

An Analysis of the Foundations of the Fundamentality of Quiddity and the Fundamentality of Existence Based on the Objective Form of Philosophical Concepts

With Emphasis on the Views of Suhrawardī, Mīrdāmād, and Mullā Ṣadrā

Mohammad Bagher Derakhshan Pour¹  | Masoud Abdollahzadeh Arpanahi²  
 | Yarali Kord Firouzjaei³  | Mirsaeid Mousavi Karimi⁴ 

1. PhD Candidate in Philosophy of Physics, Department of Philosophy of Disciplines, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Email: derakhshan@bou.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy of Science and Technology, Faculty of Basic Sciences, Imam Hossein Comprehensive University, Tehran, Iran. Email: mabdollahzadeh@hotmail.com
3. Professor, Department of Applied Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Email: firozjaei@bou.ac.ir
4. Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran. Email: msmkarimi@mofidu.ac.ir

Abstract

This paper adopts an analytical-comparative method to examine the foundations of the Fundamentality of Quiddity and the Fundamentality of Existence in Islamic philosophy, with particular attention to the objective form of secondary philosophical intelligibles (existence, contingency, unity) and logical categories (genus, differentia). Suhrawardī and Mīrdāmād, as the founders of the former school, deny an independent objective form to these categories on the grounds of the impossibility of infinite regress. They regard existence merely as the "realization of quiddity," considering quiddity as the sole authentic reality. Consequently, external reality is viewed as a "mixed single object," and these categories are deemed mental considerations. This approach, however, faces a challenge in explaining the correspondence between mind and reality. In contrast, Mullā Ṣadrā, emphasizing the Fundamentality of Existence, conceives existence as a unitary, simple, and graded reality that constitutes the authentic objective form. By distinguishing between "concrete attribution"—in which both subject and attribute have independent objective forms—and "abstractive attribution"—in which the attribute lacks a separate objective form—he explains mind–reality correspondence based on the unity of existence. The paper concludes that disagreement over the independent objective form of these philosophical concepts lies at the core of the divergence between these schools regarding the structure of reality and the criterion of truth.

Keywords: fundamentality of existence, fundamentality of quiddity, objective form, secondary philosophical intelligibles, mind–reality relationship.

Introduction

The opposition between the schools of the Fundamentality of Existence (*Aṣālat al-Wujūd*) and the Fundamentality of Quiddity (*Aṣālat al-Māhīyyah*) in Islamic philosophy originates from their divergent interpretations of the "objective form" (*Ṣūrat-e 'Aynī*) of fundamental philosophical and logical concepts. The central question concerns whether concepts such as existence, possibility, unity, genus, and differentia possess an independent identity and realization in the external world, or whether they are merely mental considerations. This issue underlies the ontological and epistemological foundations of both schools and has far-reaching implications for explaining the structure of reality, the relationship between mind and world, and the criteria for the truth of philosophical propositions. With this focus, the present paper analyzes and compares the views of Suhrawardī and Mīrdāmād as representatives of the Fundamentality of Quiddity, and Mullā Ṣadrā as the founder of the Fundamentality of Existence.



University of Tehran

Research Findings

An examination of the views of Suhrawardī and Mīrdāmād shows that, relying on the proof of the impossibility of infinite regress in external reality, they deny any independent objective form for philosophical concepts. In their view, authentic external reality is confined to the essence of quiddity, while existence is nothing more than the “establishment” (*Taqarrur*) of quiddity. Philosophical concepts are thus regarded as mental considerations abstracted through intellectual analysis of quiddities. Although this approach avoids ontological infinite regress, it faces a serious challenge in explaining the correspondence between mind and reality and providing a criterion of truth. This raises a critical question: how can purely mental considerations genuinely correspond to objective reality? By contrast, Mullā Ṣadrā, through his acceptance of the Fundamentality of Existence, maintains that existence is a unique, simple, graded reality possessing independent objective realization. In his system, quiddity functions as the limitation and determination of this unitary reality and is secondary and conceptual matter. The key to resolving the correspondence problem in the Sadrian system lies in the distinction between two types of attribution. The first is *concrete Attribution* (*Ittisāf Inḍimāmī*), in which both the subject (e.g., a body) and the attribute (e.g., whiteness) exist objectively and independently. The second is *Abstractive Attribution* (*Ittisāf Intizāʿī*), in which the attribute (e.g., possibility or unity) lacks an extra objective form and is abstracted by the mind from the mode of existence of the external subject. According to Mullā Ṣadrā, philosophical concepts are not mere mental constructs; rather, they express various aspects and degrees of the same unitary reality of existence. Consequently, truth consists in the conformity of the intellect to the graded and hierarchical structure of objective reality – namely, existence itself.

Conclusion

The comparative analysis demonstrates that the primary source of divergence between the two schools lies in their respective positions regarding the objective form of philosophical concepts. The school of Fundamentality of Quiddity, by denying such an objective form, proposes a simpler ontological structure free from infinite regress. However, it fails to provide a satisfactory account of knowledge and mind–reality correspondence. In contrast, Mullā Ṣadrā's school of Fundamentality of Existence, by accepting a more complex ontology based on personal unity and gradation of existence, offers a robust solution to the problem of knowledge and truth. Nonetheless, this school faces its own challenge in explaining the stability and multiplicity of quidditative distinctions within that unity. This enduring opposition reflects the deep philosophical tension between the unity of reality and the multiplicity of knowledge in Islamic philosophy, suggesting that future progress may require a synthetic approach that preserves the strengths of both perspectives.

Cite this article: Derakhshan Pour, M. B., Abdollahzadeh Arpanahi, M., Kord Firouzjaei, Y., & Mousavi Karimi, M. (2026). An Analysis of the Foundations of the Fundamentality of Quiddity and the Fundamentality of Existence Based on the Objective Form of Philosophical Concepts: With Emphasis on the Views of Suhrawardī, Mīrdāmād, and Mullā Ṣadrā. *Philosophy and Kalam*, 58 (2), 523-543. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2026.399714.523630>



Article Type: Research Paper

Received: 11-Aug-2025

Received in revised form: 9-Nov-2025

Accepted: 4-Jan-2026

Published online: 2-Feb-2026

تحلیل مبانی اصالت ماهیت و اصالت وجود بر اساس صورت عینی مفاهیم فلسفی

با تأکید بر آراء سهروردی، میرداماد و ملاصدرا

محمد باقر درخشان پور^۱ | مسعود عبدالله زاده ارپناهی^۲ | یار علی کرد فیروزجایی^۳ | میرسعید موسوی کریمی^۴

۱. دانشجوی دکتری فلسفه فیزیک، گروه فلسفه مضاف، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.
derakhshan@bou.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه علم و فن آوری، دانشکده علوم پایه، دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، ایران.
mabdollahzadeh@hotmail.com
۳. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. رایانامه:
frouzjaei@bou.ac.ir
۴. استاد، گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. رایانامه: msmkarimi@mofidu.ac.ir

چکیده

این مقاله با روش تحلیلی-تطبیقی به بررسی مبانی دو مکتب اصالت ماهیت و اصالت وجود در فلسفه اسلامی با محوریت مسئله «صورت عینی» معقولات ثانی فلسفی (وجود، امکان، وحدت) و مقولات منطقی (جنس، فصل) می‌پردازد. سهروردی و میرداماد به عنوان نخستین بنیانگذاران مکتب اصالت ماهیت، با انکار صورت عینی مستقل برای این مقولات و استناد به برهان امتناع تسلسل در عین، وجود را صرفاً «تقرر ماهیت» در ظرف خارج یا ذهن و ماهیت را تنها واقعیت اصیل می‌دانند. در این دیدگاه، واقعیت خارجی که همان «شیء واحد مخلوط» است، فاقد تمایزات ذاتی است و مقولات مذکور، اعتبارات ذهنی (معقولات ثانی) محسوب می‌شوند که ذهن از تحلیل ماهیات انتزاع می‌کند. پیامد معرفت‌شناختی این نگرش، چالشی جدی در تبیین انطباق کامل ذهن و عین و استوار شدن معیار صدق بر «صلاحیت ذاتی ماهیت» است. در مقابل، ملاصدرا در چهارچوب حکمت متعالیه و با تأکید بر اصالت وجود، وجود را واقعیتی واحد، بسیط، مشکک و همان صورت عینی اصیل می‌داند که مبنای تحقق ماهیات اعتباری است. وی با تمایز نهادن میان «اتصاف انضمامی» (دارای صورت عینی مستقل برای صفت و موصوف) و «اتصاف انتزاعی» (فاقد صورت عینی زائد، مبتنی بر انتزاع ذهنی از نحوه وجود موصوف)، مسئله انطباق را بر اساس وحدت وجود و تشکیک مراتبی آن تبیین می‌کند. نتیجه آنکه پذیرش یا انکار صورت عینی مستقل برای این مفاهیم بنیادین، شالوده اصلی اختلاف این دو مکتب در تبیین ساختار واقعیت، نسبت ذهن و عین و معیارهای صدق معرفت‌شناختی است.

کلیدواژه‌ها: اصالت ماهیت، صورت عینی، معقولات ثانی فلسفی، رابطه ذهن و عین.

استناد: درخشان پور، محمد باقر، عبدالله زاده ارپناهی، مسعود، کرد فیروزجایی، یار علی، و موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۴). تحلیل مبانی اصالت ماهیت و اصالت وجود بر اساس صورت عینی مفاهیم فلسفی: با تأکید بر آراء سهروردی، میرداماد و ملاصدرا. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۲)، ۵۲۳-۵۴۳.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2026.399714.523630>

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴

انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳



مقدمه

تقابل بنیادین مکتبهای اصالت وجود و اصالت ماهیت در فلسفه اسلامی، ریشه در پرسش از «صورت عینی» مفاهیم کلیدی فلسفی (مانند وجود، امکان و وحدت) و مفاهیم ماهوی (مانند جنس و فصل) دارد. معقولات ثانی فلسفی مانند وجود، امکان، وحدت و مقولات منطقی مانند جنس و فصل، کانون این مناقشه‌اند (میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۸؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۱۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴). کاربست برهان امتناع تسلسل در نفی یا اثبات عینیت این مفاهیم، دو جریان فکری متقابل را شکل داده‌است. از یک سو، مکتب اصالت ماهیت به نمایندگی سهروردی و میرداماد، این مقولات را فاقد هویت مستقل خارجی دانسته، صرفاً «اعتبارات ذهنی» یا «طبایع انتزاعی» می‌داند که ذهن از تحلیل ماهیات متحقق می‌سازد؛ بر این اساس، واقعیت اصیل، منحصر در ذات و ماهیت اشیاء بوده و وجود چیزی جز «تقرر ماهیت» در ظرف خارج یا ذهن نیست (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۱۶۲؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۸). از سوی دیگر، ملاصدرا در چارچوب حکمت متعالیه و با نظریه اصالت وجود، وجود را حقیقتی بسیط، مشکک و اصیل معرفی می‌کند که خود همان «صورت عینی مستقل» در خارج است و مبنای تحقق ماهیات اعتباری قرار می‌گیرد؛ در این نگاه، ماهیت امری ثانوی و وابسته‌است (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴).

