Philosophy and Kalam
University of Tehran
Faculty of Islamic Theology and Studies
Print ISSN: 2008-9422 Online ISSN: 2588-5014
homepage: https://jitp.ut.ac.ir

The Conceptual Implication of the Terms "Essence (Dhāt)," "Essential (Dhātī)," and "Per Se (Bi l Dhāt)" for the Primacy of Quiddity in Islamic Philosophy

Hojjat Asadi[1]

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: h.asadi@um.ac.ir

Abstract

The terms dhāt (essence), dhātī (essential), and the qualificative expression bi l dhāt (per se), along with their related concepts, are among the most frequently employed notions in Islamic logic and philosophy. Across the various schools of Islamic thought, these terms have been used in multiple lexical and technical senses. While in some contexts a clear distinction among these meanings has been carefully maintained, in other cases such distinctions lack sufficient clarity. As a result, certain usages carry implicit connotations and conceptual residues of the doctrine of the primacy of quiddity. Although this poses no difficulty within philosophical systems that do not endorse the primacy of existence—and indeed remains fully compatible with quiddity based metaphysics—it becomes deeply problematic once the primacy of existence is adopted as the foundational principle of a philosophical system. Employing an analytical method through a close reading of classical discussions among Muslim philosophers on this issue, and by critically examining and evaluating these positions, the present study argues that the terms dhāt, dhātī, and the qualificative bi l dhāt are remnants of a quiddity based mode of thought—an epistemic and metaphysical paradigm that has been superseded. The paper further presents textual and conceptual evidence in support of this claim, which is discussed in a differentiated manner throughout the study. Ultimately, it is argued that the formulation and continued use of these terms—particularly within an existentialist philosophical framework, and especially in Transcendent Philosophy (al Ḥikma al Mutaʿāliyah)—require critical reassessment, and that a linguistic and conceptual revision is necessary for their appropriate employment.

Keywords: essence (dhāt), essential (dhātī), primacy of quiddity, second intelligibles, the three modalities (al mawādd al thalāthah)

Introduction

The term *dhāt* (essence), along with its related expressions *dhātī* (essential) and *bi-l-dhāt* (per se), exhibits multiple—and at times ambiguous—usages in Islamic philosophy. In some contexts, *dhāt* denotes quiddity, while in others it refers to existence. With respect to God, however, since Islamic philosophers maintain that the divine reality is devoid of quiddity, *dhāt* is taken to signify His very existence and ipseity (*inniyyah*). Accordingly, when it is stated that the Necessary Being is "necessary per se" (*wājib al-wujūd bi-l-dhāt*), the intended meaning is that existence is not accidental to His essence, but rather that His essence is identical with existence. Nevertheless, this formulation is problematic. If *dhāt* in the case of God is taken to mean existence, then in the case of contingent beings—which, according to the doctrine of the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*), do not possess a quiddity independent of existence—*dhāt* must likewise signify existence. Under this assumption, there would be no difference between predicating existence of God and predicating existence of contingent beings, whereas from a philosophical standpoint the former constitutes an essential predication (*ḥaml awwalī dhātī*), while the latter is a common predication (*ḥaml shāyiʿ ṣināʿī*).

University of Tehran
Philosophy and Kalam
Faculty of Islamic Theology and Studies
Print ISSN: 2008-9422 Online ISSN: 2588-5014
homepage: https://jitp.ut.ac.ir

A further ambiguity arises from the fact that if *dhāt* is identified with existence, the statement "the essence of the Truth is necessary per se" effectively reduces to "the existence of the Truth is necessarily existent," which amounts to a tautology—a predication of a thing of itself—and thus yields no genuine epistemic gain. The aim of the present study is to resolve these ambiguities and to demonstrate that the term *dhāt* and its related notions, in all of their technical senses—even if only implicitly—carry implications of the doctrine of the primacy of quiddity.

Research Findings

Based on an examination of classical texts in Islamic philosophy, this study arrives at the following findings:

1. The Persistence of Quiddity-Based Language within an Existential Framework

The analysis demonstrates that, despite the acceptance of the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*) in Transcendent Philosophy, the prevailing philosophical language remains entangled with the terminology of the quiddity-based system. The widespread and often ambiguous use of the terms *dhāt* (essence), *dhātī* (essential), and *bi-l-dhāt* (per se) in describing existence—including its various degrees—is incompatible with an existentialist discourse and continues to carry quidditational conceptual residues.

2. Conceptual Inconsistencies of These Terms across Three Philosophical Domains

The semantic instability of these terms in three major philosophical discussions reveals their inadequacy within an existential philosophical system:

2.1. The Three Modalities (*al-Mawādd al-Thalāthah*)

In the discussion of possibility, necessity, and impossibility, *dhāt*, when interpreted in an existential sense, cannot serve as a logical subject for the predication of these modalities.

2.2. The Ten Categories

In the doctrine of the ten categories, treating *dhāt* as the dividing principle (*muqassim*) of the categories leads to contradiction if *dhāt* is understood as existence.

2.3. Secondary Intelligibles

Within the theory of secondary intelligibles, the conceptual status of *dhāt* remains indeterminate: it can be neither purely logical (lacking external referents) nor purely philosophical (coextensive with existence). A third option—combining both—also proves untenable.

3. The Emergence of a Duality in the Theory of Predication

The continued use of these terms within an existential philosophical framework generates a form of linguistic dualism in predication. On the one hand, existence appears to be predicated equally of both quiddity and existence; on the other hand, dividing predication into *per se* (*bi-l-dhāt*) and *per accidens* (*bi-l-ʿaraḍ*) becomes meaningless where existence itself is the principle of unity in predication.

Conclusion

A close study of Islamic philosophical texts—including those of Transcendent Philosophy—reveals that, despite the demonstration and defense of the primacy of

Philosophy and Kalam
University of Tehran
Faculty of Islamic Theology and Studies
Print ISSN: 2008-9422 Online ISSN: 2588-5014
homepage: https://jitp.ut.ac.ir

existence, the dominant philosophical language in certain contexts remains incompatible with existentialist discourse and continues to rely on terminology inherited from the doctrine of the primacy of quiddity. Among the most prominent of these terms are *dhāt* (essence) and its two closely related notions, *dhātī* (essential) and *bi-l-dhāt* (per se), along with their various derivatives. These terms are employed even in the description of simple existence, despite the fact that their original formulation and application belong to non-existential philosophical systems.

Although these terms have been used in multiple senses throughout Islamic philosophy—most of which are quidditational—when they are employed in an existential sense, they nonetheless retain the conceptual load of the quiddity-based framework. Consequently, they prove inadequate and even misleading for describing existence within the context of gradational being (*tashkīk al-wujūd*).

This claim has been substantiated through an analysis of three major philosophical discussions: first, the role of *dhāt* as the subject of division in the doctrine of the three modalities; second, its function as the dividing principle of the ten categories; and third, the indeterminacy of the conceptual status of *dhāt* and *dhātī* between logical and philosophical secondary intelligibles. Following these analyses, the incompatibility of such usages with an existentialist approach has been demonstrated. It has further been shown that employing *dhāt* and its related concepts introduces a linguistic dualism into the theory of predication. This dualism becomes especially pronounced within an existential framework, since, first, existence would have to be predicated equally of both existence and quiddity, and second, given that every predication requires a principle of unity—which, according to the primacy of existence, is existence itself—the division of predication into *per se* and *per accidens* loses its meaning.

The study ultimately concludes that attaining a clearer understanding of the primacy of existence requires the development of a new linguistic framework capable of articulating the reality of "pure existence" without recourse to essence-centered linguistic metaphors. In articulating a fundamentally new philosophical doctrine such as the primacy of existence, careful attention to an appropriate language and corresponding logical structure is not merely desirable but philosophically necessary.

