



Shahid Rajaei Teacher  
Training University



**Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran**  
**Ontological Researches**  
**Semi-Annual Scientific Journal**  
**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**  
**Type: Research**

Vol.11, No. 21  
Spring & Summer 2022

Journal Homepage: [www.orj.sru.ac.ir](http://www.orj.sru.ac.ir)

## **Reviewing the Conflict of the Mashay Principle" Every Contingent Thing is Composite Duality " and Mere Identically of Immaterial Beings by the Illumination Scholars from the Perspective of Transcendent Wisdom**

Ramin Azizi<sup>1</sup>  
Hassan Ebrahimi<sup>2</sup>

### **Abstract**

With a thorough investigation in the works of Muslim philosophers we see the principle "Every contingent thing is construed dual composition of duality, and existence". According to this ontological principle all contingent entities have the essence. However, there is another principle "The soul and above of it are mere identically and pure being" which has been accepted by companions of the philosophy of Illumination and Transcendent wisdom. According to this principle in an initial review, non-material objects do not have the essence. The main question

---

<sup>1</sup>. Educated in Islamic Philosophy and Theology, M. A, University of Tehran  
[aziziramin@ut.ac.ir](mailto:aziziramin@ut.ac.ir)

<sup>2</sup>. Associate Professor of Islamic philosophy, Tehran university, corresponding author  
[ebrahim@ut.ac.ir](mailto:ebrahim@ut.ac.ir)

Received: 18/09/2021

Reviewed: 21/12/2021

Revised: 28/12/2021

Accepted: 29/12/2021

of this research is as follow: Is there any contradiction between these two principles and if not, what would be the answer of philosophers to the seeming contradiction. Philosophers are divided into two groups regarding this issue: First, those who believe that there is a contradiction between these two principles and the Mulla Sadrā's last view is among this view and the second, philosophers who believe that there is no contradiction between these two principles. The author does not regard the answers of the philosophers to be satisfactory and attempts to criticize them. Hence, studying the different meanings of the essence provided another answer in this paper.

**Keywords:** The Essence, Mere Identically, Pure Being, Peripatetic Principle, Illuminative Principle.

### **Problem Statement**

In the works of Islamic philosophers, there is a principle with the interpretation that "Every contingent thing is construed as a dual composition of quiddity and existence", Which means that all contingent entities have the essence.

On the other hand, Shahab al-Din Suhrawardi has proposed another view in his works which has been interpreted in the works of philosophers after him with the following interpretations "The soul and above of it are mere identically and pure being"

According to the Mashay principle - henceforth referred to as the Mashay principle for the sake of ease of quoting "Every contingent thing is construed as dual composition" - all beings, except the obligatory, are composed of quiddity and existence, and according to the illumination principle -we call the phrase "The soul and above of it are mere identically and pure being as the illumination principle – all non-material objects do not have the essence. As can be seen, the sum of these two principles is apparently not possible. Now, on the other hand, both principles are mentioned and accepted in many of Mulla Sadra's works. With this statement, the question that arises here is what is the real and final opinion of Sadra on this issue? It should be noted that whether Mulla Sadra and his followers' interpretation of these Suhrawardi expressions is correct or incorrect, this issue has become an accepted principle since Mulla Sadra which can be seen in the works of most commentators. Therefore, although the root of this principle is a word from Suhrawardi, this principle has got a special meaning in Sadra's works.

### **Method**

In this research, the authors first collect and analyze the views of each of the two philosophers on the issue, then compare their ideas and finally provide a clear explanation about their ideas.

### **Findings and Results**

The research has made it clear that the insistence of Sadra and most commentators on the correctness of the Masha'i principle, while at the same time believing in the absence of quiddity in non-material objects, shows that the quiddity that is denied in the illumination principle is different from the quiddity that is proved in the Masha'i principle. According to this research, the essence has different meanings which may cause this misunderstanding. Therefore, there is no conflict between the two principles, and the two principles do not prove or deny the same thing, so there is no contradiction and contradiction.

### **References**

- Ashtiani J, Commentary on al-Shawahid al-rububiyah, First Edition, Qom, Bostan ketab; 2011. Arabic.
- Ashtiani M, Commentary on Sharh al- Manzumah Sabzawari, Tehran, University of Tehran; 1973. Arabic.
- Ashtiani J, Sharhe Zad Al-Masafar, third edition, Qom, Islamic Propaganda Office; 2002. Persian
- Hassanzadeh Amoli H, Commentary on Sharh al- Manzumah Sabzawari, Tehran, Nab Publishing; 2000. Arabic.
- Hekmat N, Shahidi F, The meaning of essence in Farabi's works, Journal of knowledge, 2009; 2(61):39-58. Persian.
- Ibn Sina H, Al- Shifa-Al-Ilahiyyat, Qom, Ayatollah Al-Marashi School; 1983. Arabic.
- Kadivar M, Critical Analysis of the Innovative Opinions of Hakim, Agha Ali Modarres Tehrani in Transcendent Wisdom, Philosophy; P.H.D; Faculty of Literature and Humanities; Tarbiat Modares University; 1999. Persian.





Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran  
Ontological Researches  
semi-annual scientific journal  
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490  
Type: Research

Vol.11, No. 21  
Spring & Summer 2022



پژوهش‌های هستی‌شناختی  
دو فصلنامه علمی  
نوع مقاله: پژوهشی  
سال یازدهم، شماره ۲۱  
بهار و تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۵۷-۸۴

## بررسی تعارض قاعده مشائی کل ممکن زوج ترکیبی با وجود صرف و بلا ماهیت بودن مجردات امکانی نزد حکمای اشراقی از منظر حکمت متعالیه

رامین عزیزی<sup>۱</sup>

حسن ابراهیمی<sup>۲</sup>

### چکیده

با تفحص در آثار فیلسوفان اسلامی با قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» برخورد می‌کنیم که براساس آن همه موجودات امکانی دارای ماهیت هستند. با این حال قاعده دیگری نیز با عنوان «النفس و ما فوقها وجودات صرفه» از سوی اصحاب حکمت متعالیه مورد قبول واقع شده است که براساس آن طبق تفسیر

---

<sup>۱</sup>. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران  
aziziramin@ut.ac.ir

ebrahim@ut.ac.ir

<sup>۲</sup>. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه تهران، نویسنده مسئول

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۷

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۹/۳۰

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸

بدوی حکم بر فقدان ماهیت در مجردات شده است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که آیا تناقضی بین دو قاعده وجود دارد یا خیر و در صورت عدم وجود تناقض، دیدگاهی که از سوی فیلسوفان برای رفع تناقض ظاهری بیان شده است چیست؟ برخی بین این دو قاعده تناقض قائل بوده و معتقدند رأی نهایی صدرا تنها پذیرش یکی از این دو قاعده است. برخی دیگر هم معتقدند که برغم تناقض ظاهری، حقیقتاً بین این دو قاعده تناقضی وجود ندارد. نگارندگان بعد از احصای پاسخ‌های مطرح‌شده از سوی فیلسوفان آنها را قانع‌کننده نیافته از این‌رو با تحقیق و نگاه دوباره در معانی ماهیت پاسخ دیگری در این مقاله ارائه داده‌اند.

کلمات کلیدی: ماهیت، انیات محض، وجودات صرف، ملاصدرا، آقا علی زنوزی، قاعده مشایی، قاعده اشراقی.

### بیان مسئله

در آثار حکیمان اسلامی قاعده‌ای به چشم می‌خورد با این تعبیر که «کل ممکن زوج ترکیبی من الوجود و الماهیه» که حاصل آن تلازم ماهیت و وجود در ممکنات است. اولین فیلسوفی که طرح این قاعده را در انداخته ابن‌سینا است. شیخ‌الرئیس معتقد است که نداشتن ماهیت همچون وجوب وجود و ضرورت ازلی از اختصاصات واجب‌الوجود است... او فرد حقیقی است و ماسوای او زوج ترکیبی هستند. عین عبارت شیخ‌الرئیس این است: «وهو الفرد و ماعده زوج ترکیبی» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۴۷).

از سوی دیگر شهاب‌الدین سهروردی در آثار خویش قاعده‌ای مطرح کرده که در آثار فیلسوفان بعد از او با این تعبیر آمده است: «النفس و ما فوقها وجودات صرفه و انیات محضه» که نفس و مافوق آن یعنی عقول، وجود صرف و انیت محض هستند. اگرچه با رجوع به آثار سهروردی عین عبارت قاعده فوق را مشاهده نمی‌کنیم، اما کلام شیخ در *التلویحات* به نحوی است که ماحصل آن قاعده فوق است: «اگر نفس فصل و یا خصوصیت و ماهیتی و رای وجود می‌داشت، باید در حین ادراک خود، آن را ادراک می‌کرد. حال آنکه در چنین ادراکی جز وجود نمی‌یابد. زمانی که نفس این‌گونه است، عقول که علل نفوس‌اند، به چنین بساطتی اولی هستند. بنابراین نفس و مافوق آن انیات محض و وجودات صرف هستند» (سهروردی، ۱۹۹۶، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۵).

