

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

وحید خادمزاده*

چکیده

بر اساس نظریه شناختی استعاره، فهم مفاهیم انتزاعی از طریق استعاره‌های مفهومی میسر می‌شود، به گونه‌ای که این استعاره‌ها بخشی از فرایند شناخت محسوب می‌شوند و با حذف آن‌ها بخشی از معنای مفاهیم نیز از دست می‌رود. استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت را فلاسفه یونانی و مسلمان همانند پارمینیدس، افلاطون، ارسطو، ابن سینا، و ملاصدرا به طور گسترده به کار برده‌اند. هر کدام از این فلاسفه از موجود حقیقی تعبیر خاص خود را آورده‌اند، اما در تمام این موارد یکی از مهم‌ترین صفاتی که برای توصیف موجود حقیقی به کار رفته است ثبات و عدم تغییر است. در آثار فلاسفه مسلمان، واژگان حقیقت، تقرر، و قوام از حیث لغوی به معنای ثبوت‌اند. این واژگان در چهارچوب استعاره برای مفهوم‌سازی موجود حقیقی به کار رفته‌اند. در فلسفه سینوی، هر کدام از وجود و ماهیت به صورت مستقل به ثبوت، حقیقت، تقرر، و قوام متصف شده‌اند، درحالی که در فلسفه صدرایی تنها وجود استحقاق اتصاف به این صفات را دارد.

کلیدواژه‌ها: ثبوت، حقیقت، تقرر، استعاره، وجود، ماهیت.

۱. مقدمه

ارسطو در تعریف استعاره بیان می‌کند که استعاره دادن نام چیزی به چیز دیگر است (Aristotle 1991: *Poetics*, 1457 b 1-1458 a 8). این تعریف نشان می‌دهد که استعاره در دیدگاه ارسطویی امری زبان‌شناختی محسوب می‌شود. در دیدگاه سنتی، استعاره همواره

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، v.khademzadeh@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۰۹

بر مبنای نوعی از تشبیه تعریف و توصیف می شده است و کارکرد اصلی آن مربوط به حوزه زیبایی‌شناختی و بلاغت است (Ortony et al. 1978: 921). در این دیدگاه همواره زبان حقیقی و زبان مجازی تفاوت دارند و کاربرد استعاره باید به زبان مجازی محدود باشد. زبان حقیقی، که در گفت‌وگوهای روزمره و متون علمی به کار می‌رود، 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 اندیشه‌ورزی انسان است. وجود استعاره‌ها در زبان نشانه‌ای از وجود آن‌ها در لایه‌های عمیق‌تر شناختی انسان است (Lackoff 1980: 6). البته مطرح کردن این نظریه با تفکیک استعاره‌های منفرد از استعاره‌های مفهومی میسر است. استعاره‌های منفرد در اکثر اوقات تنها ویژگی‌ای از زبان‌شناختی و زیبایی‌شناختی‌اند و تأثیری در 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، به طوری که یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی است (حوزه مبدأ) روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است (حوزه مقصد) نگاشت می‌شود (Lackoff 1993: 203). استعاره مفهومی منفرد و استثنایی نیست، بلکه نظام مند است و مجموعه‌ای از خصوصیات را از حوزه مبدأ به حوزه مقصد انتقال می‌دهد. از این رو عمق تأثیراتش به حوزه زبان‌شناختی محدود نیست و به اشکال مختلف ظهور می‌کند. در نظریه شناختی استعاره، فهم مفاهیم انتزاعی از طریق استعاره‌های مفهومی برای انسان میسر می‌شود. در دیدگاه لیکاف تمایزی میان زبان حقیقی و مجازی وجود ندارد. از این رو استعاره‌های مفهومی در طیف وسیعی از ارتباطات انسانی، از گفتار روزمره تا نوشتارهای تخصصی و علمی، به وفور یافت می‌شود (ibid.: 203-205). ما اغلب به صورت خودکار و ناخودآگاه این استعاره‌ها را می‌آموزیم و به کار می‌بریم. برای مثال گزاره‌های زیر به وفور در گفتار روزمره به کار می‌رود:

ما هنوز در حال حلاجی کردن راه‌حل این معادله‌ایم. ذهنم امروز به خوبی کار می‌کند.
 ذهنم دیگر فرسوده شده است. تمام امروز را در حال کار روی این مشکل بودم. حالا دیگر بنزین کم آوردم. عقلم قفل کرده است (Lackoff 1980: 28).

این گزاره‌ها همگی حاوی استعاره «ذهن به مثابه ماشین» است. با این استعاره، مفهوم انتزاعی ذهن و اندیشه انسانی (حوزه مقصد) را با مفهوم ملموس‌تر ماشین (حوزه مبدأ) می‌فهمیم. استعاره‌های مفهومی در واقع یک ساختار و نظام مفهومی را منتقل می‌کنند، بنابراین تنها مبتنی بر نوعی از شباهت نیستند. در این مثال، بسیاری از ویژگی‌های ماشین در

چهارچوب استعاره به ذهن انسانی نیز نسبت داده شده است و ذهن از طریق این ویژگی‌ها فهمیده شده است. فعالیت ذهنی در واقع کارکرد ذهن است. ذهن برای درست انجام دادن کارها نیازمند منبع انرژی یعنی بنزین است، و در هنگام مواجهه با وضعیت‌های دشوار قفل می‌کند، هم‌چنین در صورتی که از آن استفاده مداوم شود فرسوده می‌شود. در استعاره‌های مفهومی رابطه حوزه مبدأ و مقصد یک‌طرفه است. حوزه مقصد (ذهن) به واسطه حوزه مبدأ (ماشین) فهم می‌شود و نه برعکس.

استعاره‌های مفهومی حذف‌شدنی نیستند، زیرا با حذف آن‌ها بخشی از معنای حوزه مقصد نیز از دست می‌رود. به عبارت دیگر معنای استعاری نمی‌تواند به شکلی غیراستعاری و گزاره‌ای تقلیل یابد، بدون این که هیچ معنی‌ای از بین برود (Jäkel 2002).

البته یک مفهوم می‌تواند از طریق استعاره‌های مفهومی گوناگونی فهمیده شود، زیرا هریک از این استعاره‌ها یکی از جوانب مفهوم مذکور را برجسته می‌کنند و ناگزیر جنبه‌های دیگر به حاشیه رانده می‌شود. بنابراین هیچ‌یک از این استعاره‌ها کل آن مفهوم را بازنمایی نمی‌کند (Lackoff 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 این رو در این مقدمه تنها به اشاره‌ای گذرا به برخی از جوانب این نظریه اکتفا شده است.^۱

طیف وسیعی از پژوهش‌گران و محققان در حوزه‌های مختلف از نظریه شناختی استعاره استقبال خوبی کرده‌اند، باین 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 می‌کوشد، با فرض پذیرش این نظریه، تبیین استعاری از یکی از مفاهیم دستگاه فلسفی حکمای مسلمان ارائه کند.

اگر از رویکرد نظریه شناختی استعاره به آرای فلسفی حکمای مسلمان نگرسته شود، می‌توان خوانش و تبیین جدیدی از این آرا ارائه کرد. البته این تبیین‌های جدید لزوماً درباره صدق و کذب این آرا نیست. نظریه‌های پیچیده فلسفی حاصل ترکیب چند استعاره بنیادی است که هریک از این استعاره‌ها جنبه‌ای از آن نظریه را برجسته می‌کند. بعضی از این استعاره‌ها همانند سنتی فلسفی نزد فلاسفه مختلف پذیرفته شده است. این نظریه مدعی است که فلاسفه به صورت ناخودآگاه این استعاره‌ها را پذیرفته و به کار گرفته‌اند. توجه به این نکته لازم است که ارائه خوانش و تبیین جدید از یک نظریه یا مفهوم فلسفی بخش

جدایی ناپذیر و حیاتی از فعالیت‌های فلسفی محسوب می‌شود. برای مثال، صدراپژوهان در چند قرن اخیر خوانش‌ها و تبیین‌های مختلفی از دیدگاه‌های ملاصدرا ارائه کرده‌اند که در بسیاری از موارد اختلافاتی نیز با هم داشته است، اما فارغ از صدق و کذب این تبیین‌ها، ارائه خوانش‌های مختلف به فهم عمیق‌تر تفکر صدرا بی‌انجامیده است.

در مقاله حاضر می‌کوشیم استعاره مفهومی جدیدی را در فلسفه اسلامی و حوزه هستی‌شناختی معرفی کنیم و شواهد کافی از به‌کاررفتن این استعاره در فلسفه اسلامی فراهم آوریم. بدون شک این استعاره تنها جنبه خاصی از نظام فلسفه اسلامی را تبیین می‌کند. این مقاله مدعی است که استعاره «موجود حقیقی به مثابه امر ثابت» در دستگاه فلسفی حکمای مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا و ملاصدرا از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. برای رعایت محدودیت حجمی، در این مقاله بر شواهد به‌کاررفتن این استعاره در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا متمرکز می‌شویم.