این اختلاف هستی‌شناختی ژرف، تأثیرات عمیقی بر مباحث حیاتی نسبت ذهن و عین، چیستی مفاهیم انتزاعی، و معیارهای صدق گذاشته و به یکی از کلیدی‌ترین مجادلات تاریخ فلسفه اسلامی تبدیل گشته‌است. ریشه این پرسش‌ها به مباحث کهن فلسفی بازمی‌گردد، که سهروردی با تفکیک بنیادین حقایق خارجی و اعتبارات ذهنی (معقولات ثانی) گامی مهم در آن برداشت (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۴۸). ملاصدرا نیز در نقد پیشینیان اشاره می‌کند که استدلال ایشان برای عینیت مقولات، مبتنی بر برهان خلف و محال بودن تسلسل نامتناهی در خارج بوده‌است (۱۳۶۸: ج ۱: ۱۸۰-۱۸۱). بنابراین، پرسش از عینیت یا اعتباریت این مفاهیم بنیادین، کانون اصلی این مناقشه دیرپاست. گفتنی است هر دو مکتب در اعتباری و ذهنی دانستن مفاهیم منطقی محض (مانند کلیت و جزئیت) اتفاق نظر دارند، اما نزاع اصلی بر سر وضعیت مفاهیم فلسفی و ماهوی است.^۱

این مقاله با تمرکز بر همین محور بنیادین، مهم‌ترین آراء سهروردی، میرداماد و ملاصدرا را درباره جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مقولات یادشده در عالم خارج تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد هر یک چگونه ضمن نقد دیدگاه رقیب درباره اعتباری بودن یا نبودن این مقولات و پرهیز از محذور

^۱ هر دو فیلسوف، مفاهیم منطقی محض (معقولات ثانی منطقی) را فاقد صورت عینی می‌دانند. سهروردی حتی از این توافق به عنوان شاهی برای اعتباری بودن مفاهیم فلسفی نیز بهره می‌برد (به نقل از ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱/ ۱۸۰). ملاصدرا نیز به صراحت موطن تحقق معقولات ثانی منطقی را ذهن می‌داند (همان، ج ۱: ۳۳۲). تمایز بنیادین آنها در این است که سهروردی «وجود» را نیز امری اعتباری می‌شمارد، در حالی که ملاصدرا آن را (به عنوان یک معقول ثانی فلسفی) عین واقعیت خارجی می‌داند.

تسلسل، به تبیین جایگاه ویژه‌ای برای آنها دست می‌یازند. ادعای اصلی مقاله آن است که انکار «صورت عینی مستقل» برای مفاهیم فلسفی، که ستون فقرات استدلال اصالت ماهیت است، این مکتب را با بن‌بست معرفت‌شناختی در تبیین «صدق» و «انطباق ذهن و عین» مواجه می‌سازد. در مقابل، نشان داده می‌شود که راهکار ملاصدرا، یعنی تعریف صورت عینی به‌مثابه «نحوه وجود» و تمایز میان اتصاف انضمامی و انتزاعی، اگرچه تلاشی هوشمندانه برای حل این بن‌بست است، خود نیز با چالش توضیح «کثرت‌های ماهوی» و تمایز عینی آنها در پرتو وحدت شخصی وجود روبرو می‌شود. بر این اساس، استدلال می‌شود که هر دو مکتب، در نهایت، در تبیین کامل و بی‌نقص رابطه میان ساختار واقعیت و ساختار معرفت با چالش‌های بنیادین خود دست به‌گriبایند.

پیشینه تحقیق

در مطالعات موجود درباره اصالت وجود و اصالت ماهیت، ابعاد مختلف این مناقشه بررسی شده‌است. پژوهش‌ها عمدتاً به تحلیل براهین اصالت ماهیت (دیوانی، ۱۳۹۹: ۱۱۸؛ منافیان، ۱۳۹۴: ۱۱۸-۱۲۳)، نظریه جعل بسیط میرداماد (جعفریان و قراملکی، ۱۳۹۵: ۹۰؛ منافیان، ۱۳۹۴: ۱۱۹)، و حتی اختلاف لفظی احتمالی با ملاصدرا (مصطفائی و خسروپناه، ۱۳۹۴: ۱۴۴-۱۴۶؛ نویسی و اکبریان، ۱۳۹۳: ۱) پرداخته‌اند. همچنین، نوآوری سهروردی در تفکیک حقایق خارجی از معقولات ثانیه (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۴۸-۴۴۹) و نقدهای او بر اصطلاحات فلسفی (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۲۸۵، ۳۶۸-۳۶۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۴۲-۴۴۶) مستندسازی شده‌است. در سوی مقابل، راه‌حل‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۷؛ قاسمیان مزار و یساقی، ۱۳۹۳: ۸۲-۸۹) و نظریه تشکیک وجود (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲۶۱-۲۶۴؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۳۸-۴۱) به تفصیل تحلیل گردیده‌اند.

با این حال، خلأ اصلی در عدم تمرکز صریح بر «صورت عینی» مفاهیم فلسفی به‌مثابه محور بنیادین اختلاف این دو مکتب است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۴۸؛ عبودیت، ۱۳۸۷: ۲۶۱). مطالعات پیشین به‌وضوح تبیین نکرده‌اند که چگونه انکار یا اثبات «صورت عینی مستقل» برای مفاهیمی چون وجود، امکان و وحدت، شالوده تبیین‌های متعارض از ساختار واقعیت، نسبت ذهن و عین، و معیارهای صدق را شکل می‌دهد (منافیان، ۱۳۹۴: ۱۱۸؛ جعفریان و قراملکی، ۱۳۹۵: ۹۰). این پژوهش با پرکردن این خلأ، تحلیل تطبیقی نظام‌مندی از مبانی دو مکتب ارائه می‌دهد که در آن «صورت عینی» نقطه کانونی تقابل در تبیین هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مفاهیم فلسفی است.

۱. دیدگاه مشترک سهروردی و میرداماد

۱-۱. نفی صورت عینی مستقل از مقولات فلسفی

سهروردی و میرداماد در چارچوب مکتب اصالت ماهیت مفاهیم بنیادین فلسفی نظیر وجود، امکان، وجوب، وحدت، شیئیت، جزئیت و همچنین مفاهیم ماهوی جنس و فصل (از آن حیث که اجزاء تحلیلی ماهیت در خارج لحاظ می‌شوند) را فاقد عینیت خارجی می‌دانند. از منظر این دو فیلسوف، واقعیت اصیل در خارج، منحصر در ذات و ماهیت اشیاء است، در حالی که مقولات یادشده، اموری اعتباری یا «طبایع انتزاعی» محسوب می‌شوند که ذهن در فرایند تحلیل روابط ماهوی آنها را استخراج می‌کند. این نگرش، ریشه در نقد آنان به دیدگاه رقیب دارد که برای این مقولات، صورتهای مستقلی در خارج قائل است.

سهروردی با صراحت، وجود را وصفی ذهنی می‌خواند که از تقرر ماهیت در خارج یا ذهن انتزاع می‌شود. به باور او، وجود و مقولات مشابه مانند امکان، هرچند به ماهیت اضافه می‌شوند، اما این انصاف به معنای تحقق عینی آنها نیست. وی تأکید می‌کند که حکم ذهنی به «امکان» شیء در خارج، مستلزم وجود خارجی خود امکان نیست، بلکه صرفاً بیانگر قابلیت ذاتی ماهیت برای تحقق است. این مقولات، صرفاً اوصافی عقلی اند که ذهن آنها را بر اشیاء بار می‌کند، بی‌آنکه در خارج صورتی مستقل داشته باشند (۱۳۷۲: ج ۱: ۱۶۲، ۳۴۵-۳۴۷).

میرداماد نیز همسو با سهروردی حقیقت وجود را نه امری زائد بر ماهیت بلکه تقرر ماهیت در ظرف عین یا ذهن می‌داند. از نگاه او، وجود، چیزی جز «موجودیت» ماهیت در قالب فعلیت نیست. مفهوم وجود از نگاه میرداماد، نه از خود ماهیت به ما می‌هی، بلکه از نحوه تقرر یا بودن ماهیت در ظرف ذهن یا خارج انتزاع می‌شود و حاصل تحلیل عقلی است (جعفریان و قراملکی، ۱۳۹۵: ۹۰). مفاهیمی مانند وجوب و امکان، اعتبارات ذهنی اند که عقل از نحوه تحقق ماهیات انتزاع می‌کند و انتساب عینیت به آنها، متکی به واقعیت عینی خود ماهیت است. میرداماد با تأکید بر عدم نیاز به فرض وجود و زائد دانستن، استدلال می‌کند که این مفاهیم طبایع انتزاعی بی‌پایانی هستند که ذهن می‌تواند بدون محدودیت آنها را بسازد، بی‌آنکه در خارج مصداقی مستقل داشته باشند (۱۳۸۵: ج ۲: ۵، ۱۵۸).

۱-۲. نقد عینیت جنس و فصل به عنوان مقولات منطقی

سهروردی و میرداماد، مقولات منطقی مانند جنس و فصل را نیز فاقد هویت عینی می‌دانند. سهروردی (۱۳۷۲: ج ۱: ۳۶۷-۳۶۸) با تحلیل مفاهیمی چون سیاهی نشان می‌دهد تجزیه ذهنی آن به جنس (کیفیت) و فصل (سیاهی) صرفاً اعتباری است و در خارج تنها یک حقیقت بسیط وجود دارد. میرداماد با استدلالی مبتنی بر محذور تسلسل، فرض عینیت مستقل برای جنس را نقد می‌کند. اگر جنس وجودی مستقل از فصل داشته باشد، برای تحقق آن به فصلی دیگر نیاز است که خود مستلزم جنس دیگری خواهد بود و این زنجیره به شکلی نامتناهی ادامه می‌یابد. از این رو، جنس و فصل بسیط، صرفاً

مفاهیمی انتزاعی اند که ذهن برای تحلیل ماهیات می‌سازد، نه اموری دارای صورت خارجی (۱۳۸۵: ج ۲: ۲۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۳۶۶).

