آنکه در زمره مفاهیم وجودی باشد و یا غیر آن، همواره اعتباری است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴)

بنابراین، باز هم به جای اول برمی‌گردیم و مشکل همچنان باقی است؛ زیرا کلی طبیعی در خارج به وصف کثرت و بالفعل موجود نیست. نهایت آن است که کلی طبیعی یک مفهوم است نه یک ماهیت.^{viii}

بنابراین، باید دید در نظام صدرایی چه تغییر نگری نسبت به ماهیت و کلی طبیعی صورت گرفته است. در نظام صدرایی، دو تغییر عمده در نوع نگاه به ماهیت به وجود می‌آید: نخست اینکه ماهیت بیشتر از آنکه بیانگر حد شیء باشد بیانگر حقیقت شیء است؛ و دوم اینکه ماهیت که اکنون حقیقت شیء است حکایتگر یک حقیقت طولی و یک واحد سیال است.

اگر ماهیت را حد شیء بدانیم - آن‌گونه که مشایبان تأکید می‌کنند - در این صورت به نظر می‌رسد که انعطافی در ماهیت و حد شیء وجود ندارد. اگر ماهیت به معنای حد یک شیء باشد، دیگر تشکیک‌بردار نیست. حد با ذو مراتب بودن سازگار نیست. در نظام صدرایی، حد بالفعلی وجود ندارد تا با کشف این حدود، ماهیت اشیاء را نشان دهیم؛ هرچه هست بالقوه است.

اما اگر مراد از ماهیت، حقیقت شیء باشد می‌توان آن را انعطاف‌پذیر و حتی دارای مراتب دانست. همان‌طور که پیش از این ذکر شد، از نظر ملاصدرا، انحای خاص وجود، یعنی همان کثرات طولی و عرضی، بالقوه از یکدیگر متمایزند و تمایز بالقوه نیز به معنای بساطت است.^{ix} بنابراین، از نظر ملاصدرا، ماهیتی که بیانگر حد بالفعل شیء باشد هیچ نحوه حقیقتی ندارد و اعتبار محض است، زیرا ذهن برای نحوه‌ای از وجود، حدی را فرض کرده است که اصلاً وجود بالفعل ندارد. اما اگر منظور حقیقت شیء باشد حقیقت شیء همان نحوه وجودی خاص اوست که ماهیت از آن حکایت می‌کند. به همین دلیل است که ملاصدرا دو تعریف برای ماهیت ذکر می‌کند: ماهیت به معنای خاص که در پاسخ به پرسش از چیستی اشیا گفته می‌شود و ماهیت به معنای عام که به ذات و هویت هر شیئی اشاره دارد و همه چیز را شامل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳) محمدحسین طباطبایی، معتقد است بر اساس اصالت وجود، هر دو تعریف به یک مطلب اشاره دارند. (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳، حاشیه (۱))

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

تغییر نگرش دوم نیز این بود که حقیقت شیء، برخلاف برداشت مشهور از ماهیت، می‌تواند در مراحل و مواطن مختلف تحقق داشته باشد و مختص یک موطن نیست. به تعبیر دیگر، حقایق اشیاء محدود به یک مرتبه خاص نیست. همه اشیاء و افراد، علاوه بر تمایز عرضی، دارای حقایق طولی‌اند. یعنی نوع انسان، مثلاً، و بالتبع تک تک انسان‌ها فقط محدود به عالم طبیعت نیستند، حقیقت انسان یک واحد سیال است که از صقع ربوبی شروع می‌شود و از عوالم مختلف گذر می‌کند و به عرصه طبیعت می‌رسد و دوباره صعود می‌کند و به مراتب بالاتر فرا می‌رود. در همه این عوالم حقیقت انسان تحقق دارد، اما تحقق آن در هر مرتبه‌ای به تناسب همان مرتبه و بر اساس احکام آن مرتبه است. حقیقت انسان در عوالم بالاتر به صورت بسیط و اجمالی تحقق داشته و لذا صورت نوعیه انسانی در بین دیگر صورت‌ها، تمایز و ظهور برجسته‌ای نداشته است تا بتوان ماهیت انسانی را از آن انتزاع کرد. ولی در نشئه طبیعت که نشئه بروز کامل و تفصیلی وجودات خاص است هر یک از آنها به صورت یک مرتبه وجودی خاص بروز تام پیدا می‌کنند و موجب پیدایش کثرت عرضی و صور نوعیه مختلف می‌شوند.^x بنابراین، ملاصدرا، برخلاف دیگر فیلسوفان، معتقد است هر شیئی (از جمله کلیات طبیعی) به جز وجود خاصش در مرحله طبیعت، دارای وجود جمعی نیز هست. «ان هذه الانواع الممكنة انما تباین و تخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها و يترتب عليها آثارها و اما قبل ذلك فلها الوجود الجمعی. و هذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود ارفع و اشرف». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳) این تذکر لازم است که در عبارت ملاصدرا عبارت «موجوده بالفعل» به معنای انفصال وجودی نیست، بلکه به معنای بروز کامل خاصیت هر یک از وجودات خاص در موطن خویش است که همچنان در پیوستگی وجودی با دیگر وجودات خاص است.

