

استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت نزد ابن سینا و ملاصدرا

وحید خادمزاده*

چکیده

براساس نظریه شناختی استعاره، فهم مفاهیم انتزاعی بواسطه استعاره های مفهومی میسر می گردد بگونه ای که این استعاره ها بخشی از فرایند شناخت محسوب می گردند و با حذف آنان، بخشی از معنای مفاهیم مذکور نیز از دست می رود. استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت به صورت گسترده ای توسط فلاسفه یونانی و مسلمان همانند پارمینیدس، افلاطون، ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا مورد استفاده قرار گرفته است. هر کدام از این فلاسفه تعبیر خاص خود را از موجود حقیقی ارائه داده اند اما در تمام این موارد یکی از مهمترین صفاتی که جهت توصیف موجود حقیقی بکار رفته است، ثبات و عدم تغییر است. در آثار فلاسفه مسلمان، واژگان حقیقت، تقرر و قوام از حیث لغوی به معنای ثبوت هستند. این واژگان در چارچوب استعاره مذکور جهت مفهوم سازی موجود حقیقی بکار گرفته شده اند. در فلسفه سینوی، هر کدام از وجود و ماهیت به صورت مستقل به ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام متصف شده اند در حالی که در فلسفه صدرایی، تنها وجود استحقاق اتصاف به این صفات را دارد.

کلیدواژه ها: ثبوت، حقیقت، تقرر، استعاره، وجود، ماهیت.

۱. مقدمه

ارسطو در تعریف استعاره بیان می دارد که استعاره، دادن نام چیزی به چیز دیگر است (Poetics: 1457b1-1458a8). همین تعریف نشان می دهد که استعاره در دیدگاه ارسطویی امری زبان شناختی محسوب می شود. در دیدگاه سنتی، استعاره همواره بر مبنای نوعی از تشبیه تعریف و توصیف می شده است و کارکرد اصلی آن متعلق به حوزه زیبایی شناختی و

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، v.khademzadeh@um.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۰۹

بلاغت است (Ortony, Reynolds & Arter, 1978: 921). در این دیدگاه همواره میان زبان حقیقی و زبان مجازی تفاوت وجود دارد و کاربرد استعاره باید محدود به زبان مجازی باشد. زبان حقیقی که در محاورات روزمره و متون علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد، باید خالی از هرگونه آرایه ادبی و از جمله استعاره باشد. اما جرج لیکاف با ارائه نظریه شناختی استعاره مدعی است که استعاره بخش جدایی‌ناپذیری از فرایند اندیشه ورزی انسان است. وجود استعاره‌ها در زبان نشانه‌ای از وجود آنها در لایه‌های عمیق‌تر شناختی انسان است (Lakoff, 1980: 6). البته طرح این نظریه با تفکیک میان استعاره‌های منفرد و استعاره‌های مفهومی میسر شد. استعاره‌های منفرد در اکثر اوقات تنها یک ویژگی زبان شناختی و زیبایی شناختی هستند و تاثیری بر فرایند اندیشه و تفکر ندارند. نظریه شناختی استعاره مبتنی بر استعاره‌های مفهومی شکل گرفته است. استعاره مفهومی یا شناختی عبارت است از نگاشت (mapping) نظام مند بین حوزه‌های مفهومی: یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی است - حوزه مبدأ - بر روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است - حوزه مقصد - نگاشت می‌شود (Lakoff, 1993: 203). استعاره مفهومی امری منفرد و استثنایی نیست بلکه امری نظام مند است و مجموعه‌ای از خصوصیات را از حوزه مبدأ به حوزه مقصد انتقال می‌دهد. از همین روی عمق تاثیراتش محدود به حوزه زبان شناختی نیست و به اشکال مختلف بروز و ظهور می‌کند. در نظریه شناختی استعاره، فهم مفاهیم انتزاعی بواسطه استعاره‌های مفهومی برای انسان میسر می‌شود. در دیدگاه لیکاف تمایزی میان زبان حقیقی و مجازی وجود ندارد. از همین روی استعاره‌های مفهومی در طیف وسیعی از ارتباطات انسانی از گفتار روزمره تا نوشتارهای تخصصی و علمی به وفور یافت می‌شود (Lakoff, 1993: 203-205). ما اغلب به صورت خودکار و ناخودآگاه این استعاره‌ها را می‌آموزیم و بکار می‌بریم. به عنوان مثال گزاره‌های زیر به وفور در گفتار روزمره مورد استفاده قرار می‌گیرد:

ما هنوز در حال حلاجی کردن راه حل این معادله هستیم؛ ذهنم امروز به خوبی کار می‌کند؛ ذهنم دیگه فرسوده شده است؛ تمام امروز را در حال کار بر روی این مشکل بودم. حالا دیگر بنزین کم آوردم؛ عقلم قفل کرده است (Lakoff, 1980: 28).

این گزاره‌ها همگی حاوی استعاره «ذهن به مثابه‌ی ماشین» است. بواسطه این استعاره، مفهوم انتزاعی ذهن و اندیشه انسانی - حوزه مقصد - را بواسطه‌ی مفهوم ملموس‌تر ماشین - حوزه مبدأ - مورد فهم قرار می‌دهیم. استعاره‌های مفهومی در واقع یک ساختار و نظام

مفهومی را منتقل می کنند بنابراین تنها مبتنی بر نوعی از شباهت نیستند؛ در این مثال، بسیاری از ویژگی های ماشین در چارچوب استعاره مذکور به ذهن انسانی نیز منتقل شده است و ذهن بواسطه این ویژگی ها مورد فهم قرار گرفته است؛ فعالیت ذهنی در واقع کارکرد ذهن است، ذهن جهت انجام درست کارها نیازمند منبع انرژی یعنی بنزین است، در هنگام مواجهه با وضعیت های دشوار، قفل می کند و در صورتی که به صورت مداوم مورد استفاده قرار گیرد، فرسوده می گردد. در استعاره های مفهومی رابطه میان حوزه مبدا و مقصد یک طرفه است؛ حوزه مقصد - ذهن - بواسطه حوزه مبدا - ماشین - فهم می گردد و نه برعکس.

استعاره مفهومی قابل حذف نیست. زیرا با حذف آنها بخشی از معنای حوزه مقصد نیز از دست می رود. بعبارت دیگر معنای استعاری نمی تواند به شکلی غیراستعاری و گزاره ای تقلیل یابد بدون اینکه چیزی از معنی از بین رود (Jackel, 2002, p.21-22).

لازم به ذکر است که یک مفهوم می تواند بواسطه استعاره های مفهومی گوناگونی مورد فهم قرار گیرد. زیرا هر یک از این استعاره ها یکی از جوانب مفهوم مذکور را برجسته می سازند و ناگزیر جنبه های دیگر به حاشیه رانده می شود. بنابراین هیچ یک از این استعاره ها کل آن مفهوم را بازنمایی نمی کنند (Lakoff, 1980: 13). تقریر کامل نظریه شناختی استعاره نیازمند بررسی تفصیلی جوانب مختلف این نظریه است. بدون شک مقاله حاضر ظرفیت تبیین کامل این نظریه را ندارد. از همین روی در این مقدمه تنها به اشاره ای گذرا به برخی از جوانب این نظریه اکتفا شد^۱.

طرح نظریه شناختی استعاره با استقبال خوبی از جانب طیف وسیعی از پژوهشگران و محققان در حوزه های مختلف روبرو شده است. با این حال این نظریه نیز همانند هر نظریه دیگری مخالفانی داشته است و نقدهایی جدی به آن وارد شده است^۲. نزاع میان مخالفان و موافقان این نظریه همچنان ادامه دارد. مقاله حاضر قصد داوری در باب صحت این نظریه را ندارد بلکه می کوشد با فرض پذیرش این نظریه، تبیین استعاری از یکی از جنبه های دستگاه فلسفی حکمای مسلمان ارائه دهد.

اگر از دریچه نظریه شناختی استعاره به تئوری های فلسفی حکمای مسلمان نگریسته شود، می توان خوانش و تبیین جدیدی از این تئوری ها ارائه داد. البته این تبیین های جدید لزوماً به صدق و کذب این نظریه ها نمی پردازد. تئوری های پیچیده فلسفی حاصل ترکیب چندین استعاره بنیادین است. هر یک از این استعاره ها جنبه ای از آن تئوری را

برجسته می سازد. بعضی از این استعاره ها به عنوان یک سنت فلسفی در میان فلاسفه مختلف مورد پذیرش قرار گرفته است. این نظریه مدعی است که پذیرش و بکارگیری این استعاره ها توسط فلاسفه به صورت ناخودآگاه رخ داده است. لازم به ذکر است که ارائه یک خوانش و تبیین جدید از یک نظریه و یا مفهوم فلسفی بخش جدایی ناپذیر و حیاتی از فعالیت های فلسفی محسوب می گردد. به عنوان مثال، صدراپژوهان در طول چند قرن اخیر خوانش ها و تبیین های مختلفی از دیدگاه های ملاصدرا ارائه داده اند. تبیین های مذکور در بسیاری از موارد اختلافاتی نیز با هم داشته است. فارغ از صدق و کذب تبیین های مذکور، ارائه این خوانش های مختلف به فهم عمیق تر تفکر صدرایی منجر شده است.

مقاله حاضر می کوشد استعاره مفهومی جدیدی را در فلسفه اسلامی و حوزه هستی شناختی معرفی کرده و شواهد کافی از بکارگیری این استعاره را فراهم آورد. بدون شک این استعاره تنها به تبیین جنبه ی خاصی از نظام فلسفه اسلامی می پردازد. این مقاله مدعی است که استعاره «موجود حقیقی به مثابه امر ثابت» در دستگاه فلسفی حکمای مسلمان بویژه ابن سینا و ملاصدرا از اهمیت بسزایی برخوردار است. به دلیل ظرفیت محدود حجمی، این مقاله بر شواهد بکارگیری این استعاره در آثار ابن سینا و ملاصدرا متمرکز می شود.

شواهد بهره گیری این استعاره در میان فلاسفه یونان نیز قابل مشاهده است. بنظر می رسد که پارمینیدس اولین فیلسوف یونانی است که آشکارا از این استعاره بهره برده است. تاثیر اندیشه پارمینیدس در دیدگاه های افلاطونی و ارسطویی به وضوح قابل مشاهده است. تاثیر دیدگاه های افلاطون و ارسطو بر حکمای مسلمان نیز شایسته توجه است. از همین روی جهت آشنایی اجمالی با سوابق این استعاره در یونان باستان به اندیشه های پارمینیدس، افلاطون و ارسطو نیز اشاره می شود. با این حال باید توجه کرد که در مقاله حاضر نوع تحلیل ارائه شده از آثار فلاسفه مسلمان در مقایسه با آثار فلاسفه یونانی تفاوت روشی دارد.