شواهد بهره‌گیری از این استعاره نزد فلاسفه یونان نیز مشاهده می‌شود. به‌نظر می‌رسد که پارمینیدس اولین فیلسوف یونانی است که آشکارا از این استعاره بهره برده است. تأثیر اندیشه پارمینیدس در دیدگاه‌های افلاطونی و ارسطویی آشکار است و تأثیر دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو در حکمای مسلمان نیز شایسته توجه است. از این‌رو برای آشنایی اجمالی با سوابق این استعاره در یونان باستان به اندیشه‌های پارمینیدس، افلاطون، و ارسطو نیز اشاره می‌شود. البته در مقاله حاضر تحلیل ارائه‌شده از آثار فلاسفه مسلمان با تحلیل ارائه‌شده از آثار فلاسفه یونانی تفاوت روشی دارد.

موضوع این مقاله اقتضا می‌کند که از روش زبان‌شناختی — فلسفی استفاده شود، بدین صورت که تأثیرهای متقابل مباحث زبان‌شناختی و مباحث فلسفی تحلیل شود؛ از این‌رو بررسی ریشه لغوی اصطلاحات فلسفی بخشی از روش تحلیل این مقاله است. در تحلیل آثار ابن‌سینا و ملاصدرا نیز چنین روشی به‌کار رفته است، اما هنگام بیان اندیشه‌های فلاسفه یونانی تنها به تحلیل فلسفی بسنده شده است و تحلیل‌های زبان‌شناسانه در نظر گرفته نشده است. تحلیل زبان‌شناسانه آثار یونانی نیازمند دانش گسترده در زبان یونانی است و مراجعه به ترجمه فارسی و انگلیسی متون یونانی کمک چندانی به تحلیل‌های موجود در این مقاله نخواهد کرد. بدون شک اشاره به آرای پارمینیدس، افلاطون، و ارسطو و تمرکز بر آرای ابن‌سینا و ملاصدرا بدین معنا نیست که این استعاره را تنها در دستگاه فلسفی این دسته از حکما می‌توان پی‌گرفت، بلکه تحقیقات بیش‌تر در این زمینه می‌تواند دامنه مقبولیت این استعاره را در دستگاه‌های فلسفی دیگر نیز کاوش کند.

این مقاله تنها در پی معرفی و ارائه شواهدی برای بهره‌گیری از این استعاره در اندیشه ابن سینا و ملاصدراست. البته نگارنده ادعا ندارد که تمام جوانب تأثیر این استعاره در اندیشه این حکما را تقریر کرده است.

در چهارچوب این استعاره، موجود حقیقی به مثابه امری مفهوم‌سازی می‌شود که دارای ثبوت است و هیچ تغییری در آن راه ندارد. از آن‌جا که فلاسفه مختلف دیدگاه‌های متفاوتی درباره موجود حقیقی داشته‌اند، مصداق این استعاره در مکاتب فلسفی مختلف تغییر کرده است.

۲. پیشینه تحقیق

با طرح نظریه شناختی استعاره، پژوهش‌های گوناگونی برای تحلیل استعاری مفاهیم و نظریه‌ها در رشته‌های گوناگون علمی، ادبی، هنری، و هم‌چنین فلسفه در سطح جهانی صورت گرفته است. پژوهشگران در زبان و فرهنگ‌های مختلف کوشیده‌اند که تبیین‌های استعاری از آثار بومی خود به‌ویژه آثار فلسفی و فکری‌شان ارائه کنند. در زبان فارسی نیز تحقیقات مختلفی در حوزه ادبیات و علوم قرآنی مبتنی بر این نظریه صورت گرفته است، باین حال پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه در فلسفه اسلامی بسیار اندک است.

مقالات منتشرشده به زبان فارسی درباره تحلیل استعاری مفاهیم و نظریه‌های فلسفی شامل سه مورد است. مهدی سپهری (۱۳۸۲) در مقاله‌ای با عنوان «نقش استعاره در اصالت وجود، بررسی معناشناختی» می‌کوشد تحلیلی استعاری از بحث اصالت وجود ارائه کند. او اصطلاحات «حد و محدود»، «عارض و معروض»، و «اثر و مؤثر» را به‌منزله مفاهیمی استعاری مطرح و نقش آن‌ها را در زمینه اصالت وجود بررسی کرده است. وحید خادم‌زاده و محمد سعیدی‌مهر (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «استعاره‌های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف» استعاره‌های لیکاف در حوزه علیت را معرفی و تحلیل کرده‌اند. هم‌چنین خادم‌زاده (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا» نیز استعاره مفهومی «وجود نور است» را در فلسفه صدرایی بررسی کرده است.

در آثار یادشده خوانش و تبیین جدیدی از مفاهیم و نظریه‌های فلسفی ارائه شده است. از آن‌جا که نظریه‌های فلسفی معمولاً از ترکیب چند استعاره بنیادی شکل گرفته است، در مقاله حاضر نیز مانند آن مقالات کوشیده شده است از بخش دیگری از این استعاره‌ها در حوزه فلسفه اسلامی رونمایی شود.

۳. موجود حقیقی از پارمینیدس تا افلاطون

پارمینیدس در توصیف آنچه هست، یعنی واقعیت، بیان می‌کند که واقعیت یگانه کامل و نامتحرک است. واقعیت نمی‌تواند به وجود آید یا از میان برود (هاسی ۱۳۹۲: ۲۱۳-۲۱۷). پارمینیدس ویژگی‌های دیگری را نیز به واقعیت نسبت می‌دهد، اما باید دو ویژگی اصلی واقعیت نزد پارمینیدس را یگانگی و ثبات دانست. از این رو زنون، شاگرد و پیرو پارمینیدس، استدلال‌های خود را بر ضد کثرت و تغییر اقامه می‌کند (همان: ۲۲۹-۲۳۴). در چنین دیدگاهی حرکت و تغییر چیزی جز توهم نیست.

افلاطون، متأثر از تلقی پارمینیدس از هستی به مثابه واقعیتی سرمد و تغییرناپذیر، بر سرمدیت و تغییرناپذیری مثل تأکید کرده است و آن‌ها را موجوداتی حقیقی و واقعیت معرفی کرده است (هایمنن ۱۳۹۲: ۴۹۵). گاتری نیز اذعان می‌کند برخی از عناصر مهم افلاطونی به ویژه درباره تغییرناپذیری موجود حقیقی ریشه در اندیشه پارمینیدس دارد (گاتری ۱۳۷۶: ج ۶، ۹۴).

افلاطون در *فایدون*، درباره هر چیزی که فی‌نفسه موجود است، چنین بیان می‌کند که آن شکلی از وجود را همواره و یک‌سان حفظ می‌کند و هرگز تغییری را در هیچ جهت نمی‌پذیرد (Plato 1997: *Phaedo*, 78 d). نزد افلاطون این واقعیت بی‌تغییر را فقط با ذهن قوی می‌توان فهم کرد (ibid.: c, e, 56) و نه با مشاهده کردن یا هر حس دیگری، زیرا دیدن و شنیدن حقیقت را برای انسان به هم‌راه ندارد (ibid.: 65 b). هم‌چنین افلاطون در *تیمائوس* بیان می‌کند که ما باید در ابتدا چنین تمایزی را در نظر بگیریم که از طرفی چیست آنچه همواره هست و تغییرناپذیر است؟ از طرف دیگر چیست آنچه همواره در حال شدن و صیوروت است و هرگز نیست؟ اولی از طریق عقل و استدلال فهمیدنی است و دومی از طریق ظن و حواس فهمیدنی است. می‌آید و می‌رود، اما هرگز واقعاً هستی نیست (ibid.: *Timaeus*, 27 d). بنابراین می‌توان مدعی شد که در دیدگاه افلاطونی نیز مهم‌ترین تمایز مثل، به‌منزله موجودات حقیقی، با محسوسات در تغییرناپذیری مثل است.

۴. موجود حقیقی نزد ارسطو

هرچند ارسطو از منتقدان سرسخت مثل افلاطونی است، به نظر می‌رسد که او نیز موجود حقیقی را امری ثابت می‌داند. برای تبیین این مسئله باید دیدگاه ارسطو درباره موجود حقیقی بررسی شود. 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 (Aristotle 1991: *Metaphysics*, 1028 b 3-5). بدین ترتیب می‌توان گفت که موجود واقعی از نظر ارسطو همان اوسیا یا جوهر است. حتی ارسطو موجودیت چیزهای دیگر را نیز در نسبتشان با جوهر تعیین می‌کند. او بیان می‌کند که وجود معانی بسیار دارد، اما همه به مبدایی واحد بازمی‌گردند، بعضی چیزها از آن رو که جوهرند موجودند، بعضی دیگر از آن رو که تأثرات و انفعالات اند جوهرند، و بعضی دیگر از آن رو که راهی به سوی جوهرند یا به سوی تباهی یا فقدان یا کیفیات جوهر، یا به سوی سازنده یا پدیدآورنده جوهر یا چیزهای مربوط به جوهرند (ibid.: 1003 b 3-11). 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 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 می‌کند که جوهر را می‌توان بر چهار چیز اطلاق کرد: ذات، کلی، جنس، و موضوع (زیرنهاده) (Aristotle 1991: *Metaphysics*, 1028 b 33-36) و البته موضوع نیز می‌تواند به سه چیز اطلاق شود: ماده، صورت، و ترکیب این دو (ibid.: 1029 a 1-4). ارسطو در ادامه هر یک از این موارد را بررسی می‌کند تا مشخص شود که چه چیزی حقیقتاً شایسته عنوان جوهر است. او بیان می‌کند که ماده به قطع جوهر نیست، زیرا ماده فرد خاص و هم‌چنین جداشدنی نیست (ibid.: 1029 a 27-28). اما درباره ترکیب از ماده و صورت نیز بیان می‌کند که اجزای ترکیب مقدم بر ترکیب‌اند و تا ماده و صورت نباشند، مرکب از آن‌ها هم نخواهد بود. پس باید ترکیب را در این مرحله نادیده گرفت و به اجزای ترکیب توجه کرد (ibid.: 1029 a 28-33). در میان اجزای ترکیب نیز تکلیف ماده قبلاً مشخص شده بود. ارسطو صورت را در مرکز توجه خود قرار می‌دهد و بیان می‌کند که صورت همان ذات شیء و جوهر نخستین شیء است (ibid.: 1032 b 1-2). بنابراین ذات و صورت در واقع یکی‌اند. هم‌چنین ارسطو آشکارا جوهریت امر کلی را رد می‌کند (ibid.: 1038 b 8-9). جنس نیز به مثابه امر کلی نمی‌تواند جوهر باشد. از این تحلیل می‌توان نتیجه گرفت که به‌زعم ارسطو جوهر شیء چیزی جز صورت آن نیست.

