



Reinterpretation of Mulla Sadra's Subject-Predicate Transposition Based on the Historical Foundations



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Hosseini Sangchal S.A.*

Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

How to cite this article

Hosseini Sangchal S.A.
Reinterpretation of Mulla Sadra's Subject-Predicate Transposition Based on the Historical Foundations. Philosophical Thought. 2026;6(2):269-287.

ABSTRACT

The analysis of Subject-Predicate Transposition in simple heliyya propositions structures the proposition "Man is existent" as "This is the existence of man." Generally, this transposition is articulated by referencing Mulla Sadra's doctrine of the Primacy of Existence. In this article, I will demonstrate that: Firstly, historical roots—largely stemming from textual interpretative disputes—paved the way for Mulla Sadra to propose this theory. Secondly, in formulating this theory, Mulla Sadra is compelled to adopt numerous foundational principles from Dawani amidst the polemic between Dashtaki and Dawani, including the Law of Attribution and Relation, the Expanded Attribution, the Separation of the (Sphere/Diathesis) of Attribution from the Sphere of Realization of Attribution, the Types of Attributive Correspondence of Predication, and the Derivative Rule arising from the Expanded Attribution. Third, by considering these historical foundations and juxtaposing numerous texts from Mulla Sadra, this study offers a more precise interpretation of this theory.

Keywords Simple Heliyya Propositions; Subject-Predicate Transposition, Mulla Sadra, Jalal al-Din Dawani, Seyyed Sadr al-Din Dashtaki

*Correspondence

Address: No.47, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Motahhari Street, Tehran, Iran. Postal Code: 1576613111
Phone: +98 (21) 42762000
s.a.hosseini69@ut.ac.ir

Article History

Received: January 15, 2026
Accepted: June 7, 2026
ePublished: June 19, 2026

CITATION LINKS

[Aboudiyyat, 2011] DARAMADI BAR NIZAM HIKMAT SADRAI; [Bahmanya, 1996] AL-TAHSIL; [Dashtaki, (n.d.a)] L-HASHIYAH AL-QADIMAH ALA AL-SHARH AL-JADID; [Ghoshji, 2014] SHARH TAJRID AL-AQAID (with old commentaries by Dawani); [Ibn Sina, 1983] AL-ILAHIIYAT MIN KITAB AL-SHIFA; [Ibn Sina, 1996] AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT; [Isfahani, 2020] TASDID AL-QAWAID FI SHARH TAJRID AL-AQAID; [Javadi Amoli, 2010] RAHIGH MAKHTUM FI SHARH HIKMAT MUTAALIYAH (Volume 1); [Mirdamad, 1988] AL-QABASAT; [Mirdamad, 2012] AL-UFUQ AL-MUBIN; [Qaysari, 1996] SHARH FUSUS AL-HIKAM (AL-QAYSARI); [Razi, 1983a] AL-MABAHITH AL-MASHRIQIYYAH; [Razi, 1983b] SHARH AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT; [Razi, 1983c] TALKHIS AL-MUHASSAL; [Shirazi, 1923] MAJMUAT AL-RASAIL AL-TIS (RISALAT AL-ITSAF); [Shirazi, 1975] AL-MABDA WA AL-MAAD; [Shirazi, 1981a, 1981b, 1981c] AL-HIKMAT AL-MUTAALIYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH (Volume 1); [Shirazi, 1984] AL-MASHAIR; [Shirazi, 1991] TALIQA ALA SHARH HIKMAT AL-ISHRAQ; [Shirazi, 1992] SHARH AL-HIDAYAH AL-ATHIRIYYAH; [Shirazi, 1996] AL-SHAWAHID AL-RUBUBIYYAH FI AL-MANAHIJ AL-SULUKIYYAH; [Shirazi, 1999] THALATH RASAIL FALSAFIYYAH (AL-MASAIL AL-QUDSIYYAH); [Siegel et al., 2004] Relativism; [Shirazi, 2000] MAJMU'AT RASAIL FALSAFI (RISALAT AL-SHAWAHID); [Tusi, 984A] MASARI AL-MASARI; [Tusi, 1984B] TALKHIS AL-MUHASSAL; [Tusi, 1996A] SHARH AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT; [Tusi, 1996B] SHARH AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT MAA AL-MUHAKAMAT;

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

بازتفسیر عکس‌الحمل ملاصدرا بر مدار بن‌مایه‌های تاریخی

سیداحمد حسینی سنگ‌چال *

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

تحلیل عکس‌الحملی از هلیات بسیطه، درست ساخت قضیه «انسان موجود است» را به شکل «این وجود انسان است» تصویر می‌کند. عموماً این چرخش با استناد به اصالت وجود ملاصدرا تقریر می‌گردد. در این مقاله توضیح خواهم داد که اولاً ریشه‌هایی تاریخی - که عموماً نزاع‌های تفسیری متنی بوده‌اند - طرح این نظریه را برای ملاصدرا هموار نمودند. ثانیاً ملاصدرا برای تدوین این نظریه، مجبور است در جدال میان دشتکی و دوانی، بسیاری از مبانی را از دوانی بپذیرد؛ قانون اتصاف و نسبت، اتصاف توسعه‌یافته، تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف، انواع مطابق حمل و قاعده فرعیه برآمده از اتصاف توسعه‌یافته. ثالثاً با توجه به بن‌مایه‌های تاریخی و کنار هم نهادن متون بسیاری از ملاصدرا، تفسیر دقیق‌تری از این نظریه ارائه خواهد شد.

کلیدواژگان: هلیات بسیطه، عکس‌الحمل، ملاصدرا، جلال‌الدین دوانی، سید صدرالدین دشتکی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۲۹

*نویسنده مسئول: s.a.hosseini69@ut.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، خیابان شهید مطهری، نبش خیابان مفتح، دانشکده الهیات، پلاک ۴۷

تلفن محل کار: ۴۲۷۶۲۰۰۰ (۰۲۱)

مقدمه

برای حکایت از محقق‌بودن هر امر ماهوی از ساختار «ماهیت موجود است» بهره می‌گیریم. در سنت پساسینوی دو متن منتسب به تعلیقات محور گفت‌وگوهای تفسیری قرار می‌گیرند [Shirazi, 1992: 285; Shirazi, 1996: 11].

پیرنگ هر دو متن تحذیردادن از تفسیر یکسان قضایایی مانند «ماهیت موجود است» و قضایایی مانند «ماهیت سفید است» است. در سنت پساسینوی توافقی حداقلی صورت پذیرفته است که نباید وجود ماهیت و سفیدی ماهیت را یکسان دانست اما دقیقاً چگونه وضعیتی میان وجود و ماهیت ما را مجاز به بیان قضیه «ماهیت موجود است» خواهد ساخت؟

یکی از محورهای برهان ابن‌سینا بر وجود خداوند، مقدمه‌ای درباره فاعلیت ماهیت است؛ ماهیت می‌تواند فاعل و ایجادکننده هر صفتی جز صفت وجود باشد. در باب فاعل‌بودن ماهیت دیگر بار میان صفت وجود و سایر صفات ماهیت تمایز می‌بینیم [Ibn Sina, 1996: 99].

فخر رازی در مقام اشکال با رواشمردن قابلیت اتصاف ماهیت به وجود و سایر صفات، سعی دارد تمایز میان وجود و سایر صفات را در باب فاعلیت ماهیت نیز برچیند [Razi, 1983c: 179; Razi, 1983b: 200; Razi, 1983a: 30].

به مناسبت پاسخ به اشکال فخر رازی، فلاسفه سعی دارند ضمن قبول قابلیت ماهیت نسبت به وجود، زیر بار فاعلیت ماهیت نسبت به وجود نروند ولی در عین حال باور دارند باید میان صفت وجود و سایر صفات ماهیت در باب قابلیت ماهیت تفاوت نهاد [Tusi, 1984b: 97; Tusi, 1996a: 570; Tusi, 1996b: 31].

علی‌رغم برقراری توافقی حداقلی در باب تفاوت میان وجود و سایر صفات، چپستی این تفاوت مورد اختلاف است.

عکس‌الحمل ملاصدرا، تحلیلی درباره تفاوت میان صفت وجود و سایر صفات ماهیت است که نگرش ما از قابلیت ماهیت نسبت به وجود را دگرگون خواهد ساخت. علی‌رغم آنکه در مواجهه آغازین چنین می‌نماید که عکس‌الحمل از دل ایده اصالت وجود ملاصدرا به یکباره سربرآورد اما تتبع در آثار ایشان نشان از نتیجه دیگری دارد؛ ملاصدرا برای عکس‌الحمل ریشه‌هایی تاریخی معرفی می‌کند که فهم دقیق عکس‌الحمل با زاویه دید همین ریشه‌های تاریخی میسر خواهد بود. در گام نخست سعی می‌کنم تفسیری اجمالی از عکس‌الحمل ارایه دهم. با دریافت اولیه تحلیل عکس‌الحملی به سراغ ریشه‌های تاریخی این بحث خواهم رفت. برخی ریشه‌های تاریخی به اختلاف در تفسیر متن بازمی‌گردند. در خصوص این موارد، تا جایی که در فهم نظریه ملاصدرا اهمیت دارد، به تفاسیر بدیل اشاره می‌کنم. در نهایت با وام‌گرفتن از ریشه‌های تاریخی این تحلیل و کنار هم نهادن متون متعددی از ملاصدرا، به بازتفسیر عکس‌الحمل خواهم پرداخت.

