

ارزیابی مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه مطابقت ماهوی

امیر اوسطی*
محمدجواد رضایی**
عباس شیخ شعاعی***
قدرت الله قربانی****

۸۵

ذهن

ارزیابی مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه مطابقت ماهوی

چکیده

مطابقت ماهوی، جنبه‌ای هستی‌شناختی و جنبه‌ای معرفت‌شناختی دارد. جنبه هستی‌شناختی نظریه، عبارت است از وحدت سنخ ماهوی ذهن و خارج؛ به این معنا که ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» که منحصر در معقولات اولی می‌باشد، در دو موطن ذهن و خارج موجود است و بر مفهوم و مصداق ماهیت، حقیقتاً صادق است؛ زیرا ماهیت من حیث هی (کلی طبیعی)، نسبت به ذهنیت و خارجیت لابلشروط است. مطابقت ماهوی از جنبه معرفت‌شناختی، معیار ثبوتی صحت قضایایی است که در آنها جنس، فصل و حدّ تام بر ماهیت حمل می‌گردد؛ بنابراین انکار آن در حکم سفسطه دانسته شده است؛ زیرا نغی مطابقت ماهوی به معنای انکار امکان معرفت در این گونه قضایاست. این نظریه مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرستی است؛ زیرا اولاً لابلشروط بودن ماهیت نسبت به ذهن و خارج، مستلزم تناقض است؛ ثانیاً انحصار ماهیت به معقولات اولی بدون دلیل است؛ ثالثاً در این نظریه، مطابقت معرفت‌شناختی مبتنی بر مطابقت هستی‌شناختی است، در حالی که این ابتناء، نه بدیهی است و نه ثابت شده است، رابعاً موجودیت ماهیت در ذهن و خارج، مستلزم اصالت ماهیت می‌باشد. بنابراین نظریه مطابقت ماهوی قابل پذیرش نیست.

واژگان کلیدی: مطابقت ماهوی، ماهیت، مطابقت هستی‌شناختی، مطابقت معرفت‌شناختی، وجود حقیقی، معقولات اولی.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

amir09356053694@gmail.com

rezaeirah@khu.ac.ir

sheikhshoae@gmail.com

qorbani48@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی.

*** استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی.

**** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی.

تاریخ تأیید: ۹۹/۰۶/۰۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۲/۰۱

مقدمه

مسئله وجود ذهنی و رأی حکما در این مسئله، یعنی نظریه مطابقت ماهوی یا حصول ماهیت در ذهن، از مسائل و نظریات مهم در فلسفه اسلامی است. این نظریه، پس از *خواجه طوسی*، مورد قبول غالب حکما قرار گرفت تا نوبت به *صدرالمتألهین* رسید. *ملاصدرا* با ابتکارات خود، اشکالات وجود ذهنی را پاسخ گفت. پس از او تبیین‌ها و پاسخ‌های او مورد پذیرش غالب صاحب‌نظران علوم عقلی قرار گرفت؛ لکن کمتر به مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه مطابقت ماهوی پرداخته شده است؛ لذا تحلیل و استخراج مبانی نظریه مطابقت ماهوی و ارزیابی آنها با توجه به مبانی خاص صدرایی از اهمیت بالایی برخوردار است. در این مقاله می‌کوشیم ابتدا مدعای این نظریه را تبیین و مختصات آن را استخراج کنیم. پس از تحلیل عناصر این نظریه، مبانی و پیش‌فرض‌های آن را استخراج نموده، به نقد و ارزیابی آنها می‌پردازیم. بنابراین مقاله حاضر متشکل از دو بخش است: نخست تبیین مدعای نظریه مطابقت ماهوی و دوم ارزیابی مبانی این نظریه. سؤال اصلی این نوشتار که به منزله علت غایی آن می‌باشد، این است که آیا مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه مطابقت ماهوی - مخصوصاً با توجه به اصالت وجود - قابل پذیرش‌اند؟ سؤالات فرعی دیگر که اهداف میانی بحث را تدارک می‌کنند، عبارت‌اند از: ۱- مطابقت ماهوی به چه معناست؟ ۲- آیا مطابقت ماهوی نظریه‌ای معرفت‌شناختی است یا هستی‌شناختی؟ ۳- اگر این نظریه هر دو جنبه را واجد است، کدام یک مبتنی بر دیگری است؟

الف) نظریه مطابقت ماهوی

بر اساس این نظریه، هنگام ادراک اشیا، ماهیات آنها (به معنای معقولات اولی) در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۶ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۷ / مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۵۹، ۲۶۴ و ۲۶۵-۲۷۰). بنابراین ماهیت دو نحوه وجود دارد: ذهنی فاقد آثار و خارجی واجد آثار (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۱ و ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳ / طوسی، ۱۳۴۵، ۲۸ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۷ / سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۳).

ماهیت در خارج به وجود عینی و منشأ اثر موجود است و در ذهن به وجود ذهنی و غیر منشأ اثر (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۲۶۶). همین مطابقت ماهوی ذهن و عین است که صحت ادراکات ما را تضمین می‌کند؛ همچنین از آنجا که ماهیت در دو موطن ذهن و عین موجود است، وجود به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، صص ۴۷-۴۸ و ۲۵۵ و ۱۴۳۱، صص ۳۵-۳۶ و ۱۷۳-۱۷۴ / سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۲۳). بنابراین مدعای نظریه مطابقت ماهوی دو چیز است.

یک- ماهیت در خارج به وجود عینی و منشأ اثر و در ذهن به وجود ذهنی و غیر منشأ اثر موجود است.

دو- مطابقت ماهوی میان ذهن و عین ملاک صحت ادراکات است.

گزاره اول محتوای هستی‌شناختی دارد و گزاره دوم محتوای معرفت‌شناختی. جنبه معرفت‌شناختی نظریه مطابقت ماهوی به این معنا که ماهیت ذهنی حاکی از ذات و ذاتیات ماهیت خارجی است، مبتنی بر نظریه‌ای هستی‌شناختی در مورد انحای تحقق ماهیت در ذهن و خارج است. بنابراین در نظریه مطابقت ماهوی، با دو گونه مطابقت روبه‌رو هستیم: نخست مطابقت هستی‌شناختی، به این معنا که ماهیت واحد همان طور که وجودی خارجی دارد، وجودی ذهنی نیز دارد. در نظریه مطابقت ماهوی، وجود ذهنی، وجود مجازی ماهیت معلوم بالعرض نیست (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۰۵-۴۰۷). چنین نیست که وجود ذهنی، موجودیت حقیقی ماهیت دیگری باشد؛ ولی چون آن ماهیت نحوه‌ای تعلق و اتحاد با ماهیت معلوم بالعرض دارد (ارتباط حاکی با محکی)، مجازاً و بالعرض وجود ماهیت معلوم بالعرض نیز محسوب گردد. دوم مطابقت معرفت‌شناختی، به این معنا که ماهیت ذهنی حکایت تام از ماهیت خارجی دارد. زمانی صحت ادراکات ما تضمین خواهد شد که ماهیت، تحقق ذهنی پیدا کند (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۶۵ و ۱۳۹۱، ص ۴۹-۵۰). در ادامه به تحلیل دو جنبه نظریه مطابقت ماهوی می‌پردازم.