Cite this article: Asadi, H. (2026). The Conceptual Implication of the Terms "Essence (Dhāt)," "Essential (Dhātī)," and "Per Se (Bi l Dhāt)" for the Primacy of Quiddity in Islamic Philosophy. *Philosophy and Kalam*, 59 (1), 55-71. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI:https://doi.org/10.22059/jitp.2026.405218.523664

Article Type: Research Paper
Received: 29-Oct-2025
Received in revised form: 13-Jan-2026
Accepted: 14-Feb-2026
Published online: 21-Sep-2026

دانشکده الهیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۲۲۲۳-۲۰۸۰ شاپا الکترونیکی: ۲۵۸۸-۵۰۱۳
homepage: https://jitp.ut.ac.ir
مجله فلسفه و کلام اسلامی
دانشگاه تهران

دلالت مفهومی اصطلاحات «ذات»، «ذاتی» و «بالذات» بر اصالت ماهیت در فلسفه اسلامی

حجت اسعدی[۱]

۱. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: h.asadi@um.ac.ir

چکیده

«ذات»، «ذاتی»، قید وصفی «بالذات» و مفاهیم وابسته به آنها از اصطلاحات پرکاربرد در منطق و فلسفهٔ اسلامی است و در همه مکاتب حکمی اسلامی در معانی مختلف لغوی و اصطلاحی به‌کار رفته است. اگرچه در مواردی میان این معانی تفکیک روشنی صورت گرفته است، اما در برخی موارد این تفکیک از وضوح کافی برخوردار نیست و ازهمین‌رو در برخی استعمالات، دلالت‌ها و ریشه‌های اصالت ماهوی در کاربرد آنها وجود دارد. این مطلب، اگرچه در دستگاه فلسفی غیراصالت وجودی، مشکل‌آفرین نیست بلکه آموزه‌ای سازگار با نگرش اصالت ماهوی است، اما درصورتی‌که اصالت وجود محور یک دستگاه فلسفی قرار گیرد، به آموزهٔ کاملاً ناهمگون مبدّل می‌شود. پژوهش حاضر با روش تحلیلی از طریق خوانش مباحث حکمی فیلسوفان مسلمان در موضوع مذبور، و نقد و بررسی آنها، به این مطلب واصل می‌شود که اصطلاح «ذات»، «ذاتی» و قید وصفی «بالذات» بازماندهٔ تفکر اصالت ماهوی است که یک پارادایم ابطال شده است و شواهدی نیز بر تأیید این مسأله وجود دارد که به تفکیک مورد اشاره قرار می‌گیرد و در نهایت روشن خواهد شد که جعل و به‌کارگیری این اصطلاحات، به‌ویژه در دستگاه فلسفی اصالت وجودی؛ به‌طور خاص حکمت متعالیه، نیازمند بازنگری است و ضرورت دارد که اصلاح زبان‌شناسانه‌ای برای استفاده از این واژگان صورت گیرد.

کلیدواژه‌ها: اصطلاح یک، ذات، اصطلاح دو، ذاتی، اصطلاح سه، اصالت ماهیت، اصطلاح چهار، معقول ثانی، اصطلاح پنج، مواد ثلاث.

استناد: اسعدی، حجت (۱۴۰۵). دلالت مفهومی اصطلاحات «ذات»، «ذاتی» و «بالذات» بر اصالت ماهیت در فلسفه اسلامی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۹ (۱)، ۵۵-۷۱.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.
DOI: https://doi.org/10.22059/jitp.2026.405218.523664

نوع مقاله: علمی-پژوهشی
دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷
بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳
پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵
انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

مقدمه

اصطلاح «ذات» و مفاهیم وابسته به آن به ویژه «ذاتی» و «بالذات» از پرتکرارترین اصطلاحات در قاموس فلسفهٔ اسلامی است که در معانی مختلفی به صورت مشترک لفظی به کار می‌رود که برخی از کاربردهای آن اختصاص به ماهیت و یا امر و امور مربوط به ماهیت است (مطهری، ۱۳۷۷، ج۱۱: ۳۱۸-۳۱۷) برخی به وجود و امور وجودی دلالت می‌کند. ازجمله این موارد، استعمال ذات برای اشاره به اموری مانند «نفس»، «خود شیء» و یا به تعبیری «وجود شیء» است (همان: ۲۹۶). همچنین از کاربردهای پربسامد مفهوم «ذات» در متون فلسفه اسلامی، برای اشاره به وجود خداوند متعال است که از منظر فلاسفه‌ی مسلمان، چون خداوند فاقد ماهیت است، «ذاتِ» خداوند اشاره به انیّت و وجود او می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳الف: ۴۶). بنابراین، وقتی گفته می‌شود خداوند متعال، واجب الوجود بالذات است، یعنی «ذات» به عنوان قید وصفی «بالذات» برای حق به کار می‌رود، منظور این است که وجود از ذات حق انفکاک ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۶) و این مطلب برای پیشگیری از این تصور است که وجود از عوارض ذات حق‌تعالی باشد و یا اینکه حق‌تعالی ماهیتی داشته باشد که غیر از وجود او باشد. این در حالی است که خود این بیان به نوعی مستلزم اثبات ماهیت برای حق تعالی است و ماهیت داشتن ملازم با امکان است که با وجوب وجود حق‌تعالی منافی است. اگر ذات در خداوند به معنای وجود باشد، با توجه به نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، می‌تواند منشأ این پرسش شود که در سایر موجودات امکانی هم-که امکان در آن‌ها به معنای امکان فقری است نه امکان ماهوی- وجودند و ماهیت مستقل و منحازی جز وجود ندارند، بنابراین، در آنها هم ذات-تنها و تنها-بر وجود دلالت می‌کند و دلالت آن بر ماهیت، کاملاً مطابق با نظریه‌ی اصالت ماهیت است. بنابراین، اگر مراد از ذات، خود وجود شیء باشد؛ نباید بین واجب و ممکن در حمل وجود تفاوتی وجود داشته باشد. پس میان دو گزاره‌ی «الانسان موجودٌ» و «واجب‌تعالی موجودً» نباید تفاوت باشد؛ زیرا در هر دو گزاره، محمول بر وجودِ موضوع حمل شده‌است نه بر ماهیت آنها، چرا که حتی در ممکنات جز یک حقیقت واحد که همان وجود باشد، چیزی تحقق ندارد و ماهیت امری است که از این حقیقت واحد انتزاع می‌شود. این درحالی است حمل وجود بر ممکنات یعنی ماهیات موجوده، حمل شایع صناعی است، زیرا در این حمل میان موضوع و محمول تغایر مفهومی وجود دارد، و وجود حیثیت تقییدیه برای حمل واقع می‌شود و لذا نیازمند دلیل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۱: ۹۱-۹۲) درحالیکه حمل وجود بر وجود یا واجب الوجود به‌دلیل اینکه ضروری است، حمل اولی ذاتی است، زیرا علاوه بر اتحاد در مصداق، بین وجود و وجوب تلازم و اتحاد برقرار است، و جهت قضیه در اولی، امکانی است و در گزاره‌ی دوم، ضرورت ازلی و بی‌نیاز از دلیل است. (همان: ۹۳-۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۸۴)

نکته دیگر اینکه اگر معنای ذات در اینجا، نفس شیء (وجود یا وجوب) باشد، وقتی درباره حق‌تعالی گفته می‌شود «ذات حق، واجب‌الوجود بالذات است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج۱۲: ۲۱۶) منظور

این است که وجود حق، واجب‌الوجودِ موجود است؟» که در این صورت حمل شیء بر خود و مصداق حمل اولی ذاتی خواهد بود که از نظر معرفتی، حامل نکته‌ای متمایز از مفهومِ موضوع نیست. و چنین امری در مقام فلسفه، که مقام دقت‌های عقلی است، جایز نیست. پس اگر مراد از «بالذات» به‌عنوان قید: وجود شیء یا به تعبیر رایج، نفس وجود آن شیء باشد، در این صورت وقتی گفته می‌شود: «واجب الوجود بالذات، موجود است» معنای آن عبارت خواهد بود از اینکه: «واجب الوجودِ موجود، موجود است» یا «واجب الوجود، موجود است، وجوداً» و یا «نفسِ واجب‌الوجود، هستی است».