بنابر قاعده مشایی - از این به بعد جهت سهولت نقل از «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود» به عنوان قاعده مشایی یاد می‌کنیم - تمام موجودات به جزء واجب، مرکب از ماهیت و وجود هستند و بنابر قاعده اشراقی - از عبارت «ان النفس و ما فوقها انیات محضه و وجودات صرفه» به عنوان قاعده اشراقی یاد می‌کنیم - نفوس و عقول نیز، همچون واجب، از خصیصه تجرد از ماهیت، برخوردارند. همانطور که مشاهده می‌شود جمع بین این دو قاعده، علی‌الظاهر ممکن نیست. حال از سوی دیگر هر دو قاعده در بسیاری از آثار ملاصدرا آمده و تلقی به قبول شده‌اند. با این بیان سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که نظر واقعی و نهایی صدرا در این مسئله چیست؟

لازم به ذکر است که چه تفسیر و برداشت ملاصدرا و دیگران از این عبارات سهروردی درست باشد و چه غلط، این مسئله از ملاصدرا به بعد به یک قاعده‌ای تبدیل شده که در آثار بیشتر شارحان دیده می‌شود. بنابراین اگرچه ریشه این قاعده سخنی از سهروردی است اما قاعده در آثار صدرا معنای خاصی به خود گرفته که مسئله پژوهش پیشرو، قاعده انتظام یافته در آثار صدرا و شارحان است و کاری به مطابقت آن با اندیشه‌های سهروردی ندارد که چه بسا خود پژوهشی جداگانه بطلبد.

### پیشینه پژوهش

از پژوهش‌های مرتبط با مقاله حاضر می‌توان مقاله نصرالله حکمت و فاطمه شهیدی در خصوص معانی مختلف ماهیت با عنوان «معانی ماهیت در آثار فارابی» همچنین مقاله عین‌الله خادمی و سید علی رضی‌زاده در باب تجرد نفس از ماهیت با عنوان «تبیین نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن» را نام برد که حد ثابت و یقف نداشتن نفس را یکی از پیامدهای اصول تشکیک وجود و حرکت جوهری برشمرده است. فرزانه رنجبرزاده و سید مرتضی حسینی شاهرودی نیز در مقاله «بررسی و تحلیل تجرد تشکیکی نفس در تفکر اب‌سینا و ملاصدرا» به بررسی مراتب تجرد نفس و تقریب دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در زمینه تشکیکی بودن تجرد نفس پرداخته‌اند. با جستجو در بین منابع فلسفی در مورد قاعده مشایی «کل ممکن زوج ترکیبی» و یا قاعده اشراقی «ان النفس و ما فوقها انیات محضه» پژوهش‌های مجزایی یافت نشد منتها در اکثر

نوشتارهایی که در خصوص هستی‌شناسی فلسفی نگاشته شده است ذکری از این دو قاعده خصوصاً قاعدهٔ مشایی به چشم می‌خورد اما نگارندگان هیچ پژوهشی در خصوص ربط و رابطه و برخورد این دو قاعده مشاهده نکرده‌اند. آنچه این نوشتار را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌کند تحلیل دقیق مفاد دو قاعدهٔ اشراقی و مشایی و تعیین جایگاه هر یک از آنها در نظام فلسفی حکمت متعالیه و در پی آن تبیین معانی مختلف ماهیت در سطوح مختلف نظام تشکیکی عالم و همچنین بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه‌های مختلف در خصوص فقدان ماهیت در مجردات است.

## ۱. بررسی دو قاعدهٔ مشایی و اشراقی در حکمت متعالیه

### ۱-۱. قاعدهٔ مشایی «کل ممکن زوج ترکیبی»

صدرا در بسیاری از آثار خویش مثل *اسفار اربعه*، *مفاتیح الغیب* و *المشاعر*، قاعدهٔ «کل ممکن زوج ترکیبی» را ذکر کرده و مفاد آن را پذیرفته است. در *مفاتیح الغیب* بیان می‌کند: «واجب الوجود ماهیتی غیر از وجود ندارد و ممتنع الوجود اساساً ماهیت ندارد. اما ممتنع بالغیر و واجب بالغیر هر دو ماهیتی سواى وجود خود دارند و از این نتیجه گرفته می‌شود هر دو ماهیتی ممکن است». (ملاصدرا، ۱۹۸۴ ب، ص ۲۳۴). در تفسیر آیهٔ ۴۹ سوره ذاریات مبنی بر اینکه خداوند همهٔ اشیاء را زوج آفرید می‌گوید: «زیرا هر ممکنی زوج ترکیبی است و فرد حقیقی و وجود احد تنها خداوند است» (همان، ص ۲۴۷). به نظر او «هر موجود خارجی شوبی از ترکیب دارد به غیر از صرف الوجود و از همین روست که حکما گفته‌اند هر ممکنی - هر دو ماهیتی - زوج ترکیبی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۴ الف، ص ۱۱). طبق باور صدرا «همان‌گونه که ضرورت ازلی مساوق بساطت و احدیت و ملازمه فردیت و وتریت است، امکان ذاتی نیز رفیق ترکیب و امتزاج و هم‌نشین شرکت و ازدواج است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۱۸۷-۱۸۶).

صدرالمتألهین در *تعلیقات خویش بر الهیات شفا*، عبارت شیخ مبنی بر زوج ترکیبی بودن هر وجود امکانی را به دو گونه تفسیر کرده است. اول: ترکیب هر وجود امکانی از ماده و صورت عقلی که ماهیت و وجود نامیده می‌شود. دوم: ترکیب هر وجود امکانی از قوه و فعل (ملاصدرا، بی تا الف، ص ۳۷).



با توجه به مستندات متعدد و نمونه‌های که ذکر شد و همچنین به دلیل عدم مشاهده مواردی که مخالفت صدرا را به قاعدهٔ مشایی نشان دهد، تردیدی نمی‌ماند که قاعدهٔ «کل ممکن زوج ترکیبی» در نظر صدرا مقبول واقع شده است. اساساً تکرار قاعدهٔ مشایی در جای جای آثار صدرا دیده می‌شود و این تکرار در مباحث مختلف به نحوی است که جای هیچ شک و تردیدی باقی نمی‌گذارد که او این قاعده را پذیرفته است.

#### ۱-۲. قاعدهٔ اشراقی «النفس و ما فوقها وجودات صرفه و انبات محضه»

مفاد این قاعده این است که نفس و مافوق آن یعنی عقول، وجود صرف بوده و انیت محض هستند؛ وجود صرف بودن نیز به این معنا است که این وجود، فاقد ماهیت است و جز وجود برای او چیزی متصور نیست. همان‌طور که در اول نوشتار آمد، پیروان حکمت متعالیه بر این باورند اولین کسی که این قاعده را مطرح کرده است، سهروردی است (سهروردی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۷-۱۱۵).

مراد سهروردی هر چه بوده، صدرا و صدرایان آن را به نحوی که گفتیم تفسیر کردند. صدرا در توضیح عباراتی که از شیخ اشراق نقل گردید، می‌گوید: «آنچه از اواخر کتاب *تلویحات* شیخ الهی فهمیده می‌شود این است که از نظر او وجود مجرد، خواه واجب باشد و خواه ممکن، عقل باشد یا نفس، عین ذات اوست. بنابراین مجردات در نظر او وجودات محضه هستند که قائم به ذات می‌باشند. دلیل شیخ در ابتدا این بوده است که ماهیت نفس انسانی عین وجودش است، سپس از این طریق حکم به مجرد وجود مافوق نفس از ماهیت کرده است. زیرا وقتی نفوس وجودات مجرد غیر مرکب از جنس و فصل باشند، مافوق نفوس که همان عقول مجرداند، اولی به این امرند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۵۴-۲۵۲).

صدرا در اثبات این که علم می‌تواند نفس معلوم خارجی باشد که مصداق بارز آن همان علم انسان به ذات خویش است، می‌گوید: «انسان در ادراک ذات خویش از جمیع مفهومات و عنوانات کلی غافل می‌شود چه برسد از مفهوم جوهر یا ناطق یا غیر آن؛ شاهد آن که هرگاه این مفاهیم را ادراک می‌کنیم با مفهوم «انا» به آن اشاره نمی‌کنیم. درحالی که به ذات خود را با مفهوم «انا» اشاره می‌کنیم؛ بنابراین انسان ذات خود را به عین صورت آن ادراک

می‌کند، نه به واسطه‌ی صورت زائد» صدرا در ادامه نتیجه می‌گیرد: «از اینجا دانسته می‌شود که تمامی مفاهیم در هنگام ادراک، از انسان غایب هستند مگر هویت بسیط انسان، بنابراین باید این هویت بسیط فقط وجود باشد و لا غیر» (همان، ج ۶، ص ۱۵۵-۱۵۷).

