

## تبیین و تحلیل ماهیت از منظر قیصری و علامه طباطبایی

مجتبی تصدیقی شاهرزایی<sup>1</sup>

عبدالحسین خسروپناه<sup>2</sup>

حسام‌الدین مؤمنی شهرکی<sup>3</sup>

### چکیده

مسئله ماهیت از جمله مباحث بنیادین و با اهمیت در فلسفه و عرفان اسلامی است؛ اما امروزه به دلیل نگاه اصالت وجودی، توجه و شناخت ماهیت به حاشیه رفته و ماهیت‌شناسی تبدیل به حوزه‌ای فرعی گردیده است. همچنین استفاده از ظرفیت‌های موجود در فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی جهت بهره از توانایی‌های هر یک از این دو، در رشد و بالندگی روز افزون دیگری، امری غیرقابل تردید است؛ اهمیت مطلب فوق را به عنوان نمونه می‌توان در نظام حکمی ملاصدرا مشاهده نمود. مقاله حاضر به تبیین مسئله ماهیت در نظر قیصری؛ یکی از مهم‌ترین صاحب‌نظران و شارحان حوزه عرفان نظری، پرداخته و عنوان می‌کند که از منظر قیصری اعیان ثابت موجود در علم حق تعالی، همان ماهیات هستند. سپس به تبیین دقیق ماهیات از دیدگاه علامه طباطبایی؛ بنیان‌گذار نظام حکمی نوصدرایی، می‌پردازد و در نهایت به بررسی و تحلیل ماهیت از نظر قیصری و علامه طباطبایی پرداخته است. نگارندگان بر این باورند که ماهیات از نظر قیصری همان اعیان ثابت در علم حق تعالی هستند و علم انسان سایه‌ای از علم خداوند است، اما ماهیات در نظر علامه حد وجودات خاص خارجی در ذهن هستند که در نتیجه تفاعل ذهن و عین، و با وجودی اعتباری در علم انسان تحقق می‌یابند.

کلمات کلیدی: ماهیت، اعیان ثابت، قیصری، علامه طباطبایی.

urmazd68@gmail.com

<sup>1</sup> - دانشجوی مقطع دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، نویسنده مسئول

<sup>2</sup> - استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و رئیس مؤسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

khosropanahdezfuli@gmail.com

hesamaldin.momeni@gmail.com

<sup>3</sup> - دانشجوی مقطع دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: 1396/05/05

تاریخ دریافت: 1395/08/23

**طرح مسأله**

داوود ابن محمود ابن محمد رومی قیصری ساوی (م 751 ق)، یکی از شارحان ابن‌عربی و شاید معروف‌ترین آن‌ها است. وی با تمهید مقدمه‌ای دقیق و منظم برای شرح فصوص خود، امهات عرفان ابن‌عربی را به صورتی محکم و روشن بیان نموده است و به همین سبب شرح او بر فصوص *الحکم*، بیشترین توجه طالبان عرفان را نسبت به دیگر شروح معطوف به خود نموده است (جهانگیری، 1390، ص 666).

مبانی و بنیان‌های فکری‌ای که قیصری در آثار خویش به‌ویژه در شرح فصوص، متأثر از آن‌ها است، همان مبانی‌ای است که ابن‌عربی در تنظیم و ساختاربخشی به نظام عرفان نظری آن‌ها را بنیان نهاده است، این مبانی به اختصار عبارت‌اند از: نابسندگی علم حصولی انسان در معرفت الهی، کشفی و عطایی بودن معرفت حقیقی، وحدت شخصی وجود، وجود مطلق و لابشرط بودن حق تعالی، جمع میان تشبیه و تنزیه، تجلی تام دولت اسما و صفات حق به صورت عالم یا ماسوی الله، باور به آموزه انسان کامل به عنوان تجلی تام و تمام اسمای حق، اعتقاد به تجلی حق در اعیان ثابته و اعیان خارجه در دو مرحله فیض اقدس و فیض مقدس، اعتقاد به تشکیک در مظاهر وجود در عین وحدت شخصی آن (همان، ص 216، 271، 282، 303، 327، 367، 414 و 487 قیصری، 1387، تعلیقه ص 23).

مسأله اعیان ثابته یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی است که در جایگاه خود نقش بسیار مهمی در خدانشناسی و جهان‌بینی عرفانی ایفا می‌کند. به نظر می‌رسد که شیخ اکبر محیی‌الدین ابن‌عربی اولین متفکر جهان اسلام است که واضح اصطلاح اعیان ثابته بوده و در اندیشه عرفانی خویش گستره‌ای وسیع برای مفهوم آن به کار برده است (یزدان‌پناه، 1388، ص 463). سپس شارحان و پیروان وی دنباله بحث از اعیان را به صورتی مبسوط و مشروح مطرح نموده‌اند (جهانگیری، 1390، ص 411).

اگرچه اصطلاح اعیان ثابته اولین بار از طرف ابن‌عربی وضع گردید؛ اما به لحاظ محتوایی می‌توان مفهوم اعیان ثابته را با دامنه‌ای از تغییرات در مکاتب فکری پیش از وی ردیابی نمود. مباحثی مانند مثل افلاطونی، صور مرتسمه و ثابتات ازلی معتزلی (نوروزی، 1390، ص 18) که بررسی آن‌ها از حوصله این مقاله بیرون است.

اعیان ثابته در عرفان محیی‌الدین و تابعانش، همان ماهیات و به عبارت دیگر ذوات، و حقایق اشیا در علم حق تعالی هستند؛ می‌توان گفت این اعیان صورت‌های علمی چیزها هستند که از ازل ثابت در علم حق تعالی بوده و تا ابد نیز همچنان ثابت خواهند ماند (جوادی آملی، 1393، ج 2،

ص 293؛ فناری، 1388، ج 1، ص 151). گویا ابن عربی، واضع واژه اعیان ثابته، این واژه را از نظریه ثابتات ازلیه معتزله وام گرفته است؛ البته وی بارها تصریح می‌کند که اصل این نظریه معتزله را مبنی بر وجود واسطه بین وجود و عدم قبول ندارد (یزدان‌پناه، 1388، ص 467). علامه طباطبایی از پیش‌گامان فلسفه تطبیقی بوده و از نخستین فیلسوفان اسلامی است که با برخی از فلسفه‌های جدید غربی رویارو شده و به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته است (فناپی اشکوری، 1394، ص 519؛ داوری اردکانی، 1390، ص 402-400). ویژگی‌های آثار و دیدگاه‌های فلسفی وی عبارت‌اند از: دیدگاه‌های جدید (اردستانی، 1388، ص 224)، روش فلسفی متفاوت از دیگر معتقدان به حکمت متعالیه، روش جدید تبیین و تبویب مباحث فلسفی، برقراری گفتمان با فلسفه‌های غربی و ادبیات فلسفی متفاوت. این ویژگی‌ها باعث شده که وی نظام فلسفی صدرالمتألهین را ارتقا دهد و دستگاه فلسفی نوصدرایی را ارائه نماید. بنابراین درست است که علامه در چارچوب حکمت متعالیه می‌اندیشد. اما ویژگی‌های شخصیت فلسفی علامه از او یک فیلسوف ساخته نه یک شارح و فلسفه‌دان.

علامه معتقد است که مفهوم وجود با حقیقت خارجی وجود متفاوت است. مفهوم وجود امری بدیهی، ذهنی، بسیط و واحد است که تمام انواع و مراتب موجودات را فراگرفته است؛ پس مفهوم وجود مشترک معنوی می‌باشد. این در حالی است که حقیقت وجود، عین خارجیت و منشأ آثار خارجی است که این همان اصالت وجود است. حقیقت وجود در عین واحد بودن دارای کثرت نیز هست. اما نه وحدت وجود با کثرت آن منافات دارد و نه کثرت وجود وحدت آن را می‌شکند. زیرا این وحدت و کثرت تشکیکی هستند، یعنی وجود دارای وحدت تشکیکی است (طباطبایی، 1428، ج 1، ص 20-15 و 35-32).