ماهیت عکس‌الحمل

هرگاه بخواهیم از محقق‌بودن یک ماهیت در جهان خارج سخن گوئیم، در شکل طبیعی آن، ماهیت را موضوع و موجود را محمول قضیه قرار داده و می‌گوئیم: «انسان موجود است». فهم ابتدایی از عکس‌الحمل خواهان آن است تا شکل طبیعی قضیه فوق را به چالش بکشد؛ موضوع در قضایا امری محوری است و محمول، تابع آن است. ذهن اصالت ماهوی، ماهیت را امر محوری عالم خارج می‌داندست و همه چیز - از جمله وجود - را تابع آن می‌شمرد و لذا ماهیت را در کسوت موضوع و وجود را کسوت محمول قضیه قرار می‌داد. با اثبات اصالت وجود، وجود نقشی محوری در عالم خارج داشته و همه چیز - از جمله ماهیت - تابع آن خواهد بود. بر این اساس باید وجود را در کسوت موضوع و ماهیت را در کسوت محمول قرار داد؛ چون ملاک موضوع، حامل‌بودن آن نسبت به محمول و تقدم بر آن و ملاک محمول، تکیه بر موضوع و تاخر آن است. با اصالت وجود، وجود منشا انتزاع ماهیت و متحمل آن بوده و بر آن مقدم است [Javadi Amoli, 2010: 317; Aboudiyyat, 2011: 100-132].

در متون ملاصدرا ریشه‌های متعدد تاریخی برای نظریه عکس‌الحمل بیان شده است. به نظر می‌توان این ریشه‌های تاریخی را در دو دسته کلی جای داد؛

الف. از نظر ملاصدرا برخی از ریشه‌ها، خاستگاه این نظریه محسوب می‌گردند که جز با تحلیل عکس‌الحملی قابل توضیح نیستند.

ب. برخی از این ریشه‌ها، امکان تفاسیر دیگری نیز دارند و حتی ملاصدرا در برخی مواضع بر آن تفاسیر دیگر پای می‌فشرد و تنها در برخی متون خویش، تفسیری عکس‌الحملی از این متون ارایه می‌نماید.

در این بخش ریشه‌های تاریخی که خاستگاه این نظریه محسوب می‌شوند تفصیلی‌تر بررسی می‌شوند و ریشه‌های دیگر تاریخی را به اجمال برگزار خواهم کرد.

خواجه در کتاب *مصارع المصارع* - که پاسخی بر کتاب *مصارعه الفلاسفه* عبدالکریم شهرستانی است - به بررسی ارتباط میان ماهیت و وجود در نفس‌الامر و عقل می‌پردازد؛ به عقیده وی، وجود معلولات در نفس‌الامر بر ماهیت آنها مقدم بوده و در عقل، موخر از ماهیت آنهاست [Tusi, 1984a: 189].

«بدان همانا وجود معلولات در نفس‌الامر متقدم بر ماهیات‌شان است و در عقل متاخر از آن‌هاست»^۱

خواجه همین مضمون را در شرح اشارات با تفصیل بیشتری تکرار می‌نماید [Tusi, 1996a: 245]:

«... هرگاه شیئی از مبدا اول صادر گردد، ضرورتاً برای آن شی‌ی هویتی مغایر با اول است و مفهوم اینکه شی‌ی از مبدا اول صادر شود غیر از مفهوم آن است که این شی‌ی دارای هویت باشد. بنابراین در اینجا دو امر معقول موجود است؛ یکی از آن دو امری است که از مبدا اول صادر شده است و وجود نامیده می‌شود و دومی، همان هویتی است که لازم این وجود بوده و ماهیت نامیده می‌شود. ماهیت از حیث وجود، تابع آن وجود است؛ چون اگر مبدا اول کاری نکند اصلاً ماهیتی وجود ندارد اما از حیث عقل وجود تابع ماهیت است؛ چون وجود صفت برای ماهیت است.»^۲

ملاصدرا در برخی مواضع به تصریح از متن مصارع یاد کرده است [Shirazi, 1996: 12] و در مواضع دیگر از متن شرح اشارات نام برده [Shirazi, 1991: 188] و تفسیر ویژه خود از این متون را ارائه نمود.

یکی از تفاسیر جدی ذیل این متون توسط سید صدرالدین دشتکی ارائه شده است. می‌توانم دیدگاه دشتکی را در گام‌های ذیل توضیح دهم:

الف. موجودیت ماهیت بر سایر صفات ماهیت در نفس‌الامر مقدم است. حتی موجودیت ماهیت بر ذاتیات ماهیت نیز در نفس‌الامر تقدم دارد. دشتکی، این سخن را تصریح خواجه در کتاب مصارع المصارع می‌نامد [Dashtaki, n.d.b: 55; Dashtaki, n.d.d: 24; Dashtaki, n.d.c: 25]:

«همانا موجودیت ماهیت بر سایر اوصاف ماهیت مقدم است و حتی بر ذاتیات ماهیت در نفس‌الامر تقدم دارد چنان که مصنف در کتاب مصارع المصارع بدان تصریح نمود.»^۳

علی‌رغم آنکه در کتاب مصارع، وجود مقدم بر ماهیت انگاشته شد، دشتکی در این متن و متون دیگر از تقدم موجود بر ماهیت یاد می‌کند [Dashtaki, n.d.A: 45; Dashtaki, n.d.D: 19; Dashtaki, n.d.C: 21].^۴

ب. دشتکی در مواضع متعددی سعی دارد تفسیر خویش از بیان خواجه را مستدل نماید. دشتکی، وجود در عبارت مصارع را به معنای موجودیت می‌داند و می‌گوید: وجود به معنای موجودیت در نفس‌الامر مقدم بر فعلیت ماهیت است؛ یعنی مادامی که انسان موجود نشود و هنوز در کتم عدم است، هنوز انسان نیست؛ چون معدوم مطلق انسان نیست و به هیچ وجه از غیر خود ممتاز نیست. بنابراین موجودیت ماهیت مقدم بر ماهیت است. این در حالی است که ماهیت در اعتبار ذهنی، مقدم بر وجود است و ماهیت من حیث هی موضوع و مقدم در نظر گرفته می‌شود [Dashtaki, n.d.c: 45; Dashtaki, n.d.d: 21].

ج. تفکیک وجود مصدری از وجود به معنای موجود چنان برای دشتکی پراهمیت است که نزاع تاریخی «چیستی متعلق جعل» را براساس این تفکیک خاتمه یافته تلقی می‌کند. براساس برخی از تعبیر حکما، جعل و تاثیر در ماهیت است و برخی عبارات جعل و تاثیر را در وجود می‌دانند. با استناد به تفاوت این عبارات، برخی از متاخرین گمان برده‌اند که در مساله جعل با دو مذهب مواجه هستیم؛ برخی جعل و تاثیر را در ماهیت می‌دانند و این قول را به رواقیون نسبت می‌دهند و برخی نیز جعل و تاثیر را در وجود دانسته و این قول را به مشائیین نسبت می‌دهند. از دیدگاه دشتکی، موجد همانند مسود نیست. مسود، فردی از سیاهی را در سطح جسم ایجاد می‌کند اما موجد، فردی از وجود را در ماهیت ایجاد نمی‌کند بلکه ماهیتی را ایجاد می‌کند که همان موجود است.

د. اختلاف تعابیر قدما - اینکه گاهی تاثیر را در ماهیت و گاهی تاثیر را در وجود می‌دانند - به این دلیل است که مراد آنها از وجود، وجود مصدری نیست بلکه وجود به معنای موجود مراد است. بر این اساس تاثیر موجد، در ماهیت از حیث ماهیت‌بودن آن نیست بلکه از حیث موجودبودن آن است. مثلاً ماهیتی مانند انسان ولو عین موجود است اما استناد آن به فاعل از حیث موجودبودن آن است و از حیث انسان‌بودن آن نیست. بر همین اساس عقل حکم می‌کند که موجودبودن انسان از فاعل است اما نمی‌گوید: انسان‌بودن انسان از فاعل است.

بهمنیار در الهیات التحصیل به این مهم واقف شده است و بدین وسیله نزاع تاریخی در باب جعل را ناشی از یک سوء تعبیر می‌داند. بهمنیار می‌گوید: «ما به الموتر فی حقیقه الوجود اعنی الموجودیه» [Dashtaki, n.d.a: 48; Dashtaki, n.d.b: 60]

دشتکی در حاشیه قدیم چنین می‌نگارد [Dashtaki, n.d.a: 48; Dashtaki, n.d.b: 60]:

«بدان که همانا ایجادکننده و موجد فردی از وجود را در ماهیت به وجود نمی‌آورد چون به کرات گذشت که اصلاً وجود فردی عارض بر ماهیت ندارد. بنابراین تاثیر موجد قطعاً در وجود نیست و این نکته برخلاف مسود است. همانا مسود فردی از سیاهی را در سطح جسم به وجود می‌آورد بلکه موجد ماهیتی را ایجاد می‌کند که همان موجود است و به همین دلیل برخی از سخنان فلاسفه به این نکته اشعار دارد که تاثیر در ماهیت است و برخی دیگر از گفتار فلاسفه را می‌یابیم که اشعار دارند تاثیر در موجود است. به این دلیل که حکما از موجود تعبیر به وجود می‌کنند - چنان که عادت آنان است و همانا بهمنیار می‌گوید: هرگاه ما می‌گوییم وجود، از وجود موجود را قصد می‌کنیم - برخی از متاخرین گمان کرده‌اند که در این بحث دو دیدگاه وجود دارد؛ در یک دیدگاه تاثیر موجد را در ماهیت می‌بیند و این قول را به رواقیین نسبت می‌دهند و در یک دیدگاه تاثیر موجد در وجود است که به مشائیین نسبت داده می‌شود. پس بدان که تاثیر موجد در ماهیت است چنان که شارح تحقیق نمود اما تاثیر موجد در ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نیست بلکه از این جهت که ماهیت موجود است، است. توضیح آنکه همانا ماهیتی مانند انسان ولو عین موجود است اما استناد آن به فاعل از حیث موجودبودن است نه از حیث انسان‌بودن. آیا نمی‌بینی که همانا عقل حکم می‌کند که همانا موجودیت انسان از فاعل است و حکم نمی‌کند که انسانیت انسان از فاعل است. بهمنیار در الهیات کتاب التحصیل می‌فرماید: چه چیزی موثر در وجود - یعنی موجودیت - است؟ تامل کنید.»^۶

