

تبیین وجودشناختی «حمل» از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی

سیاوش اسدی^۱، رضا اکبریان^۲، محمد سعیدی مهر^۳، لطف الله نبوی^۴
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۳/۰۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۰۱)

چکیده

ملاصدرا چگونگی «حمل» در عالم واقع را بر اساس نظریه شمول و انبساط وجودی توضیح می‌دهد. مطابق با این نظریه، وجود منبسط واحد جهت اتحاد، و مراتب این وجود جهت تغایر موضوع و محمول را فراهم می‌کنند و میان موضوع و محمول نوعی رابطه علیت برقرار است. اما از آنجا که این نظریه در ساختار فلسفی علامه طباطبایی پذیرفته نیست، چگونگی «حمل» نزد ایشان بر مبنای نظریه حدود و قیود وجودی تبیین می‌شود. بر این اساس، این مقاله از یک سو در تلاش است تا به این مسئله پاسخ گوید که دیدگاه علامه طباطبایی درباره واقعیت «حمل» چه تفاوتی با دیدگاه ملاصدرا دارد؛ و از سوی دیگر سعی دارد که با بررسی مبانی وجودشناسی ملاصدرا و علامه طباطبایی منشأ اختلاف این دو دیدگاه را واکاوی کند.

کلیدواژه‌ها: حمل، علامه طباطبایی، ملاصدرا، وجود رابط، وجود فی نفسه، وجود لغیره.

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.

Email: Siavash_asadi2000@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.

۴. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.

۱. درآمد

در این مقاله به بررسی مسئله «حمل» از دیدگاه فلسفی پرداخته می‌شود. به این معنا که وقتی در ساحت زبان شیء a بر شیء b حمل می‌شود، در عالم واقع چه حقیقتی متناظر با آن وجود دارد و گزاره « a, b است» از لحاظ وجودشناختی چگونه توضیح داده می‌شود؟ در این مقاله سعی می‌شود که در چارچوب ساختار فلسفی ملاصدرا و علامه طباطبایی، راه حل هر یک از آن‌ها درباره چستی و چگونگی حمل محمول بر موضوع و شرایط لازم و کافی این حمل مورد بررسی واقع شود. به عبارت دیگر هدف نهایی این مقاله تعیین ارتباط مبانی وجودشناسی ملاصدرا و علامه با تفسیر ایشان از چگونگی حمل یک شیء بر شیء دیگر است. بنابراین می‌توان مسائلی را که این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آن‌هاست، به صورت زیر بیان کرد:

۱. مسئله حمل بر اساس مبانی وجودشناختی ملاصدرا چگونه توضیح داده می‌شود؟
۲. دیدگاه علامه طباطبایی در مسئله حمل چه تفاوتی با نظر ملاصدرا دارد و منشأ این اختلاف چیست؟

برای دستیابی به پاسخ این مسائل، ابتدا به بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره حمل می‌پردازیم که در ضمن این بررسی، مبانی وجودشناسی ملاصدرا، به خصوص نظریه شمول و انبساط وجودی او مورد مطالعه قرار خواهد گرفت و مسئله حمل از دیدگاه ملاصدرا بر اساس این نظریه توضیح داده خواهد شد. پس از آن دیدگاه علامه درباره حمل مطرح می‌شود که با نظریه ملاصدرا تفاوت اساسی دارد و به نظر می‌رسد که منشأ این اختلاف تفاوت مبانی وجود شناسی علامه با ملاصدراست. بنابراین سعی می‌شود که در ضمن ارائه نظرات علامه در مسئله حمل، ریشه‌های تفاوت دیدگاه ایشان با ملاصدرا که مبتنی بر نظر خاص ایشان درباره وجود و ماهیت است واکاوی شود.

۲. پیشینه تحقیق

در شروحي که بر آثار ملاصدرا نگاشته شده است، به بررسی مسئله حمل و نسبت این دیدگاه با مبانی وجودشناسی ملاصدرا پرداخته شده است. به خصوص در شرح استاد جوادی آملی دیدگاه ملاصدرا در این زمینه به تفصیل بیان و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است [۲، صص ۷۴-۷۸]. همچنین دیدگاه نوین علامه طباطبایی در مسئله حمل، در آثار برخی پژوهشگران معاصر تشریح و تحلیل شده است [۱، صص ۱۲۲-۱۳۳؛ ۲، صص ۹۴-۹۵]. اما آنچه در این مقاله به عنوان دیدگاهی نوین مطرح می‌شود، علاوه بر تعیین شرایط لازم و کافی حمل از منظر ملاصدرا بر اساس نظریات وحدت تشکیکی و وحدت شخصی او،

واکاوی آرای علامه طباطبایی در این زمینه بر اساس مبانی هستی‌شناسی ایشان است. به دیگر سخن در این مقاله سعی بر این است که ارتباط نظر علامه طباطبایی در مسئله حمل با دیدگاه خاص ایشان درباره وجود و ماهیت مورد بررسی قرار گیرد و ابهامات نظریه ایشان درباره وجود رابط، به خصوص در مواردی که محمول از عوارض ذاتی موضوع است، بر اساس مبانی وجود شناسی ایشان مرتفع شود. تا جایی که نگارنده جستجو کرده است تا کنون چنین تحلیلی از آرای علامه در مسئله حمل که بر اساس مبانی وجودشناسی و پنداری بودن ماهیت نزد علامه بیان شده باشد، ارائه نشده است.

۳. دیدگاه ملاصدرا درباره «حمل»

۱.۳. شرایط لازم برای تحقق حمل از نظر ملاصدرا

ملاصدرا حقیقت حمل شیء a بر شیء b را به این صورت تبیین می‌کند که اولاً اشیای a و b باید در وجود متحد باشند و ثانیاً به وجهی از وجوه با یکدیگر متغایر باشند. البته مطابق با تصریح حکیم سبزواری ملاصدرا این تبیین را درباره حمل متعارف، یعنی حمل شایع صناعی بیان می‌دارد نه حمل اولی ذاتی.

فالیهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود و هما المتغایران بوجه من الوجود المتحدان في الوجود الخارجی أو الذهنی [۳، ج ۲، صص ۹۳-۹۴].

ملاصدرا در ادامه تصریح می‌کند که تخصیص اتحاد در وجود برای تحقق حمل امری حقیقی و ضروری است، نه آن‌که به حسب لفظ یا تعارف باشد [۳، ج ۲، ص ۹۶]. بنابراین می‌توان دو شرط لازم برای تحقق حمل از نظر ملاصدرا را به صورت دو گزاره زیر بیان کرد:

P_1 : دو شیء a و b از جهتی متغایر هستند.