همچنین وی به اثبات وجود رابط پرداخته و بر این باور است که وجود رابط را می‌توان مستقل درک و لحاظ نمود؛ درواقع با التفات و توجه مستقل لحاظ کرد. زیرا اگرچه تمام عالم، معلول و عین ربط به حق تعالی است. اما با این حال به صورت مستقل درک می‌گردند و مفهوم جوهر و عرض از آن‌ها انتزاع می‌شود (همان، ص 40-38).

اگرچه نگاه تفکیکی به وجود و ماهیت ریشه و سابقه‌ای طولانی دارد؛ اما هنگامی که از زاویه دید اصالت به مسئله توجه شد، قواعد فراطبیعت (متافیزیک) دست‌خوش تغییرات فراوانی گردید. به عنوان مثال وقتی جریان فلسفی غالب معتقد به اصالت ماهیت است، وجودشناسی در حاشیه و زمانی که جریان فلسفی غالب اصالت وجودی است، ماهیت‌شناسی در انزوا است. به باور نگارندگان

غفلت و کم‌توجهی به وجود یا ماهیت به بهانه اصالت یکی از این دو، باعث کوچکی گستره فلسفه و سطحی شدن فلسفه و فلسفه‌آموزان می‌گردد.

پرسش اصلی‌ای که در این پژوهش به آن خواهیم پرداخت عبارت است از اینکه: آیا مقصود قیصری شارح کتاب *فصوص‌الحکم* از ماهیت، با آنچه علامه طباطبایی فیلسوف نوصدرایی معاصر از مفهوم ماهیت در نظر دارد، دارای نسبت این‌همانی است و یا هر یک از ایشان معنا و مفهوم متفاوتی از ماهیت را اختیار کرده‌اند؟

همچنین تا جایی که این مقاله مجال یابد به تحلیل و بررسی مسائل فرعی ذیل خواهیم پرداخت: صحت و سقم ادعای قیصری مبنی بر این‌همانی مفهوم ماهیت در فلسفه و مسأله اعیان ثابت‌ه در عرفان اسلامی، وجوه شباهت و تفاوت ماهیت از نظر قیصری و علامه طباطبایی، کیفیت حصول ماهیت ذهنی برای انسان و به تبع آن کیفیت و سنخ علم از نظر قیصری و علامه طباطبایی. پژوهشگران گران‌مایه‌ای در مورد ماهیت از منظر علامه طباطبایی، آثار ارزشمندی نگاشته‌اند که عبارت‌اند از: «سیاوش اسدی و رضا اکبریان، «شیء فی نفسه» و «پدیدار» در نظر کانت و علامه طباطبایی، فلسفه و کلام اسلامی، سال 46، شماره 2، پاییز و زمستان 1392» و «علی‌اکبر ایمانی، تحلیل اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه، آینه معرفت، شماره 9، پاییز و زمستان 1385». در خصوص ماهیت و اعیان ثابت‌ه از منظر قیصری اثر مستقلی وجود ندارد؛ اما با این حال می‌توان به پژوهش «اصغر نوروزی، اعیان ثابت‌ه در عرفان اسلامی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1390» اشاره نمود.

### ماهیت در نظر قیصری

چنان‌که در این بخش از پژوهش خواهیم دید، قیصری بر یکی بودن ماهیت در فلسفه و مسأله اعیان ثابت‌ه در عرفان اسلامی تصریح دارد (قیصری، 1375، ص 14)، پس با پیش‌فرض گرفتن این‌همانی مذکور در بادی امر، به بررسی دقیق مفهوم اعیان ثابت‌ه در نظر قیصری پرداخته و مقصود وی از ماهیت را در جریان این بررسی روشن نموده و در نهایت صحت و سقم ادعای قیصری مبنی بر این‌همانی ماهیت و اعیان ثابت‌ه را در بخش تحلیل مطرح می‌نماییم.

مفهوم تجلی سنگ بنای عرفان شیخ اکبر و شاگردان و شارحان وی از جمله داوود قیصری است (جهانگیری، 1390، ص 373؛ یزدان‌پناه، 1388، ص 523 و 297). بر این اساس سبب ظهور اعیان در علم و وجود احکام آن‌ها در خارج، تجلی حق است و در صورتی که حق تعالی تجلی نمی‌نمود و در اشیا ظهور و سریان نمی‌یافت، جهان تماماً از هستی ساقط بود (قیصری، 1375، ص 14).

قیصری بر این باور است که جز وجود چیزی نیست و وجود در سیر تجلیات خود اول به اسما و صفات تعیین می‌یابد، سپس به واسطه اسما و صفاتش در مرتبه علمی به اعیان ثابت‌متعین می‌شود و به واسطه اعیان ثابت‌متعین در عوالم خارج تجلی می‌کند (آشتیانی، 1370، ص 334؛ قیصری، 1375، ص 14).

در باب معناشناسی اعیان ثابت‌متعین در نظر قیصری باید اضافه نمود، واژه اعیان، جمع عین و به معنی ذوات است. بر مبنای عرفان ابن عربی و به تبع وی قیصری، این مفهوم به ثابت‌متعین و خارج تقسیم می‌گردد، اعیان ثابت‌متعین ماهوی و حدی اسمای حق هستند. البته مراد از معنای حد در اینجا تعیین خاص هر یک از اسمای الهی در مرتبه علم حق است. اعیان خارج همان موجودات در عوالم خلق و تعینات خلقی بوده و شامل ماسوی الله؛ یعنی تجلیات حق در خارج از صقع ربوبی و عالم ایجاد هستند (نوروزی، 1390، ص 43).

قیصری اقسام تجلی حق را دو گونه می‌داند (قیصری، 1375، ص 3؛ یزدان‌پناه، 1388، ص 519؛ جهانگیری، 1390، ص 373؛ آشتیانی، 1370، ص 370) :

1- تجلی علمی غیبی: این تجلی، به فیض اقدس نامیده شده و عبارت است از ظهور و جلوه به صورت اعیان ثابت‌متعین در علم حق.

2- تجلی شهودی وجودی: این تجلی، فیض مقدس نام گرفته که به واسطه آن حق تعالی به آثار و احکام اعیان در خارج جلوه‌گر گشته و به این اعتبار اعیان ثابت‌متعین کلیده‌های عالم ظاهر و شهادت‌اند. حق تعالی نخست به حسب فیض اقدس و به تجلی ذاتی به صورت قابلیت‌ها و استعدادها متجلی شد و خود را در عالم علم به رنگ اعیان ظاهر ساخت، سپس به واسطه فیض مقدس و بر اساس آن استعداد و قابلیت، به احکام و آثار اعیان هستی بخشیده و به صورت عالم خارج تجلی نمود (آشتیانی، 1370، ص 335؛ قیصری، 1425، ص 99 و 120؛ جوادی آملی، 1393، ص 269).

قیصری تأکید می‌ورزد که اعیان ثابت‌متعین «ازلی العدم» هستند. به عبارت دیگر اعیان با وجود اینکه در علم حق ثابت هستند، اتصاف آن‌ها به وجود علمی و نیز وجود خارجی، از ازل مجعول نبوده و تنها در ذات عالم‌شان ثبوت داشته‌اند (آشتیانی، 1370، ص 356؛ جهانگیری، 1390، ص 372؛ یزدان‌پناه، 1388، ص 478؛ امینی‌نژاد، 1390، ص 455؛ فناری، 1388، ج 3، ص 1544). بنابراین مراد از معدومیت اعیان، سلب وجود خارجی است نه سلب مطلق آن‌ها؛ به بیان دیگر مقصود از عدم مجعولیت اعیان، عدم ظهور و وجود خارجی آن‌ها است به طور مستقل، و گرنه از ازل با وجود حق تعالی به نحو تبعی موجود بوده‌اند (جامی، 1360، ص 63؛ امینی‌نژاد، 1390، ص 450)، سپس

به واسطه فیض مقدس موجود در خارج شده‌اند؛ نه اینکه عدم ظرف آن‌ها باشد، زیرا عدم لاشیء محض است (قیصری، 1375، ص 61-74).