صدرا در تقسیمی وجود مجعولات را به دو قسم تقسیم می‌کند. قسم اول وجود عقول مفارق است که از انوار نور حق بوده و وجودشان زائد بر ذاتشان نیست، بلکه وجودشان محض و انیات صرف هستند و کلمات تامات محسوب می‌شوند. قسم دوم وجودات امور جسمانی است که وجودشان زائد بر ماهیتشان است. زیرا برای امور جسمانی می‌توان وجود سابق و لاحقی در نظر گرفت که این وجود جسمانی در آن مرتبه سابق یا لاحق موجود نیست، بلکه تنها ماهیت آن‌ها متصور است و این ماهیت از وجود عینی آن‌ها در مقام ثبوت علمی منفک می‌شود. در حالی که در عقول این‌گونه نیست. زیرا عقول قبل از این وجود خاص خود دارای وجود اشد و اکد هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۴، صص ۲۵۹-۲۵۸).

مواردی که صدرا عقول را وجودات محض و انیات صرف دانسته بیش از آن است که بتوان همه آن‌ها را در اینجا نقل کرد. واضح است که انیت و وجود محض دانستن عقول ذیل قاعده اشراقی بوده و نشان می‌دهد قاعده اشراقی با تفسیری که او از آن کرده - فقدان ماهیت در مجردات - مورد قبول او بوده است.

با تأمل در نمونه‌هایی که از آثار صدرالمتألهین ذکر شد، بدون شک به این نتیجه می‌رسیم که صدرا قاعده اشراقی «النفس و مافوقها وجودات صرفه و انیات محضه» را پذیرفته است. شارحان حکمت متعالیه، نیز، این نظر را مورد تأیید قرار داده و در انتساب این نظر به صدرا، تردیدی به خود راه نداده‌اند.

حکیم سبزواری در حواشی خود بر *الشواهد الربوبیه* نوشته است: «قول شیخ اشراق و مصنف (صدرالمتألهین) این است که عقول فاقد ماهیت هستند» (سبزواری، ۱۹۸۲، ص ۶۰۳).

حکیم معاصر میرزا مهدی آشتیانی نیز در تعلیقات خود بر *منظومه‌ی حکمت سبزواری*، صدرالمتألهین را قائل به فقدان ماهیت در مجردات دانسته است (آشتیانی، ۱۹۷۳، ص ۱۰۱).

آقا علی زنوزی نیز به‌عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه، قاعدهٔ اشراقی «النفس و مافوقها وجودات صرفه و انیات محضه» را تأیید کرده و در آثار خود به آن اشاره کرده است. (مدرس زنوزی، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۲۶۰).

## ۲. نظر نهایی صدرا

سؤال اصلی که بعد از ذکر مستندات دو قاعدهٔ مشایی و اشراقی مطرح می‌شود این است که نظر واقعی و نهایی صدرا در باب این مسئله چیست؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. پاسخ‌های دسته اول این دو قاعده را قابل جمع ندانسته و معتقدند اگرچه ظاهراً هر دو قاعده در آثار صدرا بیان شده اما درنهایت تنها یکی از دو این قاعده رای نهایی صدرا به شمار می‌آید. دسته دوم پاسخ‌ها قائل به جمع به این دو قاعده در آثار صدرا شده‌اند.

### ۲-۱. دسته اول

دستهٔ اول قائلین به این هستند که دو قاعده قابل جمع نبوده و تنها اعتقاد به یکی از آن‌ها رأی نهایی صدرا است. اما اینکه کدام قاعده نظر نهایی صدرا است باعث شده دو دیدگاه در مورد نظر نهایی صدرا در این دسته وجود داشته باشد.

#### ۲-۱-۱. دیدگاه اول

پاسخ اولی که به نحوه جمع دو قاعده داده شده این است که صدرا با پذیرش قاعدهٔ اشراقی، قاعدهٔ مشایی را مردود دانسته است. ظاهر عبارات آقا علی زنوزی ملهم این است که او قائل به این دیدگاه است. آقا علی، فقدان ماهیت در مجردات را منسوب به صدرالمتألهین دانسته است و اولین قائل آن را شیخ اشراق به شمار آورده است. (مدرس زنوزی، ۱۹۷۷، صص ۱۲۶-۱۲۵).

زنوزی قاعدهٔ مشایی «کل معلول ذو ماهیه» را خلاف برهان قلمداد کرده است (همان). او موجودات امکانی را دو قسم دانسته است، دستهٔ اول موجودات امکانی ذی‌ماهیت که شامل مادیات می‌شود و دستهٔ دوم موجودات امکانی فاقد ماهیت که شامل مجردات که نفس و مافوق آن هستند (همان). البته او همهٔ نفوس را شامل این حکم نمی‌داند بلکه معتقد است نفوس کامله که سالک در طریق درجات عقل هستند فاقد ماهیت هستند نه همهٔ نفوس

(مدرس زنوزی، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۲۶۰). آقا علی خود را صاحب برهانی بر مسئله فقدان ماهیت نفس و مافوق آن یعنی عقول می‌داند. اما با تفحص در آثار این حکیم، برهانی بر این مسئله یافت نشد، شاید این برهان در آثاری از آقا علی که به دست ما نرسیده است بوده باشد (کدیور، ۱۹۹۹، ص ۳۰۹). در نقد دیدگاه آقا علی همین کافی است که گفته شود اساساً از نظر صدرا قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» مقابل قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است. «به این معنا که هر ممکن زوج ترکیبی است به خاطر این که وجود آن مقید است به سلب سایر وجودات از آن. بنابراین هر وجودی غیر از وجود بحت و صرف، مقید به ماهیت مخصوصه‌ای است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۴؛ همو، ۱۹۸۴ الف، ص ۱۱). با این بیان روشن می‌شود که «تنها وجودی که ماهیت ندارد، بسیط الحقیقه است و این وجود تنها وجود بحت و صرف است که منحصر در حق تعالی است» (همان، ج ۵، ص ۲۹۵). با توجه به اینکه صدرا قاعده بسیط الحقیقه را برهانی می‌داند می‌توان نتیجه گرفت به نظر او قاعده مشایی نیز قاعده‌ای درست و برهانی است.

### ۳-۱-۲. دیدگاه دوم

پاسخ دومی که دقیقاً برعکس پاسخ قبلی است این است که رأی نهایی صدرا، پذیرش قاعده مشایی و رد قاعده اشراقی است. بنابراین پاسخ، رای نهایی صدرا این است که نداشتن ماهیت همچون وجوب وجود و ضرورت ازلی از اختصاصات واجب‌الوجود است. این پاسخ از سوی یکی از نویسندگان معاصر مورد قبول واقع شده است (کدیور، ۱۹۹۹، ص ۳۰۹). در نقد این دیدگاه باید گفت تعداد مواضع فراوانی که ملاصدرا از قاعده اشراقی استفاده کرده و به آن صحنه گذاشته بیش از آن است که به راحتی بتوان آن‌ها را نادیده گرفت. صدرا علاوه بر تأیید قاعده اشراقی، در مواضع کثیری از وجود محض بودن عقول صحبت کرده است و به صراحت تمام وجود عقول را وجودی محض دانسته و ماهیت را در آن‌ها مضمحل دانسته و به بی‌ماهیتی آنان اقرار کرده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳ و ۲۵۲ و ۴۲۰؛ همان، ج ۳، ص ۱۳۳؛ همان، ج ۵، ص ۲۲۲؛ همان، ج ۷، ص ۲۵۴؛ همان، ج ۸، ص ۳۴۹). همان‌طور که پیش‌تر گفته شد شارحان ملاصدرا همچون ملاهادی سبزواری، آشتیانی، آقا علی زنوزی نیز نظر صدرا را بر فقدان ماهیات در مجردات پذیرفته‌اند و به صراحت این نظر را به او نسبت داده‌اند. لب مطلب آنکه اگر به مجموع نقل‌های ملاصدرا

و استفاده او از قاعدهٔ اشراقی و پذیرش مفاد قاعدهٔ اشراقی خصوصاً در نفی ماهیت در عقول بنگریم، بدون تردید هم به دلیل کثرت تکرار قبول آن و همچنین استفاده صدرا از قاعدهٔ اشراقی در اثبات ابتکارات خویش به این نتیجه می‌رسیم که قاعدهٔ اشراقی از سوی او مردود نبوده است.

## ۲-۲. دستهٔ دوم

دستهٔ دوم مربوط می‌شود به دیدگاه‌هایی که قائل هستند بین دو قاعده ناسازگاری وجود ندارد. از این رو به تفسیر متفاوت از هر یک از دو قاعده پرداخته‌اند به همین دلیل دیدگاه مختلفی به وجود آمده که در اینجا ذکر و بررسی می‌شود.