پژوهش حاضر-که در مقام جمع‌آوری داده‌های از پژوهش‌های کتابخانه‌ای و در مقام پردازش مبتنی بر تحلیل عقلی و منطقی است-در صدد آشکارسازی ابهام از معنای «ذات» و «ذاتی» و متعلقات آن است تا زمینه را برای تولید اصلاحات جدید فراهم کند که بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطابقت تام داشته باشد.

پیشینهٔ پژوهش

اگرچه درباره ذات و ذاتیات مقالاتی زیادی نگاشته شده‌است، اما آنچه مرتبط با بحث حاضر است، مقاله‌ای با عنوان «نسبیت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا» (علم‌الهدی: ۱۳۹۱) است که به ارزیابی جنبه معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه ذات، ماهیت و طبیعت در فلسفه ملاصدرا پرداخته‌است. نویسنده معتقد است صدرالمتألهین با قبول نفی ذات و پذیرش اسم‌گرایی، به ورطه نسبیت‌گرایی افتاده‌است. اما پژوهش مذکور در باب دلالت ذات و مفاهیم وابسته به آن یعنی ذاتی و بالذات و همچنین متعلقات این مفاهیم بر اصالت ماهیت مطلبی طرح نکرده‌است که در پژوهش پیش رو این اقدام صورت می‌گیرد و علاوه بر این، لزوم رفع ابهام از این اصطلاحات در دیدگاه اصالت وجودی؛ و همچنین بازنگری در کاربست این واژگان برای استعمال در نظام فلسفی اصالت وجودی، مطالب دیگری است که در پژوهش‌های مستقلی یافت نشد، و این پژوهش عهده‌دار تبیین آن است.

۱. معنای «ذات»؛ «بالذات» و «ذاتی»

با نظر به رویکرد زبان‌شناسانه و معناشناسانه، واکاوی هرچه دقیق‌تر واژه‌شناسی اصطلاحات مذکور، به جهت رفع ابهام و نیز پرهیز از مغالطات زبانی و معنوی، از اهمیت مضاعف برخوردار است.

ذات

«الذّاتُ» در لغت به آنچه شایسته شناختن و خبر دادن است، معنا می‌شود. ذات یعنی نفس و شخص؛ وقتی گفته می‌شود، «جاء فلان بذاته» یعنی: «نفسه و عینه» یا «عرف ذات نفسه؛ سریرته المضمره» (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۹۸۹، ج۱: ۳۰۷؛ یعقوب، ۲۰۰۴: ۱۸۳) پس نزد لغت‌دانان، «ذات الشیء» یعنی عین، جوهر، نفس، حقیقت و ماهیت چیزی (فیومی، بی‌تا، ج۲: ۲۱۲) و فی حدّ ذاته یا فی ذاته هم یعنی طبق طبیعت یا حقیقت چیزی (معلوف، ۱۳۷۳، ج۱: ۲۴۰؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۴۰۵).

اما ذات در اصطلاح فلسفی دو کاربرد دارد: نخست اشاره به ماهیت شیء دارد که درواقع همان نوعیت شیء است (مطهری، ۱۳۷۷، ج۱: ۴۰۰). در حقیقت ماهیت عبارت است از همان کمالات ذاتی شیء، به‌گونه‌ای که هیچ‌یک از محمولات ذاتی از آن خارج نباشد، مگر اینکه به‌نحو بالقوه یا بالفعل در آن گنجانده شده باشد (ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۳). ماهیت شیء در ذات خود نیز دارای جنس و فصل است (همان، ۴۴۳) که ذاتی آن شیء می‌باشد. ماهیت در این اصطلاح به تعبیر ابن‌سینا محمول‌هایی هستند که مقوّم موضوعات خود می‌باشند به طوری که موضوع برای تحقق و وجودش بدان‌ها نیازمند است، مانند شکل بودن برای مثلث (همو، ۱۳۷۵: ۴). براین اساس، همه موجودات ممکن دارای ذات به‌معنای ماهیت هستند، زیرا «کل ممکن زوجٌ ترکیبیٌ له ماهیةٌ و وجودٌ» (صدرالدّین شیرازی، ۱۳۶۳ب: ۱۷۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۶۲۹) جز واجب‌تعالی که ذات در ساحت آن، به‌معنای وجود یا انیّت است. بنابراین ذات در کاربرد دوم به‌معنای هویت شیء یا نحوهٔ وجود خاص شیء-که حقیقت مخصوص به آن است-می‌باشد؛ «أن الذات عبارة عن هویة شیء و نحو وجوده الخاص به و هو حقیقته المخصوصة» (همو، ۱۳۶۳ب: ۳۲۷).

ذاتی

الذاتِیّ در لغت، منسوب به ذات به‌معنای شخصی است. «ذاتیاً لشیءٍ» یعنی از ناحیه خود شیء (بستانی، ۱۳۷۵: ۴۰۵). ذاتی در اصطلاح منطق‌دانان به معانی مختلفی به کار رفته‌است (مظفر، ۱۳۸۸: ۱۷۶-۱۷۵) که در ادامه مورد بررسی قرار خواهند گرفت:

۱. ذاتی باب کلیات یا ایساغوجی در برابر عرضی، که مقوّمِ ذات یا ماهیت شیء است (ابن‌سینا، الحدود، ص۲۳۶). ذاتیات امور حاصل در عقل از جانب نفس اشیاء است و عرضیات امور حاصل در ذهن به خاطر جهتی دیگر-غیر از خودِ شیء-است (صدرالدّین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۲: ۳۶). در این معنا، ذاتی مقوم شیء است؛ یعنی شیء با آن شناخته می‌شود، تمیز می‌یابد، و موضوع اموری قرار می‌گیرد که قوامش به آنها است (فارابی، ۱۴۰۸، ج۳: ۴۴) لذا امکان ندارد، بدون تحقق ذاتیات، شیء تحققی داشته باشد؛ در حالی‌که عرضیات می‌توانند با بقاء ذات و ذاتیات از بین بروند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ب: ۳۳). اگر ذاتی، تمام ماهیت باشد، نوع است و اگر جزئی از ماهیت باشد؛ یا مشترک بین حقایق مختلف است که جنس نامیده می‌شود و یا مختص و ممیز است که فصل نامیده می‌شود (صدرالدّین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۱).

۲. ذاتی در باب حمل و عروض که مقابل «غریب» قرار دارد و به معنای محمولی است که موضوع یا یکی از مقومات موضوع، در حدّ آن أخذ شده باشد (مظفر، ۱۳۸۸: ۱۷۵). به عبارت دیگر منظور از این ذاتی، اعراض ذاتی است که من حیث هو ملحق بر شیء می‌شود.

۳. ذاتی در باب حمل به‌معنای «خارج محمول» یا همان «محمول من صمیمه» در برابر «محمول بالضمیمه» و آن عبارت است از اینکه ذات موضوع برای انتزاع محمول بدون نیاز به ضمیمه کافی باشد (همان‌جا).

۴. ذاتی به‌عنوان وصف حمل که بدان حمل اولی ذاتی اطلاق می‌شود در برابر حمل شایع صناعی.

۵. ذاتی باب علیت که در مقابل آن اتفاقی قرار دارد.

۶. ذاتی باب برهان که درواقع اعم از معنای اول و دوم است (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۳۲۱؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۱۷۶).

۷. ذاتی معنای دیگری متفاوت از معانی قبلی نیز دارد که به إنیّت شیء دلالت می‌کند. به‌تعبیر ابن‌سینا ذاتی اگر بر ماهیت شیء به وجهی از وجوه دلالت نکند، دلالت بر إنیّت می‌کند؛ ذاتی‌ای که دلالت بر ماهیت دارد، مقول در جواب ماهو (چیستی) و ذاتی‌ای که دلالت بر إنیّت دارد، مقول در جواب أی شیء هو (چه چیزی در ذات خود است؟) دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ب: ۴۵-۴۶).