البته قیصری در ادامه بر این نکته تأکید می‌ورزد که اعیان تا ابد نیز همچنان در حال عدم ثابت و در مرحله اختفا باقی‌مانده و هرگز مجعول نیستند، یعنی وجود خارجی نیافته و تنها از ثبوت (وجود علمی) برخوردار خواهند بود. بنابراین موجودات عینی عالم خارج، تنها ظهور احکام و آثار اعیان ثابت‌هستند (جهانگیری، 1390، ص 375).

به نظر او حقایق ممکن‌الوجود به اعتبار ثبوت علمی‌شان ازلاً و ابداً بوی وجود (خارجی) را نشنیده‌اند (قیصری، 1375، ص 65؛ امینی‌نژاد، 1390، ص 453؛ یزدان‌پناه، 1388، ص 475؛ آشتیانی، 1370، ص 395). البته اعیان در مرتبه ثبوت علمی‌شان جدای از وجود حق نیستند؛ پس عبارت «اعیان یا همان ماهیات هرگز بوی وجود را نشنیده‌اند» موهم باور به ثبوت معدومات نبوده و همچنین مستلزم قول به اصالت ماهیت نیست، زیرا عرفاً ماهیات حقایق خارجی که همان اعیان ثابت‌هستند را قبل از تحقق عینی، نه اصالتاً و نه بدون استناد به وجود، بلکه با استناد به وجود علمی واجب، موجود و محقق می‌دانند (جوادی آملی، 1393، ص 269).

بر این اساس اعیان با اینکه به فیض اقدس از حق فائض هستند؛ اما مجعول به جعل جاعل نیستند. زیرا جعل به وجود خارجی تعلق می‌گیرد. به این ترتیب چون حق در اعیان متجلی است و به حسب آن‌ها تجلیات گوناگون می‌کند؛ پس اعیان بر عدم خودشان باقی‌اند و مشهود، تنها همان وجود حق است (قیصری، 1375، ص 583).

قیصری با استفاده از تمثیل ظل و ذی ظل به بیان کیفیت افتقار اعیان به حق تعالی می‌پردازد و بیان می‌کند عین خارجی سایه اعیان ثابت‌هستند و حقیقت آن، که همان اعیان ثابت‌هستند سایه حق است. پس عین خارجی سایه سایه حق است و سایه نیازمند به صاحب خودش می‌باشد. پس این معنی افتقار اشیاء به حق است و نسبت حق به اعیان (چه اعیان ثابت‌هستند و چه اعیان خارجی) نسبت شخص است به سایه‌اش و شخص از سایه‌اش بی‌نیاز است.

«لأن عینک الخارجیة ظل لها، و حقیقتک ظل الله، فیستدل بها علیه، فتعرف إنک ظل الظل الحق. و یتیقن أن نسبتک إليه بالظلیة، و الظل مفتقر إلى شخصه، فتعلم منه افتقارک إلى الله. و نسبته إليك نسبة الشخص إلى الظل، و الشخص مستغن عن ظله، فتعلم منه غناه الذاتي» (همان، ص 706).

بیان گردید که اعیان ثابت‌هستند صور علمی اشیای خارجی هستند و مرتبه آن‌ها مرتبه علم حق تعالی است؛ یعنی آن‌ها عین علم او هستند. چیزی نه در عقل (مراد مرتبه علم حق تعالی است) و نه در

خارج، جز به وجود حق تحقق نمی‌یابد و وجود به ذات خود به تمام آن‌ها احاطه دارد و قوام و پایداری‌شان به وجود است. بنابراین هر آنچه در مرتبه علمی تحقق دارد نیز از سنخ وجود است، هرچند وجودش به صورت اختفا و بطون بوده و عینی خارجی نباشد. به‌هرحال وجود حق عین آن‌ها می‌باشد. زیرا او است که در مراتب عقل و خارج تجلی نموده است (بیزدان‌پناه، 1388، ص 463).

شارح فصوص بر این عقیده است که باید بین علم حصولی انسان که محصول صور ذهنی او است و علم ذاتی حق که عین او است، فرق نهاد؛ در نتیجه اعیان ثابت‌ه نیز با صور مخترع ذهن ما تفاوت دارند. در نظر وی اعیان مانند صور مخترع در ذهن ما، مخترع نیستند تا تأخر اعیان علمی از وجود حق به تأخر زمانی لازم آید، بلکه علم بالذات حق به ذات خود مستلزم اعیان ثابت‌ه، بدون تأخرشان از وجود حق است. بر این اساس به عین علم ذاتی خود به ذاتش آن‌ها را می‌داند (قیصری، 1375، ص 61-74).

او همچنین بیان می‌کند، صورت‌هایی که از ماهیات در ذهن ما نقش می‌بندند، سایه‌هایی از صور اعیان ثابت‌ه در علم حق تعالی هستند؛ به عبارت دیگر علم و معرفت بشری هم سایه‌ای از علم الهی است (آشتیانی، 1370، ص 385).

قیصری بر یکی بودن ماهیتی که در فلسفه مطرح است با اعیان ثابت‌ه نزد عرفا تصریح کرده (قیصری، 1375، ص 14) و بیان می‌کند وجود است که به مراتب اعیان تجلی کرده و به صور و حقایق آن‌ها در علم و خارج ظاهر می‌گردد.

«إذ هو (وجود) الذی یتجلی فی مراتبه و یظهر بصورها و حقائقها فی العلم و العین فیتسمی بالماهیه و الأعیان الثابته» (همان).

بر اساس عبارت بالا ماهیات یا اعیان ثابت‌ه در واقع یک چیز هستند (آشتیانی، 1370، ص 383؛ امینی‌نژاد، 1390، ص 499) و از سنخ وجود هستند (آشتیانی، 1370، ص 334). زیرا در وجود، چیزی جز وحدت وجود و تجلیات اولیه و ثانویه آن نیست و ماهیت که گمان برده می‌شود واسطه بین وجود و مقابل آن است نیز از مراتب و شئون وجود است و خارج از حیطه آن نیست. پس واسطه‌ای بین وجود و عدم نیست همان‌گونه که واسطه‌ای بین موجود و معدوم نیست (همان، ص 373).

صدرا نیز همچون قیصری اعیان ثابت‌ه را از سنخ وجود می‌داند و لفظ ماهیت را بر اعیان ثابت‌ه اطلاق می‌نماید. او معتقد است که ماهیات قبل از موجود شدن به کثرت تفصیلی، موجود به وجود بسیط اجمالی بوده و عین وجود واحد و بسیط حق تعالی می‌باشند. از منظر آخوند این نوع

از ثبوت، ثبوت علمی است؛ نه به معنای ثبوت ذهنی یا خارجی قبل از هرگونه وجود، بلکه به معنای موجود بودن به وجود بسیط اجمالی و لایشرط (صدرالمآلهین، 1981، ج 6، ص 187). اگرچه وحدت، ذاتی وجود است. اما وجود در تجلی‌اش به صورت کمالات اشیا، تابع ذوات ماهیت می‌شود، چون ذوات ماهیات نیز وجودات خاصه‌اند که در مرتبهٔ احدیت وجود مستهلک بوده و در مرتبهٔ واحدیت او ظاهر می‌شوند (قیصری، 1375، ص 16؛ همو، 1360، ص 11). ماهیات صور کمالات حق و مظاهر اسما و صفات او هستند که نخست در علم و سپس در عین ظاهر می‌شوند (همو، 1375، ص 18).