### ۲-۲-۱. دیدگاه اول

بنابراین پاسخ، دو قاعدهٔ مشایی و اشراقی، برخلاف ظاهرشان، قابل جمع‌اند. از این رو می‌توان، صدرا را قائل به هر دو نظر دانست. توضیح آنکه، مراد از انیت محض و وجود صرف بودن نفس و مافوق آن این نیست که این وجودات ماهیت ندارند، بلکه مراد این است که احکام وجود در مجردات، بر احکام ماهیت غلبه دارد. این پاسخ از سوی یکی از معاصرین، بیان گردیده است. ایشان در این باره می‌گویند: «شاید مراد از اینکه گفته شده نفس وجود بحتی است که ماهیت ندارد، این باشد که احکام وجود بر احکام ماهیت نفس غلبه دارند چنان‌که شیخ اشراق در آخر *تلویحات* گفته است، «إن النفس و ما فوقها من المفارقات إنیات صرفه و وجودات محضه»، وگرنه ممکن علی الاطلاق، زوج ترکیبی است و موجود فرد نیز تنها وجود صمدی حق تعالی است» (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۱۵۰).

سؤالی که در اینجا باید پرسید این است که معنای غلبهٔ احکام وجود بر احکام ماهیت چیست؟ احکام ماهیتی که حکما در آثار خویش ذیل فصل «فی الماهیه و احکامها» آورده‌اند عبارت است از مباحثی همچون اعتبارات ماهیت، کلی و جزئی، ذاتی و عرضی، احکام جنس و فصل و نوع و مباحثی از مقولات. احکام وجود نیز شامل بداهت وجود، وحدت و کثرت وجود، اصالت وجود، بساطت و ترکیب وجود، تشکیک وجود، یا احکام تقسیمی وجود شامل واجب و ممکن، علت و معلول، رابط و مستقل، واحد و کثیر، حادث و قدیم و... می‌شود. چه مراد از غلبه احکام وجود بر احکام ماهیت این احکام ذکر شده

نمی‌تواند باشد. زیرا معنای معقولی نمی‌توان برای آن یافت. باید گفت مراد از احکام ماهیت مقولاتی مانند امکان، تحدید، تقید و سایر نقایص است که از عوارض ماهیت به شمار آمده و احکام وجود- با توجه به اینکه کمالات وجود مساوقت با وجود دارند- مقولاتی مقابل احکام ماهیت همچون وحدت، فعلیت و کمال است. غلبه احکام وجود در نفوس و عقول به این معنا خواهد بود که نفوس و عقول به دلیل شدت وجودی‌شان به فعلیت تمام رسیده‌اند. طبق این توضیح معنای سخن ایشان این می‌شود که عقول و نفوس به دلیل وسعت و شدت وجودی- با توجه به اینکه وحدت و دیگر کمالات وجود امری ذو مراتب بوده و هر چه مرتبه بالاتر باشد دارای شدت بیشتری است- وجود محض و بحت نامیده می‌شوند اما در واقع بحت و محض نیستند. لذا محض بودن عقول و نفوس مجازی است. محض بودن آن‌ها فقط بدین معناست که دارای سعه وجودی هستند. خود ایشان در توضیح این عبارت می‌گویند: «پس همهٔ ماسوی الله از هیولی و عناصر تا عقل اول و صادر نخستین ممکنند، گرچه عقول مهیم از کثرت قرب و شدت و قوت فنای در حق کأن (مانند) خلق نیستند. ولی باز ممکنند» (همان). طبق این توضیح تفاوت عقول و نفوس با سایر ماسوی الله مانند هیولی و عناصر در ماهیت نداشتن نیست بلکه همهٔ ماهیت دارند منتها عقول و نفوس چون شدت و قوت وجودی دارند احکام ماهیت در آن‌ها کم‌رنگ‌تر و احکام وجود پررنگ‌تر است. اشکال این پاسخ این است که همهٔ نفوس دارای چنین سعه وجودی نیستند. نفوسی که هنوز در مراحل اولیه سیر و حرکت جوهری خود هستند دارای چنان سعه وجودی نیستند که آن‌ها را محض و بحت بدانیم. طبق این تفسیر و مجازی دانستن محض و بحت بودن عقول و نفوس قاعدهٔ اشراقی دیگر معنای تازه‌ای ارائه نمی‌دهد. در واقع به جعل اصطلاحی فرو کاسته می‌شود. این در حالی است که صدرالمتهلین و شارحان به کرات از این قاعده استفاده کرده و به آن استناد کرده‌اند. صدرا و شارحان اگر محض دانستن نفوس و عقول را مجازی می‌دانستند از آن نتیجه نمی‌گرفتند که مجردات فاقد ماهیت هستند، بلکه به صراحت می‌گفتند در مجردات احکام ماهیت کم‌رنگ است؛ و از سوی آنان چندان موجه به نظر نمی‌رسد که به جای استفاده از اصطلاح سعه وجودی و وجود وسیع از اصطلاحاتی مانند صرف الوجود، انیت محض و وجود محض که تا قبل از آن فقط در مورد واجب‌الوجود استفاده کردند، بهره‌گیرند. جالب‌تر آنکه سید جلال‌الدین

آشتیانی نیز در مورد نفس انسان از اصطلاح «غلبهٔ احکام وجود بر احکام ماهیت» سخن می‌گوید. اما آن را دلیلی بر نفی ماهیت از نفس در مقام فوق مجرد قلمداد می‌کند. عین عبارت وی در شرح بر *زاد المسافر* ملاصدرا از این‌قرار است: «به اعتبار فنای او (وجود مجردی انسان در مقام فوق مجرد) در حق و انعمار در وجود مطلق و غلبه احکام وجوب و سیطرهٔ احکام وجود مطلق و مغلوبیت جهات امکانی، ماهیت نیز از مقام شامخ وجودی او سلب می‌شود» (آشتیانی، ۲۰۰۲، ص ۶۴). بنابراین اگرچه این پاسخ فی‌نفسه سخنی به‌جا و درست است. اما در رفع تناقض دو قاعدهٔ مشایی و اشراقی چندان کارگشا نیست.

## ۲-۲-۲. دیدگاه دوم

پاسخ دیگر این است که ماهیت نداشتن نفس و مافوق آن و انیت صرف بودن آن‌ها دارای معانی خاصی است که اساساً هیچ ناسازگاری با قاعدهٔ مشایی «کل ممکن زوج ترکیبی» ندارد. مرحوم سبزواری به سه وجه از جوهری که نفوس و عقول بدان جهت انیت صرف شمرده می‌شوند، اشاره می‌کند. لازم به ذکر است که وجوه سه‌گانه از سوی سبزواری جهت رفع تناقض بین دو قاعده مطرح نشده‌اند، بلکه از آنجاکه این وجوه به‌صورت بالقوه قابلیت آن را دارند که به‌عنوان پاسخی برای رفع تناقض مدنظر قرار گیرند از این‌رو آن‌ها مورد بررسی قرار می‌دهیم. وجه اول این است که مراد از این که نفس ماهیت ندارد این است که نفس در سیر استکمالی خویش حد یقف ندارد، به هر مرحله‌ای از کمال برسد، از آن تجاوز می‌کند به این ترتیب، هرگز در یک مرحله توقف نمی‌کند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۵۰). انیت محض بودن نفس نه بدین معناست که نفس ماهیت ندارد، بلکه اشاره به این دارد که نفس دارای حرکت جوهری و ذاتی بوده و دائماً در حال سیلان و شدن است. از این‌رو در هر از لحظه سیرش می‌توان ماهیتی از نفس انتزاع کرد که با ماهیت منتزع قبل متفاوت است. اما این امر به‌هیچ‌وجه بدین معنا نیست که نفس اصلاً ماهیت ندارد تا با قاعدهٔ مشایی در تعارض باشد. در واقع طبق این تفسیر نفس ماهیت ثابت ندارد نه اینکه اصلاً ماهیت نداشته باشد.

وجه دوم آن است که نفس انیت صرف است برحسب این که مافوق آن و غایت استکمال آن انیت صرف است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳). از یک‌طرف طبق وجه دوم، غایت استکمال نفس یک حقیقت بی‌نهایت بوده و محدود به هیچ حدی نمی‌شود. از طرف دیگر

براساس وجه اول نفس در سیر خود حالت ایستا ندارد. از این رو نتیجه این می‌شود که نفس بی‌ماهیت است. تفاوت این دو وجه در آن است که براساس وجه اول نفس به‌عنوان اینکه فاعل حرکت بوده و هیچ حالت ایستا و توقفی ندارد بی‌ماهیت دانسته شده است. اما براساس وجه دوم براساس غایت حرکت خود بی‌ماهیت قلمداد شده است.