حال باید بررسی کرد که آیا صورت از دیدگاه ارسطو امری ثابت است یا متغیر. در دیدگاه ارسطویی، عالم دارای دو بخش است: طبیعت و ماورای طبیعت. موجودات

طبیعی مرکب از ماده و صورت اند، درحالی که موجودات ماورای طبیعت صورت محض و بدون ماده اند. طبیعت عالم تغییر و دگرگونی است. او از چهار گونه تغییر سخن می گوید: تغییر مکانی، تغییر کمی، تغییر کیفی، و پیدایش و تباهی (کون و فساد).

ارسطو برخلاف الثائیان انواع تغییر و دگرگونی را می پذیرد. این پذیرش مستلزم ارائه پاسخ های منطقی به استدلال های پارمینیدس و زنون علیه حرکت است. آنچه باعث شد ارسطو بتواند شکاف منطقی موجود در آن استدلال را کشف و حرکت را اثبات کند توسل به مفهوم وجود «بالقوه» بود (قوام صفری ۱۳۸۷: ۱۷۴).

الثائیان استدلال می کردند که آنچه پدید می آید یا باید از آنچه هست پدید آید یا از آنچه نیست، درحالی که هر دو شق محال است، زیرا در حالت اول تحصیل حاصل رخ داده است و درباره حالت دوم نیز باید گفت که از عدم تنها عدم می تواند پدید آید (همان: ۱۷۴). ظاهراً ارسطو هر دو طرف این استدلال را می پذیرد، اما برای تبیین حرکت و تغییر به مفهوم بالقوه متوسل می شود. بالقوه در واقع حد وسط موجود و معدوم است. بنابراین در این دیدگاه آنچه هست (بالفعل) از آنچه در حال شدن است (بالقوه) پدید می آید، زیرا همان گونه که شدن حد وسط بودن و نبودن است، حد وسط آنچه هست و آنچه نیست چیزی است که در حال شدن است (Aristotle 1991: *Metaphysics*, 994 a 23-30). ارسطو محل قوه را ماده معرفی می کند (ibid.: 1050 a 15). از این رو ماده موجودی حقیقی نیست (ibid.: *Physics*, 192 a 5). ماده از دیدگاه ارسطویی حقیقتاً جوهر نیست. باین حال میان ماده اولی و عدم تمایز وجود دارد. ماده بالعرض وجود ندارد، ولی عدم بنا بر طبیعتش وجود ندارد (ibid.: 192 a 4-7). از این بیان ارسطو می توان نتیجه گرفت که ماده، همانند قوه، میان موجود و معدوم است.

از طرف دیگر از دیدگاه ارسطویی صورت نیز همان فعلیت است و از آن جاکه نشان داده شد که جوهر شیء نیز همان صورت است، می توان نتیجه گرفت که جوهر، صورت، و فعلیت در واقع یکی اند (ibid.: *Metaphysics*, 1050 b 2).

حرکت از دیدگاه ارسطویی یعنی تحقق امر بالقوه از آن لحاظ که بالقوه است (ibid.: *Physics*, 201 b 5-6)، بنابراین حرکت چیزی جز فرایند تبدیل بالقوه به بالفعل نیست، پس متحرک باید از جنبه ای بالقوه باشد.

از این رو هم در حرکات عرضی همانند حرکت مکانی، کیفی، و کمی و هم در پیدایش و تباهی به امور بالقوه نیاز است. ارسطو اذعان می کند که به سبب ماده است که پیدایش و تباهی در طبیعت استمرار می یابد (ibid.: *On Generation and Corruption*, 318 a 8-10, 335).

6 b-33 a). ماده 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 هرچند پیدایش و تباهی در واقع تغییر در جوهر و ذات شیء است، از دیدگاه ارسطو صورت پدید نمی آید (1070 a 14- 1033 b 6-7, *Metaphysics*: ibid.: 16)، بلکه تغییر و دگرگونی رو به سوی صورتی است که از پیش موجود بوده است (ibid.: 1032 a 24-26). در پیدایش و تباهی در واقع ترکیب میان ماده و صورت تغییر می یابد. یعنی ماده صورتی را از دست می دهد و دارای صورت دیگری می شود. اما در این فرایند در خود صورت تغییری رخ نمی دهد. از همین رو صورت های محض، یعنی صور بدون ماده، موجوداتی ازلی و تغییرناپذیرند (ibid.: 1026 a 10).

از مباحث بالا می توان 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 آن جاکه هر تغییری نیازمند امور بالقوه است، هیچ تغییری در صورت رخ نمی دهد. اما ماده که محل امور بالقوه است حقیقتاً جوهر نیست، بلکه شاید بتوان آن را بالعرض جوهر دانست. به این دلیل امر بالقوه و به تبع آن ماده در دیدگاه ارسطویی حد وسطی میان موجود و معدوم است.

ارسطو با وجود مخالفت فراوانش 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 این رو می گوید ذات همان جوهر بدون ماده است (ibid.: *Metaphysics*, 1032 b 14). ذات، جوهر، و صورت اشیا نیز چیزی جز فعلیت محض نیستند و به این دلیل است که موجود حقیقی یا اوسیا در واقع امری تغییرناپذیر و ثابت است.

۵. نگاهی معناساختی 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 در دفاع از نظریه خویش را چندمعنایی (polysemy) نظام مند معرفی می کند. بسیاری از لغات دارای معنای تحت اللفظی در یک حوزه ملموس، به صورت نظام مند، معانی مرتبط در حوزه های انتزاعی هم دارند. در زبان شناسی سستی معمولاً ارتباط شناختی میان معنای لغوی و اصطلاحی نادیده گرفته می شد، در حالی که در نگاه لیکاف انتخاب یک واژه برای بیان یک اصطلاح علمی بدون علت صورت نمی گیرد و نوعی ارتباط شناختی میان معنای لغوی و اصطلاحی یک واژه

برقرار است. لیکاف مدعی است نظریه شناختی استعاره می‌تواند ارتباط میان معانی مختلف یک واژه را تبیین کند. به این ترتیب که استعاره‌های مفهومی باعث می‌شود که معنای لغوی یک واژه برای فهم معنای اصطلاحی آن واژه به‌کار گرفته شود (Lackoff 2003: 247-248). برای بررسی استعاره موجود حقیقی به‌مثابه امر ثابت لازم است که به معنای لغوی اصطلاحات فلسفی توجه کرد.^۳

به‌زعم ابن‌سینا و ملاصدرا، رابطه وجود (موجود) و ثبوت (ثابت، مثبت) محکم و شدید است، به‌گونه‌ای که حتی از مترادف این دو نیز سخن می‌گویند. از طرفی ثبوت در لغت به معنای بقای در یک مکان واحد است و در مقابل تغییر و حرکت به‌کار می‌رود (صلیبا ۱۴۱۴: ج ۱، ۳۷۶). حال سؤال این است که مقصود حکما از ثبوت در این جا چیست؟ آیا معنای مورد نظر حکما از ثبوت با معنای لغوی این واژه بی‌ارتباط است؟ ممکن است پاسخ داده شود که از منظر حکما ثبوت به معنای وجود است. این پاسخ به دلایل متعدد قانع‌کننده نیست. نخست، این پاسخ هیچ‌سختی با معنای لغوی ثبوت ندارد. بدون شک از حیث لغوی، وجود و ثبوت تناسبی با یکدیگر ندارند و هم‌چنان می‌توان پرسید که چرا از میان انبوه واژگان ثبوت مترادف با وجود معرفی شده است؟ به‌نظر می‌رسد بدون توجه به معنای لغوی ثبوت نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد؛ دوم، این پاسخ جز آن‌که به هوویت دو واژه مترادف اشاره کند چیزی بر آگاهی ما نمی‌افزاید، همان‌گونه که جملاتی همانند «انسان بشر است» از نظر حکما حمل اولی است و فاقد آگاهی جدید است. در حالی که نحوه به‌کارگیری 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 می‌شوند. حکما در مواجهه با این دیدگاه، تأکید 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 بوده باشد و نه در معنای ثبوت. اگر معنای ثبوت از منظر حکما متفاوت با 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 تعریفی اصطلاحی برای ثبوت نیاورده‌اند و تنها با استفاده از واژگانی همانند تقرر، که از حیث لغوی مترادف با ثبوت است، آن را توصیف کرده‌اند.