قیصری معتقد است اعیان یا به تعبیر حکما همان ماهیات، هرگز بوی وجود را نشنیده و اموری عدمی هستند؛ اما وی این مسأله را نیز متذکر می‌شود که عدم چیزی نیست تا عارض ماهیت یا وجود شود (همو، 1375، ص 20؛ آشتیانی، 1370، ص 396). اینکه گفتیم ماهیت عدم را می‌پذیرد؛ یعنی قابلیت زوال وجود خارجی را دارد و باید توجه نمود که اساساً در عرفان ابن‌عربی عدم به معنای عدم وجود خارجی یا به تعبیر دیگر به معنای بطون و اختفا از عینیت است (امینی‌نژاد، 1390، ص 450). بنابراین، ممکن یا ماهیت موجوده نیز منعدم نمی‌گردد، بلکه پنهان گشته و از وجود پست‌تر به وجود برتر انقلاب می‌یابد و در باطنی که از آن ظاهر گشته بود داخل می‌گردد (قیصری، 1375، ص 20).

قیصری بر این عقیده است که وجود وحدت دارد و تکثر نمی‌پذیرد، بلکه افرادش به اعتبار اضافه و نسبتش به ماهیات ظاهر می‌شوند و اضافه امری اعتباری است؛ بنابراین افراد موجودی ندارد تا منعدم گشته و زایل شوند، بلکه زایل شونده اضافه و نسبت وجود به ماهیات است. به نظر وی وجود از آن حیث که وجود است محمول به وجودات مضاف (ماهیات) است؛ پس سایهٔ وجود یا همان ماهیت، امری وجودی است نه عدمی و هرچه که محمول بر شیء باشد ناگزیر میان آن و موضوعش باید ما به الاتحاد و ما به التغایری لحاظ شود و در اینجا ما به الاتحاد خود نفس وجود و سنخ تحقق است و ما به التغایر نفس هادیت است؛ به عبارت دیگر جهت اضافه و نسبت وجود به ماهیت مانند اضافهٔ اعتباری است و ذاتاً دارای حقیقت نمی‌باشد (همان، ص 21؛ آشتیانی، 1370، ص 363). بر این اساس وجود از آن حیث که وجود است حقیقتاً عین وجودات مضاف یا ماهیات است؛ یعنی وجود اصل آن‌ها است و وجودات سایه‌های آن حقیقت هستند، چون آن‌ها حقیقتی آن سوی وجود ندارند، بلکه خود وجود حقیقت آن حقایق سایه‌وار است (قیصری، 1387، تعلیقه ص 22).



قیصری اطلاق لفظ وجود بر ماهیات را بر حسب اشتراک معنوی می‌داند. زیرا اگر اطلاق لفظ وجود به ماهیت بر حسب اشتراک لفظی باشد، چون صلاحیت حمل را ندارد، تباهی و فسادش آشکار است (همو، 1375، ص 21).

او پس از اینکه اشتراک معنوی لفظ وجود را در مورد ماهیات اثبات می‌کند، به سراغ مسئله تشکیک در وجود می‌رود. به نظر وی این‌گونه نیست که بگوییم وجود بر افرادش به تساوی اطلاق می‌شود و هر چه مقول به تشکیک است نه عین ماهیت شیء است و نه بخشی از آن (همان، ص 22). باید توجه نمود که قیصری تشکیک را در مظاهر وجود می‌داند نه در اصل وجود و مراتبش؛ چرا که وی قبل از این، وحدت شخصیه وجود که معتقد صوفیه می‌باشد را اثبات نموده است (قیصری، 1387، تعلیقه ص 23).

بیان گردید که در نظر قیصری اعیان در ازل به لاجل وجود احدی ثابت‌اند؛ به نظر او این دقیقاً همان حکمی است که حکما در مورد ماهیت بیان می‌کنند و معتقدند که ماهیت ممکن به جعلی که متعلق به وجود آن است، ثبوت می‌یابد. زیرا خود ماهیت ذاتاً غیر مجعول است (همو، 1375، ص 70؛ آشتیانی، 1370، ص 357).

### ماهیت در نظر علامه طباطبایی

بر اساس دیدگاه مشهور، واژه «ماهیت»<sup>1</sup> از کلمه «ماهو» گرفته شده است که به وسیله آن، از چیستی، حقیقت و هویت شیء پرسیده می‌شود.

«الماهیة مشتقة عما هو، و هی ما به یجاب عن السؤال بما هو» (ابن‌سینا، 1404، ج 1، ص 43؛ جرجانی، 1370، ص 84).

علامه طباطبایی تعاریف ارائه شده برای ماهیت را از سنخ تعریف حقیقی ندانسته و بر این عقیده است که آن‌ها از حد تعریف لفظی تجاوز نمی‌کنند (صدرالمتألهین، 1981، ج 2، ص 2-3، حاشیه علامه طباطبایی). چراکه خود مفهوم ماهیت یک مفهوم ماهوی حکایت‌کننده از مصادیق خارجی نیست، بلکه یک معقول ثانی دارای مصادیق ذهنی است که این مفاهیم به عنوان معقولات اولی، بر موجودات عینی دلالت می‌کنند، از جهتی حد حقیقی فقط برای مفاهیم ماهوی دارای مصادیق خارجی بیان می‌گردد (ابن‌سینا، 1404، ص 281).

علامه طباطبایی معتقد است وجود<sup>2</sup> هر چیز همان واقعیت و خود آن چیز می‌باشد و به غیر از وجود، چیزی در متن واقعیت تحقق ندارد (طباطبایی، بی تا الف، ص 30-31). بر این اساس ماهیت هیچ‌گونه تحقق در خارج ندارد و تمام ماهیات، احکام و آثار آن‌ها مربوط به وجود و واقعیت

هستی هستند. زیرا به واسطه وجود است که ماهیت، حکم و اثر؛ ماهیت، حکم و اثر شده‌اند و گرنه هیچ و باطل می‌باشند (همان، ص 46-47 و 31؛ همو، 1428، ج 1، ص 23-24؛ همو، بی‌تا ب، ص 7).

«فالموجود بالحقیقه... هو الوجود... و اما الماهیه فلاحظ له من الوجود» (طباطبایی، 1339، ص 52-53 و 57؛ همو، بی‌تا الف، ص 47).

علامه ماهیت را حد<sup>3</sup> وجود<sup>4</sup> و امری عدمی می‌داند و برای آن حیثیت سرابی<sup>5</sup> قائل است (طباطبایی، 1417، ص 167)؛ به عبارت دیگر باید خاطر نشان کرد که در نگاه علامه اگرچه ماهیت در حقیقت معدوم است، ولی عقلاً حکم وجود را به حد آن (ماهیت) نیز نسبت می‌دهند و برای ماهیت، وجودی انتزاعی قائل می‌شوند؛ و گرنه علامه تحقق ماهیات را تحقق سرابی می‌داند؛ به عبارت دیگر از منظر وی ماهیت ظهور حدها و قیده‌های وجود در ذهن است که آن‌ها را «جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن» (طباطبایی، بی‌تا الف، ص 31) نامیده است. حکیم سبزواری (سبزواری، 1379، ص 139؛ صدرالمألهین، 1981، ج 6، ص 77، حاشیه سبزواری) و محمدتقی آملی (آملی، بی‌تا، ج 1، ص 24 و 27) نیز ماهیت را حد وجود دانسته‌اند و حیث سرابی به آن داده‌اند.