این عبارت مرحوم سبزواری را می‌توان به این معنا نیز تفسیر کرد که غایت استکمال نفس وصول و اتحاد با حق تعالی است و چون حق تعالی ماهیت ندارد. لذا نفس هم براساس غایت سیر خود که یک وجود فاقد ماهیت است، بی‌ماهیت است.

وجه سومی که سبزواری برای انیت محض بودن نفس ذکر می‌کند آن است که هر مفهومی حتی مفهوم جوهر مجرد نیز غیر از ضمیر اشاره «انا» محسوب می‌شود. به عبارت دیگر هر مفهومی در مشهد حضور من، با ضمیر اشاره «هو» به آن اشاره می‌شود در حالی که انسان با ضمیر «انا» به خود اشاره می‌کند (همان). بنابراین هیچ‌یک از این مفاهیم بر نفس صادق نیستند و مغایر با آن به شمار می‌آیند.

اگرچه تفاسیری که مرحوم سبزواری از انیت محض بودن نفس و مافوق آن می‌کند فی‌نفسه موافق مبانی حکمت متعالیه درست است. اما در مورد مسئله پیش رو چندان راهگشا نیست. یکی از اشکالات وجه اول، عدم جامعیت آن است. زیرا این بیان در مورد تبیین فقدان ماهیت در عقول جاری نمی‌شود. بنابراین عقول موجودات بالفعلی هستند که تکامل و استکمال آن‌ها معنایی ندارد. به بیان دیگر اگرچه می‌توان گفت نفس از آن رو که در سیر خود حد یقف ندارد و نمی‌توان برای آن ماهیت ثابتی تصور کرد اما قاعده اشراقی علاوه بر نفس، عقول را نیز انیت صرف شمرده و ماهیت را از آنان نفی می‌کند. مگر این که گفته شود انیت محض بودن نفس با انیت محض بودن عقول در قاعده اشراقی معنای متفاوتی دارد که البته این هم به‌سادگی قابل‌پذیرش نیست. چاره دیگر هم این است که بگوییم عقول هم از نوعی حرکت استکمالی برخوردارند که البته این مطلب می‌تواند براساس حکمت متعالیه معنای محصلی داشته باشد. اما پذیرش این مسئله مستلزم ارائه تعریف جدیدی از حرکت و تطبیق آن بر حکمت متعالیه است که خود تحقیقی مستقل می‌طلبد. وجه دوم نیز با تأمل به وجه اول بازگشت می‌کند و اشکال وارد بر وجه اول بر آن نیز وارد است. زیرا از فرض اینکه غایت استکمال نفس ماهیت نداشته باشد نمی‌توان به این رسید



که نفس به‌طور کلی ماهیت ندارد. وجه سوم دقیقاً تکرار اصل مدعا است و همان توضیحی است که سهروردی برای اولین بار برای این قاعده مطرح کرده است. سؤال اصلی دقیقاً در تفسیر وجه سوم طرح می‌شود که اگر تمام مفاهیم در ساحت حضور «من» خارج بوده و مغایر با آن هستند بدین معناست که آن‌ها اساساً ماهیت به هیچ معنایی ندارند یا اینکه این عبارت به معنای بساطت نفس است. خلاصه آنکه وجه سوم اصل مدعای قاعده است و در مورد تفسیر آن اختلاف وجود دارد از این‌رو نمی‌تواند به‌عنوان پاسخی برای مسئله این پژوهش قلمداد شود.

## ۲-۳. دیدگاه نگارندگان

### معانی ماهیت

معنای اولی که در آثار فیلسوفان به چشم می‌خورد این است که ماهیت چیزی است که در جواب «ما هو» واقع می‌شود. مقصود از «ما هو» در اینجا، سؤال از ذات شیء و تمام حقیقت آن است (ملاصدرا، بی تا الف، ص ۲۰۴). از این‌رو پاسخ به پرسش «ما هو» به‌واسطه جنس و فصل است. این معنای ماهیت خود دارای دو قسم است. اول ماهیت حقیقی یا مرکب از جنس و فصل که شامل اشیایی می‌شود که در خارج ماده و صورت دارند و جنس و فصلشان حقیقی است. دوم ماهیت اعتباری یا بسیطه که شامل اشیایی می‌شود که در خارج مرکب از ماده و صورت نیستند اگرچه در این مورد نیز ذهن قادر است در مقام تحلیل برای آن‌ها ماده و صورت عقلی در نظر بگیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۸۶). معنای دیگر، ماهیت «ما به الشی هو هو» است؛ یعنی آنچه شیئیت و حقیقت شیء به آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۳). این همان معنای ماهیت است که در بحث «واجب‌الوجود ماهیته انیته» بیان می‌شود و برخلاف معنای اول و دوم ماهیت، برای واجب تعالی ثابت می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۲۴). به نظر علامه طباطبایی تعریف اول تنها بر حیثیت ماهوی امور خارجی صدق می‌کند نه بر حیثیت وجودی و خارجی آن‌ها که مقابل ذهن است (زیرا حیثیت وجود اشیای خارجی قابل انتقال به ذهن نیست). اما تعریف دوم همان‌گونه که قابلیت صدق بر حیثیت ماهوی اشیا را دارد بر حیثیت وجودی آن‌ها نیز صدق می‌کند. از این‌رو تعریف دوم اعم از تعریف اول است (علامه طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲).

از معنای سوم ماهیت یعنی ما به الشیء هو هو می‌توان دو تفسیر ارائه کرد. تفسیر اول همان است که علامه طباطبایی بیان کرد مبنی بر اینکه در این معنا ماهیت هم شامل حیثیت ماهوی و هم شامل حیثیت وجودی اشیای خارجی می‌شود و به همین اعتبار اعم از تعریف اول است. تفسیر دوم این است که آنچه شیء بدان حقیقت دارد وجود شیء است. لذا این معنا از ماهیت مخصوص وجودی است که ماهیت دیگری غیر از انیتش ندارد. این همان معنایی است که بر واجب‌الوجود حمل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۲۴). در این پژوهش تفسیر دوم مد نظر قرار گرفته است.

بنابراین تا اینجا چهار معنا از ماهیت داریم:

۱. ماهیت حقیقی متشکل از جنس و فصل حقیقی
۲. ماهیت اعتباری متشکل از جنس و فصل اعتباری
۳. ماهیت به معنای مابه‌الشیء هو هو که شامل حیثیت ماهوی و حیثیت وجودی اشیا می‌شود. لذا از تعریف اول عام‌تر است.
۴. ماهیت به معنای مابه‌الشیء هو هو به این معنا که ماهیت شیء همان انیت و وجود آن است و ورای وجودش ماهیتی ندارد.

سؤال قابل طرح آن است که در قاعده اشراقی و اساساً باور به فقدان ماهیت در مجردات در حکمت متعالیه، ماهیت با کدام معنا نفی می‌شود؟ ماهیت حقیقی قبل از طرح قاعده اشراقی نیز از نفوس و عقول نفی می‌شد ماهیت حقیقی در سنت فلسفه اسلامی مختص مرکبات است. زیرا تنها اموری که در خارج از ماده و صورت ترکیب یافته‌اند می‌توانند جنس و فصل حقیقی داشته و دارای ماهیت حقیقی باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۸۶). در حالی که نفوس و عقول از مجردات بوده و دارای ماده و صورت نیستند تا جنس و فصل حقیقی و بالتبع ماهیت حقیقی داشته باشند. لذا نفی آن از نفوس و عقول سخن تازه‌ای نخواهد بود. معنای سوم ماهیت از آنجاکه هم حیثیت ماهوی و هم حیثیت وجودی موجودات را در نظر می‌گیرد شامل تمامی موجودات اعم از واجب و ممکن می‌شود. بسته به نگاه اصالت ماهوی یا اصالت وجودی ما به الشیء هو هو می‌تواند ماهیت باشد یا وجود باشد. از این‌رو معنای سوم ماهیت معنای عامی است که همه موجودات را می‌توان با آن تعریف کرد. این معنا برای واجب تعالی ثابت می‌شود چه رسد به نفوس و عقول. بنابراین