۱. تحلیل جنبه هستی‌شناختی نظریه مطابقت ماهوی (مطابقت هستی‌شناختی)
مطابقت ماهوی عبارت است از: «وحدت وجود ذهنی و خارجی شیء در ماهیت»؛ لذا برای تبیین مدعای این نظریه، باید به تحلیل معنای «وحدت»، «ماهیت» و «وجود خارجی و ذهنی ماهیت» پرداخت:

۱-۱. معنای وحدت ماهوی در نظریه مطابقت ماهوی

وحدت به معنای این‌همانی است و در نظریه مطابقت ماهوی میان ماهیت ذهنی و خارجی این‌همانی وجود دارد؛ چنان‌که می‌گویند: همان ماهیت خارجی به ذهن می‌آید (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۳ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵ و ۱۴۳۱، ص ۱۷۳). در اینکه معنای وحدت ماهوی ذهن و خارج چیست، سه احتمال وجود دارد:

۱) وحدت عددی: به این معنا که ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی، عینیت دارند. این فرض باطل است؛ زیرا لازمه حصول ماهیت خارجی در ذهن، انقلاب محال و تناقض است و لازم خواهد آمد ماهیت واحد، هم منشأ آثار باشد و هم نباشد.

۲) وحدت نوعی: به این معنا که ماهیت موجود در ذهن و خارج، افراد یک ماهیت نوعیه (مثلاً) هستند. برخی از عبارات قایلان به نظریه مطابقت ماهوی، موهم این گونه وحدت است: «مراد از صورت ذهنی، صورتی است که در ماهیت با صورت مدرک مساوی باشد و در عدد با آن مغایر باشد و در ذات مدرک یا آلت ادراک او حاصل شود» (طوسی، ۱۳۴۵، ص ۲۸).

ممکن است ماهیت ادراک‌شده، جنس یا فصل به‌تنهایی باشد. این دو نیز به لحاظ نتیجه‌ای که در این قسمت می‌خواهیم بگیریم، زیرمجموعه وحدت نوعی هستند؛ یعنی حکمشان همان حکم وحدت نوعی است. وحدت ماهیت ذهنی و خارجی وحدت نوعی یا جنسی یا فصلی نیز نیست؛ زیرا فرد هر ماهیت، آثار آن ماهیت را داراست؛ در صورتی که ماهیت ذهنی منشأ آثار نیست؛ همچنین مثلاً حاکی از یکدیگر نیستند. زید و عمرو مثلاً اند ولی یکی حاکی و دیگری محکی نیست.

۳) وحدت سنخی: وحدت ماهیت ذهنی و خارجی، وحدت سنخی است. وحدت سنخی به این معناست که ماهیت (مثلاً انسان)، در هر دو موطن ذهن و خارج موجود

است، با این تفاوت که ماهیت خارجی منشأ اثر است و ماهیت ذهنی، ماهیت مفهومی و غیرمنشأ اثر؛ به بیان صریح‌تر، وحدت سنخی، همان وحدت در طبیعت مشترکه (ماهیت من حیث‌هی هی) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۲، حاشیه س). بر اساس قاعده «الماهیة من حیث‌هی هی لیست الاهی»، کلی طبیعی (ماهیت من حیث‌هی هی) در ذهن کلی است و در خارج جزئی و خود نسبت به ذهنیت و خارجیت، ترتب و عدم ترتب آثار و جزئیت و کلیت لابشرط است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۸)، نه مقید به جزئیت و ترتب آثار و خارجیت است و نه مقید به ذهنیت و کلیت و عدم ترتب آثار. ماهیت من حیث‌هی هی در ذات خود از هرچه خارج از ذات خود است، میراست و مقید به هیچ قیدی نیست. در مطابقت هستی‌شناختی ماهوی، مراد از وحدت ماهوی ذهن و عین، وحدت در کلی طبیعی (= طبیعت لابشرط = ماهیت من حیث‌هی هی) است. از اینجا روشن می‌گردد در تعبیراتی مانند همان ماهیت خارجی به ذهن می‌آید، مراد از «همان»، «بعینه» و «بنفسه»، جز این نیست که ماهیت ذهنی و خارجی، در طبیعت لابشرط، مشترک‌اند و آن طبیعت بر هر دو حقیقتاً صادق است؛ بنابراین وحدت سنخی، خود مبتنی بر وجود کلی طبیعی در ذهن و خارج و لابشرط‌بودن ماهیت من حیث‌هی هی نسبت به ذهنیت و خارجیت است. به نظر نگارنده اگر مطابقت هستی‌شناختی ماهوی را همان نظریه وجود کلی طبیعی در ذهن و خارج و لابشرط‌بودن ماهیت نسبت به ذهن و خارج ندانیم که با تعبیر دیگری بیان شده است، لاقلاً می‌توان این دو را از مبانی مطابقت هستی‌شناختی ماهوی به معنای این است که مفهوم ماهیت و فرد آن، در سنخ ماهیت شریک‌اند؛ یعنی یک ماهیت در دو موطن موجود است و اختلاف آثار، مربوط به خود ماهیت نیست، بلکه مربوط به خصوصیات موطن موطن است.

۲-۱. معنای ماهیت در نظریه مطابقت ماهوی

مرسوم است که ماهیت دو معنا دارد:

۱) «ما یقال فی جواب ما هو»؛ یعنی آنچه در پاسخ از چیستی گفته می‌شود.

۲) «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی آنچه به وسیله آن، شیء، خودش خودش است؛
یعنی آنچه هویت شیء به آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۳-۴۱۴ و ج ۲،
ص ۳).