ابن سینا و ملاصدرا هیچ‌گاه به مساوقت وجود و ثبوت اشاره نکرده‌اند. با این حال اگر رابطه وجود و ثبوت را مساوقت و نه مترادف در نظر بگیریم، باز هم مشکل یادشده در جای خود باقی است، 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 برای پاسخ به این مسئله راه‌گشاست. مطابق با این دیدگاه ثبوت، در معنای لغوی و به مثابه مفهومی ملموس، برای فهم و تبیین مفهوم انتزاعی وجود به کار گرفته شده است. در ادامه نشان داده خواهد شد که شواهد فراوانی این دیدگاه را تأیید می‌کنند. مطابق با این تحلیل ثبوت مترادف با وجود نیست، بلکه حکما به دلیل رابطه عمیق میان آن‌ها از روی تسامح این دو را مترادف معرفی کرده‌اند.

۶. ثبوت، حقیقت، تقرر، قوام

در متون و آثار فلاسفه مسلمان لغات دیگری نیز به کار رفته است که از حیث لغوی مترادف با ثبوت محسوب می‌شوند.

جرجانی بیان می‌کند که حق در لغت به معنای ثابت است و حقیقت نیز برای اشاره به شیئی به کار می‌رود که در مکانش استقرار و ثبات دارد. هر چند 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. واجب‌الوجود؛ ۴. قول مطابق با واقع (ابن سینا ۱۴۰۴: ۴۸؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱، ۸۹). معانی چهارگانه را باید معانی اصطلاحی حق دانست. سه معنای اول در حوزه هستی‌شناختی و معنای چهارم در حوزه معرفت‌شناختی مطرح می‌شود. 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 ثبوت و عدم تغییر است. از همین رو عقول را به منزله 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 واجب‌الوجود، از آن حیث که وجودی دائم و زوال‌ناپذیر دارد، حق خوانده می‌شود. تفاوت سخن ابن سینا و ملاصدرا در ذکر معانی حق می‌تواند شاهدی بر این مدعا باشد. ملاصدرا چهار معنای مذکور را جداگانه در نظر می‌گیرد، اما ابن سینا اتصاف واجب‌الوجود به حق را پس از ذکر سه معنای دیگر حق و

به منزله نتیجه‌ای از معانی قبلی در نظر می‌گیرد. شیخ اذعان می‌کند که واجب‌الوجود حق بذاته دائمی و ممکنات حق بغیره هستند.^۱ بدین ترتیب با افزودن قید «دائماً» برای اتصاف واجب به «حق بذاته» می‌توان ریشه این وصف از باری تعالی را در دائمی بودن آن دانست. درباره معنای چهارم نیز ابن‌سینا و ملاصدرا اذعان می‌کنند اُحق قول‌ها قولی است که صدقش دائمی است (همان) و بدین ترتیب بر ریشه لغوی حق تأکید صورت می‌گیرد. در معنای اول نیز حق در معنای وجود به صورت مطلق به کار می‌رود. در ادامه نشان داده خواهد شد که وجود در نگاه ابن‌سینا 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).

قوم از ریشه «قوم» به دو معنای برخاستن و راست ایستادن است (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۶۸). قوم 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 این دلیل قیام را به ثبوت نیز معنا کرده‌اند (صلیبا ۱۴۱۴: ج ۲، ۲۱۵).

قوم، تقرر، و حقیقت از حیث معنای لغوی بسیار نزدیک به معنای ثبوت‌اند. این واژه‌ها و مشتقات هم‌ریشه آن‌ها به‌وفور در آثار فلاسفه مسلمان مشاهده می‌شوند. البته شاید بتوان در آثار فلسفی حکما واژگان دیگری هم یافت که از حیث معنای لغوی نزدیک به ثبوت باشند، با این حال به نظر می‌رسد که واژگان ثبوت، حقیقت، تقرر، و قوم بخشی از یک ساختار و نظام مفهومی را شکل می‌دهند که با آن بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی حکما فهمیده می‌شود. این واژگان هم از حیث معنای لغوی و هم از حیث نقش و کارکرد فلسفی بسیار به هم نزدیک‌اند. این دو وجه شباهت در کنار یک‌دیگر باعث می‌شود که بتوانیم آن‌ها را در قالب یک ساختار و نظام مفهومی تبیین کنیم. واژگان دیگری که فاقد یکی از این دو وجه شباهت‌اند 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 سهیم‌اند. بنابراین کاربرد این استعاره تنها به مشتق خاصی از این ریشه‌ها محدود نیست. از طرفی باید توجه کرد هرگونه به‌کارگیری واژگان ثبوت، حقیقت،

تقرر، قوام، و مشتقات هم‌ریشه آن‌ها در آثار فلسفی لزوماً در چهارچوب این استعاره قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر رابطه میان حوزه مبدأ و مقصد در استعاره‌های مفهومی رابطه‌ای یک‌طرفه است. در استعاره مذکور، موجود حقیقی به مثابه امر ثابت فهم می‌شود و نه این‌که هر امر ثابتی از موجود حقیقی حکایت کند.

۷. موجود حقیقی نزد ابن سینا

ابن سینا در مقام فیلسوفی مشایی از دیدگاه‌های ارسطویی متأثر است، اما با تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت راه خود را از ارسطو جدا می‌کند. شیخ اذعان می‌کند که وجود عارض و لاحق بر ماهیت است (ابن سینا ۱۳۷۱: ۱۵۴) وجود معلول ماهیت نیست (همان: ۱۰۹) و هر شیئی حقیقت خاصی دارد که همان ماهیتش است و آشکار است که این حقیقت خاص غیر از وجود است (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: «الهیات»، ۳۱). همین تفکیک راه را برای تقسیم موجودات به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود مهیا می‌کند. واجب‌الوجود وجود محض است، در حالی که ممکنات مرکب از وجود و ماهیت‌اند (همان: ۴۷).

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

در دیدگاه سینوی، ماهیت تابع و ظل وجود نیست، بلکه دارای شأنی مستقل از وجود است. در آثار ابن سینا می‌توان شواهد فراوانی را بر این مدعا یافت. برای مثال، شیخ در مقام تبیین کلی طبیعی بیان می‌کند 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 می‌کند 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 می‌شود^۵

(ابن سینا ۱۴۰۴ ب: ۱۸۱). بدین ترتیب برای ماهیت گونه‌ای از تقدم هستی‌شناختی بر وجود قائل می‌شود. در چنین دیدگاهی، ماهیت نیز می‌تواند منشأ آثار باشد و علت واقع شود. شیخ اذعان می‌کند که هرچند ماهیت شی می‌تواند سبب و علت برخی از صفات آن شیء قرار گیرد، علت و سبب وجود شیء قرار نمی‌گیرد^۶ (ابن سینا ۱۳۷۵: ۹۹).

ابن سینا نه هم‌چون ارسطو موجود حقیقی را در ماهیت و جوهر اشیا جست‌وجو می‌کند و نه هم‌چون ملاصدرا موجود حقیقی را چیزی غیر از وجود می‌داند. به‌زعم او، وجود و ماهیت هرکدام بخشی از واقعیت را شکل می‌دهند، بدون آن‌که بتوان یکی را به دیگری تحویل کرد. در چنین دیدگاهی، ماهیت و وجود هر دو متصف به ثبوت می‌شوند.

ابن سینا آشکارا وجود و ثبوت را مترادف هم معرفی می‌کند. شیخ بیان می‌کند که موجود، مثبت، و محصل اسامی مترادفی‌اند که بر یک معنای واحد دلالت می‌کنند^۷ و می‌گویند آشکار است که حقیقت خاص (ماهیت) یک شیء غیر از وجودی است که مترادف با اثبات است^۸ (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: «الهیات»، ۳۱).

از طرفی دیگر ابن سینا ماهیت مستقل از وجود را نیز آشکارا 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، هرچند تحصیل یکی از این دو وجود برای ماهیت ضروری نیست و هیچ‌یک از این دو وجود ثابت نمی‌شوند، مگر بعد از ثبوت آن ماهیت^۹ (همان: «منطق»، ۳۴).

به‌همین ترتیب واژگان حقیقت، قوام، تقرر، و مشتقات آن‌ها که همگی به معنای ثبوت‌اند در فلسفه ابن سینا دارای کاربردی دوگانه‌اند.