موضوع این مقاله اقتضا می کند که از روشی زبان شناختی - فلسفی جهت تقریر مسئله مورد بحث استفاده گردد؛ بدین صورت که تاثیرات متقابل میان مباحث زبان شناختی و مباحث فلسفی مورد تحلیل قرار گیرد. از همین روی بررسی ریشه لغوی اصطلاحات فلسفی بخشی از روش تحلیل این مقاله است. با وجود آنکه در تحلیل آثار ابن سینا و ملاصدرا از چنین روشی سود برده شده است، اما در هنگام اشاره به اندیشه های فلاسفه یونانی تنها به تحلیل فلسفی بسنده شده است و تحلیل های زبان شناسانه مورد توجه قرار

نگرفته است. تحلیل زبان شناسانه آثار یونانی نیازمند دانش گسترده در زبان یونانی است، زیرا مراجعه به ترجمه فارسی و انگلیسی متون یونانی کمک چندانی به تحلیل های موجود در این مقاله نخواهد کرد. عدم تسلط نگارنده به زبان یونانی و همچنین محدودیت حجمی مقاله سبب این نقصان شده است. بدون شک اشاره بر آرای پارمینیدس، افلاطون و ارسطو و تمرکز بر آرای ابن سینا و ملاصدرا بدین معنا نیست که این استعاره تنها در دستگاه فلسفی این دسته از حکما قابل ردگیری است. بلکه تحقیقات بیشتر در این زمینه می تواند دامنه مقبولیت این استعاره در دستگاه های فلسفی مختلف را مورد کاوش قرار دهد.

این مقاله تنها در پی معرفی و ارائه شواهدی جهت بهره گیری از این استعاره در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا است. نگارنده ادعا ندارد که تمام جوانب تاثیرگذاری این استعاره بر اندیشه حکمای مذکور را تقریر کرده است.

در چارچوب این استعاره، موجود حقیقی به مثابه امری مفهوم سازی می گردد که دارای ثبوت و عدم تغییر است. از آنجا که فلاسفه ی مختلف دیدگاه های متفاوتی در باب موجود حقیقی داشته اند، مصداق این استعاره در مکاتب فلسفی مختلف، تغییر یافته است.

۲. پیشینه تحقیق

با طرح نظریه شناختی استعاره، پژوهش های گوناگونی در جهت تحلیل استعاری مفاهیم و نظریه ها در رشته های گوناگون علمی، ادبی و هنری و از جمله در فلسفه در سطح جهانی صورت گرفته است. محققان در زبان و فرهنگ های مختلف کوشیدند که تبیین های استعاری از آثار بومی خود بویژه آثار فلسفی و فکری خود ارائه دهند. در زبان فارسی نیز تحقیقات مختلفی در حوزه ادبیات و علوم قرآنی مبتنی بر این نظریه صورت گرفته است. با این حال پژوهش های صورت گرفته در این زمینه در فلسفه اسلامی بسیار اندک است. مقالات منتشره شده به زبان فارسی در باب تحلیل استعاری مفاهیم و نظریه های فلسفی شامل موارد زیر است: مهدی سپهری (۱۳۸۲) در مقاله ای با عنوان "نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معنا شناختی" می کوشد تحلیلی استعاری از بحث اصالت وجود ارائه دهد. او اصطلاحات «حد و محدود»، «عارض و معروض» و «اثر و موثر» را به عنوان مفاهیمی استعاری مطرح کرده و نقش آنها را در زمینه اصالت وجود بررسی می کند.

وحید خادم زاده و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳) در مقاله ای با عنوان "استعاره های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف" استعاره های مطرح شده توسط لیکاف در حوزه علیت را معرفی و تحلیل می کنند.

همچنین خادم زاده (۱۳۹۵) در مقاله ای با عنوان "استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا" نیز استعاره مفهومی «وجود نور است» در فلسفه صدرایی مورد بحث قرار می گیرد. آثار مذکور کوشیده اند خوانش و تبیین جدیدی از مفاهیم و نظریه های فلسفی ارائه دهند. از آنجا که نظریه های فلسفی معمولاً از ترکیب چندین استعاره بنیادین شکل گرفته است، مقاله حاضر نیز در واقع در راستای مقالات مذکور کوشیده است از بخش دیگری از این استعاره ها در حوزه فلسفه اسلامی رونمایی کند.

۳. موجود حقیقی از پارمینیدس تا افلاطون

پارمینیدس در توصیف آنچه هست - واقعیت - بیان می دارد که واقعیت یگانه، کامل و نامتحرک است، واقعیت نمی تواند به وجود آید و یا از میان برود. (هاسی، ۱۳۹۲: ۲۱۳-۲۱۷). هر چند پارمینیدس ویژگی های دیگری را نیز به واقعیت نسبت می دهد اما باید دو ویژگی اصلی واقعیت در نزد پارمینیدس را یگانگی و ثبات دانست. از همین روی زنون به عنوان شاگرد و پیرو پارمینیدس استدلال های خود را بر ضد کثرت و تغییر اقامه می کند (هاسی، ۱۳۹۲: ۲۲۹-۲۳۴). در چنین دیدگاه حرکت و تغییر چیزی جز توهم نیست.

افلاطون تحت تاثیر تلقی پارمینیدس از هستی به عنوان واقعیتی سرمدی و تغییر ناپذیر بر سرمدیت و تغییر ناپذیری مثل تاکید کرده و آنها را به عنوان موجوداتی حقیقی و واقعیت معرفی می کند (هایمن، ۱۳۹۲: ۴۹۵). گاتری نیز اذعان می کند برخی از عناصر مهم افلاطونی بویژه در باب تغییر ناپذیری موجود حقیقی ریشه در اندیشه پارمینیدس دارد (گاتری، ۱۳۷۶: ج ۶ / ۹۴).

افلاطون در فایدون درباره هر چیزی که فی نفسه موجود است، بیان می دارد که آن شکلی از وجود را همواره و همان حفظ می کند و هرگز تغییری را در هیچ جهت نمی پذیرد (Phaedo:78d). این واقعیت بی تغییر را فقط با ذهن قوی می توان فهم کرد (c,e, Phaedo:56) و نه با مشاهده کردن یا هر حس دیگری زیرا دیدن و شنیدن حقیقت را برای انسان به همراه ندارد (Phaedo:65b). همچنین افلاطون در تیمائوس بیان می دارد که به زعم من ما باید در ابتدا چنین تمایزی را در نظر بگیریم: چیست آنچه همواره هست و تغییر

ناپذیر است، از طرف دیگر چیست آنچه همواره در حال شدن و صیرورت است و هرگز نیست؟ اولی از طریق عقل و استدلال قابل فهم است و دومی از طریق ظن و حواس قابل فهم است؛ می‌آید و می‌رود اما هرگز واقعا هستی نیست (Timaeus: 27d). بنابراین می‌توان مدعی شد که در دیدگاه افلاطونی نیز مهمترین تمایز مثل به عنوان موجودات حقیقی با محسوسات در تغییرناپذیری آنها است.

۴. موجود حقیقی نزد ارسطو

هر چند ارسطو از منتقدان سرسخت مثل افلاطونی است. با این حال به نظر می‌رسد که او نیز موجود حقیقی را امری ثابت می‌داند. جهت تبیین چنین امری ناگزیر باید دیدگاه ارسطو در باب موجود حقیقی را مورد بررسی قرار داد. ارسطو در متافیزیک بیان می‌کند که مسئله همیشگی فلسفه، جست و جوی موجود واقعی بوده است. در ادامه او پرسش از موجود را معادل پرسش از اوسیا (ousia) معرفی می‌کند (Metaphysics: 1028b3-5). بدین ترتیب می‌توان گفت که موجود واقعی از نظر ارسطو همان اوسیا یا جوهر است. حتی ارسطو موجودیت چیزهای دیگر را نیز در نسبت شان با جوهر تعیین می‌کند. او بیان می‌کند که وجود معانی بسیار دارد اما همه به مبدایی واحد باز می‌گردند. بعضی چیزها از آن جهت که جوهرند، موجودند، بعضی دیگر از آن جهت که تاثرات و انفعالات جوهرند، بعضی دیگر از آن جهت که راهی به سوی جوهرند یا به سوی تباهی یا فقدان یا کیفیات جوهر، یا به سوی سازنده یا پدید آورنده جوهر یا چیزهای مربوط به جوهر (Metaphysics: 1003b3-11). از همین روی برخی از مفسران ارسطو معتقدند که ترجمه واژه یونانی «اوسیا» به «جوهر» (substance)، دقیق و مناسب در همه موارد نیست. مفسرانی همانند آناس (Annas) پیشنهاد می‌دهند که بهتر است اوسیا را به «واقعیت» یا «شیء واقعی» ترجمه کنیم (Annas, 1976: 89). حال باید پرسید که جوهر از دیدگاه ارسطو چیست.

ارسطو در متافیزیک بیان می‌دارد که جوهر را می‌توان بر چهار چیز اطلاق می‌شود: ذات، کلی، جنس و موضوع (زیرنهاد) (Metaphysics: 1028b33-36) و البته موضوع نیز به نوبه خود می‌تواند به سه امر اطلاق گردد: ماده، صورت و ترکیب این دو (Metaphysics: 1029a1-4). ارسطو در ادامه هر یک از موارد فوق را بررسی می‌کند تا مشخص شود که چه چیزی حقیقتا شایسته عنوان جوهر است؛ او بیان می‌دارد که ماده به طور قطع جوهر نیست زیرا ماده یک فرد خاص و همچنین جداشدنی نیست (Metaphysics: 1029a27-28).

اما در باب ترکیب از ماده و صورت نیز بیان می‌دارد که اجزای ترکیب مقدم بر ترکیب هستند و تا ماده و صورت نباشند، مرکب از آنها هم نخواهد بود. از همین روی باید ترکیب را در این مرحله نادیده گرفت و به اجزای ترکیب پرداخت (Metaphysics: 1029a28-33). در میان اجزای ترکیب، نیز تکلیف ماده که قبلاً مشخص شده بود. ارسطو صورت را در مرکز توجه خود قرار داده و بیان می‌کند که صورت همان ذات شی و جوهر نخستین شی است (Metaphysics: 1032b1-2). از همین روی ذات و صورت در واقع یکی بیش نیستند. همچنین ارسطو صراحتاً جوهریت امر کلی را رد می‌کند (Metaphysics: 1038b8-9) جنس نیز به مثابه امر کلی نمی‌تواند جوهر باشد. از این تحلیل می‌توان نتیجه گرفت که به زعم ارسطو، جوهر شی چیزی جز صورت آن نیست.