تنها معنای دوم و چهارم باقی می‌ماند. به نظر نگارندگان معنای چهارم همان‌طور که فیلسوفان اذعان کرده‌اند مختص واجب تعالی است (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۳۴۵؛ ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۴۵). زیرا براساس قاعدهٔ بسیط الحقیقه و اعتراف به اینکه تنها مصداق آن واجب‌الوجود است، معنای چهارم از ماهیت را نیز نمی‌توان مراد ملاصدرا و پیروان از نفی ماهیت در قاعدهٔ اشراقی دانست (در ادامه این مطلب را بیشتر توضیح خواهیم داد). از این‌رو از چهار معنای یاد شده تنها ماهیت اعتباری باقی می‌ماند. بنابراین آنچه در قاعدهٔ اشراقی گفته می‌شود این است که بین بسائط مادی و مجرد تفاوت اساسی وجود دارد. ذهن تنها قابلیت این را دارد که برای بسائط مادی جنس و فصل اعتباری لحاظ کند و برای آن‌ها ماهیت اعتباری در نظر بگیرد. بنابراین مجردات به دلیل فاصله از عالم ماده و نزدیکی به مبدأ وجود از شدت وجود برخوردار می‌شوند که ذهن نمی‌تواند برای آن‌ها ماهیت اعتباری در نظر بگیرد که حقیقت آن‌ها را نشان دهد. بنابراین ماهیت به معنای چیستی و مایقال از ساحت نفس و مافوق آن به دلیل تجرد نفی می‌شود. طبق این توضیح و براساس قاعدهٔ اشراقی هیچ یک از معانی چهارگانه ماهیت در مورد نفس صدق نمی‌کند. بنابراین جای طرح این سؤال است که ماهیتی که در قاعدهٔ مشایی مطرح می‌شود چیست که طبق آن نفس دارای ماهیت است. طبق این توضیحات در مورد مسئله نفس دو فرض متصور است. فرض اول آن است که نفس ماهیت ندارد زیرا هیچ یک از معانی ماهیت در مورد نفس صدق نمی‌کند. فرض دوم آن است که نفس ماهیت دارد منتها ماهیت به معنایی غیر از معانی که گذشت. نگارندگان معتقدند با تحلیل قاعدهٔ مشایی در آثار پیروان حکمت متعالیه می‌توان معنای دیگری برای ماهیت یافت که بر این اساس از دو فرض مذکور فرض دوم صحیح خواهد بود.

بنابراین برای روشن شدن مسئله باید پرسید ماهیت در قاعدهٔ مشایی «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود» به کدام معناست؟

به دلیل کلیت قاعده و شمول آن نسبت به تمام ممکنات ماهیت مدنظر در قاعدهٔ مشایی نمی‌تواند ماهیت حقیقی باشد. این امر در مورد ماهیت اعتباری نیز صدق می‌کند. گفته شد که ماهیت به معنای سوم شامل واجب و ممکن می‌شود. لذا این معنا هم نمی‌تواند مراد از ماهیت در قاعدهٔ مشایی باشد. ماهیت به معنای چهارم دقیقاً مقابل قاعدهٔ مشایی

محسوب می‌شود. زیرا در قاعده‌ی مشایی معنایی از ماهیت مراد است که منفک و جدا از وجود است درحالی‌که در معنای چهارم، ماهیت و وجود یکسان قلمداد می‌شوند. خلاصه آنکه اگر به خود قاعده‌ی مشایی نیک بنگریم در خواهیم یافت که ماهیتی که در قاعده اثبات می‌شود باید معنایی باشد که بر کل ممکنات صدق کند درحالی‌که هر یک از معانی چهارگانه بر دسته خاصی از ممکنات صدق می‌کند. ماهیت حقیقی برای مرکبات و ماهیت اعتباری برای بسائط و ماهیت به معنای سوم علاوه بر ممکنات بر واجب تعالی و ماهیت به معنای چهارم نیز منکر دوگانگی وجود و ماهیت است. بنابراین هیچ یک از معانی ذکر شده نمی‌تواند مصداق ماهیت در قاعده‌ی مشایی باشد. بنابراین حکیمان حکمت متعالیه که معتقد به قاعده‌ی مشایی هستند چه معنایی از ماهیت را در نظر داشتند؟

به نظر نگارندگان با جستجو در آثار فیلسوفان در باب قاعده‌ی مشایی به معنای دیگری از ماهیت برمی‌خوریم. صدرا در توضیح قاعده‌ی مشایی می‌گوید: « فکل ممکن زوج ترکیبی عند التحلیل من جهة مطلق الوجود و من جهة کونه فی مرتبه معینه من القصور و التعین » (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۰). ممکن تحلیل می‌شود به مطلق وجود و از آن جهت که در مرتبه خاص خود است و به عبارت دیگر متعین است. آشتیانی در مورد این معنای ماهیت می‌گوید: «کل حقیقه اذا تعینت من الاحدیة الصرفة، تتعین قهرا و التعین هو الماهیه» (آشتیانی، ۲۰۱۱، ص ۶۶۷). نکته‌ی لازم ذکر این است که مسئله پژوهش حاضر قاعده‌ی مشایی در حکمت متعالیه است نه قاعده‌ی مشایی در نظر مشایبان. از آن رو به این قاعده‌ی مشایی اطلاق کرده‌ایم چون ریشه آن در آثار مشایبان و به خصوص ابن‌سینا وجود دارد. به عبارت دیگر این پژوهش بر آن است قاعده‌ی مشایی را بر آن معنایی که در آثار حکمی متعالیه وجود دارد تفسیر و تحلیل کند.

بنابراین تعین همان ماهیت است و به عبارت دقیق‌تر یکی از معانی ماهیت است. تعین عامل امتیاز و جدایی یک شیء از دیگری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۵). تعین یعنی آن چیزی که شیء بدان خودش خودش است و از دیگری متمایز شود. ابن‌سینا معتقد است ممکن‌الوجود بسیط الحقیقه نیست. زیرا آنچه از ناحیه ذات خود دارد غیر از آن چیزی که از ناحیه غیر (علت) خود دارد (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۴۷). این یعنی ممکن دارای دو حیثیت جداگانه است. ملاصدرا در تفسیر سخن ابن‌سینا آنچه ممکن‌الوجود از

ناحیه خود دارد را ماهیت شیء دانسته است و آنچه از ناحیه غیر دارد را وجود دانسته است. بنابراین تمام حقیقت شی را وجود شی است که از ناحیه غیر دریافت می‌کند نه ماهیت شیء (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۱). به نظر نگارندگان بین قاعدهٔ مشایی و قاعدهٔ بسیط الحقیقه در نظر صدرا ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. تعیین و نفسیت داشتن همان چیزی است که ملاصدرا به واسطه قاعدهٔ بسیط الحقیقه تنها از ساحت واجب‌الوجود نفی می‌کند. «اگر هویت بسیط الهیه، کل اشیاء نباشد لازم می‌آید که ذاتش از کون شیئی و لا کون شیئی دیگر ترکیب یافته باشد. اگرچه این ترکیب، برحسب اعتبار عقل بوده باشد. درحالی‌که به حسب فرض و برهان، هویت الهی بسیط محض می‌باشد و این خلاف فرض است. به این ترتیب آنچه بر حسب فرض و برهان، بسیط است اگر عبارت باشد از شیئی که شیئی دیگر نباشد مانند اینکه «الف» باشد ولی «ب» نباشد در این صورت دارای دو حیثیت خواهد بود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۱۲-۱۱۰). ترکیبی که در قاعدهٔ بسیط الحقیقه از ساحت واجب‌الوجود نفی می‌شود دقیقاً همان ترکیبی است که در قاعدهٔ مشایی برای ممکنات اثبات می‌شود. زیرا براساس قاعدهٔ بسیط الحقیقه در مورد غیر واجب باید بگویم الف است و ب نیست؛ وجودات دیگر از ساحت وجود ممکن سلب می‌شوند. زیرا ممکن تعیین داشته و نفسیت خود را داراست و چون تعیین و نفسیت خود را داراست غیر خود نمی‌تواند باشد. ترکیب از خود و عدم غیر خود همان ترکیبی است که برای ممکنات در قاعدهٔ مشایی اثبات می‌شود. با توجه به قاعدهٔ بسیط الحقیقه و اختصاص آن به واجب تعالی بین ترکیب و امکان رابطهٔ دوسویه وجود دارد. هر ممکنی مرکب است و هر مرکبی ممکن (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۸). صدرا می‌گوید: «به همین دلیل است که امکان عنصر ترکیب به حساب آمده و ترکیب صورت امکان» (همان). بنابراین معنای پنجم ماهیت ریشه در ترکیبی دارد که براساس قاعدهٔ بسیط الحقیقه تنها از ساحت ذات الهی سلب می‌شود. از آنجاکه ممکنات بسیط الحقیقه نیستند. زیرا مرتبه‌ای وجود دارد که هستی ممکن در آن مرتبه حاضر نیست و آن مرتبه وجود واجب است نتیجه این می‌شود که ممکن دارای دو حیثیت بوده و زوج ترکیبی است و فرد حقیقی تنها ذات مقدس واجب است. عقل اول نیز از قاعده فوق مستثنی نبوده و دارای تعینی است که همواره حجابی است بین او و ذات حق (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵). ماهیت به معنای تعیین در مقابل

وجود نامتعیین قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۵). صدرا بر عدم تعیین ذات حق تعالی تصریح می‌کند (همان، ص ۳۲۶). از این‌رو تنها وجودی که داخل در این معنای ماهیت نمی‌شود ذات حق تعالی است.