در کتب فلسفی متأخر، این دو معنا را مشترک لفظی می‌دانند و از آنجا که ماهیت به معنای اول از لحاظ مصداق، اخص از معنای دوم است، معنای اول را ماهیت بالمعنی الأخص و معنای دوم را ماهیت بالمعنی الأعم می‌خوانند. تفاوت این دو معنا را این دانسته‌اند که اولی در مورد معقولات اولی به کار می‌رود و دومی در مورد همه معقولات اعم از معقول اولی و ثانیه؛ البته اختصاص ماهیت بالمعنی الأخص به معقولات اولی و ماهیت بالمعنی الأعم به همه معقولات، تابع این دیدگاه است که معقولات اولی صورت عینی دارند و به هنگام ادراک، ذات و ذاتیات آنها، یعنی نوع، جنس و فصل آنها در ذهن موجود می‌شوند، اما معقولات ثانیه جنس، فصل و نوع چیزی در خارج نیستند و به عبارت دیگر حقیقت عینی (مابه‌ازای عینی) ندارند، البته موهوم محض نیز نیستند، بلکه صفت شیء عینی هستند؛ یعنی چیزی در خارج نیست که یکی از معقولات ثانیه، نوع، جنس یا فصل آن باشد؛ مثلاً علت، جنس یا فصل چیزی قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین تنها چیزی ماهیت بالمعنی الأخص دارد که دو شرط را حائز باشد:

- ۱- حقیقت عینی (مابه‌ازای خارجی) داشته باشد.
- ۲- این مابه‌ازا به گونه‌ای باشد که ذات و ذاتیات آن در ذهن حاصل شود؛ یعنی نوع، جنس و فصل داشته باشد.

معقولات ثانیه فاقد این دو شرط‌اند: بیشتر معقولات ثانیه هر دو شرط را فاقدند و برخی مانند حقیقت وجود و واجب، تنها شرط دوم را؛ لذا ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ما هو ندارند. از اینجا روشن می‌گردد که در تفسیر رایج از نظریه مطابقت ماهوی، ماهیت به معنای ماهیت بالمعنی الأخص گرفته می‌شود؛ همچنین دلیل انحصار ما یقال فی جواب ما هو به معقولات اولی نیز روشن گردید.

ممکن است با توجه به اینکه قایلان به مطابقت ماهوی، انکار این نظریه را به معنای

نفی امکان معرفت به نحو مطلق دانسته‌اند، چنین نتیجه گرفته شود که در نظریه مطابقت ماهوی، معنای اعم ماهیت مراد است. این استنباط نیز صائب نیست؛ چراکه اگر چنین بود، باید قایلان به مطابقت ماهوی، حصول حقیقت وجود و واجب در ذهن را می‌پذیرفتند؛ زیرا این دو نیز ماهیت به معنای اعم دارند.

۳-۱. وجود ذهنی و خارجی ماهیت

در نظریه مطابقت ماهوی، ماهیت در ذهن و خارج حقیقتاً موجود است. در ذهن، جز مفهوم ماهیت چیزی نیست؛ اما مفهوم ماهیت نیز نحوه‌ای موجودیت حقیقی برای ماهیت است.* بنابراین ماهیت، همان طور که بر شیء خارجی حقیقتاً صادق است، بر مفهوم آن در ذهن نیز حقیقتاً و بدون تسامح و مجاز عقلی صادق است؛ برای نمونه همان طور که بر زید «انسان» را حقیقتاً حمل می‌کنیم، بر مفهوم انسان در ذهن نیز حقیقتاً «انسان» حمل می‌شود. در منطق، وجود را به کتبی، لفظی، ذهنی و خارجی تقسیم می‌کنند. وجود کتبی و لفظی را وجود مجازی و وجود ذهنی و خارجی را وجود حقیقی شیء می‌دانند (مظفر، ۱۴۱۰، ص ۳۱-۳۳). مراد از حقیقی و مجازی تنها این نیست که دلالت وجود کتبی بر لفظی و لفظی بر ذهنی، قرادادی است و دلالت وجود ذهنی بر خارجی ذاتی است (همان، ص ۳۲-۳۳)، بلکه این نیز مد نظر است که وجود کتبی و لفظی حقیقتاً خود شیء نیستند، یعنی نمی‌توان بر مکتوب و ملفوظ «انسان»، انسان را به نحو حقیقت حمل نمود؛ ولی بر وجود ذهنی و خارجی شیء می‌توان آن را به نحو حقیقت حمل نمود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۱۵). عبارات قایلان به مطابقت ماهوی،

* اینکه می‌گوییم: در نظریه مطابقت ماهوی، ماهیت دو نحوه «وجود حقیقی» دارد یا حقیقتاً در ذهن و خارج موجود است، به معنای موجودیت بدون واسطه در عروض نیست، بلکه صرفاً به این معناست که ماهیت واحد به وحدت سنخی، در دو موطن موجود خواهد بود؛ به نحوی که ماهیت، هم بر امر خارجی و هم بر امر ذهنی، حقیقتاً قابل حمل است؛ یعنی مثلاً انسان هم بر افراد انسان در خارج و هم بر مفهوم انسان در ذهن حمل می‌شود؛ بنابراین آنچه بعداً در بخش «مبانی» خواهد آمد که نظریه مطابقت ماهوی مبتنی بر اصالت ماهیت است، مفهوماً غیر از این است که ماهیت، بر مفهوم و مصداق، حقیقتاً صادق است، گرچه ممکن است اولی لازمه دومی باشد.

هم در بیان مدعا و هم در تقریر ادله وجود ذهنی، جای هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که آنان دو نحوه وجود حقیقی برای ماهیت قایل‌اند. فیاض لاهیجی در **گوهر مراد** می‌نویسد:

و مراد از صورت چیزی باشد از شیء که بعینه آن شیء نباشد، اما موافق آن شیء باشد؛ چون صورت شخص در آئینه و صورت فرس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود، بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنا معتبر بود. پس نزد ایشان تمثیل به صورت آئینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق؛ چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرسیت با فرس موافق نبود، بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت اشیا که آن را علم خوانند، درحقیقت با اشیا موافق بود نه تنها در ظاهر (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۵۳).