سهروردی همین رویکرد را در مورد مفهوم «جوهریت»^۲ نیز به کار می‌گیرد. او جوهریت را عین کمال ماهیت، نه امری زائد بر آن، معرفی می‌کند. با این حال، او تصریح می‌کند که مفهوم «جوهریت»، هرچند به این کمال ماهیت در خارج اشاره دارد، اما به عنوان یک «معقول ثانی» و امری اعتباری و ذهنی است که در خارج چیزی بر ماهیت نمی‌افزاید. او با تعمیم این دیدگاه، معتقد است که تمامی مقولات، از آن جهت که «مقوله» و «محمول» واقع می‌شوند، اعتبارات عقلی (ذهنی) هستند، حتی اگر مبدأ اشتقاق برخی از آن‌ها (مانند سیاهی) صفتی عینی باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۴۲-۴۵۲).

۳-۱. شیئیت و جزئیت به مثابه اعتباریات

سهروردی (۱۳۷۲: ج ۱: ۱۶۳، ۳۶۹) و میرداماد (۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۸) مفاهیمی مانند شیئیت و جزئیت را نیز اعتباری می‌دانند. این مفاهیم در نظام فکری ایشان نقشی کلیدی دارند، زیرا هم به عنوان شاهد مثال برای اعتباری بودن سایر مفاهیم فلسفی به کار می‌روند و هم بستری برای اعمال برهان امتناع تسلسل هستند.^۳ این نگرش مشترک زمینه را برای استدلال کلیدی این دو فیلسوف مبتنی بر محال بودن تسلسل در عین فراهم می‌کند. اگر مقولاتی مانند وجود یا جنس دارای صورت عینی مستقل فرض شوند، هر یک نیازمند وجود دیگری خواهد بود که به زنجیره‌ای نامتناهی از موجودات هم‌زمان موجود می‌انجامد. این استدلال در بخش بعدی مقاله به تفصیل بررسی می‌شود. با این حال، همین‌جا می‌توان اشاره کرد که سهروردی و میرداماد، تسلسل در اعتبارات لایقی ذهنی را جایز، اما در عین خارجی را محال می‌دانند، چرا که واقعیت خارجی ماهیتی یکپارچه و فاقد تمایزات دارد. دیدگاه سهروردی و میرداماد، با نفی عینیت مقولات فلسفی، واقعیت خارجی را صرفاً متشکل از ماهیات می‌داند که ذهن با تحلیل آنها، مفاهیم انتزاعی را می‌سازد. این موضع نه تنها بنیادهای معرفت‌شناختی خاصی را درباره نسبت ذهن و عین رقم می‌زند، بلکه مقدمه‌ای است برای تقابل با دیدگاه ملاصدرا که در بخشهای بعدی مقاله با تمرکز بر «اصالت وجود» و صورت عینی وجود، به تفصیل بررسی می‌شود.

^۲ در اینجا باید میان جوهر عینی (مانند یک جسم خاص در خارج) و مفهوم کلی «جوهریت» (که بر آن حمل می‌شود) تمایز قائل شد. نقد سهروردی ناظر به وجه دوم، یعنی مفهوم جوهریت به عنوان یک معقول ثانی است که آن را فاقد صورت عینی مستقل می‌داند، نه انکار خود جوهر خارجی.

^۳ این مثال‌ها به دو طریق در استدلال به کار می‌روند: اول، از طریق قیاس؛ همان‌طور که «شیئیت» و «جزئیت» با وجود حمل بر امور خارجی، صورت عینی مستقل ندارند، مفاهیم فلسفی مانند «وجود» نیز چنین‌اند. دوم، به عنوان بستر برهان تسلسل؛ اگر برای «شیئیت» صورت عینی مستقلی فرض شود، خود آن صورت نیز باید «شیء» باشد و این به تسلسل در عالم خارج می‌انجامد. بنابراین، ذکر این مثال‌ها برای بازسازی دقیق استدلال مکتب اصالت ماهیت ضروری است.

۴-۱. استدلال مبتنی بر محذور تسلسل

یکی از براهین محوری که سهروردی و میرداماد در نفی صورت عینی مستقل برای مقولات فلسفی به کار می‌برند، امتناع تسلسل نامتناهی است. استدلال آنان بر این پایه استوار است که اگر مقولاتی نظیر وجود، امکان، وجوب یا وحدت را اموری زائد بر ماهیت و دارای تحقق عینی در خارج فرض کنیم، به علاوه، ماهیت را اساس و مبنای اصلی تحقق در خارج بدانیم، آنگاه تحقق یافتن این امر زائد (یعنی خود آن مقوله به صورت عینی)، به وجود یا تحقق دیگری نیاز خواهد بود. این تحقق، به نوبه خود تحقق دیگری را می‌طلبد و این سلسله به صورت نامتناهی ادامه پیدا می‌کند. از نظر این فیلسوفان، هر چیزی که تحقق آن ملازم با تحقق نامتناهی شیء دیگر باشد نمی‌تواند امری واقعی باشد و باید آن را امری اعتباری دانست. سهروردی با طرح این استدلال در بحث امکان حوادث آینده، صورت عینی امکان ذاتی (فلسفی)^۴ را نفی می‌کند. او می‌نویسد: اگر وصف «امکان» یک شیء در خارج وجود عینی داشته باشد، آن امکان موجود نیز به نوبه خود ممکن بوده و نیازمند امکان عینی دیگری خواهد بود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد که امری محال است (۱۳۷۲: ج ۱: ۲۵، ۳۴۶).

میرداماد نیز با رویکردی مشابه این استدلال را برای ابطال فرض صورت عینی برای وجود، وجوب، امکان و وحدت به کار می‌برد. او تصریح می‌کند که اگر وجود، صورتی عینی و رای ماهیت موجود داشته باشد، آنگاه خود این «وجود عینی» نیازمند «وجود عینی» دیگری برای تحقق خود خواهد بود و این روند تا بی‌نهایت تکرار می‌شود. حتی اگر تنها مشکل، نیاز اضافه شدن وجود به ماهیت و سپس نیاز موجود بودن خود این اضافه شدن به اضافه شدن دیگر باشد، این روند نیز نامتناهی خواهد بود، همین برای اثبات بطلان فرض وجود زائد بر ماهیت کافی است (۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۲۳). به عبارت دیگر، نفس رابطه‌ای که فرض می‌شود میان ماهیت و آن «وجود زائد» برقرار است، خود، نیازمند تحقق است و تحقق آن نیازمند تحقق دیگری می‌شود که باز هم اشکال تسلسل نامتناهی را به دنبال دارد.

سهروردی با استدلالی مبتنی بر امتناع تقدم، تأخر یا همراهی وجود زائد بر ماهیت، بطلان عینیت مستقل وجود را نتیجه می‌گیرد. نکته کلیدی در این استدلال تفاوت میان عالم عین (واقعیت خارجی) و عالم ذهن و تصورات است. هر دو فیلسوف به صراحت بیان می‌کنند که تسلسل در عالم واقعیت خارجی که عالم تحقق بالفعل و وابستگی علی و معلولی است، محال است. یک سلسله نامتناهی از موجودات یا شرایط وابسته نمی‌تواند در خارج هم‌زمان تحقق یابد. اما در مقابل، تسلسل در عالم ذهن و تصورات جایز شمرده می‌شود. ذهن انسان می‌تواند بینهایت را تصور کند یا سلسله‌های مفهومی

۴. سهروردی به وضوح میان امکان ذاتی (که آن را امری اعتباری و ذهنی می‌داند) و «امکان استعدادی» (که به معنای قوه و آمادگی در ماده برای پذیرش صورت جدید است) تمایز قائل است. او امکان استعدادی را به عنوان امری متحقق در عالم ماده می‌پذیرد، اما استدلال امتناع تسلسل را مشخصاً برای رد صورت عینی مستقل برای امکان ذاتی به کار می‌برد. او در نقد استدلال ارسطو می‌گوید: «آن امکان مورد نظر ارسطو، این امکان مورد بحث ما نیست، بلکه امکانی است که برای ازلیات وجود ندارد» (۱۳۷۲: ج ۱: ۲۵).

نامتناهی بسازد؛ این قابلیت ذهنی به معنای تحقق خارجی این سلسله‌ها نیست (۱۳۷۲: ج ۱: ۲۲-۲۴). میرداماد نیز تأیید می‌کند که «جریانهای ذهنی» یا «خطرات اذهان» لزوماً نیازمند پایان نیستند و تسلسل در آنها امکان‌پذیر است (۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۸). این جواز تسلسل، ناظر به «تسلسل در اعتبارات ذهنی» (لایقی) است^۵ که راه را برای ذهنی و اعتباری دانستن مفاهیمی چون وجود و امکان هموار می‌سازد. بنابراین، از منظر این دو فیلسوف، چون فرض وجود عینی مستقل برای مفاهیم فلسفی مانند وجود، امکان و غیره به تسلسل محال در عالم عین می‌انجامد، پس باید نتیجه گرفت که این مفاهیم صورت عینی مستقل ندارند و صرفاً در عالم ذهن و به صورت اعتباری یا انتزاعی می‌توانند تحقق یابند. این نتیجه‌گیری زمینه را برای تحلیل مفهوم وجود و نسبت آن با اعتبارات ذهنی در دیدگاه آنان فراهم می‌آورد که در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.