علامه بر این باور است که تمام ممکنات، وجود رابط هستند و وجودهای رابط ماهیت ندارند؛<sup>6</sup> از جهتی انسان می‌تواند با توجیه التفات، وجودهای رابط را مستقل لحاظ کند و سپس از آن‌ها ماهیت انتزاع کند (طباطبایی، 1428، ج 1، ص 52-53)؛ بیان مطلب آنکه به نظر علامه دلیل وجود تمایز و تشخیص یک وجود خاص از سایر وجودها این است که همراهی آن وجود خاص با عدم و نحوه محدود شدنش با سلب‌های مربوط به خود، با وجودات خاص دیگر متفاوت است و ذات هر ماهیتی حدی است که وجود آن ماهیت از آن حد تجاوز نمی‌کند:

«فذات کلّ ماهیة موجودة حدّ لا يتعدّاه وجودها، و يلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها. فماهیة الإنسان الموجودة- مثلاً- حدّ لوجوده، لا يتعدّاه وجوده إلى غیره، فهو لیس بفرس، و لیس ببقر، و لیس بشجر، و لیس بحجر إلى آخر الماهیات الموجودة المباینة للإنسان.» (همان، ص 27).

واقعیات خارجی گونه‌های متفاوتی هستند که ذهن با مستقل دیدن آن‌ها، از هر کدام ماهیتی جدا از سایرین می‌گیرد و برای همه واقعیات خارجی، ماهیت یکسان نمی‌سازد. بنابراین ممکنات از جهت وجود واقعی خود ماهیت ندارند.

با بررسی نظرات علامه می‌توان این گونه ادعا نمود که از نظر او ماهیت؛ حکایتی است که حاصل تفاعل بین ذهن و عین است. بر این اساس باید گفت که حدها، سلبها و عدمها هیچ‌کدام وجود مستقل ندارند و تنها وجود و هستی است که به صورت مستقل وجود دارد و حدها، سلبها و عدمها که عامل تشخیص و تعیین وجودهای خاص هستند، به واسطه وجود است که بهره‌ای از وجود و واقعیت را پیدا می‌کنند (طباطبایی، 1378، ص 171؛ همو، 1428، ج 1، ص 32-33 و 24-23؛ آملی، بی‌تا، ج 2، ص 8). بنابراین در دیدگاه او وجود، واسطه در عروض ماهیت است، ماهیت از سنخ عدم مضاف است و موجودیت ماهیت من حیث هی و موجودیت ماهیت خارجی، مجازی و اعتباری است و همچنین حمل وجود بر ماهیت به واسطه وجود است؛ یعنی حملی بالعرض و مجازی است. حال باید گفت که این تفاعل و تأثیر متقابل ذهن<sup>7</sup> و عین<sup>8</sup> (حدها، سلبها و عدمها) است که ماهیات را به وجود می‌آورد و ماهیات به تفاعل و تأثیر متقابل التفات انسان و خارج بازمی‌گردند. در واقع ماهیت، ظهور حدها و قیده‌های وجودهای خاص در ذهن است که بدون حضور ذهن یا عین، تحقق پیدا نخواهد کرد.

«اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی اوست و ماهیت وی پنداری است. یعنی واقعیت هستی بخودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار یعنی عین واقعیت بوده و همه ماهیات باوی واقعیت دار و بی وی (بخودی خود) پنداری و اعتباری میباشند. بلکه این ملهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی آنها را در ذهن و ادراک ما بوجود می‌آورند و گرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و بوجهی مستقل شوند.» (طباطبایی، بی‌تا الف، ص 33-31). بر اساس دیدگاه علامه باید خاطر نشان کرد که ماهیت در حقیقت و به دقت عقلی و برهانی وجود ندارد و تنها به لحاظ عرفی موجود است؛ به عبارت دیگر نسبت موجودیت و تحقق به ماهیت، تنها در عرف عقل و نزد «عقول جزئی» حقیقی است، نه با نگاه دقیق فلسفی (سبزواری، 1379، ص 21-22). چراکه اسناد وجود به ماهیت در واقع اسنادی با واسطه در عروض است (صدرالمآلهین، 1981، ج 1، ص 334، حاشیه سبزواری) و از قبیل وصف شیء به حال متعلق آن است (آملی، بی‌تا، ج 1، ص 27).

بنابراین ماهیت موجود در نگاه علامه به این معنا نیست که ماهیت به نفس خود در واقعیت تحقق می‌یابد، بلکه مراد این است که یک وجود خاص به همراه حدها، قیده‌ها و سلب‌های آن که منشأ بروز و ظهور چنین ماهیتی در ذهن شده‌اند، در خارج تحقق دارد (صدرالمآلهین، 1981، ج 2، ص 7، حاشیه علامه طباطبایی) و احکام ذاتی ماهیت تنها بر همین ظهور ذهنی حمل می‌شود (طباطبایی، 1428، ج 1، ص 126). بر اساس این دیدگاه، ماهیات نحوه حقیقی

موجودات نبوده و دارای عینیت نیستند و مباحث ذاتیات، عرضیات و فروع آن‌ها به واسطه وجود برای ماهیات مطرح می‌گردند (همان، ص 23-24).

علامه حقیقت این ظهور یا ماهیت را حکایت‌گر و نشان‌گر آن وجود خاص می‌داند (همان، ص 128-129)؛ توضیح مطلب اینکه او ماهیت را عین وجود خود نمی‌داند و اتحاد میان ماهیت و وجود را از سنخ اتحاد حاکی و محکی یا مرآت و مرئی دانسته و معتقد است که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبیح ذهنی وجود است (طباطبایی، 1417، ص 167). بر این اساس است که وی ماهیت مخلوطه (ماهیت بشرط شیء) را مجاز به موجود بودن در خارج می‌داند (همو، 1428، ج 1، ص 122). همچنین ایشان کلی طبیعی (ماهیت لابشرط مقسمی) را به این اعتبار که بعضی از اقسام آن، مانند ماهیت مخلوطه، در خارج تحقق دارند، به عنوان ماهیت موجود تلقی می‌کنند (همان، ص 123). از نظر او تأثیر و ظهور حدها و سلب‌های وجودات خاص در ذهن، در آغاز به صورت صور جزئی حسی و خیالی حاصل می‌گردد و پس از آن به صورت ماهیات کلی در ذهن تحقق پیدا می‌کنند (همان، ص 129؛ صدرالمآلهین، 1981، ج 2، ص 11، حاشیه علامه طباطبایی).

در واقع بر طبق دیدگاه علامه، می‌توان ادعا نمود که ماهیت، چیستی خود شیء نیست؛ بلکه چیستی حد شیء است. در این صورت ماهیت عبارت است از «ما یقال فی جواب ما لیس هو» یعنی ماهیت آن چیزی است که در جواب پرسش از فراتر از وجود و جایی که وجود تمام می‌گردد، بیان می‌شود (مطهری، 1404، ص 22). پس از آنجایی که حد وجود، یک امر عدمی است و این امر عدمی منشأ بروز و ظهور ماهیت در ذهن می‌شود؛ می‌توان گفت که ماهیت، هویت یک امر وجودی نیست و حکایت‌گری ماهیت از وجود صحیح نبوده و نوعی مجاز است. زیرا در حقیقت ماهیت حکایت‌گر حد وجود است نه خود وجود و حد وجود یک امر عدمی و اعتباری است. بنابراین تحقق ماهیت در ذهن به وجود اعتباری خواهد بود و این اعتباریت از عدمی بودن حد وجود برمی‌خیزد.

«الماهیات حدود الوجودات لیس علی ما ینبغی، الا بطریق التجوز، بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات.» (طباطبایی، 1417، ص 167).