شیخ از یک سو بیان می‌کند که هر شیئی حقیقت خاصی دارد که همان ماهیت آن است و حقیقت شیء غیر از وجود شیء است و با این دیدگاه بیان می‌کند که حقیقت مثلث همان مثلث بودن است و حقیقت سفید همان سفید بودن است (همان: «الهیات»، ۳۱، ۲۹۲؛ ابن سینا ۱۳۷۵: ۵). از سوی دیگر حق را به وجود در اعیان معنا می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: «الهیات»، ۴۸). شیخ، به‌ویژه هنگامی که درباره حقیقت واجب‌الوجود سخن می‌گوید، آشکارا حقیقت و وجود را به یک‌دیگر پیوند می‌زند. شیخ از تعبیر «واجب‌الحقیقه» برای اشاره به ذات باری تعالی بهره می‌برد (ابن سینا ۱۳۷۵: ۱۳۱). او بیان می‌کند که واجب‌الوجود 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 و بیان می‌کند که حقیقت واجب‌الوجود 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 مورد واژه تقرر نیز می‌توان این دوگانگی را در فلسفه ابن سینا مشاهده کرد. ابن سینا گاه از ماهیت مقرر و ذات مقرر سخن گفته است (همان: ۶۹، «منطق»، ۳۴، ۷۹، «مقولات»، ۱۸، ۱۴۷)، و این واژه را برای توصیف اجزای ماهوی شیء و روابط میان این اجزا به کار برده است. شیخ از صورت مقرر در ماده (ابن سینا ۱۳۶۳: ۱۰۱) و تقرر نوعیت به واسطه فصل (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: «منطق»، ۱۰۱) و صورت و کیفیت مقرر در نفس (همان: ۱۵۹) یا حتی جنس به مثابه امری مقرر (همان: ۱۹۶) سخن می‌گوید. برای نمونه شیخ بیان می‌کند که جوهر شیئی صاحب ماهیت مقرر است که وجودش در موضوع نیست^{۱۲} (همان: «الهیات»، ۳۴۸) یا بیان می‌کند که کثیری از لوازم شیء بعد از تقرر ماهیت شیء حاصل می‌شود^{۱۳} (ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۱).

از طرف دیگر ابن سینا از تقرر وجود نیز سخن می‌گوید (همان: ۵۴۷؛ ابن سینا ۱۳۷۱: ۱۳۱؛ ابن سینا ۱۴۰۴ الف: «الهیات»، ۳۵۶) برای نمونه شیخ بیان می‌کند که حقیقت واجب‌الوجود همانند طبیعت جنسی رنگ و حیوان نیست که به فصولی احتیاج دارند تا وجودشان تقرر یابد، زیرا آن طبایع معلول‌اند. آن‌ها از حیث نفس رنگ یا حیوانیت نیست که مشترک احتیاج دارند، بلکه از حیث وجود محتاج فصول‌اند^{۱۴} (ابن سینا ۱۳۷۹: ۵۶۵). شیخ، به‌ویژه هنگام توصیف واجب‌الوجود، وجود و تقرر را به یک‌دیگر مرتبط می‌کند. به‌زعم او واجب‌الوجود همان مقرر‌الوجود و بلکه تقرر‌الوجود است^{۱۵} (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: «الهیات»، ۳۵۳).

این دوگانگی در مورد واژه قوام نیز مشاهده می‌شود. شیخ در «الهیات» شفا صراحتاً علت مادی و صوری را جزئی از قوام شیء معرفی می‌کند (همان: ۲۵۸) شیخ در اشارات، علل اشیا را به دو دسته علل ماهیت و علل وجود تقسیم می‌کند. او با ذکر مثال مثلث بیان می‌کند که علت مادی و صوری به مثابه علل ماهیت به مثلث قوام می‌بخشد و حقیقت مثلث بودن را حاصل می‌آورند. او سپس تأکید می‌کند 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 و برای اشاره به ماهیت مثلث آورده شده است. هم‌چنین تمایز میان قوام و حقیقت از یک سو و وجود از سویی دیگر برجسته شده است.

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

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

ابن سینا در تقسیم‌بندی انواع علت گاهی از اقسام پنج‌گانه یا شش‌گانه علل سخن می‌گوید. در چنین تقسیم‌بندی‌ای، موضوع نیز نسبت به عرض نوعی علت محسوب می‌شود (همان: ۵۱۹). موضوع نسبت به عرض در واقع علت وجودی محسوب می‌شود و نه علت ماهوی. شیخ در توصیف رابطه موضوع و عرض نیز از واژه قوام سخن می‌گوید. او در توصیف موضوع بیان می‌کند که موضوع یعنی امری قائم بنفسه که سبب واقع می‌شود، زیرا به واسطه‌اش شیء قوام می‌یابد، ولی هم‌چون جزئی برای آن شیء نیست^{۱۹} (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: «الهیات»، ۵۹). شیخ هم‌چنین بیان می‌کند که جوهر از حیث وجودی مقوم عرض است؛ بنابراین جوهر در وجود مقدم بر عرض است^{۲۰} (همان: ۵۸). بدین ترتیب موضوع به مثابه علت وجودی عرض نیز به واژه قوام توصیف می‌شود. شیخ هم‌چنین در توصیف واجب‌الوجود نیز از این واژه بهره برده است و واجب‌الوجود را در قوام مستغنی از غیر (همان: ۳۵۱) و دارای قوام بنفسه (همان: 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 شیء به کار رفته است.

۸. موجود حقیقی نزد ملاصدرا

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

- پس ناگزیر برای آن ثبوتی خواهد بود. بنابراین ثبوتش یا در خارج است یا در ذهن، که در خارج بودنش محال است، زیرا آن از اموری اعتباری است. در نتیجه آن موجود در ذهن است^{۲۱} (همان: ۲۷۵).
- پس آن‌ها با نظر به ذاتشان ممکن‌الثبوت و، با نظر به ذات اول تعالی، واجب‌الثبوت‌اند^{۲۲} (همان: ج ۲، ۳۸۸).
- ماهیت مجرد از اعتبارات ثبوتی در خارج ندارد^{۲۳} (همان: ج ۳، ۲۴۸).
- پس علم به ثبوت معلول از این جهت سبب علم به ثبوت مرجح و علتی می‌شود^{۲۴} (همان، ۳۹۳).

ملاصدرا همواره بر یک شیوه سخن نمی‌گوید. گاهی به سبک و سیاق مشهور مطالب را تقریر می‌کند، که این دسته از سخنان ملاصدرا بسیار نزدیک به شیوه مشایبی و به‌ویژه سینوی است و گاهی نیز آرای خاص خویش را بیان می‌کند که در آن‌جا نیز گاهی نظر متوسط و گاهی نظر نهایی خویش را ابراز می‌کند.

آن‌جا که ملاصدرا آرای خاص خویش را تقریر می‌کند و ازگان حقیقت، تقرر، و قوام را تنها برای توصیف وجود به‌کار می‌گیرد، ولی در مطالب عامه فلسفی به سبک و سیاق مشایبی و سینوی سخن می‌گوید و متأثر از ابن سینا، این واژگان را برای توصیف ماهیت نیز به‌کار می‌برد.

ملاصدرا بارها تأکید می‌کند که حقیقت هر شیئی خصوصیت وجودی آن است^{۲۵} (همان: ج ۱، ۳۸، ۲۴۳؛ ابن سینا ۱۳۶۳: ۹). از این رو او بارها از اصطلاح حقیقت وجود بهره گرفته است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۸، ۵۰، ۶۱، ۶۵).

هم‌چنین ملاصدرا هنگام تقریر نظریه خاص خویش تأکید می‌کند که ماهیت بدون وجود دارای هیچ حقیقتی نیست. او بیان می‌کند که موجودیت ماهیات که بنفسه هیچ حقیقتی ندارند به واسطه وجود آن‌هاست. موجودیت وجود به نفس ذاتش است، زیرا وجود همان حقیقت ماهیات موجوده است^{۲۶} (همان، ۱۷۴).

هم‌چنین او متذکر می‌شود که شیء به واسطه وجود خارجی یا ذهنی‌اش تعیین می‌یابد و با قطع نظر از این دو وجود، هیچ حقیقتی ندارد، چه حقیقت جوهری، چه عرضی، چه مبهم، و چه متعین^{۲۷} (همان، ۳۲۲). در جایی دیگر نیز بیان می‌کند که واقع در عین و موجود حقیقی همان وجودات‌اند و نه ماهیات^{۲۸} (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۴۴). این عبارات ملاصدرا آشکارا توصیف ماهیت با واژه حقیقت را نادرست معرفی می‌کند، با این حال در آثار او

می‌توان موارد محدودی را یافت که واژه حقیقت برای توصیف ماهیت به‌کار رفته است. این موارد بسیار کم‌تر و محدودتر از مواردی است که حقیقت برای توصیف وجود به‌کار رفته است. برای مثال ملاصدرا در بحث وجود ذهنی بیان می‌کند که حقیقت شیء چیزی جز ماهیت نوعی آن نیست^{۲۹} (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۹۶). چنین عباراتی را نمی‌توان جزئی از آرای خاص ملاصدرا محسوب کرد، بلکه چنین عباراتی در واقع به‌سبک و سیاق سینوی نگاشته شده است و برای تقریر مطالب عام فلسفی به‌کار رفته‌اند.