۵-۱. تحلیل مفهوم وجود و نسبت آن با اعتبارات ذهنی

پس از تبیین مبانی انکار صورت عینی مستقل برای مقولات فلسفی توسط سهروردی و میرداماد بر پایه امتناع تسلسل در عالم عین، لازم است نگاه این دو فیلسوف به چیستی خود مفهوم وجود روشن شود. میرداماد وجود را عین تقرر ماهیت در ظرف عین یا ذهن می‌داند، نه امری زائد بر آن. او این دیدگاه را بر اساس نظریه بنیادین جعل بسیط ماهیت بنا می‌نهد که در آن، آنچه از سوی جاعل (علت) افزوده می‌شود، خود ماهیت است (در مرتبه تقدیری آن)، نه وجود؛ و «وجود» یا «موجودیت» صرفاً نتیجه و لازمه این فعلیت یافتن ماهیت در خارج یا ذهن است (منافیان، ۱۳۹۴: ۱۱۹، ۱۲۰). به بیان او (میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۵-۸)، آنچه در خارج واقع می‌شود و عقل از آن مفهوم وجود را انتزاع می‌کند همان تقرر ذات ماهیت در عالم عین است. وجود در این نگاه، عین موجود شدن ماهیت است و هویتی جدای از آن در خارج ندارد. میرداماد تصریح می‌کند که معنی وجود چیزی جز واقع شدن (تحقق یافتن) خود شیء در اعیان یا اذهان نیست (همان، ج ۲: ۲۴). بر این اساس، مرتبه تحقق یافتن ذات ماهیت در خارج یا ذهن اصطلاحاً «فعلیت ماهیت» یا «تقرر ذات» نامیده می‌شود و مفهومی که عقل از این مرتبه انتزاع می‌کند، «وجود» یا «موجودیت» است (همان، ج ۲: ۶). او در مورد صدق حمل مفهوم «موجود» بر ماهیت توضیح می‌دهد که این حمل، صادق است، اما نه بدان جهت که ماهیت خودش ذاتاً واجد صفت وجود باشد، بلکه به اعتبار حالتی است که ماهیت پس از ایجاد توسط علت پیدا می‌کند. این حالت که میرداماد آن را «تقرر» یا «فعلیت» می‌نامد، مناط و معیار صحت انتزاع مفهوم «موجودیت» و صدق حمل «موجود» بر ماهیت توسط عقل است (۱۳۹۱: ۱۰-۱۴). بنابراین، از دیدگاه میرداماد، وجود تحقق عینی ماهیت در خارج یا ذهن است و مفهومی که از این تحقق عینی

^۵. این دیدگاه که در مکتب شیراز نیز رایج بود، تسلسل در اعتبارات (لایقی) را که به قابلیت ادامه یافتن بی‌وقفه فرآیند تحلیل ذهنی اشاره دارد، از «تسلسل در وجود ذهنی» (وجود بالفعل بی‌نهایت صورت متمایز در ذهن) متمایز می‌کند و دومی را محال می‌داند. میرداماد نیز با پذیرش جواز نوع اول، اعتباری بودن مفاهیم فلسفی را ممکن می‌شمارد. او در افق المبین (۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۸) می‌گوید اعتبارات ذهنی «حدی برای توقف ندارند» (لا حد لها بالوقوف).

انتزاع می‌شود، مفهوم وجود است که فاقد صورت عینی زائد بر ماهیت است. این دیدگاه مبتنی بر این اصل بدیع نزد میرداماد است که امکان، عین ماهیت ممکن است، که از آن در استدلالهای خود استفاده می‌کند (منافیان، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

سهروردی با رویکردی کلی‌تر معتقد است بسیاری از مغالطات و اشتباهات در مباحث فلسفی ناشی از خلط اعتبارات ذهنی (جهات عقلی) با واقعیت عینی و تلقی آنها به عنوان ذواتی مستقل در عالم خارج است (۱۳۷۲: ج ۱: ۲۵). او تأکید می‌کند که صدق گزاره‌هایی مانند امتناع شریک باری ناشی از قابلیت ذاتی ماهیت است، نه وجود عینی امتناع در خارج (همان، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۳). معیار صدق یک گزاره یا حمل یک محمول بر یک موضوع، لزوماً به این معنا نیست که محمول صورت عینی مستقل در خارج داشته باشد که بر موضوع حمل می‌شود؛ بلکه صدق حمل بر اساس صلوح (قابلیت) ماهیت برای اتصاف به آن مفهوم است. از نظر او، معیار مطابقت ذهن با عین تنها در مورد ذوات عینی که در خارج ذات و هویت مستقل دارند، مانند سیاهی و سفیدی، معتبر است. اما اعتبارات ذهنی فاقد هویت‌های عینی مستقل هستند؛ در این موارد، وجود عینی آنها همان وجود ذهنی آنهاست و ذهن چیزی را از خارج انتزاع می‌کند که در خارج، تحقق مستقل ندارد (همان، ج ۱: ۱۶۳). این دیدگاه در تفکیک علامه طباطبایی (۱۳۸۸: ۱۷۰) میان انواع اعتباریات نیز بازتاب می‌یابد.^۶

۶-۱. ارزیابی انتقادی دیدگاه اصالت ماهیت

نقطه قوت اصلی دیدگاه سهروردی و میرداماد در انسجام منطقی آن در پرهیز از تسلسل در عالم عین است. با انکار صورت عینی برای وجود، آنها به سادگی از این امتناع فلسفی اجتناب می‌کنند. اما این راهکار هستی‌شناختی، چالشی جدی در حوزه معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند: اگر مفاهیم بنیادین ما مانند «وجود» و «وحدت» صرفاً اعتبارات ذهنی باشند، چگونه می‌توان از «صدق» گزاره‌های فلسفی و انطباق آنها با واقعیت سخن گفت؟ این دقیقاً همان اشکالی است که فلاسفه مکتب شیراز برای حل آن کوشیدند (میرداماد، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۴).^۷ با این حال، تبیین دقیق چگونگی حکایتگری یک «اعتبار ذهنی» از یک «واقعیت عینی» همچنان یکی از پیچیده‌ترین چالش‌های این دیدگاه باقی می‌ماند. این نقطه ضعف، راه را برای راهکار بدیل ملاصدرا، که مبتنی بر وحدت حقیقت وجود است، باز می‌کند.

^۶ مفهوم «اعتباری» نزد سهروردی (مانند وجود، جنس و فصل) به معقولات ثانیه (فلسفی و منطقی) نزدیک است که هرچند واقع‌نما هستند، اما مابازاء عینی مستقل ندارند. ارجاع متن به علامه طباطبایی ناظر به «علوم اعتباری» (مانند حسن و قبح) است که به کلی فاقد واقع‌نمایی هستند. اگرچه ماهیت این دو دسته اعتباریات نزد علامه متفاوت است، اما هر دو در نداشتن «صورت عینی مستقل» با یکدیگر و با دیدگاه سهروردی در این بحث، اشتراک دارند.

^۷ جلال‌الدین دوانی با طرح نظریه «مطابق‌های چهارگانه»، معتقد بود این مفاهیم صرفاً «ساخته ذهن» نیستند، بلکه موضوع در خارج حالتی دارد که «منشأ انتزاع» آنها می‌شود. او این حالت صلاحیت‌بخش را همانا «صدر از علت» و «ترتب آثار» می‌داند. میرداماد ضمن پذیرش اصل واقع‌نمایی این اعتبارات، در حواشی خود بر افق المبین با دوانی به نزاع پرداخته و منشأ انتزاع را صرفاً «صدر از علت» می‌داند.

۲. نظریه ملاصدرا در حکمت متعالیه

۲-۱. اصالت وجود

ملاصدرا، نقطه ثقل نظام فلسفی خود در حکمت متعالیه را بر نظریه بنیادین «اصالت وجود» استوار می‌سازد؛ نظریه‌ای که در تقابل با دیدگاه‌های اصالت ماهیتی، وجود را مبدأ و حقیقت اصیل واقعیت خارجی می‌داند. اصالت وجود در حکمت متعالیه ابعاد معنایی متعددی دارد. یک تقریر مهم، «اصالت» را به معنای «بالذات بودن» در مقابل «بالعرض بودن» می‌داند. در این بحث، امر «اصیل» چیزی است که بالذات موجود است، نه به واسطه چیز دیگری؛ و تحقق و واقعیتش از آن خود اوست. این مقاله در تبیین اصالت وجود، بر تقریری تکیه می‌کند که «اصالت» را به معنای «بالذات بودن» تفسیر می‌کند.

۸

بعد دیگر اصالت، تمایز میان «حقیقت» و «اعتبار» است. در این نگاه، وجود تنها «حقیقت» و واقعیت عینی خارجی است و ماهیات اموری «اعتباری» هستند که عقل از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌کند (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۸-۴۱). سومین معنای کلیدی اصالت، ناظر به بحث «جعل» (ایجاد) است. بر این مبنا، آنچه مستقیماً و بالذات توسط جاعل حقیقی آفریده می‌شود، خود «وجود» است و ماهیت به تبع آن و بالعرض موجود می‌شود (مجعول بالعرض). این در تقابل مستقیم با نظریه جعل ماهیت در مکتب اصالت ماهیت است (۱۳۶۰: ۸-۱۱). از منظر ملاصدرا، وجود نه یک مفهوم اعتباری ذهنی یا صفتی زائد بر ماهیت، بلکه حقیقتی واحد، بسیط، مشکک (دارای مراتب شدت و ضعف) و اصیل است که در عالم خارج تحقق عینی مستقل دارد و درواقع عین واقعیت است.

هرچند برخی فلاسفه معاصر، به ویژه استاد مصباح یزدی (۱۳۶۴: ج ۲: ۳۷۹-۳۸۰)،^۹ تشکیک در وجود را تنها مختص حقایق وجودی سلسله طولی دانسته و حقایق سلسله عرضی را متباین بالذات می‌دانند، ملاصدرا با تبیین دقیق چستی معقولات ثانیه و نحوه دلالت آنها بر واقعیت خارجی، عمومیت تشکیک را حفظ می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲۶۴-۲۶۱). بر این اساس، آنچه بالذات و مستقلاً در عرصه اعیان تحقق دارد، منحصر در وجود است و ماهیات به خودی خود بهره‌ای از هستی در عالم خارج ندارند. تحقق خارجی ماهیات تنها به واسطه اتحاد و آمیختگی آنها با نحوی خاص از

^۸ در این تقریر، «اصیل» چیزی است که بالذات موجود است نه بالعرض (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۱). بر اساس این دیدگاه، ماهیت امری کاملاً اعتباری و انتزاعی است. مفاهیمی چون وحدت، امکان، و شئییت نیز که عین وجود نیستند، صورت عینی مستقلاً در عرض وجود ندارند؛ بلکه همگی از شئون و مراتب همان حقیقت واحد وجود انتزاع می‌شوند. نکته بنیادین اینجا است که این شئون، خود دارای ماهیت جداگانه‌ای نیستند تا انتزاع مفاهیم از آنها به معنای بازگشت به اصالت ماهیت باشد؛ بلکه آنها عیناً همان حقیقت وجودند، اما با لحاظ جهت و اعتبار خاصی که ذهن از آن جهت، مفهومی مانند «وحدت» یا «امکان» را انتزاع می‌کند. بنابراین، این مفاهیم نیز به نوعی اعتباری (انتزاعی) هستند، با این تفاوت بنیادین که منشأ انتزاع آنها در این مکتب، «وجود» است، نه «ماهیت».

^۹ استاد مصباح یزدی در آموزش فلسفه می‌نویسد: «تشکیک خاصی ... فقط در علل و معلولات جاری می‌شود. ولی افراد یک ماهیت و انواع یک جنس، متباین به تمام ذات هستند». تقریری که در این مقاله مبنا قرار گرفته و توسط فلاسفه‌ای چون استاد عبودیت شرح داده شده است، بر عمومیت تشکیک تأکید دارد.