در مورد رابطه ماهیات و علم الهی از منظر علامه طباطبایی باید گفت که وی علم واجب به مخلوقات را در دو مرتبه ذات و مخلوقات می‌داند. او در علم واجب به مخلوقات در مرتبه ذات (علم ذاتی) معتقد است واجب در مرتبه ذات خود به تمام موجودات عالم، علم دارد و این علم در عین اجمال، تفصیلی و در عین تفصیل، اجمالی است (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی). علامه

در علم واجب به مخلوقات در مرتبه مخلوقات (علم فعلی) بر این باور است که واجب به موجودات دیگر در مرتبه وجود آنها، علم حضوری دارد. البته اگر این موجودات مجرد باشند، این علم با واسطه به خود آنها تعلق می‌گیرد و اگر مادی باشند به صورت‌های آنها و به تبع به خود آنها نیز تعلق می‌گیرد (طباطبایی، 1428، ج 2، ص 245-246).

### تحلیل و بررسی

قیصری بر یکی بودن ماهیتی که در فلسفه مطرح می‌شود با اعیان ثابت‌ه تصریح دارد و معتقد است تمامی احکامی که در فلسفه بر ماهیات جاری است در مورد اعیان نیز صدق می‌کند. در نظر وی ماهیات یا اعیان ثابت‌ه، صور علمی ثابت در علم حق تعالی بوده و از وجود او جدایی ندارند. به نظر او معنا و مفهوم ماهیت عبارت است از حیثیت حدی و تعینی اسما در مرتبه علم الهی. او همچنین بیان می‌کند که صورت‌هایی از ماهیات که در ذهن ما نقش می‌بندد سایه‌هایی از صور اعیان ثابت‌ه در علم حق تعالی هستند، به عبارت دیگر علم و معرفت بشری هم سایه‌ای از علم الهی است.

علامه بر این باور است که تفاعل و تأثیر متقابل ذهن و عین است که ماهیات را به وجود می‌آورد و منشأ حصول ماهیات به تفاعل و تأثیر متقابل التفات انسان و خارج بازمی‌گردد. در واقع ماهیت ظهور قید و حد وجودهای خاص در ذهن است که بدون حضور ذهن یا عین، تحقق پیدا نخواهد کرد. ماهیت در حقیقت و به دقت عقلی و برهانی وجود ندارد و تنها به لحاظ عرفی موجود است؛ به عبارت دیگر نسبت موجودیت و تحقق به ماهیت، تنها در عرف عقل و نزد «عقول جزئی» حقیقی است، نه با نگاه دقیق فلسفی. ماهیات نحوه حقیقی موجودات نبوده و دارای عینیت نیستند.

در صورت عینیت مفهوم فلسفی ماهیت با مفهوم عرفانی اعیان ثابت‌ه، به نظر می‌رسد علامه در مورد عدمی بودن ماهیت با دیدگاه قیصری در این خصوص مطابق باشد. زیرا چنان که دیدیم قیصری بر این عقیده است که اعیان ثابت‌ه ازلاً و ابداً عدمی هستند و آنچه در خارج تحقق می‌یابد سایه اعیان ثابت‌ه علم حق تعالی است، علامه نیز بر این باور است که ماهیات اموری عدمی بوده و به اعتبار ذهن و با وجودی غیراصیل موجودند و آنچه در خارج تحقق می‌یابد وجودات خاص است. از این منظر هر چند هر دو قائل به عدمی بودن ماهیات هستند؛ اما باید توجه داشت که عدم در دستگاه فکری قیصری به معنای ثبوت در علم حق و عدم ظهور در عالم شهادت بوده و با معنای عدم در دیدگاه علامه متفاوت است. عدمی بودن ماهیات در نظر علامه به معنای حد

وجود بودن آن‌ها و یا به عبارت دیگر به معنای اعتباری بودن وجود آن‌ها است. هر چند البته چنان‌که دیدیم قیصری نیز از مفهوم حد در تبیین ماهوی بودن اعیان ثابت‌ه برای اسمای الهی استفاده نمود.

نکته مهمی که در مقایسه مفهوم ماهیت در نظر قیصری و علامه باید بدان توجه داشت این است که اساساً هر یک از ایشان مفهوم متفاوتی از ماهیت در نظر دارند؛ زیرا مراد علامه از ماهیت، ماهیت ذهنی انسان است که فقط نزد عقول جزئی موجود به وجود اعتباری است، اما قیصری ماهیات حقیقی را همان اعیان ثابت‌ه متجلی در مرتبه علم حق تعالی دانسته و ماهیت موجود در ذهن انسان را سایه‌ای از آن ماهیت حقیقی می‌داند.

بر این اساس، دیدگاه قیصری مبنی بر یکی بودن اعیان ثابت‌ه با ماهیت نزد حکما و جاری شدن تمام احکام فلسفی ماهیت بر اعیان نیز خالی از اشکال نبوده و فاقد عمومیت است. یکی از شارحان فصوص/الحکم ابن عربی در تعلیقات خود بر شرح قیصری، بر این باور است که مقصود قیصری از یکی دانستن ماهیات و اعیان ثابت‌ه اساساً این‌همانی نیست و مراد از عینیت، وحدت آن‌ها به اعتبار اتحاد ظل و ذی ظل (سایه و صاحب سایه) است. به اعتقاد وی برای هر عین خارجی، عین ثابتی در علم واجب تعالی ثبوت دارد که اصل آنچه در خارج می‌باشد، همان است و آنچه خارجی است سایه و ظل آن است. بر این اساس توهم اینکه اعیان ثابت‌ه علم حق تعالی، ماهیات اشیا قبل از وجود آن‌ها است، مرتفع می‌گردد. زیرا مرتبه علم قبل از عالم عین است؛ بنابراین چگونه گفته می‌شود ماهیات، منتزع از حد وجود هستند (قمشه‌ای، 1378، ص 119)؟ با توجه به این مطلب، بازهم شاهد دلیل دیگری بر یکی نبودن ماهیت در نظر قیصری و علامه طباطبایی هستیم. زیرا با توجه به آنچه بیان گردید، علامه ماهیات را حد منتزع از وجودات خاص در ذهن می‌داند.

البته می‌توان دوگانگی مذکور را به گونه‌ای که همخوان با نظر علامه در مورد ماهیت باشد، به این صورت جمع نمود که حقایق اشیا هرگاه در صقع ربوبی و مرتبه علمی حق لحاظ شوند و موطن تقررشان تعیین ثانی باشد، اعیان ثابت‌ه هستند و هرگاه در تعینات خلقی تقرر و تنزل یابند و احکام و آثارشان در عالم عین پیاده شود، اعیان خارجی خواهند بود و ماهیات نیز از همین اعیان خارجی منتزع می‌شوند (نوروزی، 1390، ص 49)؛ اما چنان‌که دیدیم از طرفی قیصری صور و ماهیات ذهنی را سایه ماهیات حقیقی، یعنی اعیان ثابت‌ه دانسته و ماهیت مد نظر علامه به نظر قیصری نه ماهیت که سایه آن است و نیز مرحوم قمشه‌ای نیز در تعلیقه بر نظر قیصری با منتزع بودن ماهیات از خارج مخالف است، و از طرف دیگر چنان‌که در بحث کیفیت علم و حصول صور

ذهنی برای انسان در مطلب بعد خواهیم دید، ماهیات ذهنی انسان آن گونه که از نظرات قیصری برمی آید فطری بوده و از بدو تولد در ذهن انسان موجودند. پس دوگانگی و مغایرت ماهیت مدنظر قیصری و علامه بر جای خود باقی است.