حال باید بررسی کرد که آیا صورت از دیدگاه ارسطو، امری ثابت و یا متغیر است. در دیدگاه ارسطویی، عالم دارای دو بخش است: طبیعت و ماورای طبیعت. موجودات طبیعی مرکب از ماده و صورت هستند. در حالی که موجودات ماورای طبیعت صورت محض و بدون ماده هستند. طبیعت عالم تغییر و دگرگونی است. او از چهارگونه تغییر سخن می‌گوید: تغییر مکانی، تغییر کمی، تغییر کیفی، و پیدایش و تباهی (کون و فساد).

ارسطو بر خلاف الیبایان انواع تغییر و دگرگونی را می‌پذیرد. این پذیرش مستلزم ارائه پاسخ‌های منطقی به استدلال‌های پارمینیدس و زنون علیه حرکت است. آنچه ارسطو را قادر ساخت که شکاف منطقی موجود در آن استدلال را کشف کند و به اثبات حرکت بپردازد، توسل به مفهوم وجود بالقوه بود (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۷۴).

الیبایان استدلال می‌کردند که آنچه پدید می‌آید یا باید از آنچه هست پدید آید و یا از آنچه نیست در حالی که هر دو شق محال است زیرا در حالت اول، تحصیل حاصل رخ داده است و در باب حالت دوم نیز باید گفت که از عدم تنها عدم می‌تواند پدید آید (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۷۴). ظاهراً ارسطو هر دو طرف این استدلال را می‌پذیرد اما برای تبیین حرکت و تغییر به مفهوم «بالقوه» متوسل می‌شود. امر بالقوه در واقع حد وسطی میان موجود و معدوم است. بنابراین در این دیدگاه آنچه هست (امر بالفعل) از آنچه در حال شدن است (امر باقوه) پدید می‌آید زیرا همانگونه که حد وسط بودن و نبودن، شدن است، به همین ترتیب حد وسط آنچه که هست و آنچه که نیست، چیزی که می‌شود، است (Metaphysics: 994a23-30). ارسطو محل قوه را ماده معرفی می‌کند (Metaphysics: 1050a15). از همین روی ماده موجودی حقیقی نیست (Physics: 192a5). ماده از دیدگاه

ارسطویی حقیقتاً جوهر نیست. با این حال میان ماده اولی با عدم تمایز وجود دارد؛ ماده بالعرض وجود ندارد ولی عدم بنابر طبیعتش وجود ندارد (Physics: 192a4-7). از این بیان ارسطو می‌توان نتیجه گرفت که ماده همانند قوه امری میان موجود و معدوم است. از طرف دیگر از دیدگاه ارسطویی صورت نیز همان فعلیت است. و از آنجا که نشان داده شد که جوهر شی نیز همان صورت است. می‌توان نتیجه گرفت که جوهر، صورت و فعلیت در واقع یکی هستند (Metaphysics: 1050b2).

حرکت از دیدگاه ارسطویی یعنی تحقق امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است (Physics: 201b5-6) بنابراین حرکت چیزی جز فرایند تبدیل امر بالقوه به امر بالفعل نیست. از همین روی متحرک باید از جنبه ای بالقوه باشد.

از همین روی نه تنها در حرکات عرضی همانند حرکت مکانی، کیفی و کمی نیاز به امور بالقوه است، بلکه در پیدایش و تباهی نیز وجود امور بالقوه لازم است. ارسطو اذعان می‌کند که به سبب ماده است که پیدایش و تباهی در طبیعت استمرار می‌یابد (On Generation and Corruption: 318a8-10, 335a33-b6) ماده نیز محل امور بالقوه است. پیدایش نیز یعنی فعلیت یافتن صورتی که بالقوه در ماده موجود بوده است و فساد نیز به معنای مغلوب شدن صورت فعلی است.

البته باید توجه داشت که هر چند پیدایش و تباهی در واقع تغییر در جوهر و ذات شی است اما از دیدگاه ارسطو صورت پدید نمی‌آید (Metaphysics: 1033b6-7, 1070a14-16) بلکه تغییر و دگرگونی رو به سوی صورتی است که از پیش موجود بوده است (Metaphysics: 1032a24-26). در پیدایش و تباهی در واقع ترکیب میان ماده و صورت تغییر می‌یابد یعنی ماده صورتی را از دست می‌دهد و دارای صورت دیگری می‌شود. اما در این فرایند در خود صورت تغییری رخ نمی‌دهد. از همین روی صورت‌های محض - صورت بدون ماده - موجوداتی ازلی و تغییر ناپذیر هستند (Metaphysics: 1026a10).

از مباحث فوق می‌توان نتیجه گرفت که موجود حقیقی در فلسفه ارسطو همان اوسیا یا جوهر است و در میان معانی گوناگون جوهر نیز صورت حقیقتاً شایسته عنوان جوهر است. در نتیجه موجود حقیقی همان صورت است و صورت فعلیت محض است و از آنجا که هر تغییری نیازمند امور بالقوه است، پس هیچ تغییری در صورت رخ نمی‌دهد. اما ماده که محل امور بالقوه است، حقیقتاً جوهر نیست بلکه شاید بتوان آن را بالعرض جوهر دانست. به همین سبب، امر بالقوه و به تبع آن، ماده در دیدگاه ارسطویی حد وسطی میان موجود و معدوم است.

ارسطو علی رغم مخالفت فراوان با مثل افلاطونی همانند پارمینیدس و افلاطون برای جنبه محسوس اشیا اعم از ماده و عوارض آنها نقشی در هویت اشیا قائل نیست (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۵۱) از همین روی می گوید که ذات همان جوهر بدون ماده است (Metaphysics: 1032b14). ذات، جوهر و صورت اشیا نیز چیزی جز فعلیت محض نیست از همین روی موجود حقیقی یا اوسیا در واقع امری تغییر ناپذیر و ثابت است.

۵. نگاهی معناشناختی به اصطلاح ثبوت در آثار فلاسفه مسلمان

نظریه شناختی استعاره مدعی است که همواره میان معنای لغوی و اصطلاحی واژگان ارتباط معنایی و شناختی برقرار است. لیکاف یکی از شواهد قوی جهت دفاع از نظریه خویش را چند معنایی (polysemy) نظام مند معرفی می کند؛ بسیاری از لغات دارای معنای تحت اللفظی در یک حوزه ملموس و به صورت نظاممند دارای معانی مرتبط در حوزه های انتزاعی هم هستند. در زبان شناسی سستی معمولاً ارتباط شناختی میان معانی لغوی و اصطلاحی نادیده گرفته می شد در حالی که در نگاه لیکاف انتخاب یک واژه جهت بیان یک اصطلاح علمی بدون علت صورت نمی گیرد و نوعی ارتباط شناختی میان معانی لغوی و اصطلاحی یک واژه برقرار است. لیکاف مدعی است ارتباط میان معانی مختلف یک واژه بواسطه نظریه شناختی استعاره قابل تبیین است. به عبارت دیگر، استعاره های مفهومی سبب می گردد که معنای لغوی یک واژه جهت فهم معنای اصطلاحی آن واژه بکار گرفته شود (Lakoff, 2003, p.247-248). از همین روی جهت بررسی استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت لازم است که به معنای لغوی اصطلاحات فلسفی توجه کرد.^۳

به زعم ابن سینا و ملاصدرا، رابطه میان وجود (موجود) و ثبوت (ثابت، مثبت) محکم و شدید است بگونه ای که حتی از مترادف این دو نیز سخن می گویند. از طرفی ثبوت در لغت به معنای بقای در یک مکان واحد است و در مقابل تغییر و حرکت به کار گرفته می شود (صلیبا، ۱۴۱۴: ج ۱/ ۳۷۶). حال سوال اینجاست که مقصود حکما از ثبوت در اینجا چیست؟ آیا معنای مورد نظر حکما از ثبوت با معنای لغوی این واژه بی ارتباط است؟ ممکن است که پاسخ داده شود که از منظر حکما، ثبوت به معنای وجود است. این پاسخ به دلایل متعدد قانع کننده نیست؛ اول: این پاسخ هیچ سنخیتی با معنای لغوی ثبوت ندارد. بدون شک از حیث لغوی، وجود و ثبوت تناسبی با یکدیگر ندارند. در اینجا همچنان می توان پرسید که چرا از میان انبوه واژگان، ثبوت مترادف با وجود معرفی شده است؟ بنظر می رسد بدون توجه به معنای لغوی ثبوت نمی توان به این سوال پاسخ داد. دوم: این

پاسخ جز آنکه به هوویت دو واژه مترادف اشاره کند، چیزی بر آگاهی ما نمی‌افزاید. همانگونه که جمالتی همانند «انسان بشر است» از نظر حکما حمل اولی است و فاقد آگاهی جدید است. در حالی که نحوه اشاره و بکارگیری ثبوت در آثار حکما چیزی بیش از اینهمانی میان یک مفهوم و مترادفش را برای ما تداعی می‌کند. سوم: این سخن حکما غالباً در پاسخ به نظریه ثابت‌ات ازلی معتزله بیان شده است. گروهی از متکلمان معتزله معتقدند که ثبوت اعم از وجود است و ثابت‌ات ازلی شامل موجودات و معدومات ممکن می‌گردند. حکما در مواجهه با این دیدگاه، تاکید کرده‌اند که ثبوت همان وجود است. اگر سخن حکما پاسخی به نظریه معتزله است، پس باید ثبوت از منظر هر دو گروه معنایی واحد داشته باشد و اختلاف معتزله و فلاسفه در تعیین مصداق ثبوت است و نه در معنای ثبوت. اگر معنای ثبوت از منظر حکما متفاوت از دیدگاه معتزله باشد، مغالطه اشتراک لفظ در این پاسخ رخ خواهد داد. حال می‌توان پرسید که ثبوت در نظریه ثابت‌ات ازلی به چه معنا است؟ بدون شک در دیدگاه معتزله، ثبوت به معنای وجود نیست. چهارم: نه حکمای مسلمان و نه متکلمان معتزله تلاشی جهت تعریف اصطلاحی ثبوت نکرده‌اند. تنها با استفاده از واژگانی همانند تقرر که از حیث لغوی مترادف با ثبوت هستند، به توصیف آن پرداخته‌اند.

ابن سینا و ملاصدرا هیچ‌گاه به مساوقت وجود و ثبوت اشاره نکرده‌اند. با این حال اگر رابطه وجود و ثبوت را مساوقت و نه ترادف نیز در نظر بگیریم، باز هم مشکل فوق‌بر جای خود باقیست زیرا باز هم می‌توان از معنای ثبوت پرسید. و چرایی مساوقت ثبوت و وجود را مطرح کرد.

نگارنده مدعی است که بهره‌گیری از استعاره‌های مفهومی جهت پاسخ به این مسئله راه‌گشا است. مطابق با این دیدگاه، ثبوت در معنای لغوی و به عنوان یک مفهوم ملموس جهت فهم و تبیین مفهوم انتزاعی وجود بکار گرفته شده است. در ادامه نشان داده خواهد شد که شواهد فراوانی این دیدگاه را مورد تایید قرار می‌دهند. مطابق با این تحلیل ثبوت مترادف با وجود نیست بلکه حکما به سبب رابطه عمیق میان آنها از روی تسامح این دو را مترادف معرفی کرده‌اند.