حقیقت وجود امکان پذیر می‌گردد. این اتحاد به گونه‌ای است که ماهیت در خارج، عین وجود محسوب می‌شود؛ بدین معنا که امر واقعی واحد، هم مصداق مفهوم وجود و هم مصداق مفهوم ماهیت است.

۱۰

ملاصدرا (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴) بر این باور است که صورت هر شیء آن گونه که نزد ما ادراک می‌شود در حقیقت چیزی جز همان نحوه وجود خاص و اختصاصی آن شیء نیست که در مرتبه‌ای از واقعیت متجلی شده است. این دیدگاه معرفت‌شناختی، که نتیجه مستقیم اصالت وجود است، در تقابل کامل با اصالت ماهیت قرار می‌گیرد. در این نگاه، واقعیت اصیل، وجود است و ماهیت امری ثانوی و اعتباری است که ذهن آن را از «حدود» این نحوه وجود ادراک شده، انتزاع می‌کند. این نگاه پویا به واقعیت که ماهیت را حد وجود می‌داند، حتی بر تحلیل ملاصدرا از حرکت نیز تأثیر می‌گذارد. برخلاف نگاه ابن سینا (در نظریه خلع و لبس) که معتقد است در حرکت، صورت پیشین به کلی معدوم شده و صورت جدیدی بر ماده افزوده می‌شود، ملاصدرا بر این باور است که صورت پیشین کاملاً معدوم نمی‌شود، بلکه تنها از مقام خود عزل می‌گردد و صورت جدید بر روی آن قرار می‌گیرد (لبس فوق لبس). از آنجا که ماهیات حدود وجودند، «عزل شدن» صورت پیشین به معنای تعالی یافتن «حد» ضعیف‌تر در ضمن «حد» کامل‌تر است. این دیدگاه با تشکیک وجود سازگارتر است و حرکت را امری اتصالی و تدریجی می‌داند که در آن، صور مختلف در طول وجود واحد حاصل می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۴: ۲۳). در هر دو نظام، نوعی واقعیت بنیادین مبنای تحقق و نظم در مراتب پایین‌تر واقعیت قرار می‌گیرد. در حکمت متعالیه، وجود، اصیل و یگانه مبدأ اصلی است و ماهیت از حدود آن انتزاع می‌شود.

در چارچوب اصالت وجود، ملاصدرا ماهیات را عمدتاً اعتبارات و مفاهیم ذهنی می‌شمارد که وجود و تحقق آنها مرهون حقیقت وجود است. او برای اثبات تقدم وجود بر ماهیت به دلایل متعددی استناد می‌کند. یکی از این دلایل، اشاره به این نکته است که در نظام هستی‌شناختی ملاصدرا، وجود امر نخستین و اساسی‌تر از ماهیت تلقی می‌شود و سایر هویات و مقولات بر آن مبتنی هستند که این ساختار، تقدم وجود بر ماهیت را آشکار می‌سازد. همچنین، او اثر فاعل بالذات (علت اصلی هستی‌بخش) را معطوف به افاضه و ایجاد وجود می‌داند، نه ایجاد ماهیت (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴). این امر تأکیدی دیگر بر اصالت و فاعلیت وجود در نظام هستی است. ملاصدرا با تصریح بر اینکه برای پاسخ در حکمت، اصالت وجود و اینکه وحدت شخصیه عین واقعیت است، اشاره‌ای به عمق و بدهات این حقیقت برای واصلان به درک شهودی دارد. او علم به تحقق عینی و حقیقت وجود را فراتر

^{۱۰} این تبیین که در تقریر استاد فیاضی بر آن تأکید شده، نشان می‌دهد که ماهیت، صورت عینی مستقلی در عرض وجود ندارد، بلکه صرفاً «حد» همان صورت عینی اصیل، یعنی وجود، است. به عبارت دیگر، یک حقیقت واحد خارجی، از جهت «هستی» اش مصداق وجود و از جهت «حدود و تعینات» اش مصداق ماهیت است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۷). این نکته مستقیماً به بحث «صورت عینی» مربوط است زیرا تبیین می‌کند که چگونه ماهیات اعتباری بر مبنای وجود اصیل شکل می‌گیرند.

از استدلالهای صرف عقلی دانسته و نوعی معرفت شهودی و حضوری می‌شمارد که مبنای ادراک حقیقت وجود است (همان، ج ۱: ۱۷۹). این مبانی نظری ملاصدرا، زمینه‌ساز تبیین جایگاه انواع اتصافات در عالم خارج می‌شود که در بخش بعدی به آن پرداخته خواهد شد و نشان می‌دهد چگونه صفات مختلف، چه ذاتی و چه عرضی با تکیه بر اصالت وجود و مراتب آن درواقعیت عینی تحقق می‌یابند.

۲-۲. انواع اتصافات عینی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴، ج ۲: ۲۱) در تبیین نحوه تحقق صفات برای اشیاء در عالم خارج، با بهره‌گیری از تقسیمی که ریشه در آرای علامه دوانی دارد،^{۱۱} انواع اتصاف عینی را بر اساس نظریه اصالت وجود دسته‌بندی می‌کند. او برخی از اتصافات، مانند اتصاف یک جسم به رنگ یا سفیدی را از قسم «اتصاف انضمامی» می‌شمارد. در این نوع اتصاف، هم صفت (نظیر رنگ یا سفیدی) و هم موصوف (مانند جسم) به صورت عینی و مستقل در خارج موجودند؛ به گونه‌ای که صفت در اعیان، صورت و تحقق دارد. از دیدگاه وی، چنانکه میرداماد (۱۳۸۵: ج ۲: ۲۴) نیز این اصطلاح را به کار می‌برد، در اتصاف انضمامی، خارج، ظرف و گنجینه تحقق و ثبوت صفت و موصوف است. بنابراین، لازمه تحقق این قسم از اتصاف، ثبوت هم‌زمان هر دو طرف، یعنی صفت و موصوف، در ظرف اتصاف خارجی است، همان‌گونه که در مورد اعراض عینی مشاهده می‌شود (همان، ج ۲: ۲۱). این بدان معناست که صفت، وجودی عینی و مستقل از موصوف، اگرچه همراه و متکی بر آن، در عالم واقع دارد.

در مقابل اتصاف انضمامی، ملاصدرا نوع دیگری از اتصاف عینی را نیز معرفی می‌کند که آن را «اتصاف انتزاعی» می‌نامد. در این قسم که مبتنی بر «وحدت وجودی» است، صفت به صورت موجودی مستقل و دارای صورت در اعیان در خارج یافت نمی‌شود، بلکه ذهن آن را از نحوه خاص وجود موصوف در خارج انتزاع می‌کند؛ به این معنا که وجود موصوف در خارج به گونه‌ای است که آن صفت از آن فهمیده و برداشت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴). این انتزاع، امری ذهنی و اعتباری محض نیست، بلکه مبتنی بر یک «کثرت تحلیلی نفس الامری» است؛ یعنی آن وجود واحد خارجی، در متن واقع و نفس الامر، دارای حیثیات و شئون متکثری است که ذهن آنها را کشف و به صورت مفاهیم متعدد انتزاع می‌کند (موسوی اعظم، ۱۳۹۵: ۱۱۱، ۱۱۴). نمونه‌های کلیدی این نوع اتصاف، حمل مفاهیمی چون «امکان» یا «وحدت» بر یک ماهیت موجود است. در اتصاف انتزاعی،

^{۱۱} این تقسیم‌بندی ابداع ملاصدرا نیست، بلکه محصول تلاش فلاسفه مکتب شیراز برای حل معضل صدق قضایای انتزاعی است. علامه دوانی با طرح نظریه «مطابق‌های چهارگانه»، حمل را به دو قسم انضمامی و انتزاعی (ما یكون الموضوع بحیث یصح انتزاع المحمول عنه) تقسیم کرد. میرداماد نیز در افق المبین (۱۳۸۵: ج ۲: ۲۱-۲۴) به وضوح این تقسیم را به کار برده است. ملاصدرا این ایده را از پیشینیان خود وام گرفته و آن را در چارچوب اصالت وجود تعمیق بخشیده است. او خود نیز در مواردی به این پیشینه تاریخی اشاره می‌کند (۱۳۶۸: ج ۲: ۲۴).

خارج صرفاً ظرف اتصاف و مبنایی برای انتزاع صفت توسط ذهن است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۵۹).^{۱۲} برخلاف اتصاف انضمامی این نوع اتصاف تنها مستلزم ثبوت موصوف در ظرف اتصاف است و وجود صفت به همان صورت انضمامی در همان ظرف لازم نیست (میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۲۲). نکته مهم این است که هر چند اتصاف انتزاعی خارجی بر مبنای حال موصوف در وجود عینی است، خود فرایند اتصاف و نسبت‌دهی در ذهن محقق می‌شود؛ یعنی ذهن با درک نحوه وجود موصوف در خارج، آن صفت را به آن نسبت می‌دهد (همان، ج ۲: ۲۴).

ملاصدرا همچنین اشاره می‌کند که حتی صفات عدمی و اضافی که به ظاهر فاقد وجود ایجابی هستند، برای اینکه بتوانند در خارج به موصوفی نسبت داده شوند، باید حظ و بهره‌ای ضعیف از وجود و تحصیل در همان موصوف داشته باشند و اتصاف به آنها تنها در هنگام وجود موصوف امکان‌پذیر است (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۶). ملاصدرا در تعریف جسم تعلیمی که موضوع علم هندسه است، تصریح می‌کند که جسم از حیث جسمیت دارای وجود اتصالی و صورت عینی است که این صورت عینی همان بالفعل بودن آن است. این دسته‌بندی انواع اتصاف عینی مبنای ملاصدرا برای تحلیل جایگاه مقولات فلسفی در عالم خارج و پاسخ به نقدهای قائلین به اعتباری بودن برخی از آنها، از جمله امکان و وجود، است (۱۳۸۶: ۱۸۱).

البته باید توجه داشت که این تقسیم‌بندی دوگانه، با توجه به مبانی عمیق‌تر حکمت متعالیه، نیازمند تحلیلی دقیق‌تر است. ملاصدرا در جای دیگری تصریح می‌کند که هر اتصافی نسبتی میان دو شیء است و حکم به وجود یکی از طرفین بدون دیگری در ظرف اتصاف، نوعی تحکم است (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۶). این عبارت نشان می‌دهد که حتی در اتصاف انتزاعی، صفت نمی‌تواند عدم محض در ظرف اتصاف باشد. بر اساس نظریه تشکیک وجود، می‌توان این دو دیدگاه را اینگونه جمع کرد که در اتصاف انتزاعی، صفت اگرچه فاقد صورت عینی مستقل و وجود اصیل است، اما به تبع وجود موصوف، دارای حظّ نحیف و مرتبه‌ای ضعیف از وجود در همان ظرف است. بنابراین، هر دو طرف به نحوی موجودند، اما با مراتب وجودی متفاوت (یکی اصیل و دیگری رابط و تبعی). این تبیین، تقسیم دوگانه اتصاف را نه باطل، بلکه عمیق‌تر می‌سازد.