مطلب دیگری که در اینجا حائز اهمیت است آنکه، علامه در کتاب *نهایه الحکمه*، در تقریر اقسام نظریات مربوط به علم الهی، نظریه‌ای منسوب به صوفیه را مطرح نموده و نقدی به آن وارد می‌نماید. وی بیان می‌دارد که صوفیه بر این باورند که ماهیات دارای ثبوتی علمی به تبع اسماء و صفات هستند که متعلق به علم حق تعالی قبل از ایجاد است. سپس نقدی با این مضمون به ایشان وارد می‌نماید: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هر ثبوت مفروضی برای ماهیات، قبل از ثبوت عینی آن‌ها را نفی می‌نماید (طباطبایی، 1388، ج 2، ص 251).

در تحلیل این مطلب، برآنیم که اگر منظور از ماهیات مطرح شده در نظریه مذکور همان اعیان ثابتۀ علم حق باشند (چنان که شواهد نیز حاکی از آن است)، نقد علامه بر آن نظریه وارد نیست؛ زیرا:

الف) چنان که مشخص گردید ماهیت مد نظر علامه غیر از آن چیزی است که قیصری از ماهیت مراد می‌نماید، هر چند وی (قیصری) ادعا می‌کند که اعیان ثابتۀ همان ماهیات هستند، اما در بهترین حالت و بنا بر نظر قمشه‌ای، این عینیت حاکی از اتحاد ظل و ذی ظل است نه این‌همانی. ب) چنان که گذشت، قیصری تصریح دارد که اعیان ثابتۀ حقایقی وجودی‌اند. زیرا در نظر او جز وجود چیزی نیست و وجود است که به واسطه اسماء و صفات در تعیین ثانی به صورت اعیان ثابتۀ تجلی می‌کند، هر چند وی این عقیده را نیز ابراز می‌دارد که اعیان ازلاً و ابداً معدوم بوده و هرگز بوی وجود به مشامشان نمی‌رسد، اما گفتیم که اساساً عدم در دستگاه فکری ابن‌عربی و شارحینش به معنای عدم ظهور خارجی است. در تأیید این مطلب که اعیان ثابتۀ یا به تعبیر قیصری ماهیات، اموری وجودی‌اند و نه امور ثابت واسطه بین هستی و نیستی، همان بس که صدرالمتهلپین نیز که خود بنیان‌گذار اصالت وجود است، در مقام دفاع از نظریه مذکور، ماهیات را پیش از ایجاد، موجود به وجود اجمالی بسیط می‌دانست.

ج) آنچه به نظر علامه ماهیت نامیده می‌شود و "فقط نزد عقول جزئی" موجود به وجود اعتباری است، نزد قیصری سایه ماهیت حقیقی یعنی اعیان ثابتۀ بوده و به تبع اصل خود و در ذیل وجود این اصل قبل از ایجاد نیز به وجود اجمالی موجود است.

نکته مهمی که در این بحث نباید از آن غافل شد این‌که، میان اعتباریتی که برای ماهیت در نظریه اصالت وجود در نظر گرفته می‌شود، و وجود ظلّی‌ای که قیصری برای ماهیات و صور ذهنی

انسان قائل است، نباید دچار خلط شد. زیرا این دو مفهوم یعنی اعتباریت و ظلیت، علی‌رغم قرابت مفهومی بسیاری که باهم دارند، در دو دستگاه فکری مجزا، یعنی حکمت متعالیه و عرفان نظری، تفاوت‌های معنایی ظریفی می‌یابند که بیان تفصیلی آن خود نیازمند پژوهشی مجزا است.

نتیجه دیگری که از این پژوهش حاصل می‌شود، مقایسه کیفیت حصول ماهیت ذهنی انسان از نگاه علامه و قیصری است. در اینجا علامه معتقد است که ماهیات توسط ذهن از خارج اخذ و تجرید می‌شوند و به عبارت دیگر آن‌ها اعتبار ذهن در مواجهه با وجودات خاص خارجی هستند؛ در نتیجه می‌توان گفت از نظر وی تفاعل ذهن و عین علت پیدایش ماهیات در علم انسان است. پس علم به ماهیات ذهنی در نظر علامه از سنخ ایجاد و نتیجه همکاری عین و ذهن است. این در صورتی است که از تحلیل نظرات قیصری در باب اعیان ثابته درمی‌یابیم که ماهیات و صور ذهنی انسان سایه‌ای از ماهیات حقیقی یا همان اعیان ثابته هستند؛ پس با توجه به ثبوت ازلی ماهیات در علم حق و به دلیل سنخیت ظل و ذی ظل (یعنی علم انسان و علم حق) ماهیات ذهنی که تجلی و سایه‌ای از ماهیات حقیقی هستند؛ باید از بدو پیدایش انسان، به صورت فطری در ذهن او نهفته باشند. پس بر اساس این تحلیل می‌توان به این نتیجه دست یافت که در نظر قیصری مواجهه با خارج تنها علت معده‌ای برای یادآوری ماهیات ذهنی است و از این حیث حقیقت علم از نظر وی از سنخ یادآوری است. چنان‌که بر اهل علم آشکار است، نظریه یادآوری اولین بار در تاریخ اندیشه از جانب افلاطون مطرح گردیده است (افلاطون، 1380، ج 2، ص 373-365 و 471). با توجه به آنچه در پیشینه بحث اعیان ثابته در مکاتب گذشته متذکر شدیم، یکی از مواضعی که محتوای بسیار نزدیکی با مفهوم اعیان ثابته در آن مشهود است، مسأله عالم مثل نزد افلاطون و ویژگی‌های آن نظیر مبدأ الهی داشتن این عالم است. افلاطون در تفسیرش بر تمثیل غار در کتاب جمهوری، اصل حقایق اشیا را مثال آن‌ها در عالم ایده‌ها دانسته و اشیا خارجی این جهان را سایه‌ای از آن اصول یعنی ایده‌ها معرفی می‌کند و مجموع مثل را نیز موجود در ذیل ایده نیک یا خیر اعلی می‌داند (همان، ص 1059-1055). از این نظر و با تأمل در قرابت مفهومی اعیان ثابته با آموزه مثل افلاطونی، از سنخ یادآوری بودن حقیقت علم انسان نزد قیصری توجیه‌پذیرتر بوده و چندان دور از ذهن نیست.

نکته دیگر اینکه، از نظر قیصری اعیان ثابته علم حق ازلاً و ابداً مجعول نبوده و هرگز بوی وجود خارجی به مشامشان نمی‌رسد. از طرف دیگر چون علم انسان سایه علم حق بوده و به دلیل سنخیت ظل و ذی ظل، نتیجه‌ای که می‌توان از این دو مطلب به دست آورد این است که ماهیات



و صور ذهنی انسان نیز تنها در ذهن او موجودند و در وجود خارجی چیزی به عنوان ماهیت موجود نیست.

### نتیجه‌گیری

ماهیت از نظر قیصری عبارت است از اعیان ثابتۀ اشیا در مرتبۀ علم حق تعالی که موجود به وجود اجمالی بسیط و دارای ثبوت علمی ازلی هستند؛ اما به لحاظ ظهور در خارج و ثبوت عینی، هرگز مجعول نبوده و معدوم همیشگی‌اند؛ البته این عدم را به معنای بطون در صقع ربوبی و عدم وجود و ظهور خارجی باید لحاظ کرد. از طرف دیگر صور و ماهیاتی که در ذهن انسان موجود است به نظر قیصری سایه‌ ماهیات حقیقی یعنی اعیان ثابتۀ هستند و عینیت آن‌ها از باب اتحاد ظل و ذی ظل بوده و الا دارای نسبت این‌همانی نیستند. ماهیات ذهنی انسان در سنخیت با اصلشان - یعنی اعیان ثابتۀ که ثبوت ازلی داشته و ابدأ مجعول در خارج نخواهند بود - از بدو تولد در ذهن انسان ثبوت فطری دارند و مجعول در خارج نخواهند بود؛ پس کیفیت علم بدان‌ها از سنخ یادآوری است.