دشتکی در حاشیه قدیم بارها به این مضمون بازمی‌گردد [Dashtaki, n.d.a: 36; Dashtaki, n.d.b: 45]. او در موضعی حتی دست از لزوم تقدم معروض بر عارض می‌کشد تا بتواند تقدم موجود بر ماهیت در خارج را توضیح دهد [Dashtaki, n.d.a: 113]:

«تقدم معروض لازم نیست؛ چون همانا صورت عارض بر هیولی و مقدم بر آن است»^۷

میرداماد مواجهه خویش با دشتکی را در قبسات چنین روایت می‌کند [Mirdamad, 1988: 51]:

«و از میان مقلدین کسانی هستند که مقلوب کرده و برعکس سیر محصلین سیر نمودند و مرتبه وجود را بر مرتبه فعلیت مقدم کرده و هیچ ابایی از تقدیم عارض بر معروض ندارند و می‌گویند: انسان موجود می‌شود و سپس انسان می‌گردد و این سخن را به خاتم المحققین در

شرح اشارات و مضارع نسبت می‌دهند ... من در آغاز عمر و اوایل جوانی راه‌های ابطال آن را واضح نمودم و در حواشی و تعلیقات بیان کردم و هم‌اکنون عمر عزیزتر از آن است - که به این مساله بپردازم»^{vii}

میرداماد، اندیشه دشتکی را با دو تعبیر روایت نموده است؛ مرتبه وجود بر مرتبه فعلیت ماهیت مقدم است و دشتکی هراسی از تقدم عارض بر معروض ندارد و معتقد است: «وجد فصار إنساناً».

ملاصدرا بی آنکه به متن خواجه اشاره نماید، پس از بیان ایده خود در باب عکس‌الحمل می‌گوید [Shirazi, 1981a: 414]:

«و نزدیک به آن است آن‌چه که برخی از مدققین گفتند»^{viii}

و عین متن دشتکی در حاشیه قدیم - که پیش‌تر ذکر شد - را نقل می‌کند و در مقام داوری چنین می‌گویند [Shirazi, 1981a: 414]:

«این سخن، سخن حقی است اگر مراد وی از موجود در آن، همان وجود حقیقی که بنفسه موجود است نه به امری عارض، بوده باشد ... هرچند این قایل به وجود حقیقی قایل نیست بلکه موجود نزد وی مفهوم بسیط کلی است»^{ix}

خوانش ملاصدرا از دشتکی چنین است که اولاً وی موجودیت را مجعول می‌داند و ثانیاً بر همین اساس باید موجودیت ماهیت در خارج بر ماهیت مقدم باشد اما در تفسیر موجودیت با دشتکی همدل نیست و موجودیت را به معنای وجود حقیقی اصیل می‌داند. ملاصدرا در پایان با استناد به متنی دیگر از بهمنیار در التحصیل سعی دارد نشان دهد تفسیر دشتکی از بهمنیار در باب مجعول‌بودن موجود اشتباه است [Shirazi, 1981a: 414].

دیدیم که میرداماد و ملاصدرا توافق دارند که در تفسیر دشتکی از متون خواجه، موجودیت مقدم بر ماهیت در خارج است. ملاصدرا علی‌رغم آنکه در تفسیر موجودیت با دشتکی همدل نیست ولی با جایگزین‌ساختن وجود حقیقی به جای موجودیت، اولاً وجود حقیقی را مجعول می‌داند و ثانیاً بر همین اساس وجود حقیقی را مقدم بر ماهیت در خارج می‌داند. بنابراین بایست تفسیر دشتکی از متون خواجه را در زمره یکی از اصلی‌ترین ریشه‌های تاریخی تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه دانست.

ملاصدرا عبارت مشهوری از عرفا نقل می‌کند [Shirazi, 1981b: 289]:

«همانا ماهیاتی که نزد عرفا با عنوان اعیان ثابته تعبیر می‌شود ذوات آن ابداً اظهار و ظاهر نمی‌گردد بلکه تنها احکام و اوصاف آن ظاهر می‌گردد و اصلاً بویی از وجود نبرند»^{*}

ملاصدرا در تفسیر این سخن چنین می‌گوید [Shirazi, 1981b: 289]:

«به واسطه هر مرتبه‌ای از وجود، ماهیتی از ماهیات ظاهر می‌گردد. دلیل این ظهور کدام است؟»

اتصاف وجود به ماهیت، سبب می‌گردد تا ماهیتی از ماهیات ظهور یابد. در این تعبیر، وجود به ماهیت متصف می‌گردد و نه ماهیت به وجود. ملاصدرا در این متن عقیده دارد حتی حکم «الماهیه من حیث هی لیست إلا هی» نیز به سبب اتصاف وجود به این ماهیت اتفاق می‌افتد و به سبب اتصاف وجود به ماهیت است که ماهیت حتی به ذاتیات خود متصف می‌گردد.

تفسیر غیرعکس‌الحملی ملاصدرا از برخی متون

در سنت دو متن از تعلیقات ابن‌سینا نقل می‌گردد که در جدال میرداماد و ملاصدرا بسیار حایز اهمیت است [Shirazi, 1981A: 47; Mirdamad, 2012: 9]:

«وجود اعراض فی انفسها همان وجود اعراض برای موضوعاتشان است جز عرضی که وجود باشد که مخالف با سادر اعراض است. به این دلیل که اعراض غیر وجود به وجود محتاجند تا موجود گردند ولی وجود از وجود بی‌نیاز است برای موجود شد. صحیح نیست که گفته شود وجود وجود در موضوع خود همان وجود وجود فی نفسه است به این معنی که برای وجود وجودی است همان‌گونه که برای بیاض وجودی است؛ بلکه به این معناست که همانا وجود وجود در موضوع خود، نفس وجود موضوع خود است و غیر وجود از اعراض وجودشان در موضوع خود همان وجود خودشان است.»^{xi}

و

«پس وجودی که برای جسم است، همان موجودیت جسم است نه مانند وضعیت سفیدی و جسم در سفیدبودن جسم.»^{xi}

میرداماد و ملاصدرا در عین آنکه بر برخی نکات توافق دارند، هر یک تفسیر ویژه خود را از دو متن فوق ارایه می‌دهند [Shirazi, 1981A: 47; Mirdamad, 2012: 9].

نقاط اشتراکی میان میرداماد و ملاصدرا وجود دارد:

الف. نباید محمول و عرض وجود را مانند سایر محمولات و اعراض تحلیل نمود.

ب. تفاوت محمول و عرض وجود از سایر محمولات و اعراض در این است که هرگاه می‌گوییم: «الجدار أبيض»، «وجود بیاض برای دیوار، وجود بیاض است» اما وقتی می‌گوییم: «الجدار موجود»، وجود وجود برای دیوار، وجود وجود نیست بلکه وجود دیوار است.

این دو مقدمه تفسیر اجماعی میرداماد و ملاصدرا از متن ابن‌سیناست اما مراد ابن‌سینا از «وجود وجود برای دیوار، وجود وجود نیست» دقیقاً چه چیزی است؟

- میرداماد معتقد است «تنها در صورتی می‌توان یک عرض را در خارج محقق دانست، که بتوان از وجود آن عرض در خارج یاد کرد و زمانی می‌توان از وجود آن عرض در خارج یاد کرد که وجود آن عرض برای موضوع، وجود آن عرض باشد نه وجود موضوع». وجود بیاض برای موضوع، وجود بیاض است ولی وجود وجود برای موضوع، وجود وجود نیست بلکه وجود موضوع است. بنابراین نمی‌توان از وجود وجود در خارج یاد کرد.

- ملاصدرا عقیده دارد که کبرای میرداماد اشتباه است. این کبرای کلی در خصوص اعراض غیر از وجود جاری است؛ اعراضی مانند بیاض تنها در صورتی در خارج تحقق دارند که بتوان از وجود آن عرض در خارج یاد کرد ولی در خصوص وجود، این قانون جاری نیست و تحقق وجود در خارج در گرو آن نیست که بتوان از وجود وجود در خارج یاد کرد بلکه هر عرضی برای وجود و تحقق محتاج وجود آن عرض است ولی وجود مستغنی از وجود وجود برای محقق‌شدن است. ملاصدرا در عموم مواضع تنها در صدد اثبات این نکته است که قضیه «الإنسان موجود» به شکل طبیعی آن، در خارج به صورت ثبوت شی‌لشی نیست و عرض وجود، همانند سایر اعراض نیست؛ همان نقطه توافق میرداماد و ملاصدرا در تفسیر این دو متن اما در برخی متون تفسیری عکس‌الحملی

از این دو متن ارایه می‌دهد و معتقد است نباید «انسان موجود است» را به شکل طبیعی آن حفظ نمود [Shirazi, 1992: 334; Shirazi, 1996: 12].

میراث مدرسه شیراز دخیل در تحلیل عکس‌الحمل

اجازه دهید پیش از ورود به تحلیل عکس‌الحمل از دیدگاه ملاصدرا بخشی از ادبیات تولیدشده پیش از وی را مرور کنیم. در این میان من به پنج مبنای مهم پیش از وی خواهم پرداخت:

۱- ظرف اتصاف کدام است؟

دقیقاً چگونه وضعیتی باید برقرار باشد تا بتوان آن وضعیت را اتصاف نام نهاد و ظرف آن وضعیت را ظرف اتصاف دانست؟ دوانی در خصوص ملاک تشخیص ظرف اتصاف چنین می‌نگارد:

«معتبر در ظرفی که همان ظرف اتصاف است این است که موصوف به حسب آن وجود از وصف متمایز شود.»^{xii} [Ghoshji, 2014: 309].