ملاصدرا در دیدگاه خاص خویش درباره ماهیات بیان می‌کند که آنچه به شیء قوام می‌بخشد و شیء را جزئی از ذوات ماهیات می‌کند چیزی جز مبدأ فصل اخیر نیست^{۳۰} (همان: ج ۲، ۳۵) و حقیقت فصول و ذوات شیء نیز جز وجودات خاصه برای ماهیات نیست که همان اشخاص حقیقی‌اند^{۳۱} (همان: ۳۶). بدین ترتیب می‌توان این‌گونه نیز تعبیر کرد که حقیقت ماهیت نیز در واقع همان وجود است. این سخن در واقع تعبیری دیگر از اصالت وجود است. ماهیت جدای از وجود هیچ حقیقتی ندارد و سایه و ظل وجود است. ملاصدرا درباره رابطه تقرر و وجود نیز بیان می‌کند که وجود، از آن حیث که وجود است، متقرر بنفسه و موجود بذاته است؛ بنابراین ذاتش وجود و نفسش تقرر است^{۳۲} (همان: ج ۱، ۵۴). هم‌چنین در جایی دیگر تأکید می‌کند که وجود همان اصل در صدور از جاعل و تقرر در اعیان است و وجود نفس تقرر در اعیان است^{۳۳} (همان: ۱۰۱). او بارها تقرر را مترادف با وجود به‌کار برده است (همان: ۲۲۳، ۴۰۶؛ ملاصدرا ۱۳۶۰: ۷۴).

ملاصدرا در موارد معدودی، متأثر از سبک و سیاق سینوی، از واژه تقرر و مشتقاتش برای توصیف ماهیت نیز بهره می‌برد. برای مثال در تعریف جوهر در کتاب مبدأ و معاد آورده است که جوهری که ... شیئی دارای ماهیت متقرر است که هرگاه ماهیتش در خارج موجود شود، وجودش در موضوع نیست^{۳۴} (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۴۷). اما در تبیین دیدگاه خاص خویش، تقرر ماهیت را چیزی جز حصول و وجود ماهیت نمی‌داند. او بیان می‌کند که هرگاه وجود صادر شود، ماهیت تقرر می‌یابد، اما در مرتبه وجود و نه در مرتبه متقدم یا متأخر، زیرا ماهیت در کون و حصول در واقع هیچ استقلالی ندارد^{۳۵} (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۰۱).

در دیدگاه صدرایی، واژه قوام و مشتقاتش نیز برای توصیف وجود به‌کار رفته است. ملاصدرا بیان می‌کند که وجود است که به اشیا قوام می‌بخشد، زیرا اگر وجود نباشد، نه در عقل و نه در خارج، شیئی نیز نخواهد بود^{۳۶} (همان: ۲۶۰). در ذیل مبحث وحدت و کثرت

بیان می‌کند که وحدت همانند وجود از مقومات موجود عینی و متقدم بر آن است و نه از لواحق متأخر از آن^{۳۷} (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۶۶). هم‌چنین ملاصدرا بارها از این واژه برای توصیف رابطه علیت وجودی بهره برده است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۲۷، ۴۱۷). برای مثال، او بیان می‌کند که وجود تعلقی هیچ قوامی ندارد، مگر به وجود جاعل فیاض برای او^{۳۸} (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۳، ۱۹). در جایی دیگر بیان می‌کند که وجود معلول متقوم به وجود علتش است، تقوم نقص به تمام، ضعف به قوه، و امکان به وجود^{۳۹} (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۳۸).
 باین‌حال ملاصدرا در مباحث عامه هم‌چون ابن سینا از قوام و مشتقاتش برای توصیف اجزای ماهیت بهره می‌برد. او حتی به تفکیک میان علل وجود و علل قوام شیء نیز اشاره می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۷۷؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۳، ۴۰۰). باین‌حال ملاصدرا در تبیین دیدگاه خاص خویش تأکید می‌کند که ماهیت جز به وجود به چیزی امکانی قوامی ندارد^{۴۰} (همان: ج ۱، ۱۸۷)، و برای ماهیت مجرد از وجود هیچ قوامی نیست^{۴۱} (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۳۳). در جایی دیگر علل قوام ماهیت را به علل وجود شیء بازمی‌گرداند و می‌گوید ماهیت به‌حسب قوام ذاتش نیازمند جاعل است^{۴۲} (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۷۱). در واقع با تقریر نظریه اصالت وجود باید گفت که تصورشدنی نیست که چیزی غیر از وجود برای وجود مقوم باشد^{۴۳} (همان: ۳۶).
 بدین ترتیب در فلسفه صدرایی، ثبوت، حقیقت، تقرر، و قوام شیء به وجود است. این واژگان همگی مترادف با ثبوت‌اند.

۹. ثابتات ازلی

در این مقاله تمرکز بر نقش و جایگاه ثبوت در آثار ابن سینا و ملاصدراست، اما از آن‌جا که تأیید حکما بر ترادف ثبوت (ثابت، مثبت) و وجود (موجود) غالباً پاسخی به نظریه ثابتات ازلی معتزله محسوب می‌شود، لازم است که این نظریه نیز به‌اختصار مطرح شود.
 گروهی از معتزله برای 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 می‌شود. ثبوت مقابل نفی است. ممتنعات در واقع هیچ ثبوتی ندارند و متغی‌اند. لاهیجی در تبیین این دیدگاه بیان می‌کند که به‌زعم آن‌ها تقرر دو گونه است: 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، بی‌تا: ج ۱، ۵۵).
 نزد آنان، معدوم ممکن همان شیء است، یعنی ثابت متقرر منفک از صفت وجود در خارج.

بنابراین ماهیت غیر از وجود عارض بر آن است و گاهی ماهیت خالی از وجود می‌شود. اما ممتنع، برخلاف معدوم ممکن، هیچ‌گونه تقرری ندارد^{۴۵} (جرجانی ۱۳۲۵: ج ۲، ۱۹۰). معدومات ممکن، قبل از داخل شدن در وجود، ذوات و اعیان و حقایق‌اند و تأثیر فاعل در جعل ذاتشان نیست، بلکه در آن است که آن ذوات را موجود می‌کنند^{۴۶} (رازی ۱۴۱۱: ۱۵۸). ماهیت ممکن منفک از وجود، در این دیدگاه، به ثبوت و تقرر و حقیقت توصیف شده است. ثابتات ازلی در دیدگاه معتزله بخشی از واقعیت را تشکیل می‌دهند و از آن‌جا که علم تفصیلی خداوند به آن‌ها تعلق می‌گیرد، به گونه‌ای خلقت عالم با وجود یافتن این ثابتات محقق می‌شود؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که حقیقت عالم را شکل می‌دهند.

اگر دیدگاه حکما دربارهٔ ترادف ثبوت و وجود را پاسخی به نظریهٔ ثابتات ازلی معتزله محسوب کنیم، ناگزیر باید بپذیریم که ثبوت در هر دو نظریه به یک معنا به کار رفته است، زیرا در غیر این صورت پاسخ حکما به نظریهٔ ثابتات ازلی دچار مغالطهٔ اشتراک لفظ می‌شود. از طرفی بدون شک معتزله ثبوت را به وجود معنا نکرده‌اند، زیرا از نظر آن‌ها ثبوت اعم از وجود است، اما همانند حکما از واژگان حقیقت و تقرر برای توصیف ثبوت بهره برده‌اند. از این رو به نظر می‌رسد که بهتر است دیدگاه حکما را مساوقت وجود و ثبوت تقریر کنیم و نه ترادف.

فارغ از کاستی‌ها و ضعف‌های نظریهٔ ثابتات ازلی، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا ثبوت و الفاظ مترادفش برای تبیین این نظریه به کار رفته است. بهره‌گیری از این واژگان می‌تواند خود شاهدی بر وجود استعارهٔ موجود حقیقی به مثابهٔ امر ثابت در ناخودآگاه متکلمان معتزلی باشد. آنان به واسطهٔ ثبوت و الفاظ مترادفش به دنبال تقریر نظریه‌ای دربارهٔ واقعیت و حقیقت عالم بوده‌اند که متعلق علم الهی نیز قرار می‌گیرد.

نکتهٔ دیگر آن‌که دیدگاه سینیوی دربارهٔ وجود و ماهیت با نظریهٔ ثابتات ازلی شباهت‌هایی دارد. در هر دو نظریه بر ثبوت و حقیقت و تقرر ماهیت مستقل از وجود تأکید شده است. البته ابن سینا هیچ‌گاه آشکارا ماهیت منفک از وجود را صاحب واقعیت و حقیقت معرفی نکرده است. شاید بتوان گفت که نظریهٔ ثابتات ازلی بسط افراطی دیدگاه سینیوی است.

۱۰. سلسله مراتب هستی و ثبات

استعارهٔ موجود حقیقی به مثابهٔ امر ثابت در دستگاه فلسفی حکما به اشکال گوناگونی آمده است. حکمای مسلمان برخلاف پارمینیدس حرکت و تغییر را پذیرفته‌اند، اما نحوهٔ تقریر

آنان از تغییر و حرکت به گونه‌ای است که همواره ثبات دارای اصالت و جایگاه بالاتری از تغییر است.