از عبارت لاهیجی استنباط می‌شود که ماهیت ذهنی در «حقیقت» با ماهیت خارجی موافق است، بر خلاف صورت در آئینه که گرچه حاکی از ذوالصوره است، در حقیقت و ذات با آن موافق نیست. پس می‌توان گفت وجود کتبی و لفظی شیء با شیء خارجی از لحاظ ذات مغایرند؛ لکن وجود ذهنی شیء، در ذات و حقیقت با شیء خارجی یکی است. با توجه به همین تحلیل، مطابقت هستی‌شناختی ماهوی، به معنای انحفاظ ذات در دو موطن ذهن و خارج است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶ / ۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۱ / ۱۳۶۳ الف، ص ۶ / سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ح ۱۲۱-۱۲۲ / ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۴۰). برای اثبات اینکه در نظریه مطابقت ماهوی، ماهیت دو نحوه موجودیت حقیقی دارد، علاوه بر عبارات صریح قایلان آن، شواهد فراوانی وجود دارد که به جهت اختصار، تنها به دو مورد از مهم‌ترین شواهد آن اکتفا می‌شود. نخست اینکه در کتب صدر و صدرائیان عبارات فراوانی را به این مضمون می‌یابیم که: حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد، زیرا وجود ذهنی مخصوص چیزهایی است که به کنه خود به ذهن راه می‌یابند. واقعیت آنها به گونه‌ای است که تبدل وجود را می‌پذیرند و نسبت به دو نحوه وجود ذهنی و خارجی لابشرط‌اند و تبدل آنها از ذهنیت به خارجیت و بالعکس، سبب انقلاب ذات

آنها نمی‌شود؛ چرا که ذات در هر دو یکی است، ولی وجود، وجود ذهنی ندارد؛ زیرا وجود عین خارجیت است و حصول وجود در ذهن مساوی است با انقلاب در حقیقت وجود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶ و ۱۳۷۸، ص ۱۹۴ و ۱۳۶۳ الف، ص ۷ و ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۴، تعلیقه ط/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۷-۲۸). این عبارات به روشنی مدعای ما را اثبات می‌کند؛ زیرا اگر مقصود از ماهیت ذهنی تنها مفهوم ماهیت بود، مفهوم وجود نیز نزد ما حاصل است. به بیان دیگر، هم مفهوم وجود و هم مفاهیم ماهوی نزد ما حاصل است؛ لکن مفاهیم ماهوی نحوه‌ای وجود حقیقی به نام وجود ذهنی برای ماهیات شمرده می‌شوند؛ اما مفهوم وجود چون فاقد حقیقت وجود است، وجود ذهنی حقیقت وجود نیست. اگر مدعا تنها حصول مفهوم بود، چه فرقی از حیث مفهومیت میان مفاهیم ماهوی و دیگر مفاهیم وجود داشت تا اولی را وجود ذهنی شیء (به معنای حصول ماهیت) بدانند، ولی دومی را وجود ذهنی مابه‌ازای خود ندانند؛ حال آنکه همان طور که مفهوم انسان به ذهن می‌آید، مفهوم واجب‌الوجود و وجود نیز در ذهن حاصل است. اگر حمل ماهیت بر مفاهیم ماهوی از باب تسامح است، چرا از باب تسامح، مفهوم وجود و واجب‌الوجود را وجود ذهنی برای این دو ندانستند؟ پس معلوم می‌شود حمل ماهیت بر آنها از باب تسامح و مجاز نبوده است. شاهد دوم اینکه وحدت سنخی ذهن و عین (ر.ک: ۱-۲) اثبات می‌کند ماهیت بر مفهوم ذهنی و فرد خارجی حقیقتاً قابل حمل است. وحدت سنخی ماهیت ذهنی و خارجی و نیز حمل حقیقی ماهیت بر مفهوم ذهنی و فرد خارجی، اساس مطابقت هستی‌شناختی را تشکیل می‌دهند.

۲. تحلیل جنبه معرفت‌شناختی نظریه مطابقت ماهوی (مطابقت معرفت‌شناختی)

نظریه مطابقت ماهوی دارای جنبه‌ای معرفت‌شناختی است. در گوهر مراد لاهیجی می‌خوانیم: «دلیل بر اینکه صورت اشیا در ذهن حاصل می‌شود، آن است که چیزهایی که از ما غایب و دور باشند، ما در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل نشوند، پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد، در ما حاصل باشد و دلیل بر اینکه صورت اشیا به حقیقت در ذهن حاصل می‌شود نه تنها به حسب

ظاهر، آن است که اگر حقیقت آنها در ذهن حاصل نشدی، بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هر چیز معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا به حقیقت معلوم ما هست» (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۵۴).

از عبارت لاهیجی استفاده می‌شود که اگر حقیقت اشیا (ماهیت) در ذهن حاصل نشود، کنه آن امور نزد ما مجهول خواهد بود؛ حال آنکه به عقیده ایشان کنه اشیا معلوم ماست؛ همچنین او معتقد است باید ماهیت ذهنی و خارجی در حقیقت و ذات مابین نباشند؛ چراکه از مابین نمی‌توان به مابین علم پیدا کرد (همان، ص ۶۰). در این قسمت به صبغه معرفت‌شناختی نظریه مطابقت ماهوی می‌پردازیم.

۲-۱. حوزه شمول نظریه مطابقت ماهوی: تصورات یا تصدیقات؟

استاد مطهری معتقد است نظریه مطابقت ماهوی مربوط به تصورات است نه تصدیقات (مطهری، ۱۴۰۴، ص ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱). از طرفی دیدیم که راه فرار از سفسطه را پذیرش مطابقت ماهوی می‌دانند. ممکن است این سؤال مطرح شود که مطابقت تصویری توان حل مشکلات معرفت را ندارد، پس چگونه نظریه مطابقت ماهوی تنها پلی دانسته شده است که ارتباط ذهن و خارج را برقرار می‌کند؟ (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۶-۳۴۷). مطابقت تصویری به این معناست که تصور ذهنی، محکی خود را صرف نظر از وجود و عدم آن در خارج نشان می‌دهد. در تصورات، صواب و خطا وجود ندارد؛ چراکه اولاً ممکن نیست هیچ تصویری از غیر محکی خود حکایت کند؛ ثانیاً در تصورات حکمی وجود ندارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶). به عقیده نگارنده گرچه ظاهر عبارات قایلان به مطابقت ماهوی، بیشتر ناظر به تصورات است، نتایجی که از مطابقت ماهوی گرفته‌اند، بیش از این را می‌رساند و به نحوی ناظر به تصدیقات نیز می‌باشد. مدعای معرفت‌شناختی نظریه این است که ماهیت ذهنی حکایت تام از ماهیت خارجی دارد و ذات و ذاتیات آن را نشان می‌دهد؛ بنابراین صراحت دارد بر اینکه اولاً ماهیت ذهنی بازتاب «ماهیت خارجی» است؛ ثانیاً «ذات و حقیقت» آن را نشان می‌دهد؛ یعنی انسان حیوان ناطق است و حیوان و ناطق، ذاتیات انسان هستند. اگر ماهیت ذهنی حاکی از