ماهیت به نظر علامه عبارت است از ظهور حدی که از وجودات خاص خارجی به واسطه تفاعل عین و ذهن در علم انسان و تنها نزد عقول جزئی ایجاد می‌شود و وجودش اعتباری و غیر اصیل است و به دقت عقلی وجود ندارد و تنها به لحاظ عرفی موجود است. همچنین ماهیت به نظر وی بر طبق نظریه اصالت وجود، هیچگونه ثبوتی قبل از ثبوت عینی‌اش ندارد.

نتیجه دیگر اینکه ماهیت مد نظر قیصری از یک جهت اصلی و دو جهت جانبی، مغایر با ماهیت در نظر علامه است:

جهت اصلی آن که به لحاظ معنایی، مراد قیصری از ماهیات، اعیان ثابتۀ موجود در علم حق تعالی و مراد علامه از ماهیات، ظهور حد منتزع از وجودات خارجی در ذهن انسان است. پس به لحاظ منطقی این دو مفهوم از ماهیت با یکدیگر این‌همانی ندارند.

اما با فرض پذیرش این نکته که ماهیت مد نظر علامه، یعنی صور ذهنی انسان، از جهت اتحاد ظل و ذی ظل، با ماهیت مد نظر قیصری عینیت دارد، اما باز هم از دو جهت، این دو مفهوم، در مقایسه نظر این دو متفکر، با یکدیگر دارای اختلاف هستند:

اول به لحاظ کیفیت ثبوت، ماهیت ذهنی در نظر علامه و بر طبق نظریه اصالت وجود، هیچگونه ثبوتی قبل از ایجاد و پیش از ثبوت عینی خود ندارد، اما در نظر قیصری، ماهیت ذهنی که سایه‌ای

از ماهیت حقیقی (اعیان ثابت) است، از ازل در کمون و ذیل وجود اصل خویش با وجود بسیط  
اجمالی موجود و از بدو پیدایش در ذهن انسان به صورت فطری نهفته است.  
دوم به لحاظ کیفیت علم انسان به ماهیات و حصول آن‌ها برای ذهن، در نظر علامه علم انسان  
به ماهیات از سنخ ایجاد است؛ اما در نظر قیصری، علم به آن‌ها از باب یادآوری بوده و مشاهده  
خارج، تنها علت معده‌ای برای این یادآوری است.

## یادداشت

<sup>1</sup> Quiddity

<sup>2</sup> Existence

<sup>3</sup> کلمه حد مشترک لفظی میان دو معنای لغوی و اصطلاحی است که در لغت به معنای مرز و نهایت است و در اصطلاح به معنی تعریف شیء به ذاتیات آن است. (مظفر، 1388، ص 98) مراد علامه طباطبایی از واژه حد در این محل، معنای لغوی آن است

<sup>4</sup> «و لا نغنی بالماهیه آلا حد الوجود» (صدرالمآلهین، 1981، ج 7، ص 227، حاشیه علامه طباطبایی؛ طباطبایی، 1428، ج 1، ص 27)

<sup>5</sup> حیث سرابی یکی از اقسام حیثیات تقییدی است که در این حیث، وصف، نه وجودی زائد بر موصوف دارد و نه اتصاف حقیقی است؛ یعنی اتصاف موضوع به وصف نیز مجازی است. (ر.ک: معلمی، 1387، ص 72-76)

<sup>6</sup> «أنّ الوجودات الرابطة لاماهیة لها؛ لأنّ الماهیة هی المقولة فی جواب ما هو، فهی مستقلة بالمفهومیة و الوجودات الرابطة لامفهوم لها مستقلة بالمفهومیة». (طباطبایی، 1428، ج 1، ص 51)

<sup>7</sup> Subject

<sup>8</sup> Object

## منابع و مأخذ

- Ashtiani, jalal-ad-din (1991), *Sharh-e moghaddameh Qeisari*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Amoli, heidar (1968), *Naghd-an-noghud fi ma'refat-el-vojud*, Tehran: anestitue of iran and france. [In Arabic]
- Amoli, mohammad taqi, *Dorar-al-fava'ed*, Qom: Esmā'ilian. [In Arabic]
- Ibne-sina (1996), *Al-esharat*, Qom: Al-balaghah. [In Arabic]
- , (1984), *Ash-shefa*, Qom: Maktaba-tol-mar'ashi. [In Arabic]
- Ardestani, Mohammad ali & Ghasem ali Kouchenani, *Philosophical Innovations of Allame-Tabatabai*, Qom: Pajuheshgah-e farhang va andishe. [In Persian]
- Plato (2001), *Works*, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: kharazmi. [In Persian]
- Amini nejad, Ali (2011), *Hekmat-e erfani*, Qom: Emam Khomeini. [In Persian]
- Jami, Abd-o-rahman (1981), *Se resale dar tasavvof*, Tehran: Manuchehri. [In Persian]
- Jvadi amoli, Abdollah (2014), *Ain-e nazzakh*, Qom: asra'. [In Persian]

- Jorjani, Sayyed sharif (1991), *At-ta'rifat*, Tehran: Naser khosro. [In Arabic]
- Jahangiri, Mohsen (2011), *Ibne Arabi*, Tehran: Tehran university. [In Persian]
- Davari ardakani, Reza (2011), *We and the History of Islamic Philosophy*, Tehran: Pajuheshgah-e farhang va andishe. [In Persian]
- Sabzevari, Hadi (1990), *Sharh-ol-manzumah*, Tehran: Tab. [In Persian]
- Molla Sadra (1981), *Al-hekmat-ol-mota'aliah*, Beirut: Dar ehya'-et-torath. [In Arabic]
- Tabataba'i, Mohammad Hosain, *osul-e falsafeh va ravesh-e realism*, Qom: Sadra. [In Persian]
- , *Bedaiat-ol-hekmah*, Qom: Maktabat-ot-tabataba'i. [In Arabic]
- , (1960), *Almizan*, Qom: Esmā'ilian. [In Arabic]
- , (1997), *Tohid-e elmi*, Mashhad: Tabataba'i. [In Arabic]
- , (2008), *Triq-e erfān*, Qom: Aiat-e eshragh. [In Persian]
- , (2008), *Nahayat-ol-hekmah*, Qom: Nashr-al-eslami. [In Arabic]
- Fanari, Mohammad (2009), *Mesbah-ol-ons*, Qom: Aiat-e eshragh. [In Persian]
- FanaI eshkevari, Mohammad (2015), *Daramadi bar tarikh-e falsafeh eslami*, Tehran: Samt. [In Persian]
- Qomshe'I, Mohammadreza (1999), *works*, Esfahan: Kanun-e pajuhesh. [In Persian]
- Qeysari, Davood (1996), *sharh-ol-fosus-el-hekam*, Tehran: Elmi va farhangi. [In Persian]
- , (1981), *Rasa'el*, Tehran: Hekmat va falsafe iran. [In Arabic]
- , (2005), *Sharh-e ta'iah*, Beirut: Dar-ol-kotob-el-elmiah. [In Arabic]
- , (2008), *sharh-e fosus-ol-hekam*, Translated by Mohmmad Khajavi, Tehran: Mola. [In Persian]
- Motahari, Mortaza (1984), *Sharh-e mabsut-e manzoomeh*, Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Mozaffar, Mohammadreza (2009), *Al-manteq*, Qom: Dar-ol-elm. [In Arabic]
- Mo'allemi, Hasan (2008), *Transcendent Philosophy*, Qom: Hajar. [In Persian]
- Noruzi, Asghar (2011), *A'ian-e sabeteh dar erfān-e eslami*, Qom: Emam Khomeini. [In Persian]
- Yazdanpanah, Yadollah (2009), *Mabani va osul-e erfān-e nazari*, Qom: Emam Khomeini. [In Persian]