بالذات

«بالذات» درواقع همان «ذات» است و تفاوت آنها در قید یا مقید بودن است. «بالذات» هویت قیدی دارد و از قیود وصفی پر تکرار در فلسفه و منطق است. «بالذات» گاهی در برابر «بالعرض» و گاهی در برابر «بالغیر» قرار دارد؛ اولی در باب ماهیات به‌کار می‌رود، دومی در باب وجود؛ یعنی قید «بالذات» در یک اطلاق، معقول ثانی منطقی و در اطلاق دیگر معقول ثانی فلسفی است. وقتی «گفته می‌شود، امری بالذات است یعنی امری است که در چیزی یا به چیزی یا برای چیزی یا به‌سوی چیزی یا دربارهٔ چیزی یا نزد چیزی، و یا با چیزی باشد؛ به‌نحوی که در طبیعت آن امر، نسبت به آن چیز، به‌طور ذاتی و ضروری نهفته باشد یا طبیعتِ آن امر به‌گونه‌ای باشد که آن شیء به‌طور طبیعی بدان نسبت داده می‌شود و این نسبت می‌تواند از هر کدام از این انحاء باشد و یا ممکن است این ویژگی در طبیعت هر دو وجود داشته باشد. اما بالعرض زمانی است که آن امر به یکی از انحاء مذکور به چیز نسبت داده شود ولی این نسبت نه در طبیعت آن امر باشد و نه در طبیعت آن شیء به‌طور ذاتی نهفته باشد، بلکه به‌طور اتفاقی این نسبت به آن امر داده شود» (فارابی، ۱۴۰۸، ج۱: ۶۸) واضح است این تعریف اشاره به معنای ماهوی دارد.

اما در معنای وجودی، قید «بالذات» در برابر «بالغیر» و اساساً تنها در مورد واجب‌تعالی به‌کار می‌رود؛ بدین‌صورت که واجب الوجود، بذاته همان نفس واجب بودن است (ابن‌سینا، ۱۳۷: ۱۴۰؛ همو، ۱۹۷۳: ۵۵)، یعنی وقتی وجودی به‌خودی‌خود و بدون واسطه (در ثبوت) یعنی بدون نیاز به هیچ قیدی اعم از تقییدیه و تعلیلیه محقق باشد به آن، «وجود بالذات» اطلاق می‌شود و زمانی که به‌واسطه غیر محقق شود، «وجود بالغیر» نامیده می‌شود.

البته بین مفهوم ذاتی و بالذات گاهی خلط صورت می‌گیرد و این دو معنا به‌جای یکدیگر به‌کار می‌روند؛ به‌عنوان نمونه ابن‌سینا در بخش منطق نجات، بالذات را قسیم بالعدد و بالنوع می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۵).

شواهد دلالت ضمنی ذات و ذاتی در معانی مختلف بر اصالت ماهیت

کارکردِ دو اصطلاحِ «ذات» و «ذاتی» و مفاهیم وابسته به این دو، در بستر ماهیات، کاملاً بجا و صحیح است، لکن در بستر تفکر اصالت وجود، شواهد و قراینی، نشان می‌دهد که این اصطلاحات چندان با مبنای مذکور سازگاری ندارند و در حقیقت، کاربرد آنها مبیِّن دلالت ضمنی این اصطلاحات به تفکر اصالت ماهوی است. برخی از شواهد به قرار ذیل است:

شاهد اول: مقسم واقع شدن ذات در مواد ثلاث

حکمای مسلمان اعم از مشائی، اشراقی و حکمای متعالیه در بحث مواد ثلاث؛ «ذات» را برای وجوب، امتناع و امکان به عنوان مقسم لحاظ می‌کنند. اگر ذات به‌گونه‌ای باشد که وجود برای آن ضرورت داشته باشد، واجب و اگر به گونه‌ای باشد که عدم برای آن ضروری باشد، ممتنع و اگر برای ذات، هیچ یک از وجود و عدم ضروری نباشد، ممکن خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۷، ج۱۲: ۱۱۹). به تعبیر شیخ‌الرئیس موجود، یعنی ذاتی که وجود یافته‌است، چیزی است که اگر فی‌حد نفسه لحاظ شود؛ یا وجود برای آن ضرورت دارد یا ضرورت ندارد، که در حالت اول، واجب و در حالت دوم که وجود و عدم برای ذات تساوی نسبت دارد، ممکن خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج۳: ۱۹) پس هر موجودی به‌حسب ذات از دو حال خارج نیست یا واجب‌الوجود لذاته‌است یا ممکن‌الوجود لذاته (طوسی، ۱۳۷۵، ج۳: ۱۹).

از آنجا که ذات، به حکم مقسم بودن، دارای معنای واحد است و نمی‌تواند معنای عدمی داشته باشد، بنابراین، یا مراد از ذات، ماهیت است و یا به معنای وجود خواهد بود. در حالت اول با اصالت وجود ناسازگار است و در صورت دوم یعنی اگر مراد از ذات، وجود باشد، لازم می‌آید که میان واجب و ممکن در حمل وجود بر آنها تفاوتی نباشد. این در حالی است که حمل وجود بر واجب و ممکن در نظر مشهور حکمای مسلمان متفاوت است. در همین راستا ابن‌سینا در تقسیم موجودات، می‌گوید، «برخی اشیاء، وجود از ذاتشان نشأت می‌گیرد و برخی از غیر نشأت می‌گیرد، اولی که موجود بذاته‌است، اولی بالوجود از دومی است که موجود بغیره است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ب: ۱۰).

عدم تبیین این مسأله، نشان از خلط معنا و به تعبیر پیش گفته دلالت بر نگرش غالب اصالت ماهوی دارد. زیرا بین «ذات» به‌معنای امر وجودی، و امر عدمی-که مقابل وجود است-و امری که استحقاق وجود یا عدم را دارد، یک معنا به ذهن متبادر می‌شود. ازاین‌رو، اگر این سخن را بپذیریم که وجود متأخر از ذات در ممکنات است، یعنی به اصالت ماهیت در مرتبه ذات اشیاء قائل شده‌ایم.

به عبارت دیگر اگر «ذات»، مقسم مواد ثلاث و موضوع حمل قرار گیرد، دو حالت وجود دارد:

۱. مراد از ذات، وجود باشد؛ در این صورت وجود چگونه موضوع برای حمل سه امر متباین قرار می‌گیرد؟. در خصوص عدم چاره‌ای نیست از آنکه گفته شود، حمل عدم بر ذات، سلب الحمل است، پس بهتر بود از ابتدا قسیم وجوب و امکان واقع نمی‌شد. در خصوص امکان، نیز چنین مطلبی صحیح نخواهد بود، و فقط حمل واجب‌تعالی بر ذات در این معنا جایز است. یعنی وجود، ذاتی (باب برهان) او است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۴۰)، اما حمل ممکن که حالت استواء دارد بر ذات، متوقف بر وجود و تحقق ممکن (ماهیت) است.

۲. مراد از ذات، ماهیت باشد؛ در این صورت، حمل امر واجب بر امر ممکن (یا ماهیت که ذاتاً ممکن است) امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا بدیهی است وجوبِ وجود با امکان سازگار نیست. چه اینکه لازمه آن ورود به پذیرش اصالت برای ماهیت است و اینکه واجب‌تعالی دارای ماهیت باشد. به علاوه چون براساس اصل اصالت وجود و حرکت جوهری، تمام ماهیات و ذات‌ها و نوعیت‌ها، منتزع از حقیقت وجودند و به‌نحو متصل و به‌صورت نامتناهی اعتبار می‌شوند. (مطهری، ۱۳۷۷، ج۱۱: ۴۰۰-۴۰۱) انتزاع آنها متأخر از وجود است، نه متقدم بر آن که بتوانند مقسم برای وجود قرار گیرند.