«ذات و ذاتیات» ماهیت است، همه قضایایی که در آنها ذات و ذاتیات بر ماهیت حمل می‌شوند، مربوط به نظریه مطابقت ماهوی‌اند؛ زیرا حقیقت آن است که اگر حقیقت تعریف و حد تام را در نظر بگیریم، تصور است؛ ولی از این جهت، تعریف و حد تام معرف نیست؛ زمانی به این تصور، «تعریف» و «حد تام» اطلاق می‌شود که به معرف حمل شود؛ یعنی اگر آن را به عنوان اینکه حقیقت معرف را بیان می‌کند در نظر بگیریم، خود نوعی تصدیق است. گاهی می‌گوییم «حیوان ناطق» و گاهی می‌گوییم «الانسان حیوان ناطق». اولی تصور و مرکب ناقص تقییدی و دومی تصدیق است. اولی صدق و کذب نمی‌پذیرد، لکن دومی قابل صدق و کذب است؛ بنابراین حوزه شمول این نظریه، همه قضایایی است که موضوع آنها ماهیت و محمول «ذاتیات» ماهیت است. پس بر اساس این نظریه «اگر» و تنها اگر ماهیت شیء به وجود ذهنی موجود شود، حاکی از «ذاتیات ماهیت خارجی» خواهد بود. «ذاتیات» همان جنس و فصل است و حوزه شمول نظریه مطابقت ماهوی همه قضایایی است که موضوع آنها ماهیت و محمول آنها جنس، فصل و حد تام می‌باشد.

۲-۲. بُرد معرفت‌شناختی نظریه مطابقت ماهوی

در اینکه بُرد معرفت‌شناختی نظریه مطابقت ماهوی تا چه حد است، گاه نظرانی حداکثری بیان می‌شود و نفی سفسطه به معنای امتناع معرفت، مبتنی بر نظریه مطابقت ماهوی دانسته می‌شود. به باور استاد مطهری انکار مطابقت ماهوی در حکم سفسطه می‌باشد و ماهیت، تنها پلی است که انسان را به واقع می‌رساند (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹، ۲۶۴-۲۶۵ و ۲۶۷). علامه طباطبایی می‌فرماید: «اگر موجود در ذهن شیخ امر خارجی بوده و نسبت تمثال و صاحب تمثال میان آنها برقرار باشد، عینیت ماهوی از بین خواهد رفت و سفسطه لازم خواهد آمد؛ زیرا در این صورت، همه علوم ما در واقع جهل [مرکب] می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۸)؛ نیز «قول به شیخ درحقیقت سفسطه است؛ چراکه با [قبول] آن، باب علم به خارج به طور کلی بسته می‌شود» (همو، ۱۴۳۱، ص ۳۶).

حقیقت این است که نظریه مطابقت ماهوی - به فرض اثبات - شایسته تحمل چنین بار طاقت‌فرسایی نیست. این نظریه صرفاً در صدد بیان معیار ثبوتی صحت اندیشه در قضایایی است که در آنها موضوع، یکی از معقولات اولی و محمول، ذات و ذاتیات ماهیات است و مطلقاً ناظر به معیار اثباتی نیست؛ یعنی می‌گوید زمانی ادراک حقیقی به ماهیت پیدا می‌کنیم که ماهیت ذهنی، مطابق ماهیت خارجی باشد؛ بنابراین زیرمجموعه نظریات صدق قرار می‌گیرد. نظریات صدق گاه به عنوان معیار ثبوتی و گاه به عنوان معیار اثباتی صحت اندیشه به کار می‌روند. گاه گفته می‌شود مناط صدق، مطابقت با واقع و نفس‌الامر است و گاه گفته می‌شود ملاک صدق بداهت یا ابتنای بر بداهت است. مقصود ما از معیار ثبوتی، اولی و از معیار اثباتی، دومی است. یکی از نظریات صدق، نظریه مطابقت است. نظریه مطابقت صدق را مطابقت با واقع و نفس‌الامر می‌داند. نظریه مطابقت ماهوی در صدد بیان مصداق نفس‌الامر در حوزه تصدیقاتی است که موضوع آنها ماهیت و محمول آنها جنس، فصل و حد تام است. حاصل جنبه معرفت‌شناختی نظریه مذکور آن است که مناط صدق در قضایای مذکور، وحدت سنخی ماهوی ذهن و خارج است، اما به هیچ وجه معیار اثباتی معرفت نیست؛ بنابراین حتی بر فرض اثبات مطابقت ماهوی، تنها نتیجه خواهد داد که زمانی علم به ماهیات و ذاتیات آنها پیدا می‌کنیم که ماهیت شیء به وجود ذهنی موجود شود؛ اما هرگز نتیجه نمی‌دهد که آنچه در ذهن ما از مفاهیم و قضایای ماهوی وجود دارد، مطابقت صد در صد با واقع و نفس‌الامر دارد. اثبات این مطلب نیاز به ادله دیگری دارد؛ لذا ابن‌سینا که ظاهر برخی عبارات او پذیرش نظریه مطابقت ماهوی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۴۰)؛ از سوی دیگر ادراک حقیقت اشیا را ناممکن می‌داند (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۴) و بین این دو تناقضی نیست؛ لکن ملاصدرا، سبزواری و علامه طباطبایی چون مفاهیم و تعاریف موجود را حاکی از ذات و ذاتیات ماهیت می‌دانستند، میان این دو گفته تناقض دیده و در صدد توجیه و تأویل سخن ابن‌سینا برآمده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۳).

حاصل آنکه اولاً نظریه مطابقت ماهوی - به فرض اثبات - تنها ملاک صدق را در

قضایایی که ذاتیات بر ماهیت حمل می‌شود، بیان می‌کند؛ بنابراین نفی آن به معنای نفی امکان صدق در این قضایا خواهد بود و در مورد قضایای دیگر ساکت است. نفی امکان معرفت در برخی قضایا با پذیرش آن در برخی دیگر قابل جمع است؛ لذا انکار مطابقت ماهوی به معنای پذیرش سفسطه به طور مطلق نخواهد بود؛ زیرا قضایا منحصر در این سنخ قضایا نیست. قضایای موجود در هستی‌شناسی و خداشناسی فلسفی، وحدت ماهوی با مابه‌ازای خود ندارند؛ در حالی که به اعتراف قایلان به مطابقت ماهوی، یقینی‌ترین علوم‌اند. ثانیاً ثابت نمی‌کند تعریفات موجود در مورد معقولات اولی، مطابق با خارج و حاکی از ذات و ذاتیات است.