وجود خارجی، ظرف اتصاف الف به ب است اگر و تنها اگر بتوان در ظرف وجود خارجی الف و ب را به شکلی جداگانه در این ظرف داشت. دشتکی نیز در ارایه معیار ظرف اتصاف با دوانی همدل است و می‌گوید: الف، ظرف اتصاف شمرده می‌شود اگر موصوف و صفت در آن ظرف متمایز از یکدیگر باشند [Dashtaki, n.d.a: 66].

ملاصدرا در مواضع متعددی پابندی خویش به ملاک ظرف اتصاف را بازگو نموده است [Shirazi, 1975: 50; Shirazi, 1981a: 61].

۲- انواع ظرف اتصاف کدام‌اند؟

به دیگر بیان؛ اگر ملاک تشخیص ظرف اتصاف، تغایر موصوف و صفت در آن ظرف باشد، چند ظرف این‌چنینی قابل بازشناسی است؟ در ادبیات این بحث با محوریت متنی از خواجه توافقی در خصوص ظروف سه‌گانه اتصاف صورت پذیرفته است. خواجه در شرح اشارات به مناسبت پاسخ به اشکال فخر رازی و در مقام تحلیل اتصاف ماهیت به وجود چنین می‌نگارد [Tusi, 1996a: 39]:

«... کلام ناقض مبتنی بر تصور وی است که تصور می‌کند همانا ماهیت بدون وجودش در خارج ثبوتی دارد سپس وجود در آن حلول می‌کند و این تصور فاسد است؛ چون بودن ماهیت همان وجود ماهیت است و ماهیت تنها در عقل مجرد از وجود می‌گردد نه به این معنی که در عقل منفک از وجود شود بلکه بودن در عقل نیز وجود عقلی است همان‌گونه که بودن در خارج نیز وجود خارجی است بلکه عقل این شأنیت را دارد که ماهیت را به‌تنهایی و بدون ملاحظه وجود ملاحظه نماید و عدم اعتبار شی به معنای اعتبار عدم شی نیست.»^{xiv}

در این متن به‌وضوح نشان داده شده است که تجرد و انفکاک موصوف از صفت، معیار بازشناسی ظرف اتصاف است و می‌توان سه ظرف اتصاف را بازشناسی نمود؛ ظرف خارج، ظرف ذهن و ظرف اعتبار عقل. صفاتی مانند سفیدی برای دیوار در خارج جدا از یکدیگر بوده و در ظرف ذهن نیز از یکدیگر منفک هستند و صفاتی مانند وجود برای انسان نه در ظرف خارج منفک از انسان‌اند و نه در ظرف منفک از انسان هستند بلکه تنها در ظرف اعتبار عقل است که می‌توان از انفکاک وجود و انسان سخن گفت و ظرف اتصاف انسان به وجود نیز ظرف اعتبار عقل است [Tusi, 1996a: 39]:

«بنابراین اتصاف ماهیت به وجود امری عقلی است و مانند اتصاف جسم به سفیدی نیست. همانا ماهیت وجود منفردی ندارد که برای عارض آنکه وجود نامیده می‌شود، وجودی دیگر باشد تا اجتماع قابل و مقبول لازم آید بلکه اگر ماهیت باشد، بودن ماهیت همان وجود ماهیت است.»^{xv}

ملاصدرا عقیده دارد ظرف اتصاف واجب به صفاتی مانند موجود لذاته، قائم لذاته، عالم لذاته، قادر، مرید و حی نه خارج است، نه عقل است و نه اعتبار عقل است؛ چون در هیچ ظرفی از ظروف سه‌گانه فوق نمی‌توان واجب را از این صفات منفک نمود و بدان‌ها متصف کرد [Shirazi, 1984: 30].

۳- تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف

تا جایی که تتبع نگارنده اجازه می‌دهد سید شریف جرجانی پیشرو در تفکیک این دو ظرف محسوب می‌شود. ایشان در حاشیه خود بر شرح قدیم تجرید چنین می‌نگارد [Isfahani, 2020: 77]:

«هرگاه بگوییم: «زید موجود است در خارج» مثلاً گفتار ما "در خارج" در صورتی که با زید مقایسه شود، ظرف وجود زید است و اگر با وجود زید مقایسه شود، ظرف خودش است نه ظرف وجودش. همانا بدون شک موجود در خارج چیزی است که خارج ظرف وجود آن باشد مانند زید در مثال ما و اما چیزی که خارج ظرف خودش است مانند وجود در مثال ما هیچ جزمی وجود ندارد که آن شی موجودی از موجودات خارجی باشد. همانا هیچ عاقلی شک نمی‌کند در این که زید در خارج موجود است اما این که وجود زید نیز موجود در خارج است، از اموری است که شکی در آن نیست. بنابراین اینکه خارج ظرف برای خود شی شود مستلزم آن نیست که ظرف برای وجود شی گردد. آیا نمی‌بینی که گفتار تو «زید متصف است به سیاهی در خارج» قطعاً صادق است و همانا خارج ظرف خود اتصاف است و قول تو «اتصاف زید به سیاهی موجود است در خارج» اصلاً صادق نیست. چگونه این قضیه صادق باشد و حال آنکه سلوب و نسبی که بی‌تردید در خارج موجود نیستند، خارج ظرف خودشان است نه ظرف وجودشان.»^{xvi}

جرجانی در مقام تحلیل قضیه «زید موجود فی الخارج» معتقد است "فی الخارج" ظرف برای خود زید است و چنین نیست که خارج، ظرف برای وجود زید بوده و بتوان از «وجود زید در خارج» یاد کرد. برای نمونه‌ای مشابه: در قضیه «زید متصف بالسواد فی الخارج»، خارج، ظرف خود اتصاف زید به سواد است ولی نمی‌توان از اتصاف زید به سواد در خارج، تحقق و وجود اتصاف زید به سواد در خارج را نتیجه گرفت. اینجاست که دو اصطلاح "ظرف اتصاف" و "ظرف تحقق اتصاف" وارد ادبیات ما شد.

در مدرسه شیراز این دو اصطلاح در جدال میان دشتکی و دوانی دقیق‌تر می‌گردند. جدال ذیل این مساله شدت می‌یابد که آیا برای اتصاف الف به ب لازم است هم الف و هم ب در ظرف اتصاف موجود باشند یا تحقق الف به‌تنهایی در ظرف اتصاف، برای اتصاف الف به ب کافی است؟

دشتکی در فضای دیدگاه مشهور از حمل - حمل به معنای ثبوت شی لشی است - دو استدلال بر لزوم وجود مثبت له و ثابت در هر حملی ارایه می‌دهد:

۱- استدلال از طریق نسبت: ایشان در مقام بیان این استدلال چنین می‌فرماید [Dashtaki, n.d.a: 42; Dashtaki, n.d.b: 53]:

«بر تو پنهان نماند که همانا نسبت فرع بر دو طرف نسبت است؛ اگر دو طرف ذهنی باشند، نسبت ذهنی و اگر دو طرف خارجی باشند، نسبت خارجی است و اگر یکی از دو طرف در خارج نباشد، بین آن دو نسبت خارجی نیست.»^{xvii}

نسبت یا اتصاف خارجی الف به ب اقتضا دارد هم الف در خارج موجود باشد و هم ب در خارج موجود باشد؛ چون نسبت و اتصاف، معنایی غیرمستقل است که تنها ضمن دو طرف آن معنی خواهد داشت.

۲- اختلافی تفسیری ذیل متنی از ابن‌سینا: ابن‌سینا در الهیات شفا به مناسبت بحث از معدوم مطلق چنین می‌فرماید [Ibn Sina, 1983: 33; Bahmanyar, 1996: 289]:

«اگر صفت معدوم باشد، چگونه چیزی که فی‌نفسه معدوم است، موجود برای چیزی است؟ همانا چیزی که فی‌نفسه موجود نیست محال است که موجود برای چیزی باشد»^{xviii}

اتصاف الف به ب در خارج به این معناست که ب، در خارج برای الف موجود است. وجود ب برای الف در خارج تنها در صورتی ممکن است که ب، خود در خارج موجود باشد. محال است که ب در خارج معدوم فی‌نفسه باشد ولی برای الف در خارج موجود گردد.

ایده اصلی دوانی در پاسخ از دو استدلال فوق، تن‌دادن به تفکیک میان ظرف اتصاف و ظرف تحقق اتصاف - میراث جرجانی - است. شاید از صریح‌ترین متون دوانی در این باب متن ذیل باشد [Ghoshji, 2014: 228]:

«اتصاف در خارج محقق نیست تا تحقق صفت در خارج لازم آید بلکه اتصاف در ذهن محقق است و مستلزم تحقق دو طرف اتصاف در ذهن است. اما اینکه اتصاف در خارج مستلزم تحقق موصوف در خارج است به این دلیل است که خارج ظرف اتصاف است.»^{xx}

مبنای این سخن را باید در مطابق‌های چهارگانه دوانی برای حمل جست؛ از دیدگاه وی در قضایایی مانند «زید اعمی فی الخارج»، خارج، ظرف اتصاف زید به اعمی است؛ یعنی زید در خارج به گونه‌ای است که می‌توان با مقایسه زید و امری وجودی - بصر - مبدا اعمی را از وی انتزاع نمود و مشتق اعمی را بر وی حمل کرد اما نباید خارج را ظرف تحقق اتصاف زید به اعمی دانست و انتظار داشت زید و اعمی در خارج موجود باشند بلکه ظرف تحقق اتصاف تنها در ذهن است و قانون نسبت و اتصافی که دشتکی از آن یاد نمود، تنها در ظرف تحقق اتصاف - یعنی در ذهن جاری است و اصلاً در خارج نمی‌توان اتصاف و نسبت را محقق دانست تا به دنبال پیاده‌سازی قانون نسبت و اتصاف باشیم [Ghoshji, 2014: 92, 94, 107, 120, 228].