۶. ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام

در متون و آثار فلاسفه مسلمان لغات دیگری نیز هستند که از حیث لغوی مترادف با ثبوت محسوب می‌شوند.

جرجانی بیان می‌دارد که حق در لغت به معنای ثابت است و حقیقت نیز جهت اشاره به شیئی بکار می‌رود که در مکانش استقرار و ثبات دارد. هر چند که حق در اصطلاح معانی گوناگونی می‌تواند پیدا کند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۰). ابن سینا و ملاصدرا چهار معنا برای حق بیان می‌کنند: ۱- وجود در اعیان به صورت مطلق، ۲- وجود دائم، ۳- واجب الوجود، ۴- قول مطابق با واقع (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸) (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۸۹) معنای چهارگانه را باید معانی اصطلاحی حق دانست. سه معنای اول در حوزه هستی‌شناختی و معنای چهارم در حوزه معرفت‌شناختی مطرح می‌گردد. معانی اصطلاحی حق در واقع ریشه در معنای لغوی آن دارند. معنای دوم آشکارا وجود دائم و زوال‌ناپذیر را حق معرفی می‌کند. دائمی بودن در واقع نوعی عدم تغییر و ثبوت است. از همین روی عقول را به عنوان مصادیقی برای این نوع از حق ذکر می‌کنند (رمضانی، ۱۳۹۰: ۹۱) از طرفی دیگر می‌توان احتمال داد که معنای سوم ریشه در معنای دوم دارد. به عبارت دیگر واجب الوجود از آن حیث که وجودی دائم و زوال‌ناپذیر دارد، حق خوانده می‌شود. تفاوت سخن ابن سینا و ملاصدرا در ذکر معانی حق می‌تواند شاهدهی بر این ادعا باشد؛ در حالی که ملاصدرا چهار معنای مذکور را جداگانه مورد اشاره قرار می‌دهد اما ابن سینا اتصاف واجب الوجود به حق را پس از ذکر سه معنای دیگر حق و به عنوان نتیجه‌ای از معانی قبلی مورد اشاره قرار می‌دهد؛ شیخ اذعان می‌کند که واجب الوجود حق بذاته دائمی و ممکنات حق بغیره هستند^۲. بدین ترتیب با افزودن قید «دائما» جهت اتصاف واجب به «حق بذاته» می‌توان ریشه این توصیف باری تعالی را در دائمی بودن آن دانست. در باب معنای چهارم نیز ابن سینا و ملاصدرا اذعان می‌دارند آحق قول‌ها، قولی است که صدقش دائمی است (همان) بدین ترتیب بر ریشه لغوی حق تأکید صورت می‌گیرد. در معنای اول نیز حق در معنای وجود به صورت مطلق بکار می‌رود. در ادامه نشان داده خواهد شد که وجود در نگاه ابن سینا و ملاصدرا در واقع مترادف با ثبوت است. بدین ترتیب می‌توان میان معانی اصطلاحی و ریشه لغوی حق ارتباط برقرار کرد.

تقرر از ریشه «قر» به معنای ساکن شدن، ثابت بودن و ماندگار شدن در جایی است (سعدی، ۱۴۰۸: ۲۹۹) (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

قوام از ریشه «قوم» به معنای راست ایستادن، برخاستن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۳/ ۲۶۸). قوام به معنای وضعیت ایستادگی است. ایستادگی در واقع نوعی از ثبوت است البته با این تفاوت که این نوع از ثبوت در واقع در یک جهت خاص جغرافیایی صورت

می‌گیرد؛ به عبارت دیگر ایستادن، ثبوت در مقابل افتادن و سقوط است. به همین سبب قیام را به ثبوت نیز معنا کرده‌اند (صلیبا، ۱۴۱۴: ج ۲/ ۲۱۵).

قوام، تقرر و حقیقت از حیث معنای لغوی بسیار نزدیک به معنای ثبوت هستند. این واژه‌ها و مشتقات هم ریشه آنها به وفور در آثار فلاسفه مسلمان مشاهده می‌گردند. البته شاید بتوان در آثار فلسفی حکما واژگانی دیگری هم یافت که از حیث معنای لغوی نزدیک به ثبوت باشند، با این حال به نظر می‌رسد که واژگان ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام بخشی از یک ساختار و نظام مفهومی را شکل می‌دهند که بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی حکما مبتنی بر آن قابل فهم می‌گردند. این واژگان هم از حیث معنای لغوی و هم از حیث نقش و کارکرد فلسفی بسیار نزدیک به هم هستند. این دو وجه شباهت در کنار یکدیگر سبب می‌گردد که آنها را در قالب یک ساختار و نظام مفهومی مورد تبیین قرار دهیم. واژگان دیگری که فاقد یکی از این دو وجه شباهت هستند، خارج از این ساختار قرار می‌گیرند و بخشی از استعاره مفهومی موجود حقیقی به مثابه امر ثابت نخواهند بود.

فرض آن است که مشتقات مختلف ریشه‌های «ثبت»، «حق»، «قر» و «قوم» در آثار حکما همگی در این استعاره سهیم هستند. بنابراین کاربرد این استعاره تنها محدود به مشتق خاصی از این ریشه‌ها نیست. از طرفی باید توجه کرد هر گونه بکارگیری واژگان ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام و مشتقات هم ریشه آنها در آثار فلسفی لزوماً در چارچوب استعاره مذکور قرار نمی‌گیرد. بعبارت دیگر رابطه میان حوزه مبدا و مقصد در استعاره‌های مفهومی رابطه‌ای یک طرفه است؛ در استعاره مذکور، موجود حقیقی به مثابه امر ثابت فهم می‌گردد و نه اینکه هر امر ثابتی از موجود حقیقی حکایت کند.

۷. موجود حقیقی نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا به عنوان یک فیلسوف مشایی متأثر از دیدگاه‌های ارسطویی است اما با تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت راه خود را از ارسطو جدا می‌سازد. شیخ اذعان می‌دارد که وجود عارض و لاحق بر ماهیت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۴) وجود معلول ماهیت نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۹) و هر شیئی حقیقت خاصی دارد که همان ماهیتش است و آشکار است که این حقیقت خاص غیر از وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۱). همین تفکیک راه را برای تقسیم موجودات به واجب الوجود و ممکن الوجود مهیا می‌سازد.

واجب الوجود وجود محض است در حالی که ممکنات مرکب از وجود و ماهیت هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۴۷).

با این حال ابن سینا همچون ملاصدرا وجود را اصیل و ماهیت را امری اعتباری نمی‌داند. از همین روی نمی‌توان به سادگی او را در ذیل نظریه اصالت وجود و یا اصالت ماهیت قرار داد. برخی از دیدگاه‌های او صراحتاً با اصالت وجود صدرایی ناسازگار است. به عنوان مثال شیخ تشخص موجودات مفارق را به ذات و لوازم ذاتشان می‌داند. از همین روی عقول و مفارقات دارای اشخاص متعدد نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۵۹ و ۹۸). تشخص موجودات مادی را به عوارض غریبه مخصوصه می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۸؛ ۱۳۷۵: ۸۳؛ ۱۳۷۱: ۱۱۷). ابن سینا با تحلیل سه عرض مخصوصه مکان، زمان و وضع در نهایت نتیجه می‌گیرد که متشخص بذاته همان وضع است و مکان و زمان بواسطه وضع تشخص می‌یابند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۹۹). این در حالی است که در دیدگاه صدرایی تشخص به وجود است.

در دیدگاه سینوی، ماهیت تابع و ظل وجود نیست بلکه دارای شانی مستقل از وجود است. در آثار ابن سینا می‌توان شواهد فراوانی را بر این ادعا یافت. به عنوان مثال، شیخ در مقام تبیین کلی طبیعی بیان می‌دارد که حیوان بما هو حیوان در وجود مقدم است بر حیوان شخصی که همراه با عوارض و لواحق است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۲۰۱). همچنین او بیان می‌دارد که ذات اول بسیط است و هیچ کثرتی در آن نیست. عقل فعال لازمه اوست که در آن کثرت وجود دارد؛ زیرا ماهیتی است که وجود از جانب اول به آن وارد می‌گردد^۵ (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۱) بدین ترتیب نحوی از تقدم هستی شناختی برای ماهیت نسبت به وجود قائل می‌گردد. در چنین دیدگاهی، ماهیت نیز می‌تواند منشأ آثار باشد و علت واقع گردد؛ شیخ اذعان می‌کند که هر چند ماهیت شی می‌تواند سبب و علت برخی از صفات آن شی قرار گیرد اما علت و سبب وجود شی قرار نمی‌گیرد^۶ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۹).

ابن سینا نه همچون ارسطو موجود حقیقی را در ماهیت و جوهر اشیا جستجو می‌کند و نه همچون ملاصدرا موجود حقیقی را چیزی جز وجود می‌داند. به زعم او، وجود و ماهیت هر کدام بخشی از واقعیت را شکل می‌دهند بدون آنکه بتوان یکی را به دیگری تحویل برد. در چنین دیدگاهی، ماهیت و وجود هر دو متصف به ثبوت می‌گردند.

ابن سینا آشکارا وجود و ثبوت را مترادف هم معرفی می‌کند. شیخ بیان می‌دارد که موجود، مثبت و محصل اسامی مترادفی هستند که بر یک معنای واحد دلالت می‌کند^۷ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۱) و در جایی دیگر می‌گوید: آشکار است که حقیقت خاص (ماهیت) یک شی غیر از وجودی است که مترادف با اثبات است^۸ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۱).

از طرفی دیگر ابن سینا آشکارا ماهیت مستقل از وجود را نیز به ثبوت متصف می‌کند. شیخ در مدخل منطق شفا اذعان می‌کند که ماهیات گاهی موجود در اعیان و گاهی موجود در ذهن و اوهام است. هر چند تحصیل یکی از این دو وجود برای ماهیت ضروری نیست و هیچ یک از این دو وجود ثابت نمی‌گردند مگر بعد از ثبوت آن ماهیت^۹ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، منطق، المدخل: ۳۴).

به همین ترتیب واژگان حقیقت، قوام و تقرر و مشتقات آنها که همگی به معنای ثبوت هستند، در فلسفه ابن سینا دارای کاربردی دوگانه هستند.