ب) ارزیابی مبانی و پیش فرض‌های نظریه مطابقت ماهوی

مبانی نظریه مطابقت ماهوی بر دو قسم‌اند: ۱) مبانی عام؛ ۲) مبانی خاص. مبانی عام نظریه عبارت‌اند از: ۱- امکان معرفت؛ ۲- پذیرش وجود مدرک؛ ۳- پذیرش واقعیت مستقل از ادراک آدمی؛ ۴- وجود صور ادراکی و حیثیت قیاسی و حکایی این صور؛ ۵- زیادت وجود بر ماهیت در تصور. این دسته مبانی مورد قبول نگارنده‌اند؛ لذا به بحث در باب آنها نمی‌پردازیم. دسته دوم (مبانی خاص) ارکان نظریه را تشکیل می‌دهند. مبانی خاص نظریه مطابقت ماهوی مخدوش است و لذا این نظریه پذیرفتنی نیست. برای ارزیابی مبانی نظریه لازم است حاصل نظریه مطابقت ماهوی را در چند سطر خلاصه کنیم:

مطابقت ماهوی عبارت است از: وحدت سنخی ماهوی ذهن و خارج؛ به این معنا که ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» که منحصر در معقولات اولی بوده، تحت یکی از اجناس عالی‌ده‌گانه تقسیم‌بندی می‌گردد؛ هم در ذهن و هم در خارج موجود است؛ به این معنا که عنوان ماهیت بر مفهوم و فرد ماهیت، حقیقتاً صادق است؛ زیرا ماهیت من حیث هی هی (طبیعت) نسبت به ذهنیت و خارجیت لابلش شرط است و در هر موطن با خصوصیات آن موطن، قابل جمع است. حصول ماهیت شیء در ذهن، معیار ثبوتی صحت قضایایی است که در آنها ماهیت در جانب موضوع و جنس و فصل و

حد تام در جانب محمول قرار می‌گیرد؛ بنابراین انکار آن در حکم سفسطه خواهد بود؛ زیرا نفی مطابقت ماهوی، به معنای انکار امکان معرفت در این گونه تصدیقات است. این نظریه باطل است؛ زیرا بر مبانی نادرستی استوار است که عبارت‌اند از:

۱. تعمیم ناروای قاعده الماهیه من حیث هی هی لیست إلهی

بر اساس مطابقت ماهوی هستی‌شناختی، ماهیت واحد به وحدت سنخی، در ذهن و خارج موجود است که لازمه آن، صدق حقیقی ماهیت واحد، بر صورت ذهنی و فرد خارجی است؛ بلکه در واقع مطابقت هستی‌شناختی جز این نیست. این دیدگاه بیان دیگری از وجود کلی طبیعی در ذهن و خارج است. ماهیت خارجی، ماهیت بشرط شیء (به شرط عوارض خارج از ذات یا به شرط ترتب آثار) است و ماهیت ذهنی، ماهیت بشرط لا از عوارض خارج از ذات یا بشرط لا از ترتب آثار است؛ اما ماهیت لابشرط در هر دو موطن موجود است؛ زیرا مقید به هیچ کدام نیست. به نظر صدرائیان علت اینکه ماهیت در ذهن حاصل می‌شود، ولی امور عدمی و اموری که عین خارجیت‌اند وجود ذهنی ندارند، آن است که ماهیت نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار لابشرط است و چنین چیزی می‌تواند در خارج تحقق یابد و آثار بر آن مترتب شود؛ چنان‌که می‌تواند در ذهن موجود شود و آثار بر آن مترتب نشود؛ زیرا لابشرط می‌تواند با هر شرطی جمع شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۷-۲۸).

به نظر نگارنده تعمیم ناروای قاعده «الماهیه من حیث هی هی لیست إلهی» سبب این تصور شده است که ماهیت می‌تواند در هر دو موطن موجود گردد. معنای قاعده مذکور آن است که هر ماهیتی از آن جهت که خودش خودش است، نیست مگر خودش و نسبت به همه ویژگی‌های خارج از ذات خود، لابشرط است؛ لذا می‌تواند موجود باشد، می‌تواند معدوم باشد، می‌تواند ذهنی (بدون اثر) باشد و می‌تواند خارجی (منشأ اثر) باشد. نسبت به هر چه خارج از ذات اوست، لابشرط است؛ مثلاً انسان ذهنی، انسانی کلی و ذهنی و فاقد آثار است و انسان خارجی، انسانی جزئی و خارجی و منشأ آثار است؛ ولی این دو در طبیعت یعنی در انسان من حیث هو انسان شریک‌اند. انسان

از آن جهت که انسان است، نه مقید به کلیت است و نه مقید به جزئیت، نه مقید به خارجیت است و نه مقید به ذهنیت. نه مقید به منشأیت اثر است و نه مقید به عدم منشأیت اثر. بنابراین انسان می‌تواند منشأ آثار نباشد. لابلشروط بودن ماهیت نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار به تناقض می‌انجامد. مطلب را با مثالی بیان می‌کنیم. در تعریف انسان گفته‌اند: «جوهر ذو ابعاد ثلاثه نام حساس متحرک بالاراده ناطق». این تفصیل تعریف انسان است که به عقیده قایلان به مطابقت ماهوی از ذاتیات انسان حکایت می‌کند. مقصود از آثاری که از ترتب یا عدم ترتب آن سخن می‌رود، به اعتراف قایلان به مطابقت ماهوی، کمالات اولی و ثانوی است (همان، ص ۴۹). در تعلیقه‌ای که علامه خود در *بدایه الحکمه* در بیان معنای ترتب آثار نوشته‌اند، آمده است: «مراد از اثر در این مقام [وجود ذهنی]، همان کمال شیء است، چه کمال اول که حقیقت شیء به واسطه آن تمام می‌شود، مانند حیوانیت و نطق در انسان و چه کمال ثانی که بعد از تمام ذات شیء بر آن مترتب می‌گردد، مانند تعجب و خنده برای انسان» (همو، ۱۴۳۱، ص ۳۵).