P_2 : دو شیء a و b در وجود متحد هستند.

شرط P_1 به این جهت توسط ملاصدرا بیان شده است که در نظر او اتحاد دو شیء که از هر جهت مثل یکدیگر باشند (اتحاد مثلین) محال است [۳، ج ۲، ص ۹۷]. بنابراین لازم است که در اتحاد دو شیء، نوعی از تغایر میان آن‌ها لحاظ شود. شرط P_2 نیز به دو جهت از سوی ملاصدرا بیان شده است. اول آن‌که مطابق با نظریه «اصالت وجود» در فلسفه صدرایی، آنچه اولاً و بالذات در عالم تحقق دارد وجود است و بنابراین در صورت تحصیل حقیقت حمل، نمی‌توان وحدت حقیقی ایجاد شده میان اشیای a و b را جز به وجود آن دو نسبت داد. جهت دوم (که خود محصول دیدگاه اصالت وجودی ملاصدرا و در واقع نتیجه جهت اول است) آن‌که اصولاً از نظر او «وحدت» مساوی «وجود» است و

این دو از نظر ذات و صدق بر اشیاء، احکام یکسانی دارند [۳، ج ۲، ص ۸۲]. به عبارت دیگر می‌توان گزاره P_2 را با استفاده از مبانی ملاصدرا به صورت زیر نتیجه گرفت:

۱. حمل شیء a بر شیء b مستلزم وحدت میان آنهاست.

۲. شیء a بر شیء b حمل می‌شود.

۳. بین a و b وحدت برقرار است.

۴. وحدت مساوی وجود است.

۵. a و b وجود واحد دارند.

حال باید دید که با استفاده از مبانی ملاصدرا گزاره‌های P_1 و P_2 در چه شرایطی و به چه معنایی هر دو با هم صادق هستند؟ به دیگر سخن مسئله اساسی در تبیین ملاصدرا از مسئله حمل، به این صورت بیان می‌شود که تغایر عینی دو شیء a و b (نه صرفاً تغایر مفهومی یا لفظی آنها) بنابر نظریه «اصالت وجود» به تغایر «وجودی» دو شیء a و b منجر خواهد شد که این امر به ظاهر با اتحاد وجودی a و b در تناقض است. پس صدق گزاره P_1 مستلزم کذب گزاره P_2 خواهد بود و برعکس. در این صورت هیچ‌گاه هر دو شرط لازم برای تحقق حمل از دیدگاه ملاصدرا محقق نخواهد بود و اصولاً هیچ عملی صورت نخواهد گرفت.

اما این چالش با در نظر گرفتن یکی دیگر از نظریات اساسی در فلسفه صدرایی، یعنی شمول و انبساط وجودی، قابل برطرف شدن است. توضیح این‌که ملاصدرا با ارائه نظریه وحدت تشکیکی وجود، وجودات خاص را دارای حقیقت واحدی می‌داند که در ذات خود هیچ اختلافی با یکدیگر ندارند و تنها اختلاف و تغایر آنها در شدت و ضعف مرتبه هر موجود نسبت به موجود دیگر وجود تحقق می‌یابد [۳، ج ۶، ص ۱۴].

حتی ملاصدرا پس از گذر از نظریه «وحدت تشکیکی وجود» و ارائه نظریه «وحدت شخصی وجود»، با این‌که حقیقت وجود (یعنی وجود واجب) را به عنوان یک واحد شخصی معرفی می‌کند و آن را دارای وحدت حق حقیقی می‌داند، فعل آن، یعنی وجود منبسط امکانی را کماکان دارای نوعی تشکیک می‌داند که دارای شمول و انبساط وجودی است و با این‌که خود دارای وحدت ظلی (به نسبت حقیقت وجود) است، وجودات خاص دیگر در مراتب مختلف آن با اختلاف در کمال و نقص و شدت و ضعف تحقق دارند [۳، ج ۲، ص ۳۲۸].

بنابراین چالش مطرح شده در نظریه ملاصدرا مبنی بر متناقض‌نما بودن دو گزاره P_1 و P_2 به این صورت برطرف می‌شود که در گزاره P_2 وحدت دو شیء به وجود واحدی است که دارای حقیقتی بسیط است و لایه باطنی موجودات a و b را تشکیل می‌دهد و

در گزاره P_1 وجه تمایز دو شیء a و b اختلاف در شدت و ضعف یا کمال و نقص وجودی آنهاست. بر این مبنا، با این که هر دو شیء a و b حقیقتاً دارای وحدت وجودی هستند، حقیقتاً دارای تغایر در شدت و ضعف وجودی نیز هستند و به این ترتیب شرایط لازم جهت حمل شیء a بر شیء b از نظر ملاصدرا محقق می‌شود.

۲.۳. شرایط کافی برای تحقق حمل از نظر ملاصدرا

اما چالش دیگری که پیش روی ملاصدرا قرار دارد تعیین شرایط کافی برای تحقق حمل است. چرا که اگر صدق گزاره‌های P_1 و P_2 علاوه بر شرط لازم برای تحقق حمل، شرط کافی نیز باشد، آن گاه می‌توان هر شیء را بر شیء دیگر حمل کرد. زیرا چنان که بیان شد، بنابر مبانی وجودشناختی ملاصدرا شیء a و شیء c نیز در حقیقت عینی وجود متحد هستند و نیز از نظر شدت و ضعف وجودی با یکدیگر تغایر دارند، اما ممکن است حمل شیء a بر شیء c صحیح نباشد. به عنوان مثال بر مبنای نظریه‌های وحدت تشکیکی و یا وحدت شخصی وجود، میز و دیوار دارای وجود واحدی هستند که لایه باطنی این اشیا را تشکیل می‌دهد. همچنین هر کدام از این اشیا در مرتبه وجودی خاص خود قرار دارند و شدت و ضعف وجودی هر یک با دیگری متفاوت است. پس از نظر ملاصدرا شرایط لازم برای تحقق حمل مهیاست. اما گزاره «دیوار میز است» گزاره کاذبی است و نمی‌توان یکی از این دو را بر دیگری حمل کرد.