شیخ از یک سو بیان می‌دارد که هر شیئی حقیقت خاصی دارد که همان ماهیت آن است و حقیقت شی غیر از وجود شی است. شیخ با همین دیدگاه بیان می‌دارد که حقیقت مثلث همان مثلث بودن است و حقیقت سفید، همان سفید بودن است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۱ و ۲۹۲؛ ۱۳۷۵: ۵). از طرفی دیگر حق را به وجود در اعیان معنا می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۴۸). شیخ بویژه در هنگامی که در باب حقیقت واجب الوجود سخن می‌گوید، آشکارا حقیقت و وجود را به یکدیگر پیوند می‌زند. شیخ از تعبیر «واجب الحقیقه» جهت اشاره به ذات باری تعالی بهره می‌برد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۱). او بیان می‌دارد که واجب الوجود بذاته حق محض است زیرا حقیقت هر شیئی خصوصیت وجودش است که برای آن ثابت شده است^{۱۰} (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۵).

او در جایی دیگر به صراحت به این دوگانگی کاربرد حقیقت اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که حقیقت واجب الوجود چیزی جز نفس تأکد وجود نیست و نه همچون حقیقت حیوان که چیزی جز نفس تأکد وجود است^{۱۱} (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۴۵).

در باب واژه «تقرر» نیز می‌توان این دوگانگی را در فلسفه ابن سینا مشاهده کرد. ابن سینا گاه از ماهیت متقرر و ذات متقرر سخن می‌گوید (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، منطق، مدخل: ۳۴ و ۷۹؛ مقولات: ۱۸ و ۱۴۷؛ الهیات: ۶۹) همچنین این واژه جهت توصیف اجزای ماهوی شی و روابط میان این اجزاء بکار گرفته می‌شود. شیخ از صورت متقرر در ماده

(ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۱) و تقرر نوعیت بواسطه فصل (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، منطق، مدخل: ۱۰۱) و صورت و کیفیت متقرر در نفس (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، منطق، مقولات: ۱۵۹) و یا حتی جنس به عنوان امری متقرر (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، منطق، جدل: ۱۹۶) سخن می گوید. به عنوان نمونه شیخ بیان می دارد که جوهر شیئی صاحب ماهیت متقرره است که وجودش در موضوع نیست^{۱۲} (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۴۸) یا بیان می دارد که کثیری از لوازم شی بعد از تقرر ماهیت شی، حاصل می گردد^{۱۳} (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱).

از طرف دیگر ابن سینا از تقرر وجود نیز سخن می گوید (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۳۱؛ ۱۳۷۹: ۵۴۷؛ ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۵۶) به عنوان نمونه، شیخ بیان می دارد که حقیقت واجب الوجود همانند طبیعت جنسی رنگ و حیوان نیست که به فصولی احتیاج دارند تا وجودشان تقرر یابد زیرا آن طبایع معلول هستند. آنها نه از حیث نفس رنگ یا حیوانیت مشترک احتیاج دارند بلکه از حیث وجود محتاج فصول هستند^{۱۴} (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۵) شیخ بویژه در هنگام توصیف واجب الوجود، وجود و تقرر را به یکدیگر مرتبط می سازد. به زعم شیخ، واجب الوجود همان متقرر الوجود بلکه تقرر الوجود است^{۱۵} (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۵۳).

این دوگانگی در باب واژه قوام نیز قابل مشاهده است. شیخ در الهیات شفا صراحتاً علت مادی و صوری را جزئی از قوام شی معرفی می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۲۵۸) شیخ در اشارات، علل اشیا را به دو دسته علل ماهیت و علل وجود تقسیم می کند. او با ذکر مثال مثلث بیان می دارد که علت مادی و صوری به عنوان علل ماهیت سبب قوام مثلث می گردد و حقیقت مثلث بودن را حاصل می آورند. او سپس تأکید می کند که مثلث از حیث وجود علل دیگری دارد که غیر از علل قوام مثلث است^{۱۶} (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۶). در این عبارت، حقیقت و قوام به صورت مترادف جهت اشاره به ماهیت مثلث مورد استفاده قرار می گیرد. همچنین تمایز میان قوام و حقیقت از یک سو و وجود از سویی دیگر برجسته شده است.

شیخ در جایی دیگر بیان می دارد که شکل مثلث داخل در قوام مثلث است. پس مثلث در خارج و در ذهن بواسطه شکل مذکور قوام یافته است اما قوام ماهیت مثلث به وجود نیست^{۱۷} (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، منطق، مقولات: ۶۱). در این عبارت نیز بر تمایز میان قوام و وجود شی تأکید می گردد.

اما از طرفی دیگر شیخ در نجات در تعریف عام از علت بیان می‌دارد که علت به مبدایی گفته می‌شود که وجود فی نفسه‌اش خواه از جانب ذاتش و خواه از جانب غیر تکمیل شده است، سپس وجود شی دیگری از آن حاصل می‌آید و آن شی دیگر بواسطه آن مبدا قوام می‌یابد^{۱۸} (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۸). در این عبارت، شیخ قوام را در معنایی گسترده برای تمام اقسام علت به کار گرفته است.

ابن سینا در تقسیم بندی انواع علت گاهی از اقسام پنج گانه یا شش گانه علل سخن می‌گوید. در چنین تقسیم بندی، موضوع نسبت به عرض نیز نوعی علت محسوب می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۹). موضوع نسبت به عرض در واقع علت وجودی و نه ماهوی محسوب می‌گردد. شیخ در توصیف رابطه موضوع و عرض نیز از واژه قوام سخن می‌گوید. شیخ در توصیف موضوع بیان می‌دارد که موضوع یعنی امری قائم بنفسه که سبب واقع می‌گردد زیرا بواسطه‌اش، شی قوام می‌یابد ولی همچون جزئی برای آن شی نیست^{۱۹} (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۵۹). شیخ همچنین بیان می‌دارد که جوهر از حیث وجودی مقوم عرض است بنابراین جوهر در وجود مقدم بر عرض می‌باشد^{۲۰} (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۵۸). بدین ترتیب موضوع به عنوان علت وجودی عرض نیز بواسطه واژه قوام توصیف می‌گردد. شیخ همچنین در توصیف واجب الوجود نیز از این واژه بهره برده است؛ واجب الوجود را در قوام مستغنی از غیر (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۵۱) و دارای قوام بنفسه (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، الهیات: ۳۴۶) معرفی کرده است. بدین ترتیب در فلسفه سینوی، قوام و مشتقاتش هم در توصیف اجزای ماهوی اشیا و هم در توصیف وجود و علل وجود شی به کار گرفته شده است.

۸. موجود حقیقی نزد ملاصدرا

در فلسفه صدرایی با تقریر نظریه اصالت وجود، دوگانگی مذکور در فلسفه سینوی محو می‌گردد. در دیدگاه صدرایی، موجود حقیقی چیزی جز وجود نیست و ماهیت امری اعتباری است که ظل وجود معرفی می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸). ملاصدرا وجود و ثبوت را به عنوان مفاهیم مترادف معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۲۷). در آثار ملاصدرا، بارها ثبوت به عنوان جایگزینی برای وجود بکار گرفته می‌شود. به عنوان نمونه به چهار جمله زیر می‌توان اشاره کرد:

- پس ناگزیر برای آن ثبوتی خواهد بود. بنابراین ثبوتش یا در خارج است در حالی که چنین چیزی محال است زیرا آن از اموری اعتباری است در نتیجه آن موجود در ذهن است^{۲۱} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۲۷۵).
- پس آنها با نظر به ذاتشان ممکن الثبوت و با نظر به ذات اول تعالی واجب الثبوت هستند^{۲۲} (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲/ ۳۸۸).
- ماهیت مجرد از اعتبارات ثبوتی در خارج ندارد^{۲۳} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳/ ۲۴۸).
- پس علم به ثبوت معلول از این جهت سبب علم به ثبوت مرجح و علتی می شود^{۲۴} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳/ ۳۹۳).

ملاصدرا همواره بر یک شیوه سخن نمی گوید؛ گاهی به سبک و سیاق مشهور به تقریر مطالب می پردازد. این دسته از سخنان ملاصدرا بسیار نزدیک بر شیوه مشائی و بویژه سینوی است و گاهی نیز به بیان نظرات خاص خویش می پردازد که در آنجا نیز گاهی نظر متوسط و گاهی نظر نهایی خویش را ابراز می دارد.

آنجا که ملاصدرا به تقریر نظرات خاص خویش می پردازد، واژگان حقیقت، تقرر و قوام را تنها جهت توصیف وجود بکار می گیرد ولی در مطالب عامه فلسفی بر سبک و سیاق مشائی و سینوی سخن می گوید؛ از همین روی تحت تاثیر ابن سینا، این واژگان را جهت توصیف ماهیت نیز بکار می گیرد.

ملاصدرا بارها تاکید می کند که حقیقت هر شیئی خصوصیت وجودی آن است^{۲۵} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۳۸ و ۲۴۳؛ ۱۳۶۳: ۹). از همین رو او بارها از اصطلاح حقیقت وجود بهره گرفته است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۴۸ و ۵۰ و ۶۱ و ۶۵)

همچنین ملاصدرا در هنگام تقریر نظریه خاص خویش تاکید می کند که ماهیت بدون وجود دارای هیچ حقیقتی نیست. او بیان می دارد که موجودیت ماهیات که بنفسه هیچ حقیقتی ندارند بواسطه وجود آنها است؛ موجودیت وجود به نفس ذاتش است زیرا وجود همان حقیقت ماهیات موجوده است^{۲۶} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۱۷۴).

همچنین او متذکر می شود که شی بواسطه وجود خارجی یا ذهنی اش تعیین می یابد و با قطع نظر از این دو وجود، هیچ حقیقتی ندارد؛ چه حقیقت جوهری یا عرضی یا مبهم یا متعین^{۲۷} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۳۲۲). در جایی دیگر نیز بیان می دارد که واقع در عین و موجود حقیقی همان وجودات هستند و نه ماهیات^{۲۸} (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۴). این عبارات ملاصدرا صراحتاً توصیف ماهیت بواسطه واژه حقیقت را نادرست معرفی می کند. با این

حال می‌توان در آثار ملاصدرا موارد محدودی را یافت که واژه حقیقت جهت توصیف ماهیت بکار گرفته شده است. این موارد نسبت به مواردی که حقیقت جهت توصیف وجود بکار رفته است، بسیار محدود و اندک است. به عنوان مثال ملاصدرا در ذیل بحث در باب وجود ذهنی بیان می‌دارد که حقیقت شی چیزی جز ماهیت نوعیه آن نیست^{۲۹} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۲۹۶). چنین عباراتی را نمی‌توان جزئی از نظرات خاص ملاصدرا محسوب کرد. بلکه چنین عباراتی در واقع به سبک و سیاق سینوی نگاشته شده است و جهت تقریر مطالب عام فلسفی بکار گرفته شده‌اند.