شاهد دوم: مقسم واقع شدن ذات در مقولات عشر

ذات برای مقولات دهگانه که مشتمل بر یک مقوله‌ی جوهری و نُه مقوله‌ی عرضی است، مقسم است. پر واضح است که ذات را در اینجا نمی‌توان در معنای وجودی آن لحاظ نمود؛ بلکه مراد از آن، خودِ ماهیت است. زیرا این ماهیت است که در انقسام اولی به جوهر و عرض تقسیم می‌شود؛ جوهر: «ماهیهٔ» اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنها؛ و عرض: «ماهیهٔ» اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع مستغن عنها است. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۱۴)

در این تقسیم‌بندی که اولین‌بار توسط ارسطو صورت گرفته‌است، ذات یعنی ماهیت، مقسم مقولات ده‌گانه واقع می‌شود. یعنی تمام موجودات عالم در ذیل این مقولات کلی قرار می‌گیرند. البته در مقوله جوهر که شامل پنج قسم: ماده، صورت، جسم، عقل و نفس می‌شود، به عقل و نفس، اطلاق وجود می‌شود؛ حتی شیخ اشراق هم که آرای مشیر به اصالت ماهیت دارد، نفس و مافوق آن را وجود و انیّت محض می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۱: ۳۳۵؛ صدرالدّین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۱: ۴۳) درحالیکه طبق تقسیم‌بندی مقولات، عقل و نفس هم باید ذیل ماهیت قرار گیرند، زیرا «جوهر» در تعریف آنها اخذ شده‌است. در غیر این صورت لازم می‌آید تبدّل ماهیت به وجود که عقلاً محال است. به‌عبارت دیگر جوهر و عرض از اختصاصات ماهیت است و در تعریف آنها ماهیت به‌عنوان جنس اخذ ش‌ده‌است. بنابراین نمی‌توان از آنها در مباحث هستی‌شناسانه مبتنی بر اصالت وجود استفاده برد و این یک تناقض دیگر است. بنابراین کاربست ذات به‌معنای وجود در فلسفه تدقیق نشده‌است و جای ابهام دارد.

شاهد سوم: عدم تعیّن جایگاه ذات و ذاتی بین معقولات ثانی فلسفی و منطقی

فلسفه، علم عقلی است و با مفاهیم کلی سر و کار دارد. یعنی در بین مفاهیمی که جزء مدرَکات ذهنی انسان قرار می‌گیرد، یعنی مفاهیم حسی، وهمی، خیالی و عقلی، مفاهیم حاصل از سه امر اول جزئی هستند و تنها مفاهیم حاصل از ادراک عقلی، کلی است و اساساً معقول با صفت کلیّت همراه است. این مفاهیم کلی در تقسیم اولی به دو دسته منقسم می‌شود؛ نخست مفاهیمی که مستقیم از موجودات خارجی یا به تعبیر دقیق از ماهیات به‌دست می‌آیند و صلاحیت آن را دارند که در پاسخ به سؤال از چیستی اشیاء بیایند که به این قسم، «معقولات اولی» گفته می‌شود که کلیت آنها را عقل بعد از حس و خیال حاصل می‌کند، بنابراین عروض و اتصاف آنها خارجی است. همه مفاهیم ماهوی و مقولات عشر چون مقسم آنها ماهیت است، از این قسم به شمار می‌آیند. اما دسته دوم مفاهیمی هستند که از موجودات خارجی به‌دست نمی‌آید اما بیان‌گر حکم آنها است و به آن معقولات ثانی اطلاق می‌شود؛ این دسته از مفاهیم که عروض آنها ذهنی است خود به دو قسم تقسیم می‌شود؛ گاهی اتصاف آنها هم ذهنی است؛ یعنی عروض عارض بر معروض و اتصاف معروض بر عارض هردو ذهنی است، یعنی ظرف عروض و اتصاف، ذهن است، در این صورت «معقول ثانی منطقی» خوانده می‌شود؛ اما گاهی اتصاف آنها خارجی است. یعنی اگرچه ظرف عروض عارض بر معروض ذهن است، اما اتصاف معروض به عارض در خارج است. که به این دسته «معقولات ثانی فلسفی» اطلاق می‌شود.

اکنون سؤال این است که مفاهیمی مانند «ذات» و «ذاتی» یا درواقع، «نوع» که ذات است و جنس و فصل که ذاتی هستند؛ از کدام قبیل مفاهیم است؟ طبعاً این مفاهیم، معقول ثانی منطقی هستند. پس در این صورت مفاهیمی اعتباری خواهند بود که در خارج مصداقی ندارد، زیرا مصداق خارجی تنها متعلَّق مفهوم وجود و سایر مفاهیم مربوط به وجود خواهد بود.

حال اگر گفته شود، مراد از «ذات»، یعنی نفس شیء یا وجود شیء، در این صورت باید «ذات» مانند «وجود» و «وجوب» و «علت» و دیگر مفاهیم مساوق وجود، جزء معقولات ثانی فلسفی باشد، یعنی عروض ذهنی و اتصاف خارجی داشته باشد.

در این صورت باید جایز بدانیم یک مفهوم معقول ثانی، هم منطقی باشد و هم فلسفی، در حالیکه چنین امری پذیرفته نیست، زیرا حکم در احکام عقلی، کلی است و تخصیص‌بردار نیست.

اگر گفته شود تعدد وضع، رافع این مشکل است، سؤال مطرح می‌شود؛ تعدد وضع و اشتراک لفظ در فلسفه جایز است؟ اگر جایز باشد آن وقت برای هر بار استفاده از واژه «ذات» باید قرینه‌ای در نظر گرفته شود. علاوه بر این، سؤال مطرح می‌شود که در جایی که واژه «وجود» تمام معنا مورد نظر از حقیقت شیء یا نفس شیئ را می‌رساند، چرا باید واژه دیگری را جعل کرد؟ به عبارت دیگر چه مرجّحی برای استفاده از واژه‌ای غیر از وجود، در میان است که ایجاب می‌کند از واژه مرادف یا جایگزین استفاده شود؟

مسأله دیگری که به وجود می‌آید، یافتن پاسخ این سؤال است که استعمال این واژه برای واجب و ممکن که جهات مختلفی دارند هم به یک معنا به‌کار می‌رود یا به دو معنا؟ طبیعتاً باید به دو معنا لحاظ شود، یک ذات با جهت ضرورت و یک ذات با جهت امکان، درحالیکه وجود با ضرورت مساوق است و امکان وصف ماهیت است. بنابراین در مبنای اصالت وجود، نمی‌توان بین وجود و ضرورت تفکیک قائل شد، زیرا وجود امری واحد و بسیط است.

پس نتیجه آن که، خواه ناخواه دو اصطلاح ذات و ذاتی، معقول ثانی فلسفی نیستند و نمی‌توان از آنها در معنایی دقیق و سره استفاده برد.