۲-۳. نقد استدلال‌های «صورت عینی نداشتن مفاهیم فلسفی» توسط ملاصدرا

صدرالمتألهین، در راستای تبیین نظریه اصالت وجود و پیامدهای آن در خصوص جایگاه مقولات فلسفی در عالم خارج، به تفصیل به نقد و بررسی براهین فیلسوفانی می‌پردازد که برای این مقولات نظیر وجود، امکان، وجوب و امتناع، قائل به تحقق عینی آنها در خارج نیستند. وی با تأکید بر اینکه

^{۱۲} به بیان دقیق میرداماد، هرچند خارج «ظرف اتصاف» است (یعنی حکم ناظر به وضعیت موصوف در خارج است)، اما خود «تحقق اتصاف» (یعنی عمل نسبت دادن و حکم کردن) در ذهن صورت می‌گیرد. بنابراین، خارج ظرف وجود موصوف و مبنای انتزاع است، اما ذهن ظرف تحقق خود این نسبت اتصافی است.

طالب حقیقت می‌تواند این استدلالها را رد کند، به تضعیف پایه‌های نظری دیدگاه رقیب می‌پردازد (۱۳۶۸: ج ۱: ۱۷۹).

ملاصدرا دو برهان اولیه مخالفان خود را که یکی بر تمایز میان امکان ذهنی و عینی و دیگری بر برهان خلف مبتنی است نقد می‌کند. او استدلال می‌کند که صرف حکم کردن به ممکن یا موجود بودن چیزی در عالم خارج به معنای آن نیست که امکان یا وجود نیز در خارج تحقق عینی داشته باشد. به عبارت دیگر، صحت حکم ما مبنی بر اینکه چیزی در خارج ممکن است، لزوماً مستلزم وقوع یا تحقق امکان آن شیء در عالم واقع نیست (همان، ج ۱: ۱۷۹-۱۸۰). بنابراین، این دو برهان در اثبات صورت عینی برای مقولات یادشده کافی نیستند. در ادامه نقد، ملاصدرا به رویکرد سهروردی در این زمینه اشاره می‌کند. سهروردی در ابطال عینیت مقولاتی چون امکان، وجوب، امتناع و وجود، حال آنها را شبیه مقولات ثانی منطقی نظیر کلیت و جزئیت می‌داند که صورتی در اعیان ندارند.

ملاصدرا (همان، ج ۱: ۱۸۰-۱۸۱) ضمن نقل این استدلال، متذکر می‌شود که اگرچه با نتیجه‌گیری سهروردی مبنی بر نفی صورت عینی برای این مقولات موافق است، اما قیاس مورد استفاده سهروردی را از نظر منطقی جامع نمی‌داند و آن را «قیاس بلا جامع» می‌شمارد. اما اختلاف اصلی او با سهروردی ریشه‌ای عمیق‌تر و هستی‌شناختی دارد: مسئله امکان یا امتناع اتحاد معانی کثیر در یک واقعیت واحد. در مقابل سهروردی، نوآوری کلیدی ملاصدرا تکیه بر قاعده بنیادین «امکان صدق معانی کثیر بر امر واحد» است که به او امکان می‌دهد تا برای مفاهیم فلسفی، شأن نفس‌الامری قائل شود (موسوی اعظم، ۱۳۹۷: ۱۱۵).^{۱۳}

قوی‌ترین برهانی که ملاصدرا از قائلین به صورت عینی مقولات فلسفی نقل می‌کند برهان مبتنی بر تقدم امکان عینی بر حدوث است. این برهان مدعی است که هر حادثه‌ای در عالم خارج نیازمند وجود امکان عینی متقدم بر آن است؛ زیرا فاعل تنها چیزی را ایجاد می‌کند که پیشاپیش در خارج ممکن باشد. ملاصدرا فرض 'امکان عینی پیشین' برای هر حادث را به دلیل تسلسل نامتناهی و محال بودن اضافه صفت به معدوم، باطل می‌شمارد (۱۳۶۸: ج ۱: ۱۸۰-۱۸۵). این نقدهای تفصیلی ملاصدرا بر براهین مخالفان، موضع او را در قبال عدم عینیت برخی از مقولات فلسفی روشن می‌سازد و زمینه را برای ورود به بحث مقایسه تطبیقی دیدگاه او با سهروردی و میرداماد در بخش آتی فراهم می‌آورد.

^{۱۳} سهروردی، متأثر از ابن سینا، «اتحاد دو معنای متمایز در یک واقعیت خارجی واحد» را ناممکن می‌داند. این پیش‌فرض او را ناگزیر می‌سازد تا مفاهیمی چون وجود و امکان را فاقد هرگونه تحقق و شأن نفس‌الامری بداند و آنها را به اعتبارات محض ذهنی فرو بکاهد. اما بر اساس قاعده «صدق معانی کثیر»، مفاهیمی چون وجود و امکان، دیگر اعتبارات محض ذهنی نیستند، بلکه «حیثیات نفس‌الامری» و وجوه «تحلیلی» همان واقعیت واحد به شمار می‌روند. این مفاهیم، شأنی از «خارجیت» می‌یابند، اما نه به معنای وجودی انضمامی، بلکه به نحو «وجود تحلیلی».

۲-۴. ارزیابی انتقادی دیدگاه ملاصدرا

راهکار ملاصدرا با تعریف «صورت عینی» به مثابه نحوه وجود و تفکیک میان دو نوع اتصاف، به شکلی درخشان بن بست معرفت شناختی اصالت ماهیت را دور می زند. مبنای این تفکیک، خود بر قاعده بنیادین «صدق معانی کثیر بر امر واحد» استوار است که به ملاصدرا امکان می دهد تا برای مفاهیم فلسفی، شأن و تحقق نفس الامری قائل شود.^{۱۴} در نظام او، صدق به معنای مطابقت ادراک با مرتبه ای از مراتب حقیقت واحد وجود است. این مطابقت خود بر دو مبنای کلیدی استوار است که شارحان حکمت متعالیه بر آن تأکید کرده اند.^{۱۵} با این حال، این راه حل نیز خالی از چالش نیست. منتقدان (همان طور که جوارشکیان اشاره می کنند) بر این باورند که تأکید افراطی بر وحدت شخصی وجود، ممکن است تمایزات ماهوی و کثرت های واقعی در عالم خارج را کمرنگ سازد. اگر حقیقت چیزی جز وجود واحد نیست، پس تمایز میان «اسب» و «انسان» دقیقاً به چه معناست؟ پاسخ ملاصدرا به این چالش، نه بازگشت به تمایز ذاتی ماهوی و نه فروکاستن تمایزات به «حدود عدمی محض» است. او با نظریه «تشکیک در شئون وجود» تبیین می کند که ماهیات مختلف، تجلیات و شئون گوناگون همان حقیقت واحد وجودند.^{۱۶} با این حال، اینکه آیا این پاسخ برای حفظ یک کثرت گرایی واقعی (به معنای مورد نظر منتقدان) کافی است یا خیر، همچنان محل بحث و نقطه اصلی نقد بر حکمت متعالیه باقی مانده است.

۳. مقایسه تطبیقی و نتایج فلسفی

۳-۱. تقابل دو دیدگاه در باب صورت عینی معقولات ثانیه فلسفی

تقابل اصلی دو مکتب، مبادله ای میان انسجام هستی شناختی و کفایت معرفت شناختی است. اصالت ماهیت با قربانی کردن تبیین «صدق»، به هستی شناسی ساده تر و عاری از تسلسل دست می یابد. در مقابل، اصالت وجود با پذیرش هستی شناسی پیچیده تر (وجود مشکک و واحد)، نظریه معرفت شناختی

^{۱۴}. بر اساس این قاعده، تفکیک میان اتصاف انضمامی (مبتنی بر کثرت وجودی) و اتصاف انتزاعی (مبتنی بر وحدت وجودی) ممکن می شود. در اتصاف انتزاعی، مفاهیمی چون وجود و امکان، نه اعتبارات محض ذهنی اند و نه موجوداتی عینی و مستقل، بلکه حیثیاتی واقعی و نفس الامری از همان وجود واحد هستند که عقل آنها را به نحو تحلیلی کشف می کند. این «تحقق تحلیلی»، همان چیزی است که داور محترم به درستی به آن اشاره کرده اند.

^{۱۵}. این دو مبنا، که به ویژه توسط علامه طباطبائی تبیین شده اند، عبارتند از: ۱. ارجاع علم حصولی به علم حضوری: بر اساس این اصل، صورت علمی همان واقعیت خارجی است که با وجودی ضعیف تر نزد نفس حاضر است و مطابقت میان دو مرتبه از یک حقیقت صورت می گیرد. ۲. تطابق عوالم: این اصل بیانگر سنخیت و هماهنگی میان مراتب ادراک (حس، خیال، عقل) و مراتب هستی (عین، مثال، عقل) است. بر این اساس، ادراک هر مرتبه، با مرتبه متناظر خود در عالم واقع مطابق است.

^{۱۶}. بر این اساس، امتیاز ماهیات محفوظ است، اما نه به عنوان حقایق مستقل و متباین بالذات، بلکه به عنوان تعینات و حدود واقعی مراتب مختلف وجود. این تمایزات، واقعی بوده و به تفاوت در «نحوه وجود» و «حدود مراتب» بازمی گردند. هر ماهیت، «حد» یک مرتبه خاص از وجود است و از آنجا که مراتب وجود تمایز واقعی دارند، حدود آنها (ماهیات) نیز به تبع، دارای تمایز واقعی هستند. این تمایز، «عدم مضاف» است که از یک نحوه وجود خاص حکایت می کند.

نیرومندتری مبتنی بر مطابقت با مراتب وجود ارائه می‌دهد. این دو نظام فلسفی، هر یک در حوزه‌ای غالب و در حوزه‌ای با چالشند (میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴).