ملاصدرا در دیدگاه خاص خویش در باب ماهیات بیان می‌دارد که آنچه که سبب قوام شی می‌شود و شی بواسطه اش جزئی از ذوات ماهیات می‌گردد، چیزی جز مبدا فصل اخیر نیست^{۳۰} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲/ ۳۵) و حقیقت فصول و ذوات شی نیز جز وجودات خاصه برای ماهیات نیست که همان اشخاص حقیقی هستند^{۳۱} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳۶۷). بدین ترتیب می‌توان اینگونه نیز تعبیر کرد که حقیقت ماهیت نیز در واقع همان وجود است. این سخن در واقع تعبیری دیگری از اصالت وجود است؛ ماهیت جدای از وجود صاحب هیچ حقیقتی ندارد؛ ماهیت سایه و ظل وجود است.

ملاصدرا در باب رابطه میان تقرر و وجود نیز بیان می‌دارد که وجود از آن حیث که وجود است، متقرر بنفسه و موجود بذاته است بنابراین آن، ذاتش وجود و نفسش تقرر است^{۳۲} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۵۴). همچنین در جایی دیگر تاکید می‌کند که وجود همان اصل در صدور از جاعل و تقرر در اعیان است؛ وجود نفس تقرر در اعیان است^{۳۳} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۱۰۱). او بارها تقرر را به صورت مترادف با وجود بکار می‌گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۲۲۳ و ۴۰۶؛ ۱۳۶۰: ۷۴).

ملاصدرا هر چند در موارد معدودی، تحت تاثیر سبک و سیاق سینوی از واژه تقرر و مشتقاتش جهت توصیف ماهیت نیز بهره می‌برد. به عنوان مثال در تعریف جوهر در کتاب مبدا و معاد آورده است که شیئی صاحب ماهیت متقرره که هرگاه ماهیتش در خارج موجود گردد، وجودش در موضوع نیست^{۳۴} (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷). اما در تبیین دیدگاه خاص خویش، تقرر ماهیت را چیزی جز حصول و وجود ماهیت نمی‌داند. او بیان می‌دارد که هرگاه وجود صادر گردد، ماهیت تقرر می‌یابد اما در مرتبه وجود و نه در مرتبه متقدم یا متاخر، زیرا ماهیت در کون و حصول در واقع هیچ استقلال ندارد^{۳۵} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۱۰۱).

در دیدگاه صدرایی، واژه قوام و مشتقاتش نیز جهت توصیف وجود بکار گرفته می‌شود. ملاصدرا بیان می‌دارد که اشیا بواسطه وجود قوام می‌یابند زیرا اگر وجود نباشد، شیئی نیز چه در عقل و چه در خارج نخواهد بود^{۳۶} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۲۶۰). در ذیل مبحث وحدت و کثرت بیان می‌دارد که وحدت همانند وجود از مقومات موجود عینی و متقدم بر آن است و نه از لواحق متاخر از آن^{۳۷} (شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۶). همچنین ملاصدرا بارها از واژه مذکور جهت توصیف رابطه علیت وجودی بهره برده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۲۲۷ و ۴۱۷). به عنوان مثال، او بیان می‌دارد که وجود تعلقی هیچ قوامی ندارد مگر بواسطه وجود جاعل فیاض برای او^{۳۸} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱۹/ ۳). در جایی دیگر بیان می‌دارد که وجود معلول متقوم بواسطه وجود علتش است؛ تقوم نقص به تمام، ضعف به قوه، و امکان به وجوب^{۳۹} (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۸).

با این حال ملاصدرا در مباحث عامه همچون ابن سینا از قوام و مشتقاتش جهت توصیف اجزای ماهیت بهره می‌برد. او حتی به تفکیک میان علل وجود و علل قوام شی نیز اشاره می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳/ ۴۰۰؛ ۱۳۶۰: ۷۷). با این حال ملاصدرا در تبیین دیدگاه خاص خویش تاکید می‌کند که ماهیت امکانی قوامی جز بواسطه وجود ندارد^{۴۰} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۱۸۷) و برای ماهیت مجرد از وجود هیچ قوامی نیست^{۴۱} (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۳). در جایی دیگر علل قوام ماهیت را به علل وجود شی باز می‌گرداند: ماهیت به حسب قوام ذاتش نیازمند جاعل است^{۴۲} (شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۱). در واقع با تقریر نظریه اصالت وجود باید گفت که قابل تصور نیست که غیر وجود برای وجود مقوم باشد^{۴۳} (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶).

بدین ترتیب در فلسفه صدرایی، ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام شی به وجود است. این واژگان همگی مترادف با ثبوت هستند.

۹. ثابتات ازلی

تمرکز این مقاله بر نقش و جایگاه ثبوت در آثار ابن سینا و ملاصدرا است. با این حال از آنجا که تایید حکما بر ترادف ثبوت (ثابت، مثبت) و وجود (موجود) غالباً پاسخی بر نظریه ثابتات ازلی معتزله محسوب می‌گردد، لازم است که به این نظریه نیز اشاره ای صورت گیرد.

گروهی از معتزله جهت حل مسئله علم تفصیلی باری تعالی پیش از خلق عالم قائل به ثابتات ازلی شده‌اند. اینان ثبوت را اعم از وجود معرفی می‌کردند و معتقد بودند که ثابتات شامل موجودات و معدومات ممکن می‌گردد. ثبوت در مقابل با نفی قرار می‌گیرد؛

ممتنعات در واقع هیچ ثبوتی ندارند و منتفی هستند. لاهیجی در تبیین این دیدگاه بیان می‌دارد که به زعم آنها دو گونه تقرر وجود دارد؛ یکی تقرر ماهیت در حد ذات است که آن را ثبوت می‌نامند و دیگری تقرر ماهیت از حیث ترتب آثار بر آن است که آن را وجود می‌نامند^{۴۴} (لاهیجی، بی تا: ج ۱/ ۵۵). به زعم آنان، معدوم ممکن همان شی است؛ یعنی ثابت متقرر منفک از صفت وجود در خارج. بنابراین ماهیت نزد آنان غیر وجود عارض بر آن است و گاهی ماهیت خالی از وجود می‌گردد. اما امر ممتنع برخلاف معدوم ممکن هیچ گونه تقرری ندارد^{۴۵} (جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۲/ ۱۹۰). معدومات ممکن قبل از دخول شان در وجود، ذوات، اعیان و حقایقی هستند، و تاثیر فاعل در جعل ذاتشان نیست بلکه در آن است که آن ذوات را موجود می‌گردانند^{۴۶} (رازی، ۱۴۱۱: ۱۵۸).

در تبیین این دیدگاه، ماهیت ممکنه منفک از وجود بواسطه ثبوت، تقرر و حقیقت توصیف شده است. ثابتات ازلی در دیدگاه معتزله بخشی از واقعیت را تشکیل می‌دهند و از آنجا که متعلق علم تفصیلی خداوند قرار می‌گیرند بگونه‌ای خلقت عالم بواسطه وجود یافتن این ثابتات محقق می‌گردد، بنابراین می‌توان ادعا کرد که حقیقت عالم را شکل می‌دهند.

اگر دیدگاه حکما در باب ترادف ثبوت و وجود را پاسخی بر نظریه ثابتات ازلی معتزله محسوب داریم، ناگزیر باید بپذیریم که ثبوت در هر دو نظریه به یک معنا بکار رفته است زیرا در غیر این صورت پاسخ حکما بر نظریه ثابتات ازلی دچار مغالطه اشتراک لفظ می‌گردد. از طرفی بدون شک معتزله ثبوت را به وجود معنا نکرده‌اند؛ زیرا از نظر آنها ثبوت اعم از وجود است. با این حال معتزله همانند حکما از واژگان حقیقت و تقرر جهت توصیف ثبوت بهره برده‌اند. از همین روی بنظر می‌رسد که بهتر است دیدگاه حکما را مساوقت وجود و ثبوت تقریر کرد و نه ترادف.

فارغ از کاستی‌ها و ضعف‌ها نظریه ثابتات ازلی، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا ثبوت و الفاظ مترادفش جهت تبیین این نظریه بکار گرفته شده است. بهره‌گیری از این واژگان می‌تواند خود شاهی بر وجود استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت در ناخودآگاه متکلمان معتزلی باشد. آنان بواسطه ثبوت و الفاظ مترادفش به دنبال تقریر نظریه‌ای در باب واقعیت و حقیقت عالم بوده‌اند که متعلق علم الهی نیز قرار می‌گیرد.

نکته دیگر آنکه میان دیدگاه سینوی در باب وجود و ماهیت و نظریه ثابتات ازلی شباهت‌هایی قابل مشاهده است. در هر دو نظریه بر ثبوت، حقیقت و تقرر ماهیت مستقل از وجود تاکید شده است. با این حال ابن سینا هیچ‌گاه صراحتاً ماهیت منفک از وجود را

صاحب واقعیت و حقیقت معرفی نکرده است. شاید بتوان گفت که نظریه ثابتات ازلی بسط افراطی دیدگاه سینوی است.

۱۰. سلسله مراتب هستی و ثبات

استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت در دستگاه فلسفی حکما به اشکال گوناگونی ظهور و بروز داشته است. حکمای مسلمان برخلاف پارمینیدس وجود اصل حرکت و تغییر را پذیرفته بودند با این حال نحوه تفریر آنان از تغییر و حرکت بگونه ای است که همواره ثبات در مقابل تغییر دارای اصالت و جایگاه بالاتری است.

همانطور که همه موجودات حقیقی عالم در یک سطح و مرتبه نیستند بلکه نظامی سلسله مراتبی بر آنها حاکم است، ثبوت نیز به تبع این سلسله مراتب دارای درجات و مراتبی است؛ بدین گونه که هر چه رتبه و جایگاه موجودات در این سلسله مراتب بالاتر می رود، آنها از حقیقت بیشتری برخوردار می شوند، در نتیجه دارای ثبوت بیشتری نیز خواهند بود. در دستگاه فلسفی حکمای مسلمان موجودات مجرد و غیر مادی که در سلسله مراتب هستی در جایگاه بالاتری قرار می گیرند، خالی از هر گونه تغییری هستند. تغییر تنها در مراتب پایین هستی جاری است. تغییر و حرکت را باید حاصل نقصان وجودی دانست زیرا هر حرکت و تغییری از وجود قوه و استعداد نشأت می گیرد. قوه و استعداد به جنبه فقدانی شی باز می گردد.

در عالم طبیعت نیز ثبوت و تغییر به نحوی یکسان در تمام موجودات طبیعی جاری نیست.

۱۱. تغییر و حرکت نزد ابن سینا

در تفکر مشائی، تغییر و حرکت از عوارض ذاتی اجسام محسوب می گردد به همین دلیل این مباحث در ذیل طبیعیات مطرح می گردند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۹). مشائیان از دو گونه تغییر سخن می گویند: تغییر آنی (کون و فساد) و تغییر تدریجی (حرکت).