بنابراین، حقایق اشیاء فقط در یک موطن و مرتبه خاص به وجود نمی‌آیند. حقیقت هر شیئی در همه عوالم هستی به صور مختلف حضور دارد و بسته به اقتضای هر یک از عوالم و مراتب، تمایز خود را از دیگر حقایق بروز می‌دهد. به عبارت دیگر:

از دیدگاه فیلسوفان پیشین، هر ماهیتی فقط با یک نحو وجود خاص قابل تحقق است ... پس ماهیت انسانی [مثلاً] فقط با وجود افراد آدمی موجود

می‌شود و ماهیت درخت فقط با وجود انواع درخت محقق می‌شود. اما از دیدگاه صدرالمتألهین، هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است، هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد؛ یعنی ماهیت دارای وجودات طولی است، زیرا گفتیم که به نظر او هر وجودی که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است نیز حقیقتاً وجود ماهیت است ولی برتر از آن ... حقیقت خارجی وجود حقیقت واحد ذومراتبی است ... که از یک جانب به هیولای اولی که ناقص‌تر از آن قابل تصور نیست، منتهی می‌شود و از جانب دیگر به واجب بالذات که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست و در این میان سایر حقایق وجودی جای دارند». (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵)

تفصیل و تبیین کامل این نوع نگرش را باید در بحث علت و معلول دنبال کرد. ملاصدرا در نهایت، با مطرح کردن امکان فقری و ربط محض بودن معلول نسبت به علت، علیت را به تشآن و تجلی وجودی باز می‌گرداند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، فصل فی بعض خیایا مقام العلیة، ص ۲۸۶) معنای این دیدگاه آن است که معلول از دل خود علت می‌جوشد و چیزی جدای از او نیست و به عبارت دیگر، معلول به نحو بساطت در خود علت حضور دارد و در مراتب پایین‌تر فقط ظهور می‌کند.

با این نوع تغییر نگرش به ماهیت، دیگر ماهیت، معنا و لوازم ارسطویی خود را از دست می‌دهد. از یک حقیقت طولی و عرضی نمی‌توان ماهیت واحد انتزاع کرد. مشایبان معتقدند اگر ماهیتی اقتضای خاصی داشته باشد در تمام عوالم باید چنین باشد و لذا انسانیت، مثلاً، در همه جا باید محتاج بدن و محل باشد (نک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۷)، اما طبق نگرش صدرایی چنین اقتضایی در کار نیست. حقیقت هر شیء دارای مراحل تشکیکی است که از همه این مراحل می‌توان یک مفهوم واحد، و از هر مرحله نیز می‌توان یک ماهیت ویژه انتزاع کرد. با این حال این نکته همچنان قابل تأمل است که آیا ماهیت در نظام صدرایی معقول اول است یا معقول ثانی فلسفی؟

عدم امکان حقیقت طولی و به عبارت دیگر، حقیقت تشکیکی در نظام مشایی به این دلیل است که بحث «حقیقت و رقیقت» (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰) و «وجود حقایق طولی اشیا» (نک: همان، ج ۱، ص ۲۶۴) برای ابن‌سینا و مشایبان ناشناخته بوده است و این عدم شناخت مستند به ضعف درک آنها نیست، بلکه ریشه در روش