با این که ملاصدرا صراحتاً درباره شرایط کافی تحقق حمل مطلبی را بیان نکرده است، می‌توان نظر او را درباره رفع چالش فوق از توضیحات دیگری که در مسئله حمل بیان داشته است استنباط کرد. از آن جا که ملاصدرا وحدت وجود دو طرف قضیه، یعنی موضوع و محمول را شرط لازم برای حمل معرفی می‌کند، می‌توان سه حالت زیر را برای وجود واحد موضوع و محمول در نظر گرفت:

۱. وجود مساوق وحدت هم برای موضوع و هم برای محمول ذاتی باشد.
 ۲. وجود مساوق وحدت برای یکی از طرفین (عموماً موضوع) ذاتی باشد.
 ۳. وجود مساوق وحدت برای هیچ‌یک از موضوع و محمول ذاتی نباشد.
- ملاصدرا برای حالت ۱ مثال «زید انسان است» را مطرح می‌کند [۳، ج ۲، ص ۹۴]؛ به این معنا که موضوع و محمول، بالذات به وجود واحدی موجود هستند و آن وجود واحد بالذات به هر دو استناد می‌یابد. اما توضیح این مطلب را در قسمت دیگری از آثار او می‌توان یافت:

فإن قلت: معنى الإنسانية محمول على زيد و عمرو و غیرهما و لو كان له وجود
مفارق عن الأشخاص كيف يجوز حمله عليهم و الحمل هو الاتحاد فى الوجود؛

قلنا: المعنى الذى له الوجود المفارقى ليس مناط حمله على الكثرة و جهة اتحاده معها هو نحو وجوده المفارقى بل مناط الحمل عليها و جهة الاتحاد معها هو الاتفاق معها فى سنخ واحد و معنى مشترك فكل مشتركين فى معنى واحد مقوم يكونان متحدین فيه و يجوز حمله عليهما». [۵، ص ۱۵۵].

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ملاصدرا تبیین صحت حمل «انسان» بر «زید» را بر مبنای وحدت سنخیت و معنای آن‌ها ارائه می‌دهد. اگرچه ملاصدرا منظور دقیق خود از سنخ یا معنای واحد را صراحتاً بیان نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد که در این مورد منظور از سنخیت یا معنای واحد، همان سنخ ماهیت مشترک میان «زید» و «انسان» است. به خصوص که در این عبارت وجود مفارقى «انسان» به معنای وجود عقلى یا مثالى او لحاظ شده است. به این معنا که در گزاره «زید انسان است» از آن‌جا که وجود مثالى «انسان» دارای افراد جزئى هم‌سنخ خود (از لحاظ ماهیت) از جمله «زید» است، می‌توان «انسان» را بر «زید» حمل کرد. بنابراین با وجودی که در حالت ۱ موضوع بحث حمل شایع صنایع است نه حمل اولی ذاتی، به نظر می‌رسد هم‌سنخ بودن ماهیات موضوع و محمول می‌تواند جواز صحت حمل را در پی داشته باشد.

اما با اندک دقتی در پاسخ ملاصدرا مشخص می‌شود که صرف هم‌سنخ بودن ماهیات نیز نمی‌تواند شرط کافی برای تحقق حمل باشد؛ چرا که در این حالت با وجود هم‌سنخ بودن «زید» و «انسان» نمی‌توان «زید» را بر «انسان» حمل کرد و گزاره «انسان زید است» را صادق دانست. به همین دلیل ملاصدرا در ادامه بیان می‌کند که نسبت کلی و جزئی بودن «انسان» و «زید» به دو صورت قابل تبیین است: اگر «انسان» را کلی طبیعی در نظر گیریم، قوام آن به افراد خود است. لذا «انسان» به معنای کلی طبیعی به نوعی معلول افراد خود خواهد بود و با انعدام افراد خود این معنای کلی نیز منعدم خواهد شد. اما اگر «انسان» را به معنای کلی عقلى یا مثالى در نظر گیریم، قوام افراد به آن خواهد بود و در حقیقت این «انسان» عقلى است که علت افراد خود است و افراد جزئى مانند «زید» معلول آن هستند [۵، ص ۱۵۵]. بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت در حالت ۱ آن‌چه از نظر ملاصدرا می‌تواند به عنوان شرط کافی برای تحقق حمل در نظر گرفته شود نوعی رابطه علیت میان موضوع و محمول است که البته به حسب کلی طبیعی یا کلی عقلى بودن محمول نسبت به موضوع، رابطه علیت از موضوع به محمول یا از محمول به موضوع متفاوت خواهد بود.

ملاصدرا برای حالت ۲ مثال «انسان کاتب است» را مطرح می‌کند [۳، ج ۲، ص ۹۴]؛ به این معنا که انسان و کاتب نیز از لحاظ وجودی متحدند و این وجود ملاک اتحاد کاتب و زید است، اما انتساب این وجود به «انسان» ذاتی و به «کاتب» عرضی است. به

دیگر سخن وجود مساوی وحدت در این گزاره اولاً و بالذات مربوط به «انسان» است و ثانیاً و بالعرض به «کاتب» مربوط می‌شود. دلیل این امر آن است که محمول در این گزاره عرضی از اعراض موضوع است و بنابر مبانی وجودشناسی ملاصدرا وجود اعراض از شئون وجود جواهر محسوب می‌شود یا به عبارت دیگر جواهر در انتساب به وجود مقدم بر عوارض خود هستند؛ چنان که جواهر «آن جهانی» در انتساب به وجود مقدم بر جواهر «این جهانی» هستند و چنان که اصولاً حقیقت جوهر در انتساب به وجود مقدم بر افراد اشخاص خود است [۴، صص ۴۸-۴۹].

اما جوادی آملی در شرح حالت ۲، عرضی در نظر گرفتن وجود محمول را به این صورت تفسیر می‌کند که بین وجود موضوع و وجود محمول یک وجود رابط است که موضوع را به محمول مرتبط می‌کند و این وجود رابط اولاً و بالذات به موضوع استناد دارد و ثانیاً و بالعرض به محمول. یعنی از نظر ایشان حالت ۲ به این معنا نیست که وجود محمول حقیقتاً وجودی عرضی باشد بلکه انتساب وجود رابط به آن عرضی است. زیرا محمول خود دارای ماهیتی جداگانه بوده و این ماهیت، همانند ماهیت موضوع، وجود بالذات خود را داراست [۲، صص ۷۵-۷۶]. آن گاه برای تبیین چگونگی حمل در این حالت با در نظر گرفتن محمول به عنوان عرض موضوع بیان می‌کند:

در حمل عرض بر جوهر فقط سه چیز حضور دارد: وجود فی‌نفسه جوهر، وجود فی‌نفسه عرض، و وجود رابط؛ و امر چهارمی به نام وجود لغیره عرض در کنار این سه وجود نخواهد داشت. در حقیقت هر موضوع که در خارج دارای وصف ذاتی باشد، با عرض خود در خارج دارای ربط است و این ربط را موضوع با قرار گرفتن در سلسله علل و علت قریب بودن برای عرض تأمین می‌کند. پس وجود فی‌نفسه عرض چون لِنفسه نیست، توسط موضوع ایجاد می‌شود [۲، صص ۷۵-۷۶].