کمالات اولی همان ذاتیات و کمالات ثانوی همان عرضیات می‌باشند. معنای اینکه انسان من حیث هو انسان، نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار لابلشروط است، آن است که نسبت به جوهریت و عدم جوهریت، نسبت به داشتن ابعاد سه‌گانه و نداشتن آن، نسبت به رشد متناسب در طول و عرض و عمق (نمو) و عدم آن، نسبت به حساس بودن و عدم آن، نسبت به حرکت ارادی و عدم آن و سرانجام نسبت به ناطقیت و عدم ناطقیت لابلشروط است؛ بنابراین انسان من حیث هو انسان نسبت به تمام ذاتیات خود لابلشروط است. پس می‌توان گفت نه تنها ماهیت از آن جهت که خودش خودش است، غیر خودش نیست، بلکه حتی خودش هم نیست. چون نسبت به ذاتیات خودش هم لابلشروط است؛ بنابراین اگر مطابق نظریه مطابقت ماهوی، «حیوان ناطق»، حد انسان باشد و اگر ماهیت نسبت به کمالات اولی و ثانوی خود لابلشروط باشد، لازم خواهد آمد که ماهیت حتی نسبت به ذاتیات خود نیز لابلشروط باشد و از آنجا که ذات چیزی جز همان

ذاتیات نیست، به این معنا که انسان چیزی جز همان حیوان ناطق نیست، چراکه حمل جنس و فصل را بر نوع، حمل اولی است (همو، ۱۳۹۰، ص ۹۴)، پس لازمه نظریه مطابقت ماهوی این است که ماهیت از آن جهت که خودش خودش است، نه تنها نسبت به غیر خود لابلش شرط است، بلکه نسبت به خود و ذاتیات خود نیز لابلش شرط است. انسان از آن جهت که انسان است، نسبت به حیوانیت و ناطقیت لابلش شرط است و می‌تواند حیوان و ناطق باشد و می‌تواند نباشد. صریح‌تر بگوییم: انسان از آن جهت که انسان است، نسبت به انسانیت و عدم انسانیت لابلش شرط است و می‌تواند انسان باشد و می‌تواند انسان نباشد؛ بنابراین ممکن است انسان انسان نباشد و بالاتر اینکه انسان در ذهن انسان نیست. پس انسان بما هو انسان در خارج انسان است و در ذهن انسان نیست؛ بنابراین از آنجا که وحدت سنخی ماهوی ذهن و خارج و صدق حقیقی ماهیت بر ما فی الذهن و ما فی الخارج مبتنی بر تعمیم قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلّا هی» به ترتب و عدم ترتب آثار می‌باشد و این تعمیم به تناقض می‌انجامد، وحدت سنخی و صدق حقیقی مذکور باطل است؛ لذا مطابقت هستی‌شناختی ماهوی باطل است.

ممکن است گفته شود این اشکال نظیر اشکال جمع مقولات در مقوله کیف است که بر اساس تفکیک میان حمل اولی و شایع پاسخ داده می‌شود. انسان ذهنی انسان است به حمل اولی و انسان نیست به حمل شایع؛ یعنی آنچه در ذهن است، مفهوم انسان است نه خود انسان؛ لکن این پاسخ در واقع فرار از اشکال است نه پاسخ به آن. اینکه مفهوم انسان در ذهن موجود است، حتی مورد انکار قایلان به شبح نیز نیست. اشکال نگارنده این است که نظریه مذکور، از طرفی بر اساس وحدت سنخی و صدق حقیقی ماهیت بر وجود ذهنی، مفهوم انسان را حقیقتاً انسان می‌داند و از طرف دیگر با لابلش‌دانستن انسان نسبت به ذاتیات خود، انسان ذهنی را انسان نمی‌داند که لازمه آن تناقض است. مفهوم انسان از دو حال بیرون نیست. این مفهوم یا ماهیت انسان است یا نیست. اگر گفته شود این مفهوم، ماهیت انسان نیست، لازمه‌اش نفی نظریه مطابقت

ماهوی است و اگر گفته شود ماهیت انسان و وجود ذهنی این ماهیت است، می‌پرسیم آیا انسان از آن جهت که انسان است، می‌تواند خودش نباشد یا نه؟ اگر بگویید می‌تواند خودش نباشد، تناقض گفته‌اید، زیرا هر چیزی خودش خودش است و اگر بگویید انسان حتماً باید انسان باشد، باید آثار او را هم داشته باشد، چون انسان نسبت به ذات خود لاشروط نیست. قایلان نظریه مطابقت ماهوی یا باید بگویند: مفهوم انسان حقیقتاً انسان نیست یا باید بگویند حقیقتاً انسان است. مدعای نظریه وجود ذهنی در کتب *ملاصدرا* و اصحاب او دومی را می‌گوید؛ لکن آنچه در حل اشکالات وجود ذهنی به عنوان راه حل از طریق اختلاف حمل گفته‌اند، اولی را نتیجه می‌دهد؛ در حالی که اولی درحقیقت نفی نظریه مطابقت ماهوی است. تفکیک میان حمل اولی و شایع، به معنای عدول از این نظریه است. حاصل نظریه صدرائیان بر اساس اختلاف حملین، آن است که ماهیت حقیقتاً در یک وعه موجود است و آن هم خارج است و در ذهن جز مفهومی از این ماهیت نیست که این مفهوم را به جهت اتحاد حاکی و محکی، مجازاً و بالعرض می‌توان وجود ذهنی ماهیت انسان خواند. دلیل دیگری که تعمیم قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلهی» را نسبت به ذهنیت و خارجیت ناموجه می‌سازد، آن است که در حمل متقابلات بر ماهیت، حمل به یک معنا به کار می‌رود؛ مثلاً موجودیت و معدومیت هر دو به حمل شایع از ماهیت نفی می‌شوند؛ در حالی که در ذهنیت و خارجیت، یکی به حمل شایع است و دیگری به حمل اولی؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «الماهیة من حیث هی لیست إلهی» لامرترب علیه الآثار و لاغیرمرترب علیه الآثار، اگر موضوع در این قاعده ماهیت لاشروط باشد، باید نه به ترتب آثار مقید باشد و نه به عدم ترتب آثار و هر دو به یک حمل از او رفع شوند؛ زیرا در این صورت مقابل نخواهند بود.

ممکن است کسی در پاسخ بگوید بر ماهیت بدون وجود، اثری مرتب نمی‌گردد؛ بنابراین اگر مقصود از آثار، آثار خارجی باشد، این آثار حقیقتاً متعلق به وجود است و ماهیت در خارج منشأ اثر نیست؛ از این رو ماهیت نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار لاشروط است. اگر به واسطه وجود، به نحو بالعرض موجود گردد، آثار را به نحو

بالعرض خواهد پذیرفت و اگر مقید به وجود نگردد، بی اثر خواهد ماند.