دوانی در خصوص متن ابن‌سینا نیز از تفسیر دیگری یاد می‌کند؛ او در عموم موارد این متن را با افزونه کلمه «أصلاً» نقل می‌نماید؛ «ما لا یکون موجوداً فی نفسه أصلاً یستحیل أن یکون موجوداً لشیء»؛ یعنی اگر در اتصاف خارجی الف به ب، ب حتی در ظرف تحقق اتصاف - ذهن - نیز موجود نباشد و معدوم مطلق محسوب گردد، محال است الف به ب متصف شود ولی هیچ ایرادی ندارد علی‌رغم معدوم‌بودن ب در خارج، در ذهن موجود بوده و الف در خارج به ب متصف شود [Ghoshji, 2014: 229].

دشتکی موضع‌گیری صریحی در قبال تفکیک میان دو ظرف دارد و چنین می‌گوید [Dawani, n.d.: 90]:

«تسلیم فرق میان ظرف اتصاف و ظرف تحقق اتصاف نمی‌شویم چون بودن اتصاف در خارج جز به معنای واقع‌بودن و تحقق اتصاف در خارج نیست و آنچه در مقام فرق بیان شده کلامی خالی از تحصیل است.»^{xx}

مواجهه میرداماد با جرجانی و دوانی در تفکیک میان دو ظرف از مباحث پراهمیت و قابل پیگیری است [Mirdamad, 2012: 57].

۴- مطابق‌های چهارگانه حمل نزد دوانی

دوانی در حمل «الف ب است» از چهار مطابق یاد می‌کند:

الف. گاهی ذات موضوع به‌تنهایی مطابق حمل است. در حمل ذاتیات بر ذات، ذات به‌تنهایی مطابق حمل است.

ب. گاهی موضوع به همراه مبدا محمول حال در موضوع، مطابق حمل است. به عنوان نمونه در حمل «الجدار أبيض»، جدار و بیاض حال در آن مطابق حمل است.

ج. گاهی مطابق حمل، موضوع به همراه امری مباین با موضوع است که جزو محمول است. به عنوان نمونه در حمل «السماء فوق الارض» ذات سما و ذات ارض مطابق حمل است.

د. گاهی مطابق حمل، موضوع با حیثیتی خاص است. این حیثیت خاص بر اثر مقایسه موضوع با امری مباینی که جزو محمول نیست، به دست می‌آید. به عنوان نمونه در حمل «زید أعمی» زید با حیثیتی خاص، مطابق این حمل است و این حیثیت خاص در اثر مقایسه زید با امری مباین به نام بینایی به دست می‌آید [Ghoshji, 2014: 93, 228, 233].

۵- اتصاف توسعه‌یافته و قاعده فرعیه برآمده از آن

تفکیک میان ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف و مطابق‌های چهارگانه دوانی به او این امکان را می‌دهد تا از یک اتصاف توسعه یافته یاد کند؛ برای اتصاف الف به ب در خارج همیشه لازم نیست ب هم در خارج محقق باشد بلکه کافیسست ب در ذهن محقق باشد و الف در خارج به ب متصف گردد [Ghoshji, 2014: 118]:

«... می‌گویم: به این دلیل که اتصاف اعم از آن است که به واسطه ضمیمه‌شدن یک صفت به موصوف باشد و یا موصوف در نحوی از انحاء وجود به گونه‌ای باشد که اگر عقل آن را ملاحظه نماید صحیح باشد که این صفت از آن انتزاع گردد...»^{xxi}

بر همین اساس "ثبوت شی لشی" به عنوان موضوع قاعده فرعیه از دیدگاه دوانی اعم از انضمام شیئی به شی دیگر یا انتزاع شیئی از شی دیگر است [Ghoshji, 2014: 228-234].

عکس‌الحمل نزد ملاصدرا

با عنایت به ریشه‌های تاریخی و میراث پیش از ملاصدرا در این بحث، به سراغ تفسیر ایده ملاصدرا خواهیم رفت. می‌توانم ایده عکس‌الحمل ملاصدرا را ضمن فرازهایی توضیح دهم:

ظرف اتصاف عکس‌الحملی

ملاصدرا تأکید دارد معیار ظرف اتصاف آن است که موصوف و صفت در آن ظرف از یکدیگر متمایز باشند. بر این اساس ظرف خارج یا ظرف ذهن، ظرف اتصاف ماهیت به وجود نخواهد بود و تنها ظرف اعتبار عقل است که این معیار را تأمین نموده و می‌تواند ظرف اتصاف قرار گیرد. ملاصدرا مفاد این سخن را در مواضع متعددی تکرار نمود [Shirazi, 1984: 28; Shirazi, 1991: 118; Shirazi, 1996: 11; Shirazi, 1999: 205].

از صریح‌ترین این متون، متن ذیل است [Shirazi, 1981a: 199]:

«... و اما در خارج از اعتبار عقل موصوف و صفتی که هر یک از دیگری متمایز باشد وجود

ندارد بلکه شیئی واحد داریم که همان وجود و موجود بما هو موجود است.»^{xxii}

در گام بعد روشن می‌سازد که متمایز شدن ماهیت و وجود تنها در ظرف اعتبار عقل رخ می‌دهد و می‌توان ظرف اعتبار عقل را ظرف اتصاف خواند. برآیند این دو نکته چنین خواهد شد که در ظرف خارج و ذهن، اتصافی میان ماهیت و وجود برقرار نیست و در ظرف اعتبار عقل، می‌توان از اتصاف میان ماهیت و وجود یاد کرد. این سخن بر مدار مسلک دشتکی در باب اتصاف بسیار هماهنگ است اما ملاصدرا به این مقدار بسنده نمی‌کند بلکه به عقیده او وقتی ماهیت و وجود در ظرف اعتبار عقل از یکدیگر متمایز شدند، یکبار می‌توان از اتصاف ماهیت به وجود در ظرف ذهن یاد کرد و یکبار از اتصاف وجود به ماهیت در ظرف خارج سخن گفت. مبنای تحلیل این سخن را باید از جرجانی و دوانی در جواز تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف جست؛ ظرف تحقق اتصاف، ظرفی است که موصوف و صفت به شکل متمایز در آن ظرف موجودند ولی ظرف اتصاف، ظرفی است که موصوف در آن ظرف به آن صفت متصف می‌شود ولو خود صفت انتزاعی بوده و در آن ظرف موجود نباشد. بر این اساس عبارت آغازین این بخش را اصلاح می‌کنم؛ ملاک ظرف تحقق اتصاف، متمایز بودن موصوف و صفت در آن ظرف است [Shirazi, 1981a: 414; Shirazi, 1981c: 2; Shirazi, 1984: 28; Shirazi, 1923: 116; Shirazi, 1991: 188; Shirazi, 1999: 205].

از صریح‌ترین این متون، متن ذیل است [Shirazi, 1981a: 199]:

«... سپس عقل با نوعی از تامل و تحلیل چنین حکم می‌کند که برخی از موجود معنایی غیر

وجود و موجود بدان مقتدر می‌گردد و یکی از وجود یا ماهیت به دیگری در عقل و عین

متصف می‌گردد که رابطه این اتصاف در عقل و عین برعکس است.»^{xxiii}

در این متن، تمایز میان ماهیت و وجود در ظرف تحلیل عقل رخ داده است و می‌توان گفت: ظرف تحقق اتصاف، ظرف تحلیل عقل است اما اتصاف در همان ظرف صورت نپذیرفته بلکه اتصاف در ظرف ذهن یا خارج رخ نموده است که همان ظرف اتصاف باشد. حال پرسش ملاصدرا این است که با این فرض کدام یک از وجود یا ماهیت در ظرف ذهن یا خارج به یکدیگر متصف می‌گردند؟

اتصاف ماهیت به وجود در ذهن

هرگاه در ظرف اعتبار عقل ماهیت و وجود را متمایز از یکدیگر تصور نماییم و آنگاه ناظر به ظرف ذهن بخواهیم از اتصاف یکی از ماهیت یا وجود به دیگری یاد کنیم، ماهیت متصف به وجود می‌شود یا وجود، متصف به ماهیت می‌گردد؟ ملاصدرا در پاسخ به این پرسش می‌گوید [Shirazi, 1981a: 199]:

«... آنچه شایسته عقل است این است که ماهیت بر وجود تقدم یابد؛ چون ماهیت با کنه و

حقیقت خود در عقل موجود است ولی وجود با کنه و حقیقت خود در عقل موجود نیست

چنان که گذشت.»^{xxiv}

ملاصدرا در مواضع دیگری نیز از مفاد این استدلال یاد کرده است [Shirazi, 1981b: 289; Shirazi, 1991: 188; Shirazi, 1999: 205]. براساس این متن، هرگاه در ظرف اعتبار عقل، ماهیت و وجود را از یکدیگر به شکلی متمایز تصویر نمودیم - ظرف تحقق اتصاف - و بخواهیم از اتصاف یکی از ماهیت یا وجود به دیگری در ظرف ذهن سخن گوئیم - ظرف اتصاف - باید ماهیت را موضوع و وجود را محمول قرار دهیم. چرایی این نکته را باید در استدلالی عام جست؛ زمانی می‌توان الف را موضوع یک قضیه قرار داد و از اتصاف آن به ب یاد کرد که دسترسی کاملی نسبت به الف داشته باشیم. بنابراین هرگاه امر دایر شد میان موضوع بودن الف یا ب، باید

چیزی را موضوع قرار داد که کنه آن چیز برای ما نمایان است. از میان ماهیت و وجود، حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید اما ماهیت را آن‌گونه که هست می‌شناسیم. بر همین اساس ملاصدرا عقیده دارد نسبت وجود به ماهیت در ذهن، از باب حکایت بوده نه حقیقت [Shirazi, 1996: 11] ماهیت در قضایای ذهنی [Shirazi, 1984: 28] و احکام عقلی [Shirazi, 1999: 205] و احکام ذهنی [Shirazi, 1991: 188] اصل است.