گرچه جوادی آملی در شرح حالت ۲ از نص کلام ملاصدرا مبنی بر عرضی بودن وجود محمول تا حدودی فاصله می‌گیرد و آن را به عرضی بودن نسبت وجود رابط به محمول اسناد می‌دهد، می‌توان تفسیر ایشان درباره علت بودن موضوع نسبت به محمول را در ساختار فلسفی ملاصدرا معتبر دانست. یعنی در این حالت اگر موضوع به نسبت محمول علت قریب باشد، حمل شیء a بر b محقق خواهد شد و گزاره « a ، b است» گزاره‌ای صادق تلقی می‌شود. چنان که «انسان» علت قریب «کاتب» است و وجود فی‌نفسه «کاتب» از سوی آن ایجاد می‌شود. البته مجدداً تأکید می‌شود که این مطلب شرح جوادی آملی درباره بیان ملاصدرا است و خود ملاصدرا ایده علت بودن موضوع نسبت به محمول را به صورت مطرح شده بیان نکرده است. با این وجود شرح جوادی آملی نیز بر

اساس مبانی ملاصدرا در بحث حرکت جوهری پذیرفتنی است؛ چرا که ملاصدرا در این بحث به نوعی رابطه استلزام یا علیت میان جوهر و عرض اشاره دارد [۳، ج ۳، ص ۱۰۴]. بنابراین شرط مطرح شده برای تحقق حمل مبنی بر برقراری نوعی رابطه علی و معلولی میان موضوع و محمول می‌تواند با ساختار فلسفی ملاصدرا سازگار باشد؛ گرچه ملاصدرا کماکان تأکید دارد که «وجود جوهر جوهر، و وجود عرض عرض است» [۳، ج ۳، ص ۱۰۴] و برخلاف شرح جوادی آملی برای محمولی مانند «کاتب» قائل به وجود عرضی است.

ملاصدرا برای حالت ۳ مثال «کاتب متحرک است» را مطرح می‌کند. به این معنا که «کاتب» و «متحرک» هر دو دارای وجود عرضی هستند و وجود ذاتی مساوی وحدت در این حالت در حقیقت به «انسان» که موضوع حقیقی «کاتب» و «متحرک» است منتسب می‌شود. در حقیقت این گزاره مشتمل بر دو گزاره «انسان کاتب است» و «انسان متحرک است» است و مشابه تقریری که برای حالت ۲ از جوادی آملی بیان شد، در این حالت نیز می‌توان جوهر یا موضوع اصلی (در مثال فوق «انسان») را علت دو عرض «کاتب» و «متحرک» در نظر گرفت و بر این اساس صحت حمل را تأمین کرد. به دیگر سخن «انسان» با قرار گرفتن در سلسله علل، ربط میان خود و «کاتب» و «متحرک» را برقرار می‌سازد که این ربط به نوبه خود ارتباط میان «کاتب» و «متحرک» را به عنوان موضوع فرعی و محمول تأمین می‌کند.

چنان که مشاهده می‌شود در ساختار فلسفی ملاصدرا شرط کافی برای تحقق حمل در هر یک از حالات سه‌گانه فوق، برقراری نوعی رابطه علی و معلولی میان موضوع و محمول است. بنابراین نمی‌توان برای هر دو شیء مانند a و b گزاره «a است» را صادق دانست مگر زمانی که نوعی رابطه علی و معلولی نیز میان این دو شیء برقرار باشد. البته این رابطه علی و معلولی زمانی به عنوان شرط کافی برای تحقق حمل لحاظ می‌شود که مطابق با توضیح حالات سه‌گانه فوق، یا موضوع و محمول دارای سنخ واحدی از ماهیت باشند و یا آن که موضوع به عنوان جوهر و محمول به عنوان عرض آن در نظر گرفته شوند و یا آن که موضوع و محمول، خود معلول (عرض) موضوع اصلی (جوهر) دیگری باشند.

۴. دیدگاه علامه طباطبایی درباره حمل

علامه طباطبایی صراحتاً با آن چه ملاصدرا درباره حمل مطرح کرده است، مخالفت می‌کند [۳، ج ۲، ص ۹۳]، اما صدق هر دو گزاره P_1 و P_2 را برای تحقق حمل لازم می‌داند.

به عبارت دیگر تفسیر تغایر و اتحاد موضوع و محمول نزد علامه، با آن چه ملاصدرا مد نظر دارد متفاوت است.

۱.۴. تبیین تغایر موضوع و محمول از نظر علامه طباطبایی

چنان که بیان شد، ملاصدرا صدق گزاره P_1 را منوط به اختلاف در شدت و ضعف وجودی موضوع و محمول می‌داند و در عین حال برای آن دو، وجود واحد حقیقی را لحاظ می‌کند که شمول و انبساط آن هم موضوع را در بر می‌گیرد و هم محمول را. به دیگر سخن از نظر ملاصدرا آن چه موجب تخصص وجودات خاص (غیر از نفس حقیقت وجود که همان وجود واجبی تام است) می‌شود، مرتبه این وجودات در شدت و ضعف وجودی است [۳، ج ۱، صص ۴۴-۴۵]. بنابراین آن چه وجود شیء a را وجود شیء a می‌کند، همان مرتبه شدت یا غنای این وجود است. اما این تخصص، یعنی این مرتبه از شدت و ضعف، از شئون ذاتی حقیقت بسیط وجود واحد است و به اعتبار آن سنجیده می‌شود.