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

عقلانی آنها دارد. مشاء، تشکیک در ماهیت را نمی‌پذیرد و لذا ممکن نیست که یک فرد از یک ماهیت، مجرد و فرد دیگر مادی باشد، چون در این صورت انقلاب در ماهیت رخ می‌دهد. اما ملاصدرا برای هر شیء یک حقیقت طولی در نظر می‌گیرد که در هر موطنی ظهور خاص خود را دارد. نظریه مُثُل افلاطونی را نیز بر همین اساس می‌پذیرد و هر یک از مُثُل را فرد مجرد همان حقیقتی می‌داند که افراد جسمانی را نیز پوشش داده است. (همان، ج ۲، ص ۶۲)

با توجه به همین تغییر نگرشی که ملاصدرا در نگاه به ذات اشیا داشته است، مطهری نکته‌ای را خاطر نشان می‌کند که درخور توجه است. گرچه مطهری این نکته را با استاد خود، طباطبایی، در میان گذاشت اما نتوانست ایشان را قانع کند؛ البته طباطبایی نیز مخالفت کلی با نظر مطهری نداشت و فقط اظهار داشته بود که این مطلب معضل بزرگی است. درنهایت، مطهری معتقد است با توجه به اینکه ملاصدرا حقیقت شیء را به فصل اخیر می‌داند و فصل اخیر نیز درنهایت به نحوه وجود برمی‌گردد، می‌توان استنباط کرد که نوعی تشکیک تبعی برای ماهیت نیز قابل اثبات است. درست است که خود ملاصدرا معتقد است تشکیک در ماهیت جایز نیست و ما هم تشکیک در ماهیت را نمی‌پذیریم و این از لوازم اصلی اصالت وجود است، اما نوع دیگری از تشکیک می‌توان برای ماهیت اثبات کرد که منافاتی با حرف آنها نداشته باشد و آن تشکیک تبعی است. ماهیت در ذات خودش قابل تشکیک نیست ولی به تبع وجود قابل تشکیک است. مانعی ندارد که وقتی یک وجود قابل شدت و ضعف بود، ماهیت به اعتبار آن وجودش یعنی به نحو بالعرض و المجاز قابل شدت و ضعف باشد. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۴۷۳-۴۷۵ با تلخیص) آشتیانی نیز این نظریه را تأیید کرده و به بیانی دیگر، معتقد است می‌توان در نظام صدرایی به تشکیک در ذات و ذاتیات قائل شد. (آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷)

نکته قابل تأمل آن است که ملاصدرا در مسیر تبیین جدیدی که از ماهیت و ذات اشیا ارائه می‌کند به نظریه رئالیستی مُثُل افلاطونی و نیز اعیان ثابته در نظام عرفانی متمایل شده است؛ زیرا نظریه مُثُل و اعیان ثابته - با اندکی اصلاح و تعدیل - به خوبی می‌توانند طولی بودن حقایق اشیا را تبیین کنند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۴-۲۸۶؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۷۹) و این مطالب را با تفسیر و نگرش خاصی که به

طبیعت و ذات و ماهیت دارد جمع کرده است. در حقیقت، نظریه مُثُل مدعی افراد طولی برای ماهیت واحد است نه وجودات طولی برای آن. بر اساس تفسیر خاصی که ملاصدرا از مُثُل ارائه می‌کند، هر مثالی فرد مجرد عقلانی ماهیت جوهری است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲) این بحث به توضیحات مبسوطی نیازمند است، اما برای هدفی که در این مقاله دنبال می‌کنیم همین اشاره اجمالی کافی است.

نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان با توجه به آنچه گفته شد به این نتیجه رسید که نظام صدرایی هرچند ارسطویی نیست و فقط در ظاهر و کاربرد برخی اصطلاحات شبیه آن است اما - برخلاف ادعای مطرح شده - نام‌گرا هم نیست. کسانی که نظام صدرایی را نام‌گرا خوانده‌اند فراموش کرده‌اند که افلاطون نیز واقع‌گراست و در اندیشه او نیز تشکیک در درجات وجودی و معرفتی دیده می‌شود.

علاوه بر آن، ملاصدرا هیچ‌گاه وحدت حقیقی انواع را، که مستهلک در وحدت کلی‌تر کل وجود است، انکار نکرده است، اما در نظریه‌های نام‌گرا وحدت حقیقی، از هر نوع که باشد، نفی می‌شود.