اتصاف وجود به ماهیت در خارج

هرگاه ماهیت و وجود را در ظرف اعتبار عقل به شکلی متمایز از یکدیگر تصور نماییم - ظرف تحقق اتصاف - و بخواهیم از اتصاف یکی به دیگری در ظرف خارج - ظرف اتصاف - سخن گوئیم، باید وجود را موضوع قرار داد و ماهیت را محمول آن دانست.

ملاصدرا در پایان رساله اتصاف از سه اصطلاح مفهوم عام وجود، حصه وجود و حقیقت وجود پرده برمی‌دارد. ادبیات این بحث به مناسبت مساله زیادت وجود بر ماهیت فرجه گشت. در متن تجرید الاعتقاد ذیل استدلال‌های بحث، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این استدلال‌ها زیادت مطلق وجود بر ماهیت را اثبات می‌کنند یا زیادت وجود خاص بر ماهیت را به اثبات می‌رسانند؟ طرح این پرسش، شارحان را به پرسش دیگری منتقل کرد؛ آیا اصلاً وجود خاص داریم یا تنها وجود مطلق و حصه وجود در میان است؟ [Ghoshji, 2014: 108].

در این سنت جرجانی استدلالی به نفع تحقق وجود خاص در خارج ارایه می‌دهد و دشتکی به نقد آن می‌نشیند [Dashtaki, n.d.b: 38; Dashtaki, n.d.d: 16]. ملاصدرا در برخی مواضع از استدلال جرجانی به نفع اصالت وجود بهره برده است [Shirazi, 1981a: 43].

مفهوم کلی وجود، بسان هر مفهوم کلی دیگری بر مصادیقی صدق می‌کند اما باید توجه داشت که صدق مفهوم کلی انسان بر مصادیق خود، از باب طبیعی و فرد بوده و مفهوم انسان، از جنس افراد انسان است ولی صدق مفهوم کلی وجود بر وجودات خاص، از باب طبیعی و فرد نبوده و از جنس وجودات خاص نیست؛ چون وجودات خاص هرگز به ذهن نمی‌آیند. حصه وجود، همان مفهوم کلی وجود با تقید به ماهیات - وجود زید، وجود عمرو - یا تقید به وجودات خاص است؛ طوری که قید بیرون و تقید داخل باشد. در ذهن تنها مفهوم عام وجود، حصص وجودی و ماهیات را داریم و در خارج تنها با وجودات خاص مواجه‌ایم که هرگز به ذهن نمی‌آیند [Shirazi, 1984: 12; Shirazi, 1923: 117].

هرگاه قرار است از اتصاف خارجی یکی از وجود یا ماهیت به دیگری سخن گوئیم، لازم است وجود را موضوع این حمل قرار دهیم؛ چون اتصاف الف به ب اعم از انضمام ب به الف یا انتزاع ب از الف است؛ همان اتصاف توسعه‌یافته دوانی و قاعده فرعیه برآمده از آنکه پیش‌فرض تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف را دارد. قدر متقین از دو قسم اتصاف چنین است که حداقل باید الف در ظرف خارج موجود باشد تا ب به الف ضمیمه گردد یا از آن انتزاع شود [Shirazi, 1981b: 289]. آنچه در خارج موجود است، وجود خاص است^{xxx} [Shirazi, 1981b: 289]. چون اولاً وجود، اصیل است و ماهیت به نوعی با آن اتحاد دارد و در نتیجه باید ماهیت را عارض دانست [Shirazi, 1981a: 199; Shirazi, 1923: 117; Shirazi, 1999: 205]. ثانیاً وجود خاص و حقیقی، مجعول بالذات است و در خارج اولاً و بالذات جعل می‌گردد و باید همان را موضوع قرار داد [Shirazi, 1981a: 414; Shirazi, 1991: 188; Shirazi, 1999: 205].

اصل‌بودن وجود برای ملاصدرا به قدری اهمیت دارد که حتی اتصاف ماهیت به اوصاف ذاتی و اوصاف اعتباری مانند امکان را بعد از اتصاف وجود به ماهیت می‌شمرد [Shirazi, 1981b: 289].

«پس هر مرتبه‌ای از وجود که به واسطه آن ماهیتی از ماهیات ظاهر می‌گردد به دلیل اتصاف وجود به ماهیات و اتحاد وجود با ماهیات است. پس مادامی که این نحو از وجود محقق نشود حکم بر این ماهیت منسوب و متحد با آن - که نوعی اتحاد دارد - به چیزی از اشیا ممکن نیست ... پس حکم بر ماهیت حتی به احکام ذاتی و اوصاف اعتباری سابق ازلی - مانند امکان، بطون، ظلمت، خفا، کمون و مانند آن - متوقف بر آن است که به صفت وجود متصف شود و بدان روشن گردد.»^{xxvi}

از نظر ملاصدرا هرگاه در ظرف اعتبار عقل وجود و ماهیت را متمایز از یکدیگر تصور نمودیم و بخواهیم اتصاف یکی از وجود یا ماهیت به دیگری را در خارج بیان کنیم، باید وجود خاص را موضوع قضیه قرار داده و ماهیت را بر آن حمل نماییم؛ «این نحو از وجود، انسان است»^{xxvii} [Shirazi, 1981b: 289] یا «وجودی از وجودات، مصداق مفهوم انسان در خارج و مطابق صدق آن است»^{xxviii} [Shirazi, 1923: 117].

هر دو بیان وجود خاص را موضوع حمل قرار داده‌اند. ملاصدرا در چرایی موضوع‌بودن ماهیت در قضیه ناظر به ذهن، استدلالی عام داشت؛ ما به حقیقت ماهیت اکتناه داریم ولی حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید. آیا این استدلال در قضیه ناظر به خارج جریان ندارد؟ علی‌رغم آنکه ما به حقیقت وجود خاص خارجی اکتناه نداریم اما استدلال اصالت وجود یا تعلق جعل به وجود، حاکم بر استدلال اکتناه است؛ ولو من به حقیقت وجود اشراف ندارم ولی وقتی در صدد بیان ساختار واقعیت خارج باشم باید تابع استدلال اصالت و جعل، وجود حقیقی خاص را موضوع حمل قرار دهم. ولو تصور صحیحی از این وجود خاص ندارم ولی با ترکیب "وجود من الوجودات" یا "هذا النحو من الوجود" به آن اشاره می‌کنم. هرگاه بخواهیم از اتصاف یکی از وجود یا ماهیت به دیگری در ذهن یاد کنی، ماهیت را موضوع و مفهوم عام وجود را محمول قرار می‌دهم. ملاصدرا این سیر را به خوبی در اسفار توضیح داده‌اند [Shirazi, 1981a: 414]:

«... آنچه اولاً و بالذات در نفس‌الامر محقق است تنها وجود است سپس عقل از حد خود وجود ماهیت را انتزاع می‌کند و موجودیت مصدری اخذ شده از خود وجود را بر ماهیت حمل می‌نماید. بنابراین آنچه در حقیقت صفت ماهیت است همان موجودیت مصدری است و آنچه بالذات بر آن مقدم است، همان وجود حقیقی است.»^{xxix}

در عالم خارج وجود تحقق بالذات دارد و دو امر از آن انتزاع می‌گردد؛ ماهیت و موجودیت مصدری. هرگاه بخواهیم از اتصاف وجود به اوصافی مانند ماهیت یاد کنیم، واضح است که وجود حقیقی به دلیل تقدم خارجی بر ماهیت باید موضوع حمل قرار گیرد و هرگاه بخواهیم از اتصاف ذهنی ماهیت یا وجود به دیگری یاد کنیم، در ذهن وجود حقیقی نداریم و تنها ماهیت یا وجود مصدری را داریم و از میان ماهیت یا وجود مصدری، ماهیت صلاحیت موضوع قرارگرفتن دارد؛ چون به حقیقت و کنه ماهیت اشراف داریم ولی وجود مصدری، حقیقت وجود خارجی نیست و صرفاً عنوان مشیری برای آن است.

مطابق عکس‌الحمل کدام است؟

تا اینجا دانستیم مبانی چند از فلسفه دوانی، پیش‌فرض تحلیل عکس‌الحملی قرار گرفته‌اند؛ قانون اتصاف و نسبت، تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف، قاعده فرعیه برآمده از آن. به نظر نگارنده ملاصدرا از ایده انواع مطابق حمل دوانی نیز برای توضیح مطابق تحلیل عکس‌الحملی بهره می‌گیرد. به این متن رساله اتصاف توجه کنیم [Shirazi, 1923: 117]:

«معنای آن چنین است که وجودی از وجودات، مصداق مفهوم انسان در خارج و مطابق صدق

آن است»^{xxx}

از نظر دوانی هلیات بسیطه در ساختار طبیعی «الانسان موجود» همانند «زید اعمی» تحلیل می‌گردند؛ مطابق این قضایا موضوع با حیثیتی خاص است؛ مثلاً انسان در مقایسه با وجود علت یا ترتب آثار حیثیتی می‌یابد که می‌توان محمول موجود را از آن انتزاع نمود یا زید در مقایسه با امری وجودی به نام بینایی حیثیتی می‌یابد که می‌توان محمول اعمی را از آن انتزاع کرد. اگر هلیات بسیطه را به شکل عکس‌الحملی بفهمیم، مطابق قضیه «هذا النحو من الوجود انسان» چگونه خواهد بود؟ ملاصدرا در مواضع متعددی تحذیر می‌دهد که حمل انسان بر وجود خاص بسان حمل عرضیات لاحق نیست [Shirazi, 1999: 205]:

«... ماهیت متحد با وجود و محمول بر وجود است اما نه مانند حمل عرضیات لاحق بلکه

حمل ماهیت بر وجود و اتحاد ماهیت با وجود به حسب مرتبه و ذات وجود است.»^{xxxii}

همین مضمون در مواضع دیگری نیز تکرار شده است [Shirazi, 1991: 188; Shirazi, 1984: 28].