اما علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای بر این فراز از کلام ملاصدرا، تخصص وجود به نفس حقیقت آن را مختص اعلی مرتبه تشکیک، یعنی همان وجود واجبی تام، نمی‌داند؛ بلکه آن را حقیقت مأخوذه‌ای می‌داند که از هریک از مراتب وجود اخذ می‌شود [۳، ج ۱، ص ۴۴]. به دیگر سخن اگر از نظر ملاصدرا فقط وجود واجبی تام، که همان نفس حقیقت وجود است، شایسته این است که به نفس حقیقتش مخصص باشد، از نظر علامه طباطبایی هر یک از مراتب وجود دارای حقیقت فی‌نفسه‌ای است که آن حقیقت نفسی موجب تخصیص وجود در آن مرتبه است؛ نه آن که تخصیص وجود به مرتبه‌ای باشد که آن وجود خاص در وجود واحد مشکک داراست. البته از نظر علامه نیز همین حقیقت فی‌نفسه خاص که مخصص وجود است به اعتبار حقیقت لابشرط وجود که جامع تمامی مراتب است (نه مرتبه‌ای در کنار سایر مراتب) حقیقت نفسی خود را داراست [۳، ج ۱، ص ۴۴]. این دیدگاه علامه نسبت به وجودات خاص و واقعیت نفسی داشتن آن‌ها در هر مرتبه‌ای از شدت و ضعف، در عبارات دیگری از ایشان نیز به روشنی قابل دریافت است:

چنان که دانسته شد هر چیزی که دارای واقعیت هستی است از واقعیت هستی نمی‌تواند کنار بیفتد و از این روی اختلافات واقعی که در خارج است به خود واقعیت برمی‌گردد [۷، ص ۵۶].

از سوی دیگر علامه تصریح می‌کند که این اختلافات واقعی در مراتب وجود به حدود وجودی هر یک از وجودات خاص بستگی دارد: «...ولیس ذلک کله الا من جهة الحدود الوجودية بحسب ظرف الوجود» [۹، ص ۱۷۱]. و از طرفی میزان نزدیکی وجودات مقید به

وجود مطلق را میزان حدود و اعدام آن‌ها معین می‌کند: «ان کل موجود فقر به من الحق سبحانه علی قدر حدود ذاته و اعدامه» [۹، ص ۲۲۱]؛ به این معنا که حدود و اعدام نیز از واقعیت بهره‌مندند و موجب اختلافات واقعی در خارج می‌شوند. پس می‌توان گزاره زیر را در ساختار فلسفی علامه صادق دانست:

P_3 : اختلاف واقعی در وجودات، اختلاف در حدود وجودی آن‌هاست.

بنابراین بر اساس مبانی وجودشناسی علامه، صدق گزاره P_1 به معنای آن است که هر یک از وجودات a و b دارای وجود فی‌نفسه مختص به خود است که طارد عدم ماهیت a و b هستند و به اختلاف در حدود و سلوب وجودی با یکدیگر مغایرند و به این اعتبار است که موضوع و محمول، یکی از شروط لازم برای تحقق حمل را مهیا می‌سازند: «و لابد ان یکون الاختلاف [بین الاموضوع و المحمول] فی الوجود فی نفسه و الا لم یختلفا» [۳، ج ۲، ص ۹۳].

۲.۴. وجود فی‌نفسه اعراض از نظر علامه طباطبایی

از نظر علامه اعراضی مانند «سیاهی» نیز دارای وجود فی‌نفسه هستند، زیرا وجود «سیاهی» نیز همانند وجود «جسم» که طارد عدم «جسم» است، عدم «سیاهی» را طرد می‌کند: «وجود السواد فی نفسه یطرد العدم عن نفس السواد» [۸، ج ۱، ص ۱۲۰]. به دیگر سخن از نظر علامه گزاره زیر صادق است:

P_4 : وجود فی‌نفسه طارد عدم ماهیت است.

از سوی دیگر علامه صراحتاً «سیاهی» و «جسم» را به وجود واحدی موجود می‌داند که در ظاهر، این دیدگاه با وجود فی‌نفسه داشتن سیاهی و تغایر آن با وجود فی‌نفسه جسم در تناقض است: «السواد و الجسم لهما وجود واحد علی القول الحق» [۳، ج ۲، ص ۹۳]. از آن‌جا که از نظر علامه وجود فی‌نفسه از ماهیت مربوط به خود عدم را طرد می‌کند، برای برطرف شدن این تناقض، ابتدا باید تفسیر علامه از «ماهیت» مورد بررسی قرار گیرد. علامه در موارد متعددی تصریح می‌کند که ماهیت امری پنداری و ذهنی است و یا به عبارت دیگر چیزی جز ظهور حد وجود در ذهن نیست:

«اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و مهیت آن پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار یعنی عین واقعیت است و همه مهیات با آن واقعیت‌دار و بی آن (به خودی خود) پنداری می‌باشند. بلکه این مهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی، آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند» [۷، صص ۴۶-۴۸].

و یا: «ماهیت و احکام و آثار ماهیات در واقعیت هستی جاری نیست» [۷، ص ۶۴].
و یا: «ماهیت حقیقیه که ما آن‌ها را «جلوه‌های گوناگون حقیقت در ذهن»
نامیده ایم...» [۷، ص ۶۰]. به عبارت دیگر علامه واقعیت را همان وجود و حدود و
سلوب وجودی می‌داند و برای ماهیت تعبیری معرفت‌شناختی و وابسته به
ادراک ارائه می‌دهد. بنابراین زمانی که از وجود ماهیت یا ماهیت موجود سخن
می‌گوید، به این معناست که عقل به دلیل ظهور وجودات محدود در ذهن،
توسعاً مفهوم وجود را به ماهیات نیز تسری می‌دهد: «کانت الماهیات ظهورات
الوجود للذهان توسعاً العقل توسعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها و حمله علیها»
[۸، ص ۷۰].

البته واضح است که آن‌چه در ذهن ظهور می‌یابد خود وجود نیست، بلکه حدودی
است که هر وجود را به صورت مقید و خاص از وجودات دیگر متمایز می‌سازد. بنابراین
زمانی که از وجود فی‌نفسه عرض سخن گفته می‌شود، به این معناست که حدود
وجودی واقعیتهای خاص، ماهیت عرض را در ذهن نمایان می‌سازد، و الا خود عرض از
حیث ماهوی تحقیقی در خارج ندارد و تنها حدود و رابطه وجودی آن با مبدأ در خارج
محقق است: «فحدود الجواهر و الاعراض ماهیات جوهریه و عرضیه بقیاس بعضها الی
بعض و بالنظر الی انفسها، و روابط وجودیه بقیاسها الی المبدأ الاول» [۸، ص ۱۱۷].
بنابراین می‌توان گزاره زیر را در ساختار فلسفی علامه تشکیل داد:

P_5 : ماهیت، ظهور واقعیت (حدود وجودی وجودات خاص) در ذهن است.