همان‌طور که همه موجودات حقیقی عالم در یک سطح و مرتبه نیستند، بلکه نظامی سلسله‌مراتبی بر آنها حاکم است، ثبوت نیز به تبع این سلسله‌مراتب دارای درجات و مراتبی است، بدین گونه که هر چه رتبه و جایگاه موجودات در این سلسله‌مراتب بالاتر می‌رود، آنها از حقیقت بیش‌تری برخوردار می‌شوند، در نتیجه دارای ثبوت بیش‌تری نیز خواهند بود. در دستگاه فلسفی حکمای مسلمان موجودات مجرد و غیرمادی که در سلسله‌مراتب هستی در جایگاه بالاتری قرار می‌گیرند خالی از هرگونه تغییری‌اند. تغییر تنها در مراتب پایین هستی جاری است. تغییر و حرکت را باید حاصل نقصان وجودی دانست، زیرا هر حرکت و تغییری از قوه و استعداد نشئت می‌گیرد و قوه و استعداد به جنبه فقدانی شیء بازمی‌گردد. در عالم طبیعت نیز ثبوت و تغییر به نحوی یک‌سان در همه موجودات طبیعی جاری نیست.

۱۱. تغییر و حرکت نزد ابن سینا

در تفکر مشایی، تغییر و حرکت از عوارض ذاتی اجسام محسوب می‌شود، به همین دلیل این مباحث در طبیعیات مطرح می‌شوند (ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۸۹). مشاییان از دو گونه تغییر سخن می‌گویند: تغییر آنی (کون و فساد) و تغییر تدریجی (حرکت).

جوهر و ذات اشیای مادی در معرض کون و فساد قرار دارند. هنگامی که یک ماده صورت جدیدی می‌پذیرد، بدین معناست که ذات و جوهر جدیدی حاصل آمده است و هنگامی که صورت خود را از دست می‌دهد، بدین معناست که ذات و جوهر سابق از بین رفته است. ذات اشیا تبدیل‌شدنی به ذاتی دیگر نیست، به عبارت دیگر انقلاب در ذات محال است. به همین دلیل در تفکر مشایی حرکت در جوهر و ذات اشیا پذیرفتنی نیست. هنگامی که ابن سینا از واژگان حقیقت، ثبوت، تقرر، و قوام برای اشاره به ماهیات اشیا بهره می‌برد، این واژگان را برای توصیف ذاتیات ماهیات به کار می‌گیرد. حقیقت اشیا هیچ‌گاه تغییرپذیر و تبدیل‌شدنی به چیز دیگری نیست، هر چند اگر شیئی مادی از بین برود، حقیقتش نیز از بین می‌رود. البته در نگاه ابن سینا، ممکن است که اشخاص یک حقیقت نوعی مادی و 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 می‌توان گفت ذات و جوهر اشیای مادی دارای مرتبه‌ای از ثبوت است.

حرکت و تغییر تدریجی، که عمده تغییرات عالم ماده را در برمی گیرد، تنها در اموری عرضی رخ می دهد. ابن سینا معتقد است که حرکت تنها در چهار مقولهٔ این، کیفیت، کمیت، و وضع رخ می دهد (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: «طبیعیات»، ۱۰۷). البته این بدان معنا نیست که ذات امور کیفی یا کمی تغییرپذیر است (به عبارت دیگر انقلاب در ذات حتی در اعراض نیز محال است)، بلکه بدین معناست که جسم در امور عرضی اش، همانند کیفیت و کمیت، می تواند تغییر کند. بنابراین، برای مثال، هنگامی که رنگ یک جسم سیاه شدت می یابد، نه بدین معناست که ذات و حقیقت جسم تغییر کرده 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 جانشین آن شده است (ابن سینا ۱۴۰۴ ب: ۴۴). چنین تصویری از حرکت هم چنان ثبوت حقیقت و ماهیت اشیا را تضمین می کند.

بدین ترتیب تصویر ابن سینا از تغییر و حرکت به گونه ای است که هم چنان ذات و ماهیات اشیا اموری ثابت و تغییرناپذیر خواهند بود. در چنین نظام فلسفی، توصیف ماهیت و ذات اشیا با واژگانی همانند ثبوت، حقیقت، تقرر، و قوام پذیرفتنی خواهد بود. از آن جاکه توصیف ابن سینا از تغییر و حرکت بر مبنای نگاهی ماهوی شکل گرفته است، وجود نیز به طریق اولی تغییر و حرکت نمی پذیرد.

۱۲. تغییر و حرکت نزد ملاصدرا

ملاصدرا بارها و با عبارت پردازی های مختلف وجود را از طریق ثبوت تبیین می کند. حال ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا دیدگاه صدرایی دربارهٔ حرکت با این توصیفات سازگار است یا خیر؟ برای بیان اشکال و دادن پاسخ، لازم است اشارهٔ گذرایی به دیدگاه صدرایی دربارهٔ حرکت کنیم.

ملاصدرا حرکت و سکون را از ویژگی های ذاتی موجود بما هو موجود قلمداد کرد و حرکت را در مباحث الهیات قرار داد (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۳، ۲۰). از طرفی موجود حقیقی نزد ملاصدرا چیزی جز وجود نیست؛ بنابراین حرکت و سکون از عوارض ذاتی وجود محسوب می شود. به عبارت دیگر وجود دارای دو مرتبه است: وجود ثابت و وجود سیال. حرکت و سیلان در مراتب ضعیف وجود جاری است (همان: ۲۸). مراتب شدید وجود، همانند عالم عقل، عاری از هر حرکت و تغییری است و حرکت و تغییر از عوارض نقصان وجود است. از نگاه ملاصدرا تمام تغییرات عالم تدریجی رخ می دهد و کون و فساد، به معنای تغییرات آنی، نزد او پذیرفتنی نیست.

از دید ملاصدرا حرکت در یک مقوله، اعم از عرضی و جوهری، نحوه وجود فردی سیال از آن مقوله است (همان: ۹۲-۹۳). در نگاه صدرایی تمام جواهر مادی پیوسته در حال حرکت جوهری اند (همان: ج ۷، ۲۹۸). لازمه حرکت جوهری این است که همه اعراض جوهر نیز همراه با خود شیء پیوسته در حال دگرگونی باشند. حال می توان پرسید که آیا موجودات طبیعی، که وجود سیال دارند، می توانند شاهدی علیه استعاره مورد بحث باشد یا خیر؟

ملاصدرا، در پاسخ به مسئله ربط سیال به ثابت، طبیعت، یعنی علت مباشر حرکت، را دارای دو وجه می داند: وجه ثابت و وجه متغیر. طبیعت از حیث ثباتش با مبدأ ثابت مرتبط است و از حیث تغییرش با معلولات خود یعنی حرکات مرتبط است. او متذکر می شود 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 می کند. هرگاه موجودات را فی نفسه اعتبار کنیم، همگی واحد و بالفعل اند، اما موجودات، در مقایسه با یکدیگر، کثیر و بالقوه می شوند (همان: ج ۳، ۶۸). بنابراین همان گونه که وجود مساوق با وحدت و فعلیت است و صفات کثرت و بالقوه بودن حاصل مقایسه و صفاتی نسبی اند، وجود نیز مساوق با ثبوت است و حرکت و تغییر حاصل مقایسه و صفاتی نسبی اند. بنابراین وجود سیال را نمی توان شاهدی علیه استعاره مورد بحث دانست، بلکه در دیدگاه ملاصدرا وجود سیال نیز دارای مرتبه ای از ثبوت است. بدون شک وجود سیال در مقام مقایسه با وجود ثابت از ثبوت کمتری برخوردار است، زیرا وجود ثابت دارای هیچ وجه سیالی نیست، در حالی که وجود سیال از برخی جهات متصف به سیالیت می شود. البته با توجه به این تحلیل می توان گفت که در وجود سیال نیز وجه ثبات بر وجه سیالیت غالب است.

۱۳. نتیجه گیری

بر اساس نظریه شناختی استعاره، فهم، و بسط مفاهیم انتزاعی همواره از طریق استعاره های مفهومی برای انسان میسر می شود. به کارگیری این استعاره ها معمولاً ناخودآگاه و خودکار رخ می دهد.

با فرض پذیرش این نظریه، مفاهیم فلسفی نیز، به منزله مفاهیمی انتزاعی، از طریق این استعاره ها فهمیده می شوند. یکی از استعاره های فلسفی که استفاده گسترده ای نزد فلاسفه یونانی و مسلمان داشته است استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت است. نخستین بار

پارمینیدس آشکارا از این استعاره بهره برد و حقیقت عالم را به مثابه اموری ثابت و بدون تغییر مفهوم سازی کرد. افلاطون متأثر از پارمینیدس مثل را، به مثابه موجودات حقیقی عالم، امور تغییرناپذیر توصیف کرد. ارسطو در جست و جوی حقیقت اشیا به جوهر و صورت متوسل شد. نزد او صورت به مثابه امری بالفعل از هر حرکت و تغییری مصون است.

در آثار فلاسفه مسلمان، واژگان حقیقت و تقرر و قوام از حیث لغوی مترادف با ثبوت اند. این واژگان برای توصیف موجود حقیقی در متون فلاسفه ای چون ابن سینا و ملاصدرا به کار رفته اند. فلسفه سینوی بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت بنا نهاده شده است. وجود و ماهیت سینوی هر کدام بخشی از واقعیت را شکل می دهند و هیچ کدام اعتباری و ذهنی محسوب نمی شود. از این رو ابن سینا با استعاره وجود به مثابه امر ثابت هر کدام از وجود و ماهیت را به ثبوت، حقیقت، تقرر، و قوام توصیف می کند. البته باید توجه داشت که ثبوت، حقیقت، تقرر، و قوام همواره برای توصیف ذاتیات ماهیت به کار می رود و عرضیات یک شیء متصف به این صفات نمی شود. حرکت نیز تنها در عرضیات رخ می دهد.