سهروردی و میرداماد در چارچوب اصالت ماهیت، مفاهیمی چون وجود، امکان، وحدت، جنس، فصل، شیئیت و جزئیت را فاقد هویت عینی مستقل می‌دانند. واقعیت اصیل خارجی، منحصرأ ماهیت اشیاء است و این مفاهیم، اوصافی زائد هستند که ذهن از نحوه تحقق ماهیات انتزاع می‌کند. به بیان سهروردی، این مفاهیم بر ماهیت افزوده می‌شوند ولی در خارج هویتی مستقل ندارند (۱۳۷۲: ج ۱: ۱۶۲، ۳۶۶). میرداماد تأکید می‌کند که چنین مقولاتی ورای ماهیت محسوب نمی‌شوند (۱۳۸۵: ج ۲: ۱۵۸).

در مقابل، ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، حقیقت وجود را صورت عینی اصیل و مستقل می‌داند که مبنای تحقق ماهیات اعتباری است. آنچه بالذات در خارج تحقق دارد، منحصرأ وجود است، گرچه او نیز صفاتی چون نوعیت و جزئیت را فاقد وجود عینی مستقل می‌شمارد (۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴-۳۳۵). این تقابل بنیادین، دو ساختار متفاوت واقعیت خارجی را رقم می‌زند:

- در اصالت ماهیت: واقعیت خارجی «شیء واحد مخلوط» (خلط محض) است که فاقد تمایزات ذاتی بوده و تمایزات مفهومی (جنس/فصل) اعتبارات تحلیلی ذهن اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۳۶۶؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۵۳-۵۴). سهروردی با مثال امتداد واحد نشان می‌دهد تمایز ذهنی جهات (مثل سه ذراع) در عین وجود ندارد (۱۳۷۲: ج ۱: ۲۱).

- در اصالت وجود: واقعیت وحدت شخصی وجود است که مبنای کثرت مراتب است. وجود به صورت مشکک در مراتب مختلف ظهور یافته، ماهیات به تبع آن تحقق می‌یابند. بنابراین، کثرت و تمایزات عینی (برخلاف دیدگاه رقیب) در ساختار خارجی جایگاه اصیل دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴).

پیامد این تفاوت ساختاری، چالش‌های متمایز در حوزه معرفت‌شناسی، به‌ویژه در تبیین انطباق ذهن و عین و معیار صدق است که در بخش بعدی بررسی می‌شود.

۲-۳. پیامدهای معرفت‌شناختی دیدگاه‌ها در باب صورت عینی

تقابل دو مکتب در تبیین انطباق ذهن و عین، پیامدهای معرفت‌شناختی بنیادینی دارد. در اصالت ماهیت، واقعیت خارجی فاقد تمایزات مقوله‌ای است؛ بنابراین مفاهیم ذهنی حاوی این تمایزات نمی‌توانند با عین مطابقت کامل داشته باشند. سهروردی (۱۳۷۲: ج ۱: ۱۶۳) تصریح می‌کند مطابقت ذهن و عین تنها در مواردی معتبر است که مفهوم، ذاتی عینی در خارج داشته باشد، نه صرفاً انتزاعی ذهنی. میرداماد (۱۳۸۵: ج ۲: ۲۱) با تمایز اتصافات انتزاعی (مانند فوقیت آسمان یا سیاهی زید)، نشان می‌دهد صدق حکم مبتنی بر حال موصوف در خارج است، نه وجود مابه‌ازای عینی مستقل

برای صفت. این نگرش، انطباق را نه بر اساس مطابقت جزء به جزء، بلکه بر صلاحیت ذاتی واقعیت استوار می‌کند.

در مسئله حمل، اختلافی ساختاری وجود دارد:

- اصالت ماهیت: حمل وجود بر ماهیت (مثال: «انسان موجود است») را یک حمل مفهومی و صرفاً ذهنی تفسیر می‌کند.^{۱۷}

- اصالت وجود (ملاصدرا): با محوریت حقیقت وجودی خارجی، حمل ماهیت بر وجود («وجود، انسان است») را ممکن می‌شمارد. عقل از مواجهه با وجود خارجی، همزمان مفهوم وجود (از ملاحظه ذات وجود) و مفهوم ماهیت (از ملاحظه حدود آن) را انتزاع می‌کند (دیوانی، ۱۳۹۹: ۱۲۲-۱۲۳). ملاصدرا انطباق ذهن و عین را در وحدت وجود جستجو می‌کند (۱۳۶۸: ج ۱: ۱۷۹). فرآیند ادراک نه از طریق تجرید (نظریه ابن سینا)، بلکه با «تعالی صور» تحقق می‌یابد: صورت عینی در مقام خود باقی می‌ماند و عقل صورت جدیدی در مرتبه بالاتر می‌آفریند تا سلسله صور حسی، خیالی و عقلی شکل گیرد (مطهری، ۱۳۷۰: ج ۹: ۳۹۶-۳۹۷). علوم اعتباری فاقد صورت عینی‌اند، اما معرفت‌های مرتبط با امور مادی (مانند صورت جسم) با واقعیت خارجی مطابقت عینی دارند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۷۰، ۱۹۰-۱۸۹).

منتقدان اصالت ماهیت استدلال می‌کنند نظریه ملاصدرا به انکار واقع‌نمایی تمایزات ماهوی (مانند تفاوت انسان و اسب) می‌انجامد؛ زیرا در پرتو وحدت وجود، این تمایزات فاقد مابه‌ازای ذاتی خارجی تصور می‌شوند (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۰۶). در مقابل، ملاصدرا با تطابق مراتب وجود و عوالم معرفتی پاسخ می‌گوید.

۳-۳. تمایز در معیار واقعیت خارجی

- اصالت ماهیت: واقعیت اصیل به ماهیات محدود است؛ تشخیص هر موجود به تحقق عینی ماهیت آن است (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۱۶۱) و صدق حمل «موجود» بر اساس تقرر ماهیت سنجیده می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۷).

- اصالت وجود: واقعیت، مراتب تشکیکی وجود است که فراتر از ماهیت امتداد دارد. صورت عینی هر شیء، نحوه وجود خاص آن است و اتصافات عینی تنها با اتکا به تحقق موصوف در خارج معنا می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱: ۳۳۴؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ج ۲: ۲۴).

^{۱۷} این تبیین، لازمه منطقی مبانی اصالت ماهیت است، نه خود آن مبنا. از آنجا که در منطق، «حمل» به معنای نوعی اتحاد وجودی میان موضوع و محمول فهمیده می‌شود و در این مکتب برای «وجود» هیچ اصالت و تحقق عینی مستقلی در خارج در نظر گرفته نمی‌شود، اتحاد یک ماهیت اصیل با یک امر اعتباری محض (وجود) در عالم خارج، امری ناممکن است. بنابراین، در این دیدگاه، ذهن پس از درک «تقرر» ماهیت در خارج، مفهوم اعتباری «وجود» را از آن انتزاع کرده و به نحو مفهومی بر آن حمل می‌نماید.

نتایج

تحلیل تطبیقی مبانی دو مکتب اصالت ماهیت و اصالت وجود در فلسفه اسلامی، نشان داد که محور بنیادین اختلاف، تفسیر از «صورت عینی» مفاهیم فلسفی بنیادین (وجود، امکان، وحدت، جنس، فصل) است. از منظر سهروردی و میرداماد (قائلان به اصالت ماهیت)، این مقولات فاقد هویت مستقل در خارج بوده، صرفاً «اعتبارات ذهنی» یا «معقولات ثانی فلسفی» محسوب می‌شوند که ذهن از تحلیل ماهیات متحقق انتزاع می‌کند. استدلال محوری ایشان مبتنی بر برهان امتناع تسلسل در عین است: فرض عینیت مستقل برای مقولاتی چون وجود یا جنس، زنجیره‌ای هم‌زمان نامتناهی و محال در خارج ایجاد می‌کند. در نتیجه، واقعیت اصیل خارجی منحصر در «ذات ماهیت» است و وجود، صرفاً «تقرر ماهیت» (تحقق یافتن آن) تعریف می‌شود. این نگرش، ماهیات خارجی را حقایقی متکثر و «متباین بالذات» می‌داند، اما ابزارهای مفهومی‌ای که ذهن برای درک این تمایزات ذاتی به کار می‌گیرد (مانند جنس و فصل)، صرفاً «اعتبارات ذهنی» محسوب شده و فاقد مابازای عینی مستقل هستند. پیامد معرفت‌شناختی جدی این دیدگاه، چالش در تبیین انطباق کامل ذهن با عین و استوار کردن معیار صدق بر «صلاحیت ذاتی ماهیت» به جای مطابقت با ساختار عینی است.

در مقابل، ملاصدرا در چارچوب حکمت متعالیه و مبتنی بر اصالت وجود، هستی را حقیقتی یگانه، بسیط و مُشگک می‌فهمد که خود «صورت عینی اصیل» است. ماهیات، اموری اعتباری، ثانوی و وابسته به این حقیقت اند که به عنوان حدود تعین بخشِ شئون گوناگون وجود واحد انتزاع می‌شوند. نوآوری کلیدی ملاصدرا در پاسخ به محذور تسلسل، تمایز بنیادین میان دو گونه «اتصاف» است: اتصاف انضمامی (با صورت عینی مستقل برای صفت و موصوف، مانند سفیدی برای جسم) و اتصاف انتزاعی (فاقد صورت عینی زائد، که صفت از نحوه وجود عینی موصوف انتزاع می‌شود، مانند امکان یا وحدت برای شیء). در اتصاف انتزاعی، مفاهیم فلسفی نحوه‌های تحقق وجود موصوف در خارج هستند. این تمایز، کلید حل معمای انطباق ذهن و عین در نظام صدرایی است: ذهن با ادراک مراتب تشکیکی وجود (متجلی در عین)، مفاهیم را به مثابه جلوه‌های عقلی همان حقیقت انتزاع می‌کند. معیار صدق معرفت فلسفی، مطابقت با ساختار تشکیکی واقعیت عینی است.

ادعای اصلی مقاله آن است که انکار «صورت عینی مستقل» توسط اصالت ماهیت، این مکتب را با بن‌بست معرفت‌شناختی در تبیین صدق مواجه می‌سازد. راهکار ملاصدرا با تعریف صورت عینی به مثابه «نحوه وجود» و تمایز اتصافات، اگرچه این بن‌بست را می‌گشاید، خود با چالش تبیین کثرت‌های ماهوی متمایز در پرتو وحدت شخصی وجود روبروست. بنابراین، هر دو مکتب در تبیین کامل رابطه ساختار واقعیت و ساختار معرفت با چالش‌های بنیادین مواجهند. این مناقشه حول «صورت عینی»، گویای پیچیدگی نسبت حل‌ناشده میان وحدت واقعیت و کثرت معرفت در فلسفه اسلامی است و گشایش آینده، مستلزم تلاش برای سنتزی است که مزایای هر دو دیدگاه را حفظ کند.