از تلفیق گزاره‌های P_4 و P_5 نتیجه می‌شود که وجود فی‌نفسه، عدم ظهور حدود
وجودی در ذهن را طرد می‌کند. به عبارت دیگر صدق گزاره P_6 از گزاره‌های P_4 و P_5
حاصل می‌شود:

P_6 : وجود فی‌نفسه، همان طردکننده عدم از ظهور حدود وجودی در ذهن است.

پس، وجود فی‌نفسه «سیاهی» آن چیزی است که از ظهور حدود وجودی «سیاهی»
در ذهن، و وجود فی‌نفسه «جسم» آن چیزی است که از ظهور حدود وجودی «جسم» در
ذهن، عدم را طرد می‌کنند و طبق تصریح علامه این دو وجود مغایر یکدیگرند. از طرفی
طبق گزاره P_3 ، اختلاف واقعی «سیاهی» و «جسم» نیز به حدود وجودی آن‌هاست، نه
خود وجود آن‌ها. یعنی با این‌که «سیاهی» و «جسم» به وجود واحدی موجودند، حدود
وجودی هر یک غیر از دیگری است و از آن‌جا که در واقعیت، حدود وجودی این دو با
یکدیگر متفاوت است، وجود فی‌نفسه آن‌ها، که طردکننده عدم ظهورات ذهنی این
حدود (ماهیات آن‌ها) است نیز متفاوت خواهد بود. بنابراین امکان صدق هر دو گزاره
«جسم و سیاهی به وجود واحدی موجودند» و «وجودات فی‌نفسه سیاهی و جسم متمایز

هستند» وجود دارد و این دو گزاره با یکدیگر تناقض منطقی ندارند. به عبارت دیگر در این دو گزاره یکی از شرایط تناقض که وحدت محمول است، رعایت نشده است؛ زیرا در یکی محمول «وجود» است و در دیگری «وجود فی نفسه».

۳.۴. تبیین اتحاد موضوع و محمول از نظر علامه طباطبایی

علامه اتحاد در وجود را بر مبنای وجود ناعتی محمول توضیح می‌دهد. به این صورت که وجود فی نفسه محمول در عین این که از ماهیت خود عدم را طرد می‌کند، از امری زائد بر ماهیت موضوع، یعنی از یک وصف غیر ذاتی موضوع نیز عدم را طرد می‌کند و به این اعتبار یک وجود ناعتی یا لغیره است [۸، ص ۱۱۸].

توضیح این مطلب نیز در چارچوب مواردی که در بالا به آن‌ها اشاره شد امکان‌پذیر است. به این صورت که طبق گزاره P_6 وجود فی نفسه محمول، زمانی که به تنهایی لحاظ می‌شود، از ظهور حدود وجودی آن در ذهن عدم را طرد می‌کند. اما می‌توان وجود محمول را با قید دیگری نیز در نظر گرفت و آن «در ارتباط با موضوع بودن» یا به تعبیری «برای موضوع بودن» محمول است. به عبارت دیگر، زمانی که وجود فی نفسه محمول را لحاظ می‌کنیم، با گونه‌ای از حدود و قیود وجودی سروکار داریم. اما زمانی که محمول را مقید به ارتباط با موضوع می‌کنیم و آن را «برای موضوع» در نظر می‌گیریم، حدود و قیود دیگری برای وجود محمول حاصل می‌شود که بازتاب آن را در ذهن، با حالتی که به صورت مجزا در نظر گرفته می‌شود متفاوت خواهد کرد. بنابراین وجود لغیره محمول نیز به دلیل مقید بودن به حدود و اعدام خاص خود، با این که با وجود موضوع به وجود واحدی موجود است، طبق گزاره P_3 ، متمایز از آن محسوب می‌شود. لذا می‌توان گزاره P_7 را به صورت زیر بیان کرد:

P_7 : وجود لغیره محمول متمایز از وجود لنفسه موضوع است.

از طرفی هیچ‌گاه نمی‌توان وجود لغیره محمول را بدون ارتباط آن با موضوع در نظر گرفت. زیرا حدود وجودی آن در واقعیت چنان است که «برای موضوع بودن» در ذات آن است و از آن جدانشدنی است. به عنوان مثال بر خلاف «سیاهی»، نمی‌توان «سیاه» را عبارت یا مفهومی تام (یا به تعبیری اشباع) دانست، بلکه برای تام شدن معنی باید از «جسم سیاه» سخن گفت و «سیاه» را همواره «برای چیزی» در نظر گرفت. بنابراین میان وجود لغیره محمول و وجود مقید موضوع اتحادی همیشگی برقرار است و گزاره P_8 گزاره‌ای صادق خواهد بود:

P_8 : وجود لغیره محمول با وجود لنفسه موضوع متحد است.

علامه طباطبایی از تلفیق گزاره‌های P_7 و P_8 به این نتیجه می‌رسد که باید امری وجودی، وجود لغیره محمول را به وجود موضوع پیوند دهد و اتحاد میان آن‌ها را برقرار سازد. از نظر علامه، این اتحاد، که از لحاظ زبانی با حمل اشتقاق بیان می‌شود، توسط وجود رابط، که وجودی فی‌غیره است برقرار می‌شود؛ یعنی حمل اشتقاق خود به خود نماینده وجود رابط نیز هست [۸، صص ۱۰۹-۱۱۰] که این وجود رابط قائم به دو طرف است و بیرون از آن‌ها نیست. از طرفی از نظر علامه وجود لغیره نیز طارد امری عدمی است؛ اما نه از ماهیت موضوع عدم را طرد می‌کند و نه از ماهیت محمول. بلکه از امری زائد بر ماهیت موضوع، یعنی از یک وصف، عدم را طرد می‌کند. پس اگر وجود فی‌نفسه «سیاهی» طارد عدم از ماهیت «سیاهی» است، می‌توان گفت وجود لغیره آن طردکننده عدم از ماهیت «سیاه» برای جسم است. بنابراین وجود دیگری به نام «وجود رابط» در هر حمل خارجی تحقق دارد که اتحاد وجود لغیره محمول با وجود موضوع را برقرار می‌کند و همزمان با طرد عدم نعت از جانب وجود لغیره محمول، میان موضوع و محمول تحقق می‌یابد: «ان تحقق الوجود الرابط بین طرفین یوجب نحواً من الاتحاد الوجودی بینهما» [۸، ص ۱۱۲]. در این حالت، میان وجود رابط و طرد عدم ناعتی موضوع توسط محمول، به اصطلاح «همبودی» برقرار است. به دیگر سخن از نظر علامه هر چند طرد عدم نعت موضوع توسط وجود ناعتی محمول «متضمن» اتحاد آن دو است، اما این وجود رابط است که میان وجود لِنفسه موضوع و وجود ناعتی محمول یک نوع از اتحاد وجودی را «موجب» می‌شود و در حقیقت عامل اتحاد آن دو است [۸، صص ۱۱۲-۱۱۳].