ناسازگاری کاربرد ذات و ذاتی با آموزهٔ اصالت وجود

اگرچه در بین اندیشمندان مسلمان دقت‌های عقلی فراوانی در به‌کارگیری از واژگان و اصطلاحات مورد نظر قرار گرفته‌است، اما برخی از این اصطلاحات، مرجّحات دیگری دارد، به‌ویژه ذات و ذاتی که اصل وضع آن در حوزه تفکر ماهیت‌محور است. در حالیکه طبق آموزه اصالت وجود، وجودی واحد و بسیط، سراسر واقعیت را پر کرده و مساوق با تمام کمالات است (صدرالدّین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۱: ۴۳۳-۴۳۲). اما وقتی برای توصیف این حقیقت از ترکیباتی مانند «ذات»، «ذاتیات» یا «تحلیل ذات» استفاده می‌شود، ناخواسته تصوری از یک «هستیِ مستقلِ ماهوی» یعنی «ذات» را القا می‌کند که گویی کمالات به آن «عارض» یا «اضافه» شده‌اند. این دقیقاً همان منطق اصالت ماهیت است که در آن «ذات» به‌عنوان موضوعی مستقل فرض شده و صفات به آن حمل می‌گردند. چنانکه ابن‌سینا حمل وجود بر ذات یک شیء را حمل عارضی می‌داند و آن را محمول عارض می‌نامد. محمول عارض هم محمولی است که بیرون از ذات ماهیت است و لزومی برای همراهی دائمی آن با ذات وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۳-۱۴)؛ بنابراین وجود، مقوم و لازم ذات نبوده بلکه عارض ماهیت است. (همان: ۱۷) زیرا اگر وجود برای حقایق عینیه وجودیه، ذاتی بود و برای آنها ذات، جنس، فصل و نوع به حساب می‌آمد باید هر ماهیتی در ذات خود، واجب الوجود بالذات می‌بود، درحالیکه این مطلب بیّن البطلان است. البته صدرالمتألهین زمانی که از عرضی بودن وجود برای ماهیت سخن می‌گوید تصریح دارد که این معنا، انتزاعی ذهنی و از قبیل معقولات ثانیه است نه مربوط به حقیقت بسیط وجود. (۱۳۶۳الف: ۶) با این حال حتی استدلال‌های وثیقِ مبّین اصالت وجود، مانند برهان مبتنی بر بساطت وجود که نافی هرگونه ترکیبی حتی ترکیب ذاتی از ذات و صفت است (همو، ۱۹۸۱، ج۶: ۳۳۵-۳۳۶)، و یا توصیف حقیقت وجود (همو، ۱۳۶۳ الف: ۶) با همان زبانِ مشکوک بیان می‌شوند و این نقیصه نمایانگر یک چالش زبانیِ در سنت فلسفی ما است.

البته این مسأله در ادبیات عرفانی وجود ندارد، و عرفا با درک این مشکل، به جای تاکید بر «ذات»، بر «تعین» و «ظهور» تأکید می‌ورزند. از منظر ایشان، آنچه هست، تنها یک حقیقت مطلق است و غیر آن، ظهورات و تجلیاتِ آن هستند، نه «ذوات»ی مستقل (آملی، ۱۳۶۴: ۴۶؛ قیصری، 1381: ۱۳).

حتی حمل کمالات بر غیر حق‌تعالی، «مجازی» از باب «مجاز در اسناد» می‌باشد و بر اساس هویت عین الربطی آنها صورت می‌پذیرد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۳۴).

دوگانگی زبانی در کاربرد ذات و ذاتی در حمل

مطابق اصالت وجود، آنچه در خارج، اثر و تحقق دارد، فقط «وجود» است (صدرالدین شیرازی، 1981، ج۱: ۳۹؛ همان: ۴۹). اما هنگامی از «ذاتِ یک شیء» برای توصیف موجودِ خارجی سخن گفته می‌شود، یک دوگانگی زبانی ایجاد می‌شود که طبق آن، گویی یک «ذات» (موضوع) هست که «وجود» (محمول) به آن اضافه می‌شود. این دقیقاً منطق اصالت ماهیت است. لذا حکما برای دفع این ایراد، مسأله «عکس الحمل» را مطرح کردند و سعی نمودند با این بیان که «أنّ المسائل فیها مسوقة علی طریق عکس الحمل» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰)، دفع دخل مقدر کنند، درحالیکه قاعده عقلی تخصیص‌بردار نیست، زیرا به‌عنوان مثال؛ وقتی گفته می‌شود «درخت موجود است» این گزاره که در حقیقت عبارت بوده از «موجود درخت است»، به‌همان معنایی که در گزاره «الله تعالی موجود است» یعنی «موجود الله تعالی است» دلالت می‌کند و تفاوتی در حمل وجود نخواهد داشت، یعنی بین واجب و ممکن در حمل وجود، تفاوتی نخواهد بود درحالیکه اولاً جهات این دو گزاره متفاوت است ثانیاً هر امر ممکنی دارای ماهیت است، پس حمل وجود بر وجود و ماهیت علی السویه خواهد بود، حال آنکه، حمل وجود بر واجب، ضروری و بر ماسوی الله بالامکان است. علاوه بر این، باید بین ذهن و زبان قائل به دوگانگی شد. که اگر تجویز آن در خصوص حمل وجود جایز باشد، در مورد سایر محمول‌ها نیز باید جواز داشته باشد.

علاوه بر این، نزد مشهور حکمای مسلمان، در حمل که همان هوهویت است، جهت وحدتی باید باشد که یا بالذات است یا بالعرض؛ تماثل و تجانس از قبیل وحدت بالذات و تشابه، تساوی و تناسب از قبیل وحدت بالعرض می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴الف: ۳۰۴) اما در فلسفه صدرایی که قائل به اصالت وجود و مساوقت وجود و وحدت است، تنها وجود است که صلاحیت منشأییت وحدت در هر حملی را دارد خواه بالذات یا بالعرض باشد؛ و ماهیت امر انتزاعی و اعتباری است؛ لذا صلاحیت ایجاد اتحاد بین متحدین را ندارد (صدرالدّین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۱: ۶۷-۶۸). اگر سخن از اتحاد در وجود است، قسیم قرار دادن بالذات و بالعرض، یعنی وجود می‌تواند به بالذت و بالعرض تقسیم شود. البته ملاصدرا در همان‌جا در مقوله حمل بیان می‌کند که مثلاً اتحاد بین انسان و وجود، بالذات است یعنی نفس انسان منسوب به وجود می‌شود بذاته؛ چنانکه جهت اتحاد بین انسان و سپیدی، هم وجود است منتها وجود به انسان، بالذات و به سپیدی، بالعرض منسوب می‌شود. لکن اشکال به قوت خود باقیست اگر معیار اتحاد و حمل وجود است، تقسیم آن به بالذات و بالعرض یا ذاتی و عرضی، همان کاربرد حکمت‌های قبلی از این واژگان است که بر پایه اصالت ماهیت بنا شده‌است.

گویی ملاصدرا خود به این تناقض زبانی واقف بود و سعی کرد با تعابیر مختلف از آن بگریزد. او گاه ذات و ماهیت را «حد وجود» می‌خواند. (همو، ۱۳۶۳ب: ۲۳۵؛ همو، 1981، ج۳: ۲۷۵؛ همان، ج۱: ۴۵-۴۶ و ۶۲ و ۱۰۰؛ همان، ج۲: ۱۷۹)، گاه «سایه یا عکس وجود» (همان، ج۱: ۲۱۰ و ۳۰۴)، و گاه آن را تا سطح یک «سراب» (همان، ج۱: ۴۰؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج۳: ۴۷؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۰) و «خیال وجود» (صدرالدّین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۱: ۱۹۸) که رایحه وجود را استشمام نمی‌کند، (همان: ۴۹ و ۱۹۸) تنزل می‌دهد. شاید بتوان این را تلاشی برای یافتن تعبیری مناسب دانست که نشان می‌دهد واژهٔ «ماهیت» یا «ذات» دیگر نمی‌تواند بار مفهومی سابق خود را داشته باشد. حتی وقتی ملاصدرا از «حیثیت تقییدیه» وجود برای ماهیت سخن می‌گوید (همان، ج۲: ۳۳۹؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج۳: ۴۷-۴۸) باید به خاطر داشت که این تقیید، نه تقیید یک «ذات» مستقل، بلکه صرفاً نحوه‌ای از ظهور و تجلیِ وجود واحد است که ذهن آن را به صورت یک ماهیت مجزا انتزاع می‌کند. بنابراین، صحبت از «ذات یک شیء» اگر به معنای یک هستهٔ ماهوی مستقل از وجود فهمیده شود، کاملاً نادرست و بازماندهٔ اصالت ماهیت است. همان‌طور که شهید مطهری نیز بر انتزاعی بودن ذات‌ها و نوعیت‌های ماهوی تأکید دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ج۱۱: ۴۰۰).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تداوم کاربرد مصطلحات «ذات» و «ذاتی» در فلسفه اسلامی تنها یک اعتبار زبانیِ صرف از دوران اصالت ماهیت است که حتی پس از انقلاب به اصالت وجود، نشان‌دهندهٔ رسوبات عمیقِ تفکر اصالت ماهیتی در زبان و ذهنیت فلسفی ماست.