با این بیان روشن می‌شود که احتمال اینکه مراد از فقدان ماهیت در مجردات ماهیت به معنای تعیین باشد نیز منتفی است. زیرا قاعده بسیط الحقیقه با براهین مختلفی به اثبات رسیده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۱۲-۱۱۰). صدرا آن را از ابتکارات مهم خویش می‌داند (همان، ج ۸، ص ۵۷). بنابراین نفوس و عقول به اعتبار اینکه تعیین دارند مشمول قاعده‌ی مشایی شده و زوج ترکیبی محسوب می‌شوند. شارحان نیز برغم اعتقاد به فقدان ماهیت در مجردات به ثبوت ماهیت به معنای تعیین برای عقول اعتراف کرده‌اند (سبزواری، ۱۹۸۲، ص ۴۵۲). آنچه برای عقول ثابت است برای نفوس به طریق اولی ثابت است.

بنابراین وقتی می‌گوییم درخت دارای ماهیت است اشاره به این دارد که درخت امری متعین بوده و از غیر خود ممتاز و جداست. از این‌رو دارای ماهیت به معنای تعیین است. از طرف دیگر دارای ماهیت متشکل از جنس و فصل نیز هست. از این‌رو هر موجودی که دارای ماهیت حقیقی است، از لحاظ اینکه موجودی متعین است دارای ماهیت به معنای تعیین نیز هست. اما برعکس آن صادق نیست. یعنی هر موجود متعینی دارای ماهیت حقیقی نیست. در مورد ماهیت اعتباری نیز همین امر صدق می‌کند. با توجه به توضیحاتی که در خصوص فقدان ماهیت در مجردات گذشت نتایج بدست می‌آید.

۱. با مبنا قرار دادن راهکار ارائه شده در این پژوهش می‌توان برای برخی پاسخ‌های مطرح شده محمل مناسبی یافت و آنها را به نحوی تفسیر کرد که اشکالات طرح شده بر آنها وارد نباشد. برای مثال کم‌رنگ بودن احکام ماهیات در مجردات را می‌توان به این نحو تفسیر کرد که ماهیت حقیقی و اعتباری در آن ساحت راه ندارد و یا دیدگاه آقا علی بر نادرست بودن قاعده‌ی مشایی را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که آقا علی ماهیت در قاعده‌ی مشایی را برابر با ماهیت حقیقی و اعتباری دانسته است. لذا آن را خلاف برهان قلمداد کرده است.

۲. اصطلاحاتی مانند «انیت صرف» و «وجود محض» در باب مجردات و واجب تعالی معنای متفاوتی دارند. انیت صرف و وجود محض بودن در باب مجردات، یعنی آنها به دلیل

شدت وجودی و نزدیکی به وجود حق تعالی دارای ماهیت حقیقی و اعتباری نیستند؛ اما در باب واجب تعالی یعنی او فرد حقیقی بوده و ساحت وجود واجب او از هر نوع ترکیبی پاک و منزّه است. بنابراین برخلاف برخی دیدگاه‌های مطرح شده در مقاله، وجود محض دانستن و انیت صرف شمردن مجردات مجازی نیست، بلکه اطلاقی واقعی به شمار می‌آید؛ منتها در مقایسه با واجب‌الوجود دارای معنای متفاوتی است.

۳. احکام ماهیت مانند ذاتی و عرضی و کلی و جزئی و امکان و غیره مخصوص ماهیت مایقال است. این احکام بر ماهیت به معانی سوم و چهارم و پنجم به معنایی که در ماهیت مایقال مراد است صدق نمی‌کند. از همین رو صدرا در مورد ماهیت ما به الشی هو هو می‌گوید: «این معنا نه کلی است و نه جزئی (به معنای تشخص زائد بر ذات)، بلکه درواقع عین تشخص است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۳). صدرا در مورد تفاوت معنای امکان در مورد ذات نوریه عقلیه می‌گوید: «معنای امکان ذوات وجودیه نوریه این است که تعلق آنها به غیر است به نحوی که اگر بخواهیم قطع نظر از جاعلشان به آنها بنگریم هیچ چیز نخواهند بود نه وجود و نه ماهیت. بنابراین قطع نظر از جاعلشان به معنای قطع نظر از ذاتشان است. برخلاف ماهیات کلیه که معنای آنها قطع نظر از غیر (جاعلشان) متصور است» (همان). بنابراین امکان در ذوات نوری به این معناست که اگر بخواهیم آنها را بدون جاعلشان در نظر بگیریم درواقع چیزی برای در نظر گرفتن باقی نمی‌ماند. اما امکان در مورد موجودات ذو ماهیت مایقال این گونه است که ماهیت آنها در ذهن حتی بدون در نظر گرفتن علتشان موجود است. به عبارت دیگر امکان در ذوات مجرد به معنای فقر وجودی و امکان در ماهیات کلیه به معنای تساوی نسبت به وجود و عدم است. با این بیان ممکن در قاعدهٔ «کل ممکن زوج ترکیبی» را نیز باید به نحوی تفسیر کرد همهٔ موجودات زوج ترکیبی را در برگیرد و آن عبارت است از امکان فقری و وجودی. طبق این توضیح معنای قاعدهٔ مشایی عبارت است از: هر ممکن به امکان فقری (که شامل تمامی موجودات اعم از مادی و غیرمادی می‌شود) زوج ترکیبی است. هر آنچه کل الکمال نیست و درواقع ناقص است زوج ترکیبی است.

۴. ماهیت به معنای تعیین بر صفات حق تعالی نیز صدق می‌کند و لازمهٔ آن دخول صفات در زمره ممکنات است. آنچه باید در مورد صفات حق توجه داشت این است که اولاً صفات

حق با ذات حضرت حق عینیت دارند. ثانیاً صفات حق محدود به هیچ حدی نیستند این در حالی است که نفوس و عقول هیچ‌یک از این دو ویژگی را ندارند. بنابراین تعیین در باب صفات حق به معنای ظهور صفات است. اما در باب ممکنات با معنای محدودیت ملازم است. بنابراین تعیین نیز مانند خود ماهیت دارای معانی مختلفی است.

۵. یکی از دلایل اثبات مثل افلاطونی قاعده امکان اشرف است. طبق قاعده امکان اشرف وجود انسان مادی دلیل است برای وجود انسان عقلی. یکی از اموری که این قاعده اثبات می‌کند این است که ممکن اخس و اشرف داخل تحت ماهیت واحد نوعی هستند. (طباطبایی، ۲۰۱۱، ص ۳۳۷). اما آنچه از پژوهش حاضر به دست آمد این است که اطلاق انسان عقلی و اسب عقلی و دیگر انواع عقلی بر عقول خالی از اشکال نیست.

۶. اطلاق نوع بر عقول در قاعده «کل مجرد نوعه منحصر فی فرد» براساس پژوهش حاضر محل اشکال است. زیرا چنانچه گفتیم اساساً عقول دارای ماهیت حقیقی و اعتباری نیستند تا آنها را تحت ماهیت نوعیه درآوریم. تنها چیزی که برای عقول می‌توان اثبات کرد ماهیت به معنای تعیین است. از این رو کاربرد اصطلاح «نوع» در قاعده فوق‌الذکر به معنای مشهور آن در باب کلیات خمس نیست.

۷. عقول و نفوس جزو جواهر به شمار نمی‌آیند. در سنت فلسفه عقل و نفس از جمله جواهر به شمار می‌آیند این در حالی است که ثابت شد نفوس و عقول دارای ماهیت حقیقی و اعتباری نیستند تا آنها را جزو جواهر به حساب آوریم. خود صدرا نیز به این مطلب اشاره کرده است: «ان الذوات المجردة النورية غير واقعه تحت مقوله الجوهر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۴). سبزواری در تعلیقه بر *سفار* می‌گوید: «از نظر صدرا و شیخ اشراق، عقول و نفوس، انوار بسیط بدون ظلمت و وجودات بدون ماهیت هستند، از این رو جوهر نیستند. البته نه به خاطر اینکه مادون جوهریت باشند، بلکه به این خاطر که مافوق جوهریت‌اند» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۳).

## نتیجه‌گیری

اصرار صدرا و بیشتر شارحان مبنی بر درست بودن قاعده‌ی مشایی و درعین حال باور داشتن به فقدان ماهیت در مجردات نشان‌دهنده آن است که ماهیتی که در قاعده اشراقی نفی



می‌شود غیر از ماهیتی است که در قاعدهٔ مشایی اثبات می‌شود. بنابراین ماهیت در قاعدهٔ مشایی به معنای تعین وجودی عقول و نفوس است که طبق برهان و قاعده‌هایی مانند بسیط الحقیقه اثبات می‌شود. اما نفی ماهیت در قاعدهٔ اشراقی نفی ماهیت اعتباری مرکب از ماده و صورت عقلی است. لذا به‌هیچ‌وجه ماهیت به معنای تعین وجودی از ساحت ممکنات نفی نمی‌شود. طبق این توضیحات عقول و نفوس به دلیل شدت وجودی و بساطت وجودی دارای ماهیت اعتباری نیستند. اما ماهیت به معنای تعین وجود از آن‌ها نفی نمی‌شود و بی‌ماهیتی نفوس و عقول همسان با بی‌ماهیتی ذات واجب تعالی نخواهد بود. بنابراین با توجه به آنچه گفته آمد هیچ تعارضی بین دو قاعده وجود ندارد و دو قاعده امر واحدی را اثبات و انکار نمی‌کنند که تناقض و تهافتی به میان آید.