۴.۴. شرایط لازم و کافی حمل از نظر علامه

چنان‌که بیان شد، علامه با شروط لازم مطرح‌شده از سوی ملاصدرا برای حمل، یعنی اتحاد در وجود از وجهی و مغایرت موضوع و محمول از وجه دیگر، موافق است؛ اما این اتحاد و تغایر را بر اساس مبانی وجودشناسی خود تفسیر می‌کند. از سوی دیگر علامه با مطرح کردن مثال‌های نقض، اتحاد در وجود را برای تحقق حمل کافی نمی‌داند که می‌توان همین مثال‌های نقض را برای رد شرایط کافی ملاصدرا نیز تعمیم داد. مثال‌های نقض علامه «انسان» و «امکان» و نیز «جسم» و «سیاهی» هستند. از نظر علامه اگرچه «انسان» و «امکان» به وجود واحدی موجودند، نمی‌توان «امکان» را بر «انسان» حمل کرد. به همین ترتیب می‌توان گفت اگرچه «امکان» عرضی برای «انسان» است و «انسان» نوعی مسببیت نسبت به آن دارد، اما نمی‌توان «امکان» را بر «انسان» حمل کرد و گزاره «انسان امکان است» را صادق دانست. همچنین اگر بپذیریم که «سیاهی» به عنوان یک عرض، به

نوعی معلول «جسم» است و طبق بیان علامه وجود آن از شئون وجود «جسم» محسوب می‌شود [۸، ص ۱۱۹]، طبق شرحی که از بیان ملاصدرا گفته شد، باید بتوان «سیاهی» را بر «جسم» حمل کرد؛ در صورتی که این حمل، حمل صحیحی نیست. البته این موارد زمانی می‌توانند به عنوان مثال نقضی بر دیدگاه ملاصدرا مطرح شوند که حقیقتاً برای اعراضی مانند «امکان» و یا «سیاهی»، وجودات فی‌نفسه تحقق داشته باشند و، چنان‌که بیان شد، علامه در موارد متعددی از وجود فی‌نفسه این‌گونه اعراض دفاع می‌کند. اما می‌توان دو گزاره P_1 و P_2 را در ساختار فلسفی علامه و با تفسیر ایشان از این دو گزاره، هم شرط لازم تحقق حمل شیء a بر b دانست و هم شرط کافی آن. به این معنا که وقتی اولاً وجود نفسی a و وجود نفسی b تغایر داشته باشند و ثانیاً وجود ناعتی یا لغیره a توسط وجود رابط با وجود لئفسه b متحد می‌شود، حمل a بر b محقق می‌شود و برعکس؛ یعنی هرگاه حمل شیء a بر b محقق شود نیز به معنای این است که اولاً وجود نفسی a و b با یکدیگر اختلاف دارند و ثانیاً وجود ناعتی یا لغیره a توسط وجود رابط با وجود لئفسه b متحد شده است. البته واضح است که این شرایط درباره‌ی هلیات مرکبه لحاظ می‌شوند و بحث از شرایط حمل در قضایای هلیه بسیطه از موضوع بحث این مقاله خارج است.

۵.۴. نقدهای جوادی آملی و مصباح یزدی به علامه و پاسخ به آنها

جوادی آملی با وارد کردن نقدی به دیدگاه علامه چنین بیان می‌کند که گفتار علامه فقط در اعراض مفارق نظیر سیاهی برای جسم صادق است. زیرا عرض مفارق محمول به انضمام است و در این‌گونه محمولات صرف اتحاد وجودی دو شیء کافی نیست و نیاز به رابط است. اما در خارج محمول و در عرض ذاتی، نظیر «امکان» برای «انسان»، به وجود رابط نیازی نیست. زیرا محمول در این موارد عین ربط به موضوع می‌باشد و آنچنان نیست که مثلاً بین وجود «امکان» و وجود شیء ممکن رابط دیگری باشد. بلکه «امکان»، «انسان» و ربط بین آن دو به وجود واحدی موجودند. جوادی آملی در ادامه تأکید می‌کند این بیان علامه که در حمل، اختلاف به حسب وجود ضروری است فقط در مورد محمول بالضمیمه صادق است. زیرا بر اساس حرکت جوهری، اعراض از شئون جوهر هستند و حمل آنها نیازمند به انضمام یک وجود مغایر نیست [۲، صص ۹۴-۹۵].

مصباح یزدی نیز نقدی مشابه جوادی آملی به دیدگاه علامه وارد می‌کند. از نظر ایشان حمل عرضی مانند «امکان» بر «انسان» شامل اتحادی است که عین وجود فی‌نفسه انسان است؛ نه این که «امکان» وجود فی‌نفسه‌ای مغایر با وجود فی‌نفسه «انسان» داشته

باشد تا به توسط وجود رابط با آن متحد شود. به دیگر سخن اصل ایراد مصباح یزدی بر علامه دربارهٔ تحقق وجود رابط میان موضوع و محمول در این گونه موارد است. از نظر مصباح یزدی منشأ خطای علامه در این نظریه این است که ایشان برای تمام اجزای قضیه، مطابقی در خارج در نظر می‌گیرد [۱۱، ص ۲۴۴].

در پاسخ به نقد جوادی آملی می‌توان به دو نکته اشاره کرد. اول آن که بیان ایشان نمی‌تواند پاسخی برای پرسشی که علامه مطرح می‌کند باشد [۱، ص ۱۲۲]. زیرا مسئلهٔ علامه این است که چرا با این که «انسان» و «امکان» در وجود متحد هستند و «امکان» به نوعی «معلول» انسان است، نمی‌توان «امکان» را بر «انسان» حمل کرد؟ یعنی اگر مطابق با کلام جوادی آملی بگوییم: «زیرا امکان از شئون وجود انسان است»، پاسخ مسئلهٔ علامه بیان نشده است و کماکان می‌توان گفت که برای این حمل شرایط کافی مهیا نیست و حتی برای چنین حمله‌ای به انضمام یک وجود مغایر نیاز است.