ملاصدرا در نظریه اصالت وجود ماهیت را اعتباری محسوب می کند و واقعیت خارجی را چیزی جز وجود نمی داند. در دیدگاه خاص صدرایی، حقیقت، تقرر، ثبوت، و قوام شیء 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 برای 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 به جای واژه وجود آورده است. میزان و نحوه به کارگیری اصطلاحات ثبوت، حقیقت، قوام، و تقرر برای توصیف موجود حقیقی، در آثار حکما، وضعیت ثبوت را از یک ویژگی معمولی ارتقا می دهد، به گونه ای که می توان گفت که به کارگیری ثبوت و الفاظ مترادف آن برای توصیف موجود حقیقی بخش بزرگی از فهم ما از موجود حقیقی را شکل می دهند.

همان گونه که اشاره شد استعاره مفهومی ویژگی های خاص خود را داراست: یک ساختار و نظام را از حوزه مبدأ به حوزه مقصد انتقال می دهد؛ حوزه مبدأ ملموس تر از حوزه مقصد است؛ میان دو حوزه مبدأ و مقصد رابطه ای یک طرفه برقرار است، یعنی حوزه مقصد به واسطه حوزه مبدأ فهم می شود و نه برعکس؛ استعاره مفهومی حذف شدنی نیست، زیرا با حذف آن بخشی از معنای حوزه مقصد از دست می رود.

این ویژگی‌ها را می‌توان در رابطه میان موجود حقیقی و ثبوت نیز مشاهده کرد. ثبوت در قالب یک ساختار برای توصیف موجود حقیقی به کار رفته است. شواهد ارائه شده در این مقاله وجود این ساختار را نشان می‌دهند. موجود حقیقی مفهومی انتزاعی است و مفهوم ثبوت از آن ملموس تر است. موجود حقیقی به مثابه ثبوت فهم می‌شود و نه برعکس. هم‌چنین با حذف این استعاره بخشی بزرگی از معنای موجود حقیقی در دستگاه فلسفی حکما از دست می‌رود. بنابراین بهره‌گیری از ثبوت برای فهم موجود حقیقی را می‌توان مصداقی از استعاره مفهومی در نظام فلسفی حکما دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی بیش‌تر با نظریه شناختی استعاره بنگرید به خادم‌زاده و سعیدی‌مهر ۱۳۹۳.
۲. برای آشنایی بیش‌تر با آرای منتقدان این نظریه بنگرید به William and Cruse 2004 و Taylor 2002.
۳. أما الحق فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً، و يفهم منه الوجود الدائم، و يفهم منه حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً له، فنقول: هذا قول حق، و هذا اعتقاد حق. فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً، و الممكن الوجود حق بغيره، باطل في نفسه (ابن‌سینا ۱۴۰۴: ۴۸).
۴. الأول ذاته البسيط لا كثرة فيه البتة، و العقل الفعال اللازم عنه أولاً فيه كثرة، لأنه ماهية وجود وارد عليه من الأول.
۵. قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، و أن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء.
۶. فالموجود و المثبت و المحصل أسماء مترادفة على معنى واحد.
۷. معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات.
۸. 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.
۹. كل واجب الوجود بذاته فهو حق محض، لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له.
۱۰. ليس حقيقة وجوب الوجود إلا نفس تأكد الوجود، لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود.
۱۱. أنه الشيء ذوالماهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم أو نفس.
۱۲. فان كثيراً من لوازم الشيء، التي تلزمه بعد تقرر ماهيته.
۱۳. حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون و الحيوان الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل و فصل، حتى يتقرر وجودهما، لأن تلك الطبائع معلولة. وإنما يحتاجان لا في نفس اللونية و الحيوانية المشتركة فيهما، بل في الوجود.

١٥. أن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود، بل هو تقرر الوجود.
١٦. أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته.
١٧. فالشكل للمثلث لأنه مثلث و داخل في قوامه، فلذلك يتقوم به خارجاً و في 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 شيء آخر، و يتقوم به.
١٩. و أن الموضوع يعني به ما صار بنفسه و نوعيته قائماً، ثم صار سبباً لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه.
٢٠. الجوهر مقوم العرض موجوداً، و غير متقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود.
٢١. فلامحالة لها ثبوت فثبوتها إما في الخارج و هو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن.
٢٢. فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظراً إلى ذات الأول تعالى.
٢٣. الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج.
٢٤. فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما و علة ما.
٢٥. كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له.
٢٦. فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بأنفسها إنما هي بالوجود لا بأنفسها و موجودية الوجود بنفس ذاته لأن الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به.
٢٧. فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني و مع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلاً لا جوهرية و لا عرضية و لا مبهمه و لا معينة.
٢٨. أن الواقع في العين و الموجود بالحقيقة ليست إلا الوجودات دون الماهيات.
٢٩. حقيقة الشيء ليس إلا الماهية النوعية له.
٣٠. ما يتقوم و يوجد به الشيء 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 التي هي أشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود.
٣٢. أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه و وجود ذاته.
٣٣. أن الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل و التقرر في الأعيان - لكونه نفس التقرر في الأعيان.
٣٤. مفهوم الجوهر الذي يصلح للتجنيس هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية، المتقررة الذي ماهيته إذا صارت موجودة في الخارج كان وجودها لا في موضوع.

۳۵. إذا صدر الوجود تقررت الماهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متأخرة و لا متقدمة، إذ لا استقلال لها في الكون و الحصول في الواقع.
۳۶. و به قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن، لم يكن شيء لا في العقل و لا في الخارج.
۳۷. الوحدة كالوجود من مقومات الموجود العيني المتقدمة عليه لا من لواحقه المتأخرة عنه.
۳۸. وجود تعلقی لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه.
۳۹. فإن وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام، و الضعف بالقوة و الإمكان بالوجوب.
۴۰. 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 أن 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 وجوداً.
۴۵. (من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء) أي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له و قد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة في الخارج و إنما قيدها المعدوم بالممكن لأن الممتنع منه منفي لا تقرر له أصلاً.
۴۶. المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات، و أعيان و حقائق. و إن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة.

کتابنامه

- ابن سینا (۱۴۰۴ الف)، الشفا، ملاحظات سعید زاید، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- ابن سینا (۱۴۰۴ ب)، التعليقات، تحقيق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: المكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقيق از محسن بيدارفر، قم: بيدار.
- ابن سینا (۱۳۷۹)، نجات، تصحيح محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا (۱۳۶۳)، مبدأ و معاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجایی، تهران: اسلامی.
- جرجانی، سیدشريف (۱۳۲۵ ق)، شرح المواقف، به تصحيح بدرالدين نعلانی، قم: الشريف الرضي.
- جرجانی، سیدشريف (۱۳۷۰)، التعريفات، تهران: ناصر خسرو.
- خادمزاده، وحید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳)، «استعاره های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف»، شناخت، شماره پیاپی ۷۱/۱.

خادم‌زاده، وحید (۱۳۹۵)، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، س ۴۹، ش ۱.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، *المحصل*، مقدمه و تحقیق از دکتر اتای، عمان: دارالرازی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه غلام‌رضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی.

رمضانی، علی (۱۳۹۰)، «معنای حق در نگاه اندیشمندان اسلامی»، معرفت حقوقی، س ۱، ش ۲.
سپهری، مهدی (۱۳۸۲)، «نقش استعاره در اصالت وجود، بررسی معناشناختی»، *نامه حکمت*، س ۱، ش ۲.
سعدی، ابو حیب (۱۴۰۸ق)، *القاموس الفقهی لغته و اصطلاحاً*، دمشق: دارالفکر.
صلیبا، جمیل (۱۴۱۴)، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشركة العالمية للكتاب.
قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران: حکمت.
گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان: مهدوی.
ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دارالاحیاء التراث.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به‌اهتمام هانری کربن، تهران: کتاب‌خانه طهوری.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

هاسی، ادوارد (۱۳۹۲)، «فیتاغوریان و الثائیان»، *در تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.

هایمن، رابرت (۱۳۹۲)، «افلاطون: مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی»، *در تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.

Aristotle (1991), *Complete Works*, Jonathan Barnes (ed.), 2 vols., Princeton: Princeton University Press.

Annas, Julia (1976), "Introduction" to *Aristotle's Metaphysics Books M and N*, Oxford: Clarendon.

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", <<http://www.metaphorik.de>>.

- Lackoff G. and M. Johnson (1980), *Metaphors We Live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lackoff G. and M. Johnson (2003), *Afterwardst to Metaphors We Live by*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Lackoff G. (1993), "The Contemporary Theory of Metaphor", in *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortony, A., R. E. Reynolds, and J. A. Arter (1978), "Metaphor: Theoretical and Empirical Research", *Psychological Bulletin*, vol. 85, no. 5.
- Plato (1997), *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), 4 vols., Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Taylor, John (2002), *Cognitive Grammar*, Oxford: Oxford University Press.