### **مشارکت نویسندگان**

این مقاله از آنجا که برگرفته از پایان‌نامهٔ نویسندهٔ رامین عزیزی - است توسط ایشان نگاشته شد و طی جلساتی استاد ارجمند دکتر حسن ابراهیمی - که هدایت پایان‌نامه را بر عهده داشتند - موارد مهمی از جمله چارچوب مقاله، اضافه و حذف برخی مطالب و اشکالات نگارشی را گوشزد فرمودند که صورت نهایی مقاله حاصل ارشادات ایشان است.

### **تشکر و قدردانی**

این مقاله حاصل پایان‌نامهٔ رشتهٔ فلسفه و کالم اسلامی تحت عنوان «نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقای علی مدرس زنوزی» است. از این رو ضروری می‌دانم از زحمات استاد ارجمند جناب آقای دکتر حسن ابراهیمی کمال سپاس را داشته باشم.

### **تعارض منافع**

هیچگونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

### **منابع و مأخذ**

Ashtiani J, *Commentary on al-Shawahid al-rububiyah*, First Edition, Qom, Bostan ketab; 2011. Arabic.

- Ashtiani M, *Commentary on Sharh al- Manzumah Sabzawari*, Tehran, University of Tehran; 1973. Arabic.
- Ashtiani J, *Sharhe Zad Al-Masafar*, third edition, Qom, Islamic Propaganda Office; 2002. Persian.
- Hassanzadeh Amoli H, *Commentary on Sharh al- Manzumah Sabzawari*, Tehran, Nab Publishing; 2000. Arabic.
- Hekmat N, Shahidi F, *The meaning of essence in Farabi's works*, Journal of knowledge, 2009; 2(61):39-58. Persian.
- Ibn Sina H, *Al- Shifa-Al-Ilahiyyat*, Qom, Ayatollah Al-Marashi School; 1983. Arabic.
- Kadivar M, *Critical Analysis of the Innovative Opinions of Hakim*, Agha Ali Modarres Tehrani in Transcendent Wisdom, Philosophy; P.H.D; Faculty of Literature and Humanities; Tarbiat Modares University; 1999. Persian.
- Khademi E, Razizadeh R, *The Explanation of the Theory of Over Abstraction- Intellectuality of the Soul in Molla Sadra's Viewpoint and Its Ontological Principles*, Journal of Sadra'i Wisdom. 2013; 1(2):37-52. Persian.
- Modarres Zanozi A, *Bada'i al-Hekam*, Introduction and arrangement by Ahmad Vaezi, Tehran, Al-Zahra Publications; 1977. Persian.
- Modarres Zanozi A, *Collection of Hakim Agha Ali ModarresTehrani*, Introduction to Compilation and Research by Mohsen Kadivar, Tehran, etelaat; 1999. Persian.
- Mulla Sadra M, *Taliqat Ala Sharh-i Hikmat al-ishraq*, Qom, Bidar; Bita B. Arabic.
- Mulla Sadra M, *al-Mabda' wa'l-ma'ad Edited by Seyed Jalaluddin Ashtiani*, Tehran, Iranian Society of Wisdom and Philosophy; 1975. Arabic.
- Mulla Sadra M, *al-Masha'ir*, Tehran, Tahoori Library; 1984. Arabic.
- Mulla Sadra M, *Hikmat Al Muta'alyah fi-asfar al- 'aqliyya al-arba' a*, Third Edition, Beirut, Dar al-Hayat al-Tarath; 1981. Arabic.
- Mulla Sadra M, *Al-Hashi'a Ala Al-Elahiyat al-shifa*, Qom, Bidar; Bita A. Arabic.
- Ranjbarzadeh F, Hosaini Shahroudi M, *study on The Gradation Incorporability of Mind According to Avicenna and Mulla Sadra*, Journal of Ontological Researches. 2019;8(15):249-269. Persian.
- Sabzevari M, *Sharh al-Asma wa Sharh Du'a al-Jushan al-Kabir*, Tehran, University of Tehran; 1993. Arabic.
- Sabzevari M, *Taliqat Ala Al-Asfar Al-Arba'a*, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath; 1981. Arabic.

Sabzevari M, *Taliqat Ala al-Shawahid al-rububiyah*, Correction and Commentary by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Mashhad, Jame'i Publishing Center; 1982. Arabic.

Suhrawardi S, *Collection of Sheikh Ishraq's Works*, Correction and Introduction by Henry Carbon, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research; 1996. Persian. Tabatabai M, *Nahayato Al-hekmat*, Correction and Research by Gholamreza Fayazi, Fourth Edition, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute; 2011. Arabic.

Tabatabai M, *Taliqat Ala Al-Asfar Al-Arba'a*, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath; 1981. Arabic.

Yazdanpanah S.Y, *The Wisdom of Illumination*, Fifth Edition, Volume II, The Research Institute of Howzeh and University, 2019. Persian.

### معرفی نویسندگان



رامین عزیزی دانش آموختهٔ کارشناسی ارشد رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران است. ایشان در مقطع کارشناسی در رشتهٔ فقه و حقوق اسلامی از دانشگاه مذاهب اسلامی تهران فارغ التحصیل شد. با توجه به علاقه فراوان به فلسفه در مقطع کارشناسی ارشد تغییر رشته داد و با کسب رتبه ۳ کشوری در آزمون ورودی مقطع کارشناسی ارشد موفق به قبولی در دانشگاه تهران شد و در همین رشته در سال ۱۳۹۴ فارغ التحصیل شد. در همان سال در آزمون دکتری تخصصی شرکت کرد و توانست رتبه ۴ کشوری را کسب کند و در دانشگاه فردوسی مشهد در مقطع دکتری مشغول به تحصیل شود. ایشان به مدت پنج سال از جمله نزدیکترین شاگردان دکتر ابراهیمی دینانی در دانشگاه مذاهب اسلامی تهران و دانشگاه تهران بود و از ایشان کسب فیض کرد. در این سالها مقالات متعددی در حوزه های فلسفه اسلامی نگاشته است. زمینه های علاقمندی ایشان عبارت است از: فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه، فلسفه اخلاق

**Azizi, R. M. A, Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran**

✉ aziziramin@ut.ac.ir



**حسن ابراهیم** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران است. اودر سال ۱۳۶۴ موفق به اخذ درجه کارشناسی دبیری الهیات و معارف اسلامی از دانشکده الهیات دانشگاه تهران شد و در سال ۱۳۷۲ کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی و در سال ۱۳۸۰ دکترای این رشته را از دانشکده الهیات دانشگاه تهران دریافت کرد. او علاوه بر برعهده گرفتن مسئولیت معاونت آموزشی، معاونت پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، در دو دوره مدیریت اداره کل اداره خدمات آموزشی و نیز اداره کل برنامه ریزی درسی و نظارت آموزشی دانشگاه تهران را بر عهده داشته است. وی علاوه بر تالیف قریب ۵۰ مقاله علمی پژوهشی و همایشی، تهیه و تدوین کتاب مجموعه مقالات ابن عربی پژوهی را با همکاری جمعی از فضایی این حوزه در کارنامه خود دارد. او عضو هیأت تحریریه چهار نشریه علمی پژوهشی و ترویجی بوده و هست. و به عنوان داور با نشریات و جشنواره های مختلف همکاری دارد. دبیر اجرایی اولین همایش خلیج فارسی (گذشته، حال و آینده) بوده و برگزار کننده چهار دوره جشنواره آموزش دانشگاه تهران بین سال‌های ۹۷ تا ۱۴۰۰ بوده است.

**Ebrahimi, H. Associate professor, Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran**

✉ [ebrahim@ut.ac.ir](mailto:ebrahim@ut.ac.ir)

#### How to cite this paper:

Ramin Azizi, Hassan Ebrahimi (2022). Reviewing the Conflict of the Mashay Principle " Every Contingent Thing is Composite Duality " and Mere Identically of Immaterial Beings by the Illumination Scholars from the Perspective of Transcendent Wisdom. *Journal of Ontological Researches*, 11(21), 57-84. Persian.

**DOR:** 20.1001.1.23453761.1401.11.21.3.0

**DOI:** 10.22061/ORJ.2021.1758

**URL:** [https://orj.sru.ac.ir/article\\_1758.html](https://orj.sru.ac.ir/article_1758.html)



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.