جواهر و ذات اشیای مادی در معرض کون و فساد قرار دارند؛ هنگامی که یک ماده صورت جدیدی را به دست می آورد، بدین معنا است که ذات و جوهر جدیدی حاصل آمده است و هنگامی که صورت خود را از دست می دهد، بدین معناست که ذات و جوهر سابق از بین رفته است. با این حال ذات اشیا قابل تبدیل به ذاتی دیگری نیست؛ به عبارت

دیگر انقلاب در ذات محال است. به همین دلیل در تفکر مشائی، حرکت در جوهر و ذات اشیا قابل پذیرش نیست. هنگامی که ابن سینا از واژگان حقیقت، ثبوت، تقرر و قوام جهت اشاره به ماهیات اشیا بهره می برد، این واژگان را جهت توصیف ذاتیات ماهیات بکار می گیرد؛ حقیقت اشیا هیچ گاه قابل تغییر و تبدیل به چیز دیگری نیست؛ هر چند که اگر شیئی مادی از بین رود، حقیقتش نیز از بین برود. البته در نگاه ابن سینا، ممکن است که اشخاص یک حقیقت نوعیه مادی به همراه کلی طبیعی همراه آنها از بین برود ولی کلی طبیعی در ضمن افراد دیگر آن نوع و همچنین در علم الهی دارای وجودی ثابت و مستمر است. بنابراین می توان گفت ذات و جوهر اشیا مادی دارای مرتبه ای از ثبوت است.

حرکت و تغییر تدریجی که عمده تغییرات در عالم ماده را در بر می گیرد، تنها در اموری عرضی رخ می دهد. ابن سینا معتقد است که حرکت تنها در چهار مقوله این، کیفیت، کمیت و وضع رخ می دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، طبیعیات، ج ۱ سماع طبیعی: ۱۰۷). البته این بدان معنا نیست که ذات اموری کیفی یا کمی قابل تغییر و دگرگونی است؛ به عبارت دیگر انقلاب در ذات حتی در اعراض نیز محال است. بلکه بدین معنا است که جسم در اموری عرضی اش همانند کیفیت و کمیت می تواند تغییر کند. بنابراین، به عنوان مثال، هنگامی که رنگ یک جسم سیاه شدت می یابد، نه بدین معناست که ذات و حقیقت جسم تغییر یافته است و نه بدین معناست که ذات و حقیقت سیاهی تغییر کرده است بلکه بدین معناست که نوع خاصی از سیاهی از جسم زائل شده و نوع دیگری از سیاهی جایگزین آن شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۴) چنین تصویری از حرکت همچنان ثبوت حقیقت و ماهیت اشیا را تضمین می کند.

بدین ترتیب تصویر ابن سینا از تغییر و حرکت بگونه ای است که همچنان ذات و ماهیات اشیا اموری ثابت و غیر قابل تغییر خواهند بود. در چنین نظام فلسفی، توصیف ماهیت و ذات اشیا بواسطه واژگانی همانند ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام قابل قبول خواهد بود. از آنجا که توصیف ابن سینا از تغییر و حرکت مبتنی بر نگاهی ماهوی شکل گرفته است، وجود نیز به طریق اولی خارج از محدوده تغییر و حرکت واقع می گردد.

۱۲. تغییر و حرکت نزد ملاصدرا

ملاصدرا بارها و با عبارت پردازی های مختلف وجود را بواسطه ثبوت تبیین می کند. با این حال ممکن است که این سوال مطرح گردد که آیا دیدگاه صدرایی در باب حرکت با

این توصیفات سازگار است یا نه؟ جهت تقریر اشکال و ارائه پاسخ ناگزیر اشاره گذرایی به دیدگاه صدرایی در باب حرکت خواهیم کرد.

ملاصدرا حرکت و سکون را از ویژگی‌های ذاتی موجود به ما موجود قلمداد کرد. بدین ترتیب حرکت در ذیل مباحث الهیات قرار می‌گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۲۰). از طرفی از آنجا که موجود حقیقی در نزد ملاصدرا چیزی جز وجود نیست. بنابراین حرکت و سکون از عوارض ذاتی وجود محسوب می‌گردد. به عبارت دیگر وجود دارای دو مرتبه است: وجود ثابت و وجود سیال. البته حرکت و سیلان در مراتب ضعیف وجود جاری است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۲۸). مراتب شدید وجود همانند عالم عقل عاری از هر حرکت و تغییری هستند. از همین روی باید گفت که حرکت و تغییر از عوارض نقصان وجود است. از نگاه ملاصدرا تمام تغییرات عالم به صورت تدریجی رخ می‌دهد. از همین روی کون و فساد به معنای تغییرات آنی مورد پذیرش ملاصدرا قرار نمی‌گیرد.

از دید ملاصدرا حرکت در یک مقوله - اعم از عرضی یا جوهری - نحوه وجود فرد سیالی از آن مقوله است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۹۲ و ۹۳). در نگاه صدرایی تمام جواهر مادی پیوسته در حال حرکت جوهری هستند (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷ / ۲۹۸). لازمه حرکت جوهری این است که همه اعراض جوهر نیز همراه با خود شی پیوسته در حال دگرگونی باشند. حال می‌توان پرسید که موجودات طبیعی که دارای وجود سیال هستند، می‌توانند شاهدی علیه استعاره مذکور باشد؟

ملاصدرا در هنگام پاسخ به مسئله ربط سیال به ثابت، طبیعت - علت مباشر حرکت - را دارای دو وجه می‌داند؛ ثابت و متغیر. از حیث ثبات با مبدا ثابت مرتبط است و از حیث تغیر با معلولات خود یعنی حرکات مرتبط است. او متذکر می‌شود که در موجودات طبیعی، ثبات عین تجدد است. او تقسیم موجودات به ثابت و سیال را مشابه تقسیم موجودات به واحد و کثیر، و بالقوه و بالفعل معرفی می‌کند؛ هر گاه موجودات را فی نفسه اعتبار کنیم، همگی واحد و بالفعل هستند. اما در مقام مقایسه موجودات با یکدیگر، برخی نسبت به برخی دیگر کثیر و بالقوه می‌شوند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸). بنابراین همانگونه که وجود مساوق با وحدت و فعلیت است و صفات کثرت و بالقوه بودن حاصل مقایسه و امری نسبی است، وجود نیز مساوق با ثبوت است و حرکت و تغییر حاصل مقایسه و امری نسبی است. بنابراین اعتقاد به وجود سیال را نمی‌توان شاهدی بر علیه استعاره مذکور دانست بلکه در دیدگاه ملاصدرا، وجود سیال نیز دارای مرتبه‌ای از ثبوت

است. بدون شک وجود سیال در مقام مقایسه با وجود ثابت از درجه ثبوت کمتری برخوردار است زیرا وجود ثابت دارای هیچ وجه سیالی نیست در حالی که وجود سیال از برخی جهات متصف به سیالیت می‌گردد. از طرفی با توجه به تحلیل فوق می‌توان گفت که در وجود سیال نیز وجه ثبات بر وجه سیالیت غالب است.

۱۳. نتیجه‌گیری

براساس نظریه شناختی استعاره، فهم و بسط مفاهیم انتزاعی همواره بواسطه استعاره‌های مفهومی برای انسان میسر می‌گردد. بکارگیری این استعاره‌های معمولاً به صورت ناخودآگاه و خودکار رخ می‌دهد.

با فرض پذیرش این نظریه، مفاهیم فلسفی نیز به عنوان مفاهیمی انتزاعی بواسطه این استعاره‌ها مورد فهم قرار می‌گیرند. یکی از استعاره‌های فلسفی که به صورت گسترده‌ای توسط فلاسفه یونانی و مسلمان مورد استفاده قرار گرفته است، استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت است. اولین بار پارمینیدس آشکار از این استعاره بهره برد و حقیقت عالم را به مثابه اموری ثابت و بدون تغییر مفهوم سازی کرد. افلاطون تحت تاثیر پارمینیدس مثل را به عنوان موجودات حقیقی عالم به مثابه امور تغییر ناپذیر توصیف کرد. ارسطو در جستجوی حقیقت اشیا به جوهر و صورت متوسل شد. صورت به عنوان امری بالفعل از هر حرکت و تغییری مصون است.

در آثار فلاسفه مسلمان، واژگان حقیقت، تقرر، قوام از حیث لغوی مترادف با ثبوت هستند. این واژگان جهت توصیف موجود حقیقی توسط فلاسفه‌ای همانند ابن سینا و ملاصدرا مورد استفاده قرار گرفته‌اند. فلسفه سینوی مبتنی بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت بنا نهاده شده است. وجود و ماهیت سینوی هر کدام بخشی از واقعیت را شکل می‌دهند و هیچ کدام اعتباری و ذهنی محسوب نمی‌شود. از همین رو ابن سینا با توسل به استعاره مذکور هر کدام از وجود و ماهیت را بواسطه ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام توصیف می‌کند. البته باید توجه داشت که ثبوت، حقیقت، تقرر و قوام همواره جهت توصیف ذاتیات ماهیت بکار گرفته می‌شود. از همین روی عرضیات یک شی متصف به این صفات نمی‌گردد. حرکت نیز تنها در عرضیات رخ می‌دهد.

ملاصدرا با دفاع از نظریه اصالت وجود، ماهیت را امری اعتباری محسوب می‌کند و واقعیت خارجی را چیزی جز وجود نمی‌داند. از همین روی در دیدگاه خاص صدرایی،

حقیقت، تقرر، ثبوت و قوام شی به وجود آن است و ماهیت بدون وجود هیچ ثبوت، حقیقت و تقرری ندارد.

در آثار حکما، عدم ثبوت تنها یک ویژگی در کنار بقیه ویژگی های موجود حقیقی نیست. بلکه در بسیاری اوقات جهت معرفی موجود حقیقی به ویژگی ثبوت و عدم تغییر آن اشاره می شود. حکما بارها و با عبارت پردازی های مختلف واقعیت اشیا را همان حقیقت، قوام و تقرر اشیا معرفی می کنند. ملاصدرا در عبارات مختلفی واژه ثبوت را جایگزین واژه وجود کرده است. میزان و نحوه بکارگیری اصطلاحات ثبوت، حقیقت، قوام و تقرر جهت توصیف موجود حقیقی در آثار حکما، وضعیت ثبوت را از یک ویژگی معمولی ارتقا می دهد بگونه ای که می توان گفت که بکارگیری ثبوت و الفاظ مترادف آن جهت توصیف موجود حقیقی بخش بزرگی از فهم ما از موجود حقیقی را شکل می دهند. همانگونه که اشاره شد استعاره مفهومی ویژگی های خاص خود را داراست؛ از جمله آنکه سبب انتقال یک ساختار و نظام از حوزه مبدا به حوزه مقصد می شود، حوزه مبدا ملموس تر از حوزه مقصد است، میان دو حوزه مبدا و مقصد رابطه ای یک طرفه برقرار است؛ یعنی حوزه مقصد بواسطه حوزه مبدا فهم می گردد و نه برعکس، استعاره مفهومی قابل حذف نیست؛ زیرا با حذف آن، بخشی از معنای حوزه مقصد از دست می رود. این ویژگی ها را می توان در رابطه میان موجود حقیقی و ثبوت نیز مشاهده کرد. ثبوت در قالب یک ساختار جهت توصیف موجود حقیقی بکار رفته شده است. شواهد ارائه شده در این مقاله وجود این ساختار را نشان می دهند. موجود حقیقی مفهومی انتزاعی و ثبوت نسبت به آن، مفهومی ملموس تر است. موجود حقیقی به مثابه ثبوت فهم می گردد و نه بر عکس. همچنین با حذف این استعاره، بخشی بزرگی از معنای موجود حقیقی در دستگاه فلسفی حکما از دست می رود. بنابراین بهره گیری از ثبوت جهت فهم موجود حقیقی را می توان مصداقی از استعاره مفهومی در نظام فلسفی حکما دانست.