نتایج

مطالعهٔ دقیق متون فلسفه اسلامی، حتی حکمت متعالیه؛ به‌رغم اثبات و دفاع آن از اصالت وجود، آشکار می‌سازد که زبان فلسفیِ متداول در برخی موارد، ناسازگار با ادبیات اصالت وجودی بوده و هنوز در دام مصطلحات برآمده از اصالت ماهیت گرفتار است. از جملهٔ این مصطلحات، کاربرد گستردهٔ واژه «ذات» و دو مفهوم خاص وابسته به آن یعنی «ذاتی» و «بالذات» و دیگر متعلقات این سه واژه است که حتی در توصیف وجود بسیط نیز به کار می‌روند، درحالیکه وضع و کاربرد این اصطلاحات در دستگاه فلسفی غیراصالت وجودی بوده‌است. واژگان «ذات» و «ذاتی» و متعلقات آن در معانی مختلفی در فلسفه اسلامی استفاده می‌شود که غالب این معانی، ماهوی است، اما زمانی که در معنای وجودی و در سنت اصالت وجودی به‌کار می‌روند، بازهم حاوی رسوبات و بار مفهومیِ نظام اصالت ماهوی هستند و بنابراین برای توصیف وجود در بستر تشکیک أعم از مراتبی و مظاهری، نارسا و حتی گمراه‌کننده‌اند. این مطلب با تحلیل سه مبحث مهم از مباحث حکمی به عنوان شاهد به اثبات رسید:

نخست: مقسم واقع شدن ذات در مواد ثلاث؛ که گفته شد اگر منظور از ذات، ماهیت باشد، ماهیت، موضوع برای حمل وجوب یا ضرورت واقع نمی‌شود، و اگر مراد از ذات، وجود باشد، وجود، موضوع برای حمل امکان و به طریق اولی امتناع نمی‌تواند باشد.

دوم: مقسم واقع شدن ذات در مقولات ده‌گانه؛ که روشن شد، ذات به‌عنوان مقسم مقولات نمی‌تواند در معنای وجود به‌کار رفته باشد، بلکه در تعریف جوهر و عرض و هریک از اقسام آن ماهیت در حکم جنس اخذ شده‌است و درواقع اقسامِ ذیلِ جوهر و عرض، مفاهیم کلی و ماهوی هستند. در مواردی هم که حکمای مسلمان رویکرد وجودی را اتخاذ کرده‌اند و ذات را به‌عنوان یک مفهوم وجودی مقسم قرار داده‌اند، منجر به تناقض ش‌ده‌است.

سوم: عدم تعیّن جایگاه ذات و ذاتی بین معقولات ثانی فلسفی و منطقی؛ که بیان شد اگر ذات و مفاهیم وابسته بدان به‌معنی ماهیت باشد، باید از قبیل معقولات ثانی منطقی باشند که عروض و اتصاف آنها ذهنی است و هرگز مصداق خارجی نخواهند داشت. اما اگر به‌معنی وجود باشد، باید مساوق با معقولات ثانی فلسفی دیگر نظیر وحدت، وجوب و ضرورت باشد، بنابراین هر ذات و ذاتی، باید مصداق خارجی، آنهم به‌نحو وحدت، وجوب و ضرورت و نظایر آن از مساوقات وجود داشته باشد. راه سوم این است که این مفاهیم، هم معقول ثانوی منطقی و هم فلسفی باشند، درحالیکه چنین امری باطل است و احکام عقلی تخصیص‌بردار نیست. تعدد وضع هم رافع مشکل نیست، زیرا اشتراک لفظ نیازمند مرجّح است. ایراد دیگر بر اینکه ذات به‌معنای وجود باشد این خواهد بود که حمل ذات بر واجب و ممکن، یکسان باشد، درحالیکه جهت در اولی ضرورت و در دومی امکان است و جمع امکان و ضرورت در یک معقول، ممتنع است.

پس از شواهد مذکور، ناسازگاری این کاربرد در رویکرد مبتنی بر اصالت وجود مورد تحلیل و اثبات واقع شد و سپس روشن شد که کاربرد ذات و ذاتی و مفاهیم وابسته آنها، یک دوگانگی زبانی در حمل نیز ایجاد می‌کند، به ویژه در دستگاه فلسفی اصالت وجودی، این دوگانگی بیش از پیش رخ می‌دهد، زیرا اولاً لازم می‌آید وجود بر وجود و ماهیت به نحو برابر حمل شود، ثانیاً چون در هر حملی، باید جهت اتحادی باشد که طبق رویکرد اصالت وجودی، وجود منشأ اتحاد است، تقسیم آن به بالذات و بالعرض بی‌معنا خواهد شد. در نهایت این نتیجه حاصل شد که برای رسیدن به درکی ناب‌تر از اصالت وجود، لازم است به دنبال یک چارچوب زبانی جدید باشیم که بتواند حقیقت «وجود محض» را بدون توسل به استعاره‌های زبانی نظیر استعاره‌های «ذات‌محور» بازگو کند. این امر نشان می‌دهد که چگونه یک دستگاه فلسفی و چارچوب فکری پیشین می‌تواند در لایه‌های زیرین زبان یک نظام فکری و فلسفی جدید تداوم یابد، یک تداوم ناهمگون با نگرش جدید. در حالیکه تغییر پارادایم فکری در بستر تفکر فلسفی محتاج تغییر زبانی و منطقی است یعنی در بیان یک اندیشه جدید فلسفی مانند اصالت وجود، لزوم توجه به زبان و منطق مناسب و سازگار با آن ضروری است.

منابع

آملی، سیدحیدر (۱۳۶۴). رساله نقد النقود فی معرفة الوجود. ترجمه و تعلیقه حمید طبیبیان. تهران: مؤسسه اطلاعات.

ـــــــ (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابراهیم مصطفی و دیگران (۱۹۸۹). المعجم الوسیط. استانبول: دارالدعوة.

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات. تهران: نشر البلاغه.

ـــــــ (۱۹۷۳). التعلیقات. تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

ـــــــ (۱۹۸۹). الحدود. مصر: الهیئة المصریه العامة للکتاب.

ـــــــ (۱۴۰۴ الف). الشفاء (الالهیات). قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

ـــــــ (۱۴۰۴ ب). الشفاء (المنطق). قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

ـــــــ (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.

ـــــــ (۱۴۰۵). المنطق المشرقیین. قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

ـــــــ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۹۶۴). فصوص الحکم. قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.

ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارالصادر.

بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران. چاپ دوم. تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ـــــــ (بی‌تا). ایقاظ النائمین. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ـــــــ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

ـــــــ (۱۳۶۰). الشواهدالربوبیة في المناهج‌السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ـــــــ (۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثیریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ـــــــ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ـــــــ (۱۳۶۳الف). المشاعر. چاپ دوم. تهران: طهوری.

ـــــــ (۱۳۶۳ب). مفاتیح الغیب. تهران: مطالعات فرهنگی.

ـــــــ (۱۴۲۰). مجموعه رسائل فلسفی. چاپ دوم. تهران: حکمت.

ـــــــ (۱۳۶۲). منطق نوین. شرح عبدالحسین مشکوهٔ الدینی. تهران: آگاه.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ دوم. تهران: صدرا.

ـــــــ (۱۴۱۶). نهایهٔ الحکمه. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

طوسی، ابوجعفر محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاغة.

علامه حلّی، جمال‌الدین حسن‌بن یوسف (۱۳۸۵). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.