در فلسفه ملاصدرا کلی طبیعی نفی نمی‌شود و موهوم به شمار نمی‌آید، بلکه نوع نگرش به آن تغییر می‌کند. جالب است که خود ملاصدرا در مقابل متکلمان که کلی طبیعی را نفی می‌کنند (و در حقیقت قائل به نوعی نام‌گرایی هستند) موضع می‌گیرد و پس از توضیح معنای صحیح وجود کلی طبیعی می‌گوید: «فهذا معنی وجود الکلی الطبیعی ای الماهیة من حیث هی فی الخارج لا کما هو المشهور من الحكماء انها موصوفة بالوجود بمعنی ان الوجود کما هو منسوب الی الشخص منسوب الیها و لا کما زعمه المتکلمون النافون لوجودها انها غیر موجودة بوجود الشخص اصلا». (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳)

بنابراین، باید گفت که تکثر کلیات طبیعی ریشه‌ای عینی دارد و ساخته ذهن نیست؛ هرچند این کثرت واقعی که مستند به خود وجود است بالقوه است نه بالفعل. ماهیات همان تمایزات بالقوه وجودات خاص است که ذهن به صورت ایستا به آن می‌نگرد و قالبی برایش درست می‌کند و بر این اساس، کلیات مختلف به معنای وجودات خاص

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

متمایز است. در حقیقت، مفهوم‌سازی از نظر ملاصدرا درک نحوه خاص یک وجود است: «ان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء ... ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الادراك حسيا او خاليا او عقليا، و سواء كان حضوريا او حصوليا و قد تحقق ... أن وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم». (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷)

ملاصدرا در یک مرحله از نوآوری خود در پی ایجاد چرخش نگاه به ماهیت است و لذا با شدت تمام هر گونه واقعیت داشتن را از ماهیت نفی می‌کند و منظورش در این مرحله آن است که به ماهیت نمی‌توان نگاه استقلال‌ی داشت حتی من حیث هی. ماهیت حتی ذات خود و معنایی خود را مدیون وجود است. (همان، ج ۲، ص ۳۴۱) اگر وجود نبود اصلاً هیچ‌گونه ماهیتی هم وجود نداشت. اما وقتی این چرخش نگاه نهادینه شد از آن به بعد در مباحث مربوط به ماهیت به راحتی از احکام ماهیت و وجود داشتن ماهیت سخن می‌گویند و معلوم است که منظور از ماهیت و کلی طبیعی و صور نوعیه چیزی است غیر از آنچه در نظام ارسطویی بیان شده است.

ذکر این نکته لازم است که در بحث کلی و کلی‌سازی، انسان ممکن است بر اثر نیازهای خاص خود به انحاء گوناگون به اشیا بنگرد و آنها را دسته‌بندی کند. به ویژه در امور زبانی این اتفاق می‌افتد که مثلاً انسان برای برخی امور صفت تفضیلی درست می‌کند، ولی برای برخی نمی‌کند. در برخی موارد از واژه «تر» و «ترین» استفاده می‌کند و در برخی موارد نمی‌کند. کلی مشکک وقتی در قالب زبانی جاری شود به شکل «تر» و «ترین» خود را نشان می‌دهد و آن وقت این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان همه اوصاف و امور را به صورت تفضیلی و عالی بیان کرد یا خیر؟ آیا ما می‌توانیم در مورد میوه نیز "میوه" و "میوه‌تر" را به کار ببریم یا اینکه این استعمال بی‌معناست. بر این اساس، باید عدد را نیز مانند نور دارای حقیقت تشکیکی بدانیم، زیرا گفته شد که از نظر ملاصدرا همه اشیا حقیقت طولی تشکیکی دارند. ولی در آن صورت دیگر حساب و کتاب دقیق امکان‌پذیر نخواهد بود. هر گونه روا داشتن تشکیک در اعداد به عدم دقت در محاسبات می‌انجامد، اما مثلاً در مورد مزه‌ها و رنگ‌ها ما این دقت را به خرج نداده ایم. بنابراین، باید این مسئله را با دقت بیشتری بررسی کرد. این رفتار

زبانی هرچند در اصل روگرفتی از واقعیت است، اما تماماً آینه واقع نیست و حتی می‌تواند برعکس باشد. همچنین بیشتر به نوع نگاه انسان‌ها و نیازهای آنها بستگی دارد و لذا در مورد کمیات و کیفیات از صفات عالی و تفضیلی بیشتر استفاده می‌کنند تا در امور دیگر و علت این امر نیز می‌تواند امور مختلف باشد، از جمله اینکه نام‌گذاری برای هر درجه‌ای از سفیدی نه میسر است و نه مورد نیاز. اما همین انسان در مواردی مجبور است شدت درجات رنگ را بر اساس اعداد شماره‌گذاری کند که دقیق‌تر است. این رفتار زبانی نشان می‌دهد که انسان همواره منفعل و آینه خارج نیست؛ در برخی موارد آگاهانه و فاعلانه در یافته‌های خود تصرف می‌کند و آنها را بر اساس نیازهای ویژه خود تنسيق می‌کند.