پی نوشتها

۱. جهت آشنایی بیشتر با نظریه شناختی استعاره می توان به مقاله فارسی زیر مراجعه کرد:
خادم زاده، وحید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳)، «استعاره های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف»، مجله شناخت، شماره ۷۱/۱، پاییز و زمستان
۲. برای آشنایی بیشتر با نظرات منتقدان این نظریه می توان به آثار زیر مراجعه کرد:

Croft William and D. Alan Cruse(2004) Cognitive Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press

Taylor, John (2002) Cognitive Grammar. Oxford: Oxford University Press .

٤. أما الحق فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقا، و يفهم منه الوجود الدائم، و يفهم منه حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشئ في الخارج إذا كان مطابقا له، فنقول: هذا قول حق، و هذا اعتقاد حق. فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما، و الممكن الوجود حق بغيره، باطل في نفسه (ابن سينا، ١٤٠٤: ٤٨)

٥. الأول ذاته البسيط لا كثرة فيه البتة. و العقل الفعال اللازم عنه أولا فيه كثرة، لأنه ماهية وجود وورد عليه من الأول

٦. قد يجوز أن تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته، و أن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشئ

٧. فالموجود و المثبت و المحصل أسماء مترادفة على معنى واحد

٨. معلوم أن حقيقة كل شئ الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الإثبات

٩. أن تلك الماهيات قد تكون موجودة في الأعيان، و قد تكون موجودة في الأوهام و أن الماهية لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين، و أن كل واحد من الوجودين لا يثبت إلا بعد ثبوت تلك الماهية،

١٠. كل واجب الوجود بذاته فهو حق محض، لان حقيقة كل شئ خصوصية وجوده الذى يثبت له

١١. ليس حقيقة وجوب الوجود إلا نفس تأكد الوجود، لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود

١٢. أنه الشئ ذو الماهية المتقررة الذى وجوده ليس في موضوع كجسم أو نفس

١٣. فان كثيرا من لوازم الشئ، التي تلزمه بعد تقرر ماهيته

١٤. حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون و الحيوان الجنسين اللذين يحتاجان الى فصل و فصل، حتى يتقرر وجودهما، لان تلك الطبائع معلولة. و انما يحتاجان لا فى نفس اللونية و الحيوانية المشتركة فيهما، بل فى الوجود

١٥. أن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود، بل هو تقرر الوجود

١٦. أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته

١٧. فالشكل للمثلث لأنه مثلث و داخل في قوامه؛ فلذلك يتقوم به خارجا و فى الذهن و كيف كان؛ و أما الوجود فأمر لا تقوم به ماهية المثلث

١٨. المبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه، أما عن ذاته، و أما من غيره، ثم يحصل عنه وجود شئ آخر، و يتقوم به

٧٠ استعاره موجود حقيقي به مثابه امر ثابت نزد ابن سينا و ملاصدرا

١٩. و أن الموضوع يعنى به ما صار بنفسه و نوعيته قائما، ثم صار سببا لأن يقوم به شىء فيه ليس كجزء منه.

٢٠. الجوهر مقوم العرض موجودا، و غير متقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم فى الوجود

٢١. فلا محالة لها ثبوت فتبوتها إما فى الخارج و هو محال لأنها أمور اعتبارية فهى موجودة فى الذهن.

٢٢. فهى ممكنة الثبوت فى ذاتها واجبة الثبوت نظرا إلى ذات الأول تعالى

٢٣. الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها فى الخارج

٢٤. فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما و علة ما

٢٥. كانت حقيقة كل شىء هى خصوصية وجوده التى يثبت له

٢٦. فموجودية الماهيات التى لا حقيقة لها بأنفسها إنما هى بالوجود لا بأنفسها و موجودية الوجود بنفس ذاته لأن الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به

٢٧. فالشئ إنما يتعين بوجوده الخارجى أو ذهنى و مع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلا لا جوهرية و لا عرضية و لا مبهمة و لا معينة

٢٨. أن الواقع فى العين و الموجود بالحقيقة ليست إلا الوجودات دون الماهيات

٢٩. حقيقة الشئ ليس إلا الماهية النوعية له

٣٠. ما يتقوم و يوجد به الشئ من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها

٣١. أن حقيقة الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التى هى أشخاص حقيقة فالموجود فى الخارج هو الوجود

٣٢. أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه و وجود ذاته

٣٣. أن الوجود هو الأصل فى الصدور من الجاعل و التقرر فى الأعيان - لكونه نفس التقرر فى الأعيان

٣٤. مفهوم الجوهر الذى يصلح للتجنيس هو ما يعبر عنه بأنه الشئ ذو الماهية، المتقررة الذى ماهيته إذا صارت موجودة فى الخارج كان وجودها لا فى موضوع

٣٥. إذا صدر الوجود تقررت الماهية لكن فى مرتبة الوجود لا فى مرتبة متأخرة و لا متقدمة - إذا لا استقلال لها فى الكون و الحصول فى الواقع

٣٦. و به قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن - لم يكن شىء لا فى العقل و لا فى الخارج

٣٧. الوحدة كالوجود من مقومات الموجود العينية المتقدمة عليه لا من لواحقه المتأخرة عنه

٣٨. وجود تعلقى لا قوام له إلا بوجود جاعله الفيض عليه

٣٩. فإن وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتتام، و الضعف بالقوة و الإمكان بالوجوب.

٤٠. الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود

۴۱. أنه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود
۴۲. كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل
۴۳. غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوما للوجود
۴۴. فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها و يسمونه ثبوتا و مقابله نفيًا و ثانيهما تقررهما بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار و ترطيب الماء و يسمونه وجودا
۴۵. (من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء) أي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له و قد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة في الخارج و انما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفي لا تقرر له أصلا
۴۶. المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات، و أعيان و حقائق. و ان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة

کتاب‌نامه

- ابن سینا (۱۴۰۴ الف) الشفا، ملاحظات سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن سینا (۱۴۰۴ ب) التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: المکتبه الاعلام الاسلامی
- ابن سینا (۱۳۷۱) المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار
- ابن سینا (۱۳۷۹) نجاه، تصحیح محمد تقی دانش پڑوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ابن سینا (۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه
- ابن سینا (۱۳۶۳) مبدأ و معاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی
- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ ش) فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی
- جرجانی، سید شریف (۱۳۲۵) شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، به تصحیح بدرالدین نعسانی
- جرجانی، سید شریف (۱۳۷۰ ش) التعريفات، تهران: ناصر خسرو
- خادم زاده، وحید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳)، «استعاره های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف»، مجله شناخت، شماره ۷۱/۱، پاییز و زمستان
- خادم زاده، وحید (۱۳۹۵)، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا»، فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۴۹، شماره ۱
- رازی، فخر الدین (۱۴۱۱) المحصل، عمان: دارالرازی، مقدمه و تحقیق از دکتر اتای
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ ش) مفردات الفاظ قران، ترجمه غلام رضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی
- رضائی، علی (۱۳۹۰ ش) «معنای حق در نگاه اندیشمندان اسلامی»، معرفت حقوقی، سال اول، شماره دوم، ص ۸۹-۱۱۱

۷۲ استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت نزد ابن سینا و ملاصدرا

- سپهری، مهدی (۱۳۸۲)، «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معنا شناختی»، نامه حکمت، شماره ۲
سعدی، ابو حیب (۱۴۰۸ق) *القاموس الفقہی لغہ و اصطلاحا*، دمشق: دارالفکر
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، *الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ*، بیروت:
داراحیاء التراث
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۶۰ش)، *الشواہد الربوبیہ*، تصحیح و تعلیق از جلال الدین
آشتیانی، مشهد: المرکز الجامعی للنشر
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۶۳) *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۵۴ش) *المبدأ و المعاد*، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران:
انجمن حکمت و فلسفه ایران
- صلیبی، جمیل (۱۴۱۴ق) *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشركه العالمیہ للکتاب
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷) *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران: موسسه انتشارات حکمت
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶) *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات
فکر روز
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا) *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان: انتشارات مهدوی
- هاسی، ادوارد (۱۳۹۲) «فیثاغوریان و الثانیان»، در *تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا افلاطون*، ویراستار:
کریستوفر چارلز ویستن تیلور، ترجمه: حسن فتحی، تهران: موسسه انتشارات حکمت
- هایمن، رابرت (۱۳۹۲) «افلاطون: مابعد الطبیعه و معرفت شناسی»، در *تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا
افلاطون*، ویراستار: کریستوفر چارلز ویستن تیلور، ترجمه: حسن فتحی، تهران: موسسه
انتشارات حکمت

- Aristotle (1991) *Complete Works*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press,
- Annas Julia (1976) *Aristotle's Metaphysics Books M and N*, introduction, translation and notes. Oxford: Clarendon Aristotle Series.
- Croft William and D. Alan Cruse (2004) *Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press
- Jäkel, Olaf (2002) , "Hypothesis Revisited: *The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts*". metaphorik.de
- Lackoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press
- Lackoff, G. & Johnson, M. (2003) *Afterwards*, in *Metaphors We Live By*, 2nd ed., Chicago and London: University of Chicago Press
- Lackoff, G. (1993) *The Contemporary Theory of Metaphor*, in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, Cambridge: Cambridge University Press

وحید خادم‌زاده ۷۳

Ortony, A. & Reynolds, R.E. & Arter, J.A. (1978) "Metaphor: Theoretical and empirical research". *Psychological Bulletin*, 85, 919-943

Plato (1997) *Complete Works*, Edited by John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company

Taylor, John (2002) *Cognitive Grammar*. Oxford: Oxford University Press