علم‌الهدی، سیدعلی، بهار (۱۳۹۱). «نسبیت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا. پژوهش‌های فلسفی و کلامی. ۱۳ (۳)، ۱۶۶-۱۴۱

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸). المنطقیات. قم: مکتبة آیة الله المرعشی.

فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶). تعلیقه بر فصوص الحکم. تهران: مولی.

فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. بیروت: المکتبة العلمیة.

قیصری، داود (۱۳۸۱). رسالهٔ فی التوحید و النبّوهٔ و الولایهٔ. تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. چاپ هشتم. تهران: صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸). المنطق،. ترجمه علی شیروانی. چاپ هجدهم. قم: دارالعلم.

معلوف، لوئیس (۱۳۷۳). المنجد فی اللغهٔ. چاپ سوم. تهران: نشر پرتو.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القبسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

یعقوب، امیل بدیع (۲۰۰۴). المعجم المفصل فی الجموع. بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

References

Allāmah Ḥillī, Jamāl al-Dīn Ḥasan ibn Yūsuf (1966). The Consummate Gem in Elucidating the Logic of Al-Tajrīd (*Al-Jawhar al-Naḍīd fī Sharḥ Manṭiq al-Tajrīd*). 2nd ed. Qom: Intishārāt-i Bīdār. (in Arabic)

Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1985). The Treatise of the Critique of Critiques on the Knowledge of Existence (*Risālah-i Naqd al-Nuqūd fī Maʿrifat al-Wujūd*). Translated and annotated by Ḥamīd Ṭabībīyān. Tehran: Muʾassasah-i Iṭṭilāʿāt. (in Arabic)

----- (1989). The Compilation of Secrets and the Source of Lights (*Jāmiʿal-Asrār wa Manbaʿal-Anwār*). Tehran: Intishārāt-i ʿIlmī va Farhangī. (in Arabic)

Bustānī, Fuʾād Afrām (1996). Abjadi Dictionary (*Farhang-i Abjadī*). 2nd ed. Tehran: Intishārāt-i Islāmī. (in Persian)

Fāḍil Tūnī, Muḥammad Ḥusayn (2007/2008). Commentary on the Bezels of Wisdom (*Taʿlīqah bar Fuṣūṣ al-Ḥikam).* Tehran: Mawlā. (in Persian)

Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad (1987/1988]). Logical Works (*Al-Manṭiqīyāt*). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad (n. d.). The Illuminating Lamp on the Obscurities of the Great Commentary (*Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*). Beirut: Al-Maktabah al-ʿIlmīyah. (in Arabic)

Ibn Arabī, Muḥyī al-Dīn (1964). The Bezels of Wisdom (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*). Cairo: Dār Iḥyāʾal-Kutub al-ʿArabīyah. (in Arabic)

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukram (1993). The Tongue of the Arabs (Lisān al-ʿArab). Beirut: Dār al-Ṣādir. (in Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibnʿAbd Allāh (1993). The Discussions (*Al-Mubāḥithāt*). Qom: Bīdār. (in Arabic)

----- (1996). Remarks and Admonitions (*Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*). Tehran: Nashr al-Balāghah. (in Arabic)

----- (2001). Deliverance from Error in the Sea of Misguidance (*Al-Najāh min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*). 2nd ed. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān. (in Arabic)

----- (1984). The Healing (Metaphysics) (*Al-Shifāʾ (Al-Ilāhīyāt)).* Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. (in Arabic)

----- (1984). The Healing (Logic) (*Al-Shifāʾ (Al-Manṭiq)).* Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. (in Arabic)

----- (1984). The Logic of the Easterners (*Al-Manṭiq al-Mashriqīyīn*). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. (in Arabic)

----- (1973). The Annotations (*Al-Taʿlīqāt*). Edited and introduced by ʿAbd al-Raḥmān Badawī. Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb. (in Arabic)

----- (1989). The Definitions (*Al-Ḥudūd*). Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb. (in Arabic)

Ibrāhīm Muṣṭafā et al. (1989). The Intermediate Dictionary (*Al-Muʿjam al-Wasīṭ)*. Istanbul: Dār al-Daʿwah. (in Arabic)

Maʿlūf, Luwīs (1995). The Aider in Language (*Al-Munjid fī al-Lughah*). 3rd ed. Tehran: Nashr-i Partow. (in Arabic)

Mīrdāmād, Muḥammad Bāqir (1989). The Blazing Sparks (*Al-Qabasāt*). Edited by Mahdī Muḥaqqiq et al. 2nd ed. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehrān. (in Arabic)

Muṭahharī, Murtiḍā (1999). Collection of Works (*Majmūʿah-i Āthār*). 8th ed. Tehran: Ṣadrā. (in Persian)

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā (2010). Logic (*Al-Manṭiq*). Translated by ʿAlī Shīrwānī. 18th ed. Qom: Dār al-ʿIlm. (in Arabic)

Qayṣarī, Dāwūd (2002). Treatise on Divine Unity, Prophethood, and Vicegerency (*Risālah fī al-Tawḥīd wa al-Nubuwwah wa al-Wilāyah*). Edited and researched by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Muʾassasah-i Pizhūhishī-i Ḥikmat va Falsafah-i Īrān. (in Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1976). The Origin and the Return (*Al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*). Tehran: Anjuman-i Ḥikmat va Falsafah-i Īrān. (in Arabic)

----- (1981). Divine Witnesses in the Pathways of Conduct (*Al-Shawāhid al-Rubūbīyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah*). Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (in Arabic)

----- (1984). New Logic (*Manṭiq-i Nowīn*). Commentary by ʿAbd al-Ḥusayn Mishkāt al-Dīnī. Tehran: Āgāh. (in Arabic)

----- (1945). The Book of Metaphysical Penetrations (*Al-Mashāʿir*). 2nd ed. Tehran: Ṭahūrī. (in Arabic)

----- (1945). The Keys of the Unseen (*Mafātīḥ al-Ghayb*). Tehran: Muṭāliʿāt-i Farhangī. (in Arabic)

----- (1988). Exegesis of the Noble Qur'an (*Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*). Qom: Bīdār. (in Arabic)

----- (1999). Collection of Philosophical Treatises (*Majmūʿah-i Rasāʾil-i Falsafī*). 2nd ed. Tehran: Ḥikmat. (in Persian)

----- (2001). Commentary on the Athīrī Guide (*Sharḥ al-Hidāyah al-Athīrīyah*). Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. (in Arabic)

----- (1981). The Transcendent Wisdom concerning the Four Intellectual Journeys (*Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqlīyah al-Arbaʿah*). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)

----- (n. d.). Awakening the Sleepers (*Īqāẓ al-Nāʾimīn*). Tehran: Anjuman-i Islāmī-i Ḥikmat va Falsafah-i Īrān. (in Arabic)

Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996). Collection of Philosophical Works (*Majmūʿah-i Muṣannafāt*). Edited and introduced by Henry Corbin et al. 2nd ed. Tehran: Muʾassasah-i Taḥqīqāt va Muṭāliʿāt-i Farhangī. (in Persian)

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn (1985). The Principles of Philosophy and the Method of Realism (*Uṣūl-i Falsafah va Rawish-i Riyālīsm*). 2nd ed. Tehran: Ṣadrā. (in Persian)

----- (1996). The Ultimate Wisdom (*Nihāyat al-Ḥikmah*). 12th ed. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad (1996/1997). Commentary on Remarks and Admonitions (*Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*). Qom: Nashr al-Balāghah. (in Arabic)

ʿIlm al-Hudā, Sayyid ʿAlī, Bahār (2013). »*Relationality in the Philosophy of Mullā Ṣadrā*) «Nisbat-garāyī dar Falsafah-i Mullā Ṣadrā). Pazhūhish-hā-yi Falsafī va Kalāmī, 13 (3) , 141-166. (in Parsian(

Yaʿqūb, Imīl Badīʿ (2004). The Detailed Dictionary of Plurals. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah. (in Arabic)