هدف اصلی این مقاله آن بود که نشان می‌دهد با پذیرش اصالت وجود و تشکیک خاصی مورد نظر ملاصدرا، هرچند ماهیت مشایی محو می‌شود، اما پیوند وجودی برقرار است و در نتیجه معرفت‌شناسی استوار و به هم تنیده‌ای حاصل می‌شود. در وحدت تشکیکی، به جای ماهیات مجزا مثل گیاه، خاک، آب و ... یک حقیقت ذومراتب وجود دارد که هر مرتبه آثار وجودی خاصی را بروز می‌دهد. بنابراین، حوزه پیوند و پیوستگی بسیار بیشتر می‌شود نه اینکه سر از فردگرایی و نام‌گرایی درآورد. ویژگی خاص تشکیک خاصی آن است که در عین وحدت و پیوستگی بسیار شدیدی که بین موجودات برقرار است، مراتب و خواص هر مرتبه از وجود نیز برقرار است و هیچ نحوه تداخلی بین مراتب وجود متصور نیست.

پی‌نوشت

i. اصطلاح واقع‌گرایی یا رئالیسم، معانی مختلفی دارد. معنای رئالیسم با توجه به واژه‌ای که در مقابل آن به کار می‌رود، متعین می‌شود. وقتی رئالیسم در مقابل نام‌گرایی (نومینالیسم) به کار رود، به معنای اعتقاد به وجود عینی کلیات است، اما وقتی در مقابل ایدئالیسم به کار رود به معنای اعتقاد به وجود مستقل از ذهن برای اشیا و اجسام است.

ii. از جمله: علم‌الهدی، سیدعلی، *نومینالیسم و فلسفه صدرایی*، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

iii. این مطلب را سبزواری در منظومه حکمت خود به مشایبان نسبت می‌دهد، ولی مطهری در شرح منظومه این نسبت را از نظر تاریخی مستند نمی‌داند. زیرا این کلام در آثار ابن‌سینا و فارابی نیامده است. (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱) ملاصدرا نیز همین نسبت را به مشایبان می‌دهد. (نک: ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۵۸) ظاهراً این