دوم آن که مطلب جوادی آملی بر اساس نظریهٔ حرکت جوهری و مطابق با ساختار فلسفی ملاصدرا بیان شده است که این نظریه بر تحقق ماهیات در خارج، ثانیاً و بالعرض و به تبع وجود مبتنی است [۱۰، ص ۵۴]. در صورتی که مطابق با مطالب گذشته، دیدگاه علامه نسبت به ماهیت، و به تبع آن حرکت جوهری متفاوت با دیدگاه ملاصدراست.

اگرچه ملاصدرا نیز در موارد متعددی تفسیری مشابه علامه از ماهیت ارائه می‌دهد [۳، ج ۱، ۱۹۸؛ ۶، ص ۲۳۴] و در حقیقت به نوعی دوگانگی در تفسیر ماهیت دچار شده است [۱۰، صص ۴۵-۵۶]. آنچه نظریهٔ حرکت جوهری ملاصدرا بر آن استوار است همان تفسیر اول است که برای ماهیت تحقق‌ی ثنوی و بالعرض قائل است.

بنابراین بر اساس ساختار فلسفی علامه، با این که وجود اعراضی مانند «امکان» از شئون وجود جوهر است، برای حمل آن‌ها بر موضوع کماکان باید مغایرت وجودات فی‌نفسه موضوع و محمول (مشابه آن چه دربارهٔ جسم و سیاهی مطرح شد) لحاظ شود و نقد جوادی آملی در ساختار فلسفی علامه خدشه‌دار به نظر می‌رسد. به دیگر سخن از نظر علامه در مسئلهٔ حمل، تفاوتی میان اعراض مفارق و ذاتی وجود ندارد و همان مطالبی که دربارهٔ عرض مفارقی مانند سیاهی مطرح شد، دربارهٔ اعراض ذاتی نیز قابل بیان است.

در پاسخ به نقد مصباح یزدی نیز می‌توان مواردی را که در بالا بیان شد، ارائه داد. به این صورت که با توجه به دیدگاه وجودشناختی علامه، از آن جا که ماهیات جوهری و عرضی در خارج تحقق‌ی ندارند، اعراض خود دارای وجود فی‌نفسه مغایر با جوهر هستند که می‌توانند به صورت مستقل در نظر گرفته شوند. بنابراین در حمل یکی بر دیگری کماکان تغایر وجودات فی‌نفسه و به تبع آن تحقق وجود رابط قابل ملاحظه است و نقد مصباح یزدی نیز در این

زمینه با توجه به مبانی وجودشناسی علامه خدشه‌دار به نظر می‌رسد؛ گرچه در ساختار فلسفی ملاصدرا نقد مصباح یزدی نقدی شایسته و قابل تأمل است.

۵. نتیجه

با توجه به موارد فوق می‌توان گفت دیدگاه علامه طباطبایی در مسئله حمل، هم از نظر مبنایی و هم بنایی با دیدگاه ملاصدرا متفاوت است. ملاصدرا اتحاد در وجود را مبتنی بر نظریه شمول و انبساط وجودی می‌داند؛ به این صورت که وجود منبسط را لایه باطنی موضوع و محمول و ملاک اتحاد آن‌ها معرفی می‌کند. از طرفی تغایر وجودی را به مراتب و شدت و ضعف وجودی نسبت می‌دهد؛ به این صورت که هر مرتبه از وجود واحد منبسط دارای تحقق ثنوی و بالعرض است که همان ماهیت شیء خواهد بود. در صورتی که علامه با این مبنای ملاصدرا مخالف است. در ساختار فلسفی علامه وجود منبسط به معنایی که شامل تمامی مراتب وجودی و تنها حقیقت نفسی باشد، لحاظ نمی‌شود؛ بلکه هر مرتبه از وجود، خود دارای حقیقتی فی‌نفسه است و اختلاف وجودات به اختلاف در حدود و اعدامی است که آن وجودات را احاطه کرده‌اند. بنابراین در ساختار فلسفی علامه تغایر وجودات فی‌نفسه موضوع و محمول، به معنای تفاوت حدود و سلوب وجودی آن‌هاست. یعنی حتی اگر ماهیاتی مانند «سیاهی» و «جسم» به وجود واحدی موجود باشند، حدود و سلوب وجودی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است که در نتیجه وجودات فی‌نفسه آن‌ها که طارد عدم آن‌هاست نیز با یکدیگر متفاوت خواهد بود. از سوی دیگر ماهیات نیز از نظر علامه ظهورات حدود وجود در ذهن هستند و تحقق خارجی، ولو ثانیاً و بالعرض ندارند. اما از نظر ملاصدرا، به دلیل تحقق ثنوی و بالعرض ماهیات و به تبع آن حرکت جوهری، جسم و سیاهی یک وجودند که در امتداد هم محقق شده‌اند. همچنین اتحاد در وجود از نظر علامه، به جای وجود منبسط، به وجود لغیره محمول بازمی‌گردد. زیرا حدود و سلوب آن زمانی که برای موضوع لحاظ می‌شود، با حالت فی‌نفسه آن متفاوت است. اما از آن‌جا که کماکان این وجود به نوعی با موضوع مغایر است، برای اتحاد آن‌ها باید میان آن‌ها وجود رابط نیز تحقق داشته باشد.

فهرست منابع

- [۱] اردستانی، محمدعلی، و قاسمعلی کوچنانی (۱۳۸۸). *ابداعات فلسفی علامه طباطبایی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۲] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، ج ۷، قم، مرکز نشر اسراء.
- [۳] صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۴] ----- (۱۳۵۴). *المبداء و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۵] ----- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المنهاج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- [۶] ----- (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- [۷] طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا.
- [۸] ----- (۱۳۷۰). *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، تهران، انتشارات الزهرا.
- [۹] ----- (۱۳۸۷). *طریق عرفان: ترجمه و شرح رساله الولاية*، ترجمه صادق حسن‌زاده، با مقدمه و تقریظ حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات آیت اشراق.
- [۱۰] کشفی، عبدالرسول، و محمد بنیانی (۱۳۹۱). «بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرايي»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۴۵-۵۶.
- [۱۱] مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). *شرح نهایة الحکمة*، تصحیح عبدالرسول عبودیت، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.