بر این اساس مطابق «هذا النحو من الوجود انسان» را باید بسان «الإنسان ناطق» دانست؛ ذات موضوع به‌تنهایی و بدون درنظرگرفتن هیچ چیز دیگری منشا انتزاع ناطق و مطابق این حمل است. وجود خاص نیز به‌تنهایی و بدون درنظرگرفتن هیچ چیز دیگری منشا انتزاع ماهیت و مطابق این حمل است.

عکس‌الحمل و ثبوت الشی

ملاصدرا در پاسخ به مساله اتصاف ماهیت به وجود، از پاسخ‌های چهارگانه‌ای یاد می‌کند؛ تجرید و تخلیط، عارض الماهیه، ثبوت الشی و عکس‌الحمل. در فرض ثبوت الشی دانستن «الانسان موجود»، اتصاف انسان به وجود در خارج مصداق ثبوت شی لشی نیست و تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه بیرون است [Shirazi, 1923: 116].

ملاصدرا تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه را همچنان مصداق قاعده فرعیه می‌داند [Shirazi, 1923: 117; Shirazi, 2000: 303]:

«پس حقیقت این است که مفهوم انسان برای این وجود ثابت است و ثبوت مفهوم انسان بر

این وجود به نوعی متفرع بر این وجود است.»^{xxxiii}

او تاکید دارد تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه، تحلیل عمیق‌تری از پاسخ ثبوت الشی است. پر واضح است که تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه مصداق قاعده فرعیه برآمده از اتصاف توسعه یافته دوانی است و ملاصدرا در برخی مواضع به این مهم تصریح نموده است [Shirazi, 1981b: 289].

ملاصدرا در مواضع بسیاری به‌تلویح یا به‌تصریح از اتصاف توسعه‌یافته دوانی بهره برده است ولی در برخی از مواضع به شکلی آشکار علیه دوانی موضع می‌گیرد و قانون اتصاف و نسبت را به روایت دشتکی می‌پذیرد و زیر بار تمامی لوازم آن می‌رود و حتی معتقد است تنها راه تحلیل درست از مسایل فلسفی در گرو تن‌دادن به اتصاف غیرتوسعه‌یافته و لوازم آن است [Shirazi, 1981a: 336].

در این صورت دو سوال در پیش روی ما گشوده خواهد شد: اولاً ملاصدرا در برابر قانون اتصاف و نسبت کدام مبنا را می‌پذیرد؟ ثانیاً در صورتی که ملاصدرا قانون اتصاف و نسبت را به روایت دشتکی بپذیرد، عکس‌الحمل چه سرنوشتی خواهد یافت؟

نتیجه‌گیری

می‌توان نتایج به‌دست‌آمده از این مقاله را در فرازهای ذیل جای داد:

۱- مهم‌ترین ریشه تاریخی نظریه عکس‌الحمل، دیدگاه خواجه در دو کتاب مصارع المصارع و شرح اشارات است که براساس آن، وجود در خارج مقدم بر ماهیت و ماهیت در ذهن مقدم بر وجود قلمداد شده است. تفاسیر متعددی از این متن در دست است که دشتکی این متن را به معنای تقدم موجود بر ماهیت در خارج و تقدم ماهیت بر موجود در ذهن تفسیر نمود. میرداماد با این تفسیر مخالف است ولی ملاصدرا با تبدیل موجود به وجود حقیقی خود را طرفدار تفسیر دشتکی معرفی می‌کند. ملاصدرا دیدگاه عرفا در باب ماهیت را از ریشه‌های نظریه عکس‌الحمل می‌شمرد. دو متن منسوب به تعلیقات ابن‌سینا یک‌بار به شکلی خنثی و حداقلی و یک‌بار به صورت عکس‌الحملی توسط ملاصدرا تفسیر شده‌اند.

۲- لازم است عکس‌الحمل را در پرتو میراث شکل‌گرفته در مدرسه شیراز دید؛ معیار ظرف اتصاف، انواع ظرف اتصاف، تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف، مطابق‌های چهارگانه حمل در نظر دوانی، اتصاف توسعه یافته و قاعده فرعیه برآمده از آن. تحلیل عکس‌الحمل ملاصدرا منهای این مبانی، تصویری ناقص و نارس از ایده وی به دست خواهد داد.

۳- براساس معیار ظرف اتصاف، تنها در ظرف اعتبار عقل می‌توان از تمایز ماهیت و وجود یاد کرد. ملاصدرا مجاز می‌داند که با تمایز شکل‌گرفته میان وجود و ماهیت در ظرف اعتبار عقل، از اتصاف ماهیت به وجود در ظرف ذهن یا اتصاف وجود به ماهیت در ظرف خارج سخن گفت. این سخن جز با تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف میسر نیست. تفسیر عکس‌الحملی ملاصدرا تنها با اتکا به تفکیک ظرف اتصاف از ظرف تحقق اتصاف، انواع مطابق حمل، اتصاف توسعه‌یافته و قاعده فرعیه برآمده از آن ممکن است. این در حالی است که در متون بسیاری هرگونه اتصاف خارجی میان وجود و ماهیت را نفی و آن را تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه خارج می‌سازد. این ناسازگاری به ناهماهنگی ژرف‌تری در متون ملاصدرا بازمی‌گردد؛ او در جدال میان دشتکی و دوانی بر سر قانون اتصاف جانب کدام یک را می‌گیرد؟ اگر شواهد به نفع ایده دشتکی بچربند، عکس‌الحمل ملاصدرا چه سرنوشتی خواهد داشت؟ آیا منهای مبانی دوانی می‌توان از عکس‌الحمل دفاع نمود؟

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: سیداحمد حسینی سنگ‌چال کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Aboudiyyat AAR (2011). DARAMADI BAR NIZAM HIKMAT SADRAI. 4th edition. Tehran: SAMT. [Persian]
- Bahmanyar IM (1996). AL-TAHSIL. 2nd edition. Tehran: University of Tehran Press. [Arabic]
- Dashtaki SAD (n.d.a). AL-HASHIYAH AL-QADIMAH ALA AL-SHARH AL-JADID. SEPAHSALAR. No. 1369. [Arabic]
- Dashtaki SAD (n.d.b). AL-HASHIYAH AL-JADIDAH ALA AL-SHARH AL-JADID. Manuscript. Library of MADRASA SEPAHSALAR. No. 1368. [Arabic]
- Dashtaki SAD (n.d.c). AL-HASHIYAH AL-JADIDAH ALA AL-SHARH AL-JADID. Manuscript. Library of MAJLIS SHURA ISLAMI. No. 1756. [Arabic]
- Dashtaki SAD (n.d.d). AL-HASHIYAH AL-JADIDAH ALA AL-SHARH AL-JADID. Manuscript. Library of Astan Quds Razavi. No. 473. [Arabic]

- Dawani JAD (n.d.). AL-HASHIYAH AL-AJD ALA SHARH AL-JADID LIL-TAJRID. Manuscript. Library of Majlis Shura Islami. No. 1998 [Arabic]
- Ghoshji AIM (2014). SHARH TAJRID AL-AQAID (with old commentaries by Dawani). Zarei Rezaei MH, editor. Qom: NASHRIYAT RA'ID. [Arabic]
- Ibn Sina (1983). AL-ILAHIIYYAT MIN KITAB AL-SHIFA. Zayid S, editor. Qom: MAKTABAT AYATOLLAH AL-AZMI MARASHI AL-NAJAFI. [Arabic]
- Ibn Sina (1996). AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT. 1st edition. Qom: NASHR AL-BALAGHAH. [Arabic]
- Isfahani MIAR (2020). TASDID AL-QAWAID FI SHARH TAJRID AL-AQAID. With marginal notes of Al-Jurjani and others. Turkey: NASHRIYAT WAQF DIYANET. [Arabic]
- Javadi Amoli A (2010). RAHIGH MAKHTUM FI SHARH HIKMAT MUTAALIYAH (Volume 1). 4th edition. Qom: ISRA. [Persian]
- Mirdamad MB (1988). AL-QABASAT. 2nd edition. Tehran: University of Tehran Press. [Arabic]
- Mirdamad MB (2012). AL-UFUQ AL-MUBIN. Naji Isfahani, editor. Tehran: INTISHARAT MIRATH MAKHTUB. [Arabic]
- Qaysari D (1996). SHARH FUSUS AL-HIKAM (AL-QAYSARI). 1st edition. Tehran: SHERKAT INTISHARAT ILMI WA FARHANGI. [Arabic]
- Razi FAD (1983a). AL-MABAHITH AL-MASHRIQIYYAH. Sorting by AL-MABAHITH, which comes before Sharh/Talkhis. 2nd edition. Qom: NASHRIYAT BIDARFAR. [Arabic]
- Razi FAD (1983b). SHARH AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT. Habibi N, editor. Tehran: ANJUMAN ATHAR WA MAFAKHIR FARHANGI. [Arabic]
- Razi FAD (1983c). TALKHIS AL-MUHASSAL. 1st edition. Cairo: MAKTABAT DAR AL-TURATH. [Arabic]
- Shirazi SADM (1923). MAJMUAT AL-RASAIL AL-TIS (RISALAT AL-ITSAF). Qom: MAKTABAT AL-MUSTAFAVI. [Arabic]
- Shirazi SADM (1975). AL-MABDA WA AL-MAAD. Tehran: ANJUMAN HIKMAT WA FALSAFAH Iran. [Arabic]
- Shirazi SADM (1981a). AL-HIKMAT AL-MUTAALIYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH (Volume 1). Beirut: DAR IHYA AL-TURATH AL-ARABI. [Arabic]
- Shirazi SADM (1981b). AL-HIKMAT AL-MUTAALIYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH (Volume 2). Beirut: DAR IHYA AL-TURATH AL-ARABI. [Arabic]
- Shirazi SADM (1981c). AL-HIKMAT AL-MUTAALIYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH (Volume 5). Beirut: DAR IHYA AL-TURATH AL-ARABI. [Arabic]
- Shirazi SADM (1984). AL-MASHĀIR. Imad al-Dawlah BM, translator. 2nd edition. Tehran: TAHURI. [Arabic]
- Shirazi SADM (1991). TALIQA ALA SHARH HIKMAT AL-ISHRAQ. Tehran: BONYAD HIKMAT ISLAMI SADR. [Arabic]
- Shirazi SADM (1992). SHARH AL-HIDAYAH AL-ATHIRIYYAH. Beirut: MUASSASAT AL-TARIKH AL-ARABI. [Arabic]
- Shirazi SADM (1996). AL-SHAWAHID AL-RUBUBIYYAH FI AL-MANAHIJ AL-SULUKIYYAH. Sabzevari H, commentator. 7th edition. Qom: BOUSTAN KITAB. [Arabic]
- Shirazi SADM (1999). THALATH RASAIL FALSAFIYYAH (AL-MASAIL AL-QUDSIYYAH). 3rd edition. Qom: DAFTAR TABLIGHAT HAWZA ILMIYYA. [Arabic]
- Shirazi SADM (2000). MAJMU'AT RASAIL FALSAFI (RISALAT AL-SHAWAHID). 2nd edition. Tehran: NASHR HIKMAT. [Arabic]
- Tusi NAD (1984A). MASARI AL-MASARI. 1st edition. Qom: MAKTABAT AYATOLLAH AL-AZMI MARASHI AL-NAJAFI. [Arabic]
- Tusi NAD (1984B). TALKHIS AL-MUHASSAL. 2nd edition. Beirut: DAR ADWA. [Arabic]
- Tusi NAD (1996A). SHARH AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT. 1st edition. Qom: NASHR AL-BALAGHAH. [Arabic]
- Tusi NAD (1996B). SHARH AL-ISHARAT WA L-TANBIHAT MAA AL-MUHAKAMAT. 1st edition. Qom: NASHR AL-BALAGHAH. [Arabic]