- نسبت با توجه به مطالبی که خواجه نصیرالدین طوسی در ابتدای نمط چهارم / اشارات درباره وجود و علل آن ارائه می‌کند نسبت درستی است.
- iv. و معنا ما بالقوه هاهنا يرجع الی الجمع و التفصیل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۳ و ۳۴۳-۳۴۴؛ همو، ج ۵، ص ۲۹۳؛ مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۱۰ و ۵۶۰).
- v. نام‌گرایان علاوه بر کثرت عرضی، کثرت طولی و کلاً هر امر مجرد و متافیزیکی را نیز نفی می‌کنند و بر اساس تجربه‌گرایی خالص، به جز افراد و اشیاء جزئی، هیچ امر دیگری را نمی‌پذیرند و به همین جهت مباحث متافیزیکی و نیز نظام توحیدی فلسفی نیز در فضای نام‌گرایی جایگاهی ندارد.
- vi. مقایسه بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در اندیشه ملاصدرا با نومن و فنومن کانتی، می‌تواند به تبیین و توضیح منظور ملاصدرا بیشتر کمک کند. «از دیدگاه صدرالمآلهین، جهان نمود [فنومن] تصویر حقیقی جهان بود [نومن] است اما از دیدگاه کانت، چنین نیست؛ به زبان فلسفی، ماهیات و مفاهیم، نمودهای حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها هستند، حقیقتاً آنها را نشان می‌دهند، اساساً شأنی جز نشان دادن بوده‌ها ندارند، پس رابطه آنها حقیقی و نفس‌الامری است. اما از دیدگاه کانت، ماهیات و مفاهیم نمودهای حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها نیستند. آنها حقیقتاً بوده‌ها را نشان نمی‌دهند، آنها برای انسان چنان جلوه می‌کنند که گویی در حال نشان دادن بوده‌ها هستند، در حالی که چنین نیستند. در یک کلام، صدرالمآلهین ماهیات و مفاهیم را کاشف حقیقی از بوده‌ها می‌داند اما کانت آنها را صرفاً کاشف‌نما می‌داند». (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸-۱۱۹)
- vii. «مطابقت ذهن و عین، از نظر فیلسوفان پیشین، ناشی از وحدت ماهوی است، ولی از نظر ملاصدرا ناشی از وحدت عینی تشکیکی وجودات متفاضل آنهاست؛ یعنی تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم باز می‌گردد». (همان، ص ۱۸۳)
- viii. مفهوم گاه در مقابل ماهیت به کار می‌رود و معنای خاصی دارد و گاه به معنای عام به کار می‌رود که شامل ماهیت نیز می‌شود. تفاوت مفهوم و ماهیت به اجمال آن است که اولاً وجود ذهنی یا خارجی در ماهیت اخذ نشده است و لذا ماهیت می‌تواند در هر یک از این دو موطن یافت شود، اما مفهوم منحصر به ذهن است و هرگز به خارج راه نمی‌یابد. ثانیاً، بر اساس ملاک پیش‌گفته، مفاهیم دارای فرد خارجی نیستند و فقط می‌توانند مصداق داشته باشند، ولی ماهیت فرد خارجی دارد. ثالثاً، ماهیت از دو طرف عموم و خصوص بسته است و به همین دلیل جامع افراد و مانع اغیار است به گونه‌ای که صدق چند ماهیت بر یک شیء مستحیل است. اما مفهوم برخلاف ماهیت دارای مرز بسته نیست و به همین دلیل صدق چند مفهوم بر یک مصداق، ممکن و در برخی موارد ضروری است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵-۳۰ به اختصار)
۱. در عرفان نظری، اختلاف بالقوه وجودات را با اصطلاح "انداماجی" بیان می‌کنند و معتقدند همه اسما و صفات الهی (که درنهایت به ظهور وجودات خاص و افراد و اشیاء می‌انجامد) به صورت مندمج در متن هستی (که بسیط است) حضور دارند، و به بیان ملاصدرا همگی به وجود واحد موجودند.
- x. در اصطلاح عرفانی، احکام صور نوعیه در عوالم بالاتر هیچ‌کدام بر دیگری غلبه ندارد و همه مقهور سیطره عقلانی و روحانی هستند، اما در نشئه طبیعت هر کدام تفصیل یافته و احکام هر یک در موطن خودش غلبه می‌یابد.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۲، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۲. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، الاھیات شفا، تهران، ناصر خسرو.
۳. استنیلند، هیلری، ۱۳۸۳، کلی‌ها، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کارنامه نشر.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، رهیق مختوم، شرح جلد دوم اسفار، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۱.
۵. سبزواری، ملاهادی، ۱۹۸۱، حاشیه بر الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۶. -----، بی‌تا، شرح المنظومه، انتشارات علمیه اسلامیة، چاپ سنگی.
۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، «صراط‌های مستقیم»، در: کیان، ش ۳۶، ص ۲-۱۶.
۸. -----، بی‌تا، جزوه درسی در باب کلیات.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت، المرکز الجامعی للنشر.
۱۰. -----، ۱۳۹۱، شرح اصول الکافی، تهران، مکتبه الحیدری، چاپ سنگی.
۱۱. -----، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۲. -----، بی‌تا، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۹۸۱، حاشیه بر الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ج ۱.
۱۵. لاک، داگلاس پی، ۱۳۸۰، «اثبات حرکت و انکار ماهیت در فلسفه ملاصدرا و بعضی معضلات کلامی ناشی از آن»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۷. -----، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات، چاپ چهارم، ج ۱.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱.
۱۹. -----، ۱۳۸۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ پنجم، ج ۱۱.
۲۰. نمازی، حمیدرضا، سایت باشگاه اندیشه، <http://www.bashgah.net/pages-6013.html>.
21. Woozley, A. D., 1967, "Universals", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, New York: Mac Millan Publishing, Co. , Inc. and the Free Press.