منابع

- جعفریان، مرتضی؛ قراملکی، احد فرامرز (۱۳۹۵). «تحلیل میرداماد از معقول ثانی و رابطه آن با اعتباری انگاری وجود». حکمت معاصر، ۷ (۳)، ۸۱-۱۰۵.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۸۷). «اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا». جستارهایی در فلسفه و کلام، ۲ (۴۰)، ۱۰۲-۱۲۸. <https://doi.org/10.22067/philosophy.v40i2.3172>
- دیوانی، امیر (۱۳۹۹). «تقریری از اصالت ماهیت و وجود». دوفصلنامه علمی هستی و شناخت، (۱)، ۱۰۷-۱۲۸. <https://doi.org/10.22096/ek.2021.131889.1243>
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (ه. کرین، تصحیح). ۲ جلد، چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد چهارم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸). مجموعه رسائل (طباطبائی) (رساله برهان (طباطبائی)). قم: بوستان کتاب قم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). نظام حکمت صدرایی ۲: تشکیک در وجود. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن (ح. شیدان‌شید، تحقیق و نگارش). چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قاسمیان مزار، رضا؛ یساقی، هادی (۱۳۹۳). نظریه معرفتی ابن سینا و بررسی آن در پرتو اصالت وجود و اصالت ماهیت. فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسرا، ۶ (۴)، ۷۳-۹۰. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23832916.1393.6.4.4.5>
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴). آموزش فلسفه (دوجلدی). تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
- مصطفائی، محمد؛ خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). نقد و بررسی دیدگاه میرداماد در اصالت یا اعتباری بودن وجود. جاویدان خرد، ۱۲ (۲۸)، ۱۲۶-۱۴۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22518932.1394.12.28.7.8>
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. جلد نهم. تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا [صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم] (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. (جلال‌الدین آشتیانی، مصحح: هادی بن مهدی سبزواری، محشی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (ج ۱-۳). قم: مکتبة المصطفوی.
- _____ (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

منافیان، سید محمد (۱۳۹۴). جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۳ (۲)، ۱۷۷-۱۳۳.

موسوی اعظم، سید مصطفی (۱۳۹۵). معناشناسی، هستی‌شناسی و خاستگاه کثرت تحلیلی در حکمت متعالیه. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۵ (۹)، ۱۰۵-۱۲۵.

_____. کارکردهای قاعده «تحقق مفاهیم گوناگون به وجود واحد» در فلسفه ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۸ (۶۷)، ۱۱۳-۱۳۰. <https://doi.org/10.22099/jrt.2018.4910>

میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد: الاقق المبین. (ع. نورانی، اهتمام). جلد دوم، چاپ اول. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

_____. (۱۳۹۱). الاقق المبین. (حامد ناجی اصفهانی، مصحح و مقدمه‌نویس). چاپ اول. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

نویسی، غزاله؛ اکبریان، رضا (۱۳۹۳). میرداماد و وجود و ماهیت. آینه معرفت، ۴ (۱۴).

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ج ۲، م. علی‌پور، تحقیق و نگارش). (چاپ دوم). تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت).

References

Dīvānī, A. (2020). Taqrīrī az aṣālat-i māhīyat va wujūd [An account of the fundamentality of quiddity and existence]. *Do-Faṣṣnāmāh-i 'Ilmī-i Hastī va Shinākht* [Hasti va Shenakht Scientific Bi-Quarterly] , (1) , 107-128. <https://doi.org/10.22096/ek.2021.131889.1243>. (in Persian)

Fayyāḍī, G. R. (2008). *Hastī va chīstī dar maktab-i Ṣadrā'ī: Ta'ammulī naw dar aṣālat-i wujūd va i'tibārīyat-i māhīyat va tafāsīr va adillah va natā'ij-i ān* [Being and whatness in the Sadra's school: A new reflection on the fundamentality of existence and the mentality of quiddity and its interpretations, arguments, and results] (Research& writing by H. Shaydānshīd). (2nd ed.). Qom: Research Institute of Hawzah and University. (in Persian)

Ja'farīyān, M., & Qarāmalikī, A. F. (2016). Tahlīl-i Mīrdāmād az ma'qūl-i thānī va rābiṭah-i ān bā i'tibārī angārī-i wujūd [Mirdamad's analysis of the second intelligible and its relation to the conceptualist view of existence]. *Hikmat-i Mu'āṣir* [Contemporary Wisdom] , 7 (3) , 81-105. (in Persian)

Javārishkiyān, 'A. (2008). Ijtima'-i du manzar-i aṣālat-i māhīyat va aṣālat-i wujūd dar nazāriyah-i aṣālat-i padīdārī-i ma'nā [The convergence of two perspectives of the fundamentality of quiddity and the fundamentality of existence in the theory of the fundamentality of the phenomenology of meaning]. *Justārḥāyī dar Falsafah va Kalām* [Essays in Philosophy and Theology] , 40 (2). <https://doi.org/10.22067/philosophy.v40i2.3172>. (in Persian)

Mirdāmād, M. B. (2006). *Muṣannaḡāt-i Mirdāmād: Al-Ufuq al-Mubīn* [Mirdamad's works: The clear horizon] (Vol. 2, A. Nūrānī, Ed.). (1st ed.). Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī Publications. (in Arabic)

Mirdāmād, M. B. (2013). *Al-uḡuq al-mubīn* (H. Nājī Iṣfahānī, Ed.). Written Heritage Research Institute & Freie Universität Berlin, Institute for Islamic Studies. (in Arabic)

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1985). *Āmūzish-i falsafah* (2 vols.). Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. (in Persian)

Mullāṣadrā [Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm]. (1981). *Al-Shawāhid al-rubūbīyah fī al-manāḡij al-sulūkīyah* [The divine witnesses in the spiritual paths] (J. Āshtiyānī, Ed.; H. Sabzavārī, Annot.). Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (in Arabic)

----- (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqlīyah al-Arba'ah* [The transcendent wisdom in the four intellectual journeys] (Vols. 1-3). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. (in Arabic)

----- (2007). *Farhang-i iṣṭilāḡāt-i falsafī-i Mullāṣadrā* [Dictionary of Mulla Sadra's philosophical terms]. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-i Ṣadrā. (in Persian)

Munāfiyān, S. M. (2015). Ja'ī-i basīṭ-i māḡiyat dar andīshah-i Mirdāmād [Simple positing of quiddity in Mirdamad's thought]. *Do-Faṣlnāmah-i 'Ilmī-i Ḥikmat-i Ṣadrā* [Scientific Bi-Quarterly of Sadraean Wisdom], 3 (2), 133-177. (in Persian)

Mūsawī A'zam, S. M. (2016). Ma'nāshināsī, hastī-shināsī va khāstgāh-i kathrat-i taḡlīlī dar ḡikmat-i muta'āliyah [Semantics, ontology and the origin of analytical multiplicity in transcendent wisdom]. *Pazhūhishhā-yi Hastī-shinākhī* [Ontological Researches], 5 (9), 105-125. (in Persian)

Mūsawī A'zam, Sayyid Muṣṭafā. (2018). Kārgardhā-yi qā'idah-i »taḡaqquq-i mafāḡīm-i gūnāgūn biḡ wujūd-i wāḡid «dar falsafā-yi Mullāṣadrā [The functions of the rule of »realization of various concepts through a single existence «in Mulla Sadra's philosophy]. *Faṣlnāmah-i Andīshah-i Dīnī-i Dānishgāh-i Shīrāz* [Journal of Religious Thought of Shiraz University], 18 (67), 113-130. <https://doi.org/10.22099/jrt.2018.4910>. (in Persian)

Muṣṭafā'ī, M. ,& Khusrawpanāḡ, 'A. (2015). Naqd va barrasī-yi dīdgāḡ-i Mirdāmād dar aṣālat yā i'tibārī būdan-i wujūd [Critique and review of Mirdamad's viewpoint on the fundamentality or mentality of existence]. *Jāwīdān Khirad* [Immortal Wisdom], 12 (28), 126-146. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22518932.1394.12.28.7.8>. (in Persian)

Muṭahharī, M. (1991). *Majmū'ah-i āthār-i Ustād Shahīd Muṭahharī* [Collected works of Martyr Professor Mutahhari] (Vol. 9). Tehran: Sadra Publications. (in Persian)

Nawīsī, Gh. ,& Akbariyan, R. (2014). Mirdāmād va wujūd va māhīyat [Mirdamad, existence, and quiddity]. *Āyīnah-i Ma'rifat* [Mirror of Knowledge] , 14 (4). (in Persian)

Obbūdīyat, A. R. (2008). *Nizām-i hikmat-i Šadrā'ī 2: Tashkīk dar wujūd* [The system of Sadra's wisdom 2: Gradation of being]. Imam Khomeini Education and Research Institute Publications. (in Persian)

Qāsimiyan Mazār, R. ,& Yasāqī, H. (2014). Naẓarīyah-i ma'rifatī-i Ibn Sīnā va barrasī-i ān dar partaw-i ašālat-i wujūd va ašālat-i māhīyat [Avicenna's epistemological theory and its examination in light of the fundamentality of existence and fundamentality of quiddity]. *Faṣlnāmah-i 'Ilmī Pazhūhishī-i Hikmat-i Asrā* [Scientific Research Quarterly of Isra's Wisdom] , 6 (4) , 73-90. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23832916.1393.6.4.4.5>. (in Persian)

Suhrawardī, Y. ibn Ḥ. (1993). *Majmū'ah-i muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq* [Collected works of Shaykh al-Ishraq] (Vols. 1-2, H. Corbin, Ed.). (2nd ed.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education-Institute for Cultural Studies and Research (Pazhūhishgāh). (in Arabic)

Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1983). *Uṣūl-i falsafah va ravish-i ri'ālism* [Principles of philosophy and the method of realism] (Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office. (in Persian)

.----- (2009). *Majmū'ah-i rasā'il* (Ṭabāṭabā'ī) (Risālah-i Burhān (Ṭabāṭabā'ī)) [Collected treatises (Tabataba'i) (Treatise on demonstration (Tabataba'i))]. Qom: Bustan-i Ketab Qom. (in Persian)

Yazdānpināh, S. Y. (2010). *Hikmat-i Ishrāq: Guzārish, sharḥ va sanjish-i dastgāh-i falsafī-i Shaykh Shihāb al-Dīn Suhrawardī* [Illuminationist wisdom: Report, explanation, and assessment of the philosophical system of Shaykh Shihab al-Din Suhrawardī] (Vol. 2, Research& writing by M. 'Alīpūr). (2nd ed.). Tehran: Research Institute of Hawzah and University; SAMT. (in Persian)