پی‌نوشت

«إعلم ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها و عند العقل متاخر عنها
 « إذا صدر عن المبدأ الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة و مفهوم كونه صادرا عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فإذا هاهنا
 أمران معقولان أحدهما الأمر الصادر عن الأول و هو المسمى بالوجود و الثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و هو المسمى بالماهية فهي من حيث
 الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم إذا

قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها و إذا قيست لا وحدها بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجود بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول و لذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية و الوجود بالإمكان و الوجود.

«إن موجودية الماهية متقدمه على سائر أوصافها لها بل على ذاتياتها في نفس الأمر كما صرح به المصنف في كتاب مصارع المصارع.»

«إعلم أن الوجود أى الموجودية مقدم على فعلية الماهيات في نفس الأمر»

«إعلم أن الموجد لا يحصل فرداً من الوجود في الماهية لما مَرَّ غير مرة من أن ليس للوجود فرد عارض للماهية أصلاً فتأثيره لا يكون في الوجود قطعاً بخلاف المسود فإنه يحصل فرداً من السواد في سطح الجسم بل الموجد يحصل الماهية التي هي الموجود ومن ثمة تجد بعض اقاويل الحكماء مشعراً بأن التأثير في الماهية ونجد بعضاً آخر مشعراً بأن التأثير في الموجود ثم لما عتبروا عن الموجود بالوجود كما هو دأبهم فإنه قال بهمنيار: «نحن إذا قلنا الوجود يعنى - نعنى - به الموجود» حسب بعض المتأخرين أن هناك مذهبيين أحدهما أن التأثير في الماهية ونسب ذلك إلى الرواقيين والثاني أن التأثير في الوجود ونسب ذلك إلى المشائين ثم إعلم أن تأثيره في الماهية كما حقق الشارح لكن لا من حيث إنه ماهية بل من حيث إنها موجود وتوضيح ذلك أن الماهية كالإنسان وإن كانت عين الموجود لكن إستنادها إلى الفاعل من حيث إنها موجود لا من حيث إنها إنسان ألا يرى أن العقل يحكم بأن موجوديتها منه ولا يحكم بأن إنسانيتها منه. قال بهمنيار في إلهيات كتاب التحصيل: ما هو المؤثر لحقيقة الوجود أعني الموجودية فتأمل.»

«... تقدم المعروض ليس بلام فإن الصورة عارضة للهيولى ومتقدمه عليها ...

«و في المقلدين من ينتكس و يسير على عكس سير المحضلين، فيقدّم مرتبة الوجود على مرتبة الفعلية، و لا يبالى بتقديم العارض على المعروض، فيقول: وجد فصار انسانا، و يسنده الى خاتم المحققين في شرح الاشارات و في مصارع المصارع....و نحن في عنقوان العمر و غلواء الشباب قد اوضحنا سبيل ابطاله و اصبنا محزّ القول فيه في الحواشى و المعلقات. و اما الان فالوقت اعزّ من ذلك.»

«ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين

«وهو كلام حقّ لو كان المراد بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض....وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلى...»

«إن الماهيات المعتر عندهم بالأعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر أبداً وإنما يظهر أحكامها وأوصافها وما شئت ولا تشم رائحة الوجود أصلاً»

«وجود الأعراس في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى أن العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفاً لإحتياجها إلى الوجود حتى تكون موجوده وإستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح أن يقال: وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى أن للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أن وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الأعراس وجوده في موضوعه هو وجود ذلك.»

«فالوجود الذى للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض.»

«المعتبر في الوجود الذى هو ظرف الإلتصاف أن يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف.»

«...بان كلام الناقض مبنى على تصوره ان للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها و هو فاسد: لان كون الماهية هو وجودها و الماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضاً وجود عقلى كما ان الكون في الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظه الوجود و عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه...»

«فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي - ليس كاتصاف الجسم بالبياض- فإن الماهية ليس لها وجود منفرد - و لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر - حتى يجتمعان اجتماع القابل و المقبول - بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها...»

«إذا قلنا: «زيد موجود في الخارج» مثلاً فقولنا: «في الخارج» إن قيس إلى زيد كان ظرفاً لوجوده وإن قيس إلى وجوده كان ظرفاً لنفسه لا لوجوده. ثم إن الموجود في الخارج بلا إرتياب هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده كزيد في مثالنا هذا وأما الذى وقع الخارج ظرفاً لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجوداً من الموجودات الخارجيه فإن عاقل لا يشك في أن زيدا موجود في الخارج وأما أن وجود زيد موجود في الخارج فليس ممّا لا يشك فيه ففوق الخارج ظرفاً لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفاً لوجود ذلك الشيء أولا يرى أن قولك: «زيد متصف في الخارج بالسواد» صادق قطعاً وقد وقع الخارج هنا ظرفاً لنفس الإلتصاف وأن قولك: «إتصاف زيد بالسواد موجود في الخارج» ليس بصادق أصلاً. كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا إشتباه يقع الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها

«لا يذهب عليك أن النسبه فرع المنتسبين إن ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً فإذا لم يكن أحد الطرفين في الخارج لم تحقق بينهما نسبة خارجيه.»

«إن كانت الصفة معدومه فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء؟ فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء

«...الإلتصاف ليس متحققاً في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن فهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن وأما إستلزام الإلتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث إن الخارج ظرف له.»

«لا نسلم الفرق بينهما إذ لا معنى بكون الإلتصاف في الخارج إلا أنه واقع فيه ومحقق هناك وما ذكره من أن الفرق بينهما كلام خال عن التحصيل.»

«...قلت: لأن الإلتصاف أعم من أن يكون بإنضمام صفة إلى الموصوف في الوجود أو بأن يكون الموصوف في نحو من أنحاء الوجود بحيث لو لاحظته العقل صخ له أن ينتزع منه تلك الصفة...»

«...وأما في الخارج من إعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميّزاً كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود.»

«...ثم العقل بضرب من التأمل والتحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترب به معنى غير الوجود والموجود ويتصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس...»

«...اللائق بالعقل تقدّم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مرّ.»

«وقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية»

«فكل مرتبه من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لإتصافه بها وإتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتحدّه به نحواً من الإتحاد بشيء من الأشياء...فالحكم على الماهيات ولو بأحكامها الذاتية وأوصافها الإعتباريه السابقه الأثليه من الإمكان والبطون والظلمه والخفاء والكمون وأشباهها إنّما يتوقف على إنصافها بصفه الوجود وإستنارتها به...»

«هذا النحو من الوجود إنسان

«وجود من الوجودات مصداق مفهوم الإنسان فی الخارج و مطابق لصدقه
xxx «...أن المتحقق فی نفس الأمر أولاً وبالذات لیس إلا الوجود ثم العقل ینتزع منه الماهیه فی حدّ نفسه و یحمل علیه الموجودیه المصدریه المأخوذه
من نفس الوجود فما هو صفه الماهیه بالحقیقه هی الموجودیه المصدریه وما یتقدم علیها بالذات هو الوجود الحقیقی.»
xxx معناه أن وجوداً من الوجودات مصداق مفهوم الإنسانیه فی الخارج و مطابق لصدقه
xxx «...الماهیة متحده معه محموله علیه لا کحمل العرضیات اللاحقه بل حملها علیه وإتحادها معه بحسب مرتبه هویته وذاته.»
xxx «...الحقیقه مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود وثبوته له متفرع علیه بوجه...»