این پاسخ نیز گره اشکال را نمی‌گشاید؛ زیرا اولاً نظریه مطابقت ماهوی با اصالت وجود قابل جمع نیست؛ ثانیاً اگر آثار خارجی ماهیت، متعلق به وجود باشد، آثار ذهنی نیز حقیقتاً متعلق به وجود است؛ زیرا اصالت وجود منحصر به وعای خاصی نیست. حال چگونه با آنکه بر اساس اصالت وجود، ماهیت تابع وجود و منتزاع از آن است، از دو نحوه وجود با آثار متفاوت، ماهیت واحد به وحدت سنخی انتزاع می‌گردد؟ ثالثاً حاصل اشکال نگارنده این است که حصول ماهیت در ذهن (بنا بر مطابقت ماهوی)، بدون حصول کمالات اولی و ثانوی ممکن نیست. اگر ماهیت در ذهن حاصل شود، با ذاتیاتش حاصل می‌شود و اگر ذاتیاتش حاصل نشوند، ماهیت نیز حاصل نشده است. همچنین توجه به این نکته ضروری است که اشکال نگارنده صرفاً این نیست که انسان ذهنی انسان یا حیوان نیست، بلکه بیشتر ناظر به این است که پذیرش وحدت سنخی از یک سو و لابلش بودن ماهیت نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار، به تناقض منجر می‌گردد.

۲. انحصار ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ما هو به معقولات اولی

در تفسیر مشهور نظریه مطابقت ماهوی، مقصود از ماهیت، «ما یقال فی جواب ما هو» می‌باشد که آن را منحصر در معقولات اولی دانسته و معقولات اولی را عبارت از ماهیتی می‌دانند که تحت یکی از اجناس عالیه دسته‌بندی می‌شود و معقولات ثانیه را از حوزه مطابقت ماهوی بیرون کرده‌اند.

نگارنده با انحصار «ما یقال فی جواب ما هو» به معقول اولی و آنچه به عنوان تفاوت این دو معنا گفته‌اند، مخالف است. ماهیت، مفهوم روشنی دارد و آن همان «چیستی» یا «چه‌هستی» است. سؤال اینجاست که مگر غیر از معقولات اولی چیستی یا چه‌هستی ندارند؟ هر چیز که هست، چیزی است که هست و این مطلب را در مورد معقولات ثانیه نیز می‌توان تصویر نمود. آیا علت و معلول در خارج هستند یا نه؟ اگر هستند، آیا علت چیزی است غیر معلول یا عین معلول است؟ اگر عین معلول نیست-

که نیست، زیرا بالاخره باید تغایری میان مؤثر و متأثر قایل شد- پس چیستی او با چیستی معلول متفاوت است؛ پس او نیز چیزی است که هست و اگر معقولات ثانیه فلسفی هیچ‌گونه چیستی- ولو بدیهی‌التصور- نداشته باشند، پس تفاوت علت و معلول واجب و ممکن و حادث و قدیم چه می‌شود؟ البته معقولات ثانیه قابل تعریف حدی نیستند، لکن می‌توان با استفاده از مفاهیم غیر ماهوی، به نحوی آنها را از غیر، متمایز نموده و تعریف کرد. علاوه بر این اگر چیستی تنها مربوط به معقولات اولیه است، پس چرا در ادله وجود ذهنی، از عدم وجود اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین و دیگر معدومات و محالات، وجود آنها را در ظرف ذهن نتیجه می‌گیرند؟ اگر اینها چیستی ندارند، پس ارتباط این دلایل به وجود ذهنی چیست؟ اگر از قضایایی مانند «اجتماع النقیضین ممتنع» و «اجتماع النقیضین غیر اجتماع الضدین»، وجود ذهنی اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین استنتاج می‌شود، آیا وصف امتناع یا مغایرت، برای چیزی ثابت است که معنای آن فهمیده شده است یا نه؟ اگر معنای آن مورد فهم قرار گرفته، پس اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین نیز چیستی دارند. در غیر این صورت لازم خواهد آمد که امتناع، برای امر مجهولی ثابت شده باشد یا غیریت دو امر مجهول تصور شده باشد. حقیقت آن است که در اطلاق «چیستی» بر معقولات اولی و نفی آن از امور دیگر، مغالطه‌ای صورت گرفته است و آن اینکه ابتدا ماهیت (چیستی) را به «ما یقال فی جواب ما هو» تعریف کرده‌اند و سپس «ما یقال فی جواب ما هو» را اختصاص به معقولات اولی داده و درنهایت نتیجه گرفته‌اند که هرچه غیر از معقولات اولیه باشد و بیرون از جدول مقولات باشد، ماهیت یا چیستی ندارد. در صورتی که انحصار «ما یقال فی جواب ما هو» در معقولات اولی، دلیلی جز وضع و قرارداد ندارد. باید دانست هم تعریف ماهیت به «ما یقال فی جواب ما هو» مخدوش است و هم انحصار «ما یقال فی جواب ما هو» به معقولات اولی و هم آنچه به عنوان تفاوت میان معنای اعم و اخص ماهیت گفته شده است. به نظر نگارنده اولاً تعریف ماهیت به «ما یقال فی جواب ما هو» تعریفی دوری است؛ زیرا خود چیستی در تعریف اخذ شده است. ماهیت مفهوم

روشنی دارد و آن همان «ما هو» است، نه «ما یقال فی جواب ما هو». ثانیاً هر چیزی که هست، چه مورد تصور ما قرار بگیرد و چه نگیرد، چیزی است که هست. هر چیزی «ما هو» دارد. حال گاه می‌گوییم «ما هو» و گاه می‌گوییم «ما به الشیء هو هو». در معنا تفاوتی نمی‌کند. مانند تفاوت «وجود» و «ما به الشیء یكون موجوداً» است. چه بگوییم وجود و چه بگوییم آنچه شیء به واسطه آن موجود است، هر دو یک معنا را افاده می‌کند، جز اینکه دومی تفصیل اولی است؛ بنابراین ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو»، جز به همین معنا نیست که هر چیزی که هست، چیزی است که هست؛ چیستی‌اش را ماهیت می‌گوییم. ثالثاً این ماهیت (ما به الشیء هو هو) گاه تصور می‌شود، یعنی صورتی از آن در ذهن حاصل می‌شود، در اینجا است که می‌توان آن را پاسخی در برابر سؤال از چیستی دانست و ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» را بر آن اطلاق نمود؛ زیرا جای سؤال و جواب و قول و حمل جز موطن ذهن و ظرف تصور نیست. رابعاً ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» و ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» حقیقتاً دو معنا و مشترک لفظی هستند؛ لکن تفاوت آنها این نیست که یکی مختص به معقولات اولی و دیگری عام و شامل همه چیز حتی واجب‌الوجود است، بلکه تفاوت این دو معنا آن است که اولی غیر مشروط به تصور ما و دومی مشروط به تصور ماست؛ به عبارت دیگر تفاوت آنها تفاوت حاکی و محکی است. «ما یقال فی جواب ما هو» حاکی از «ما هو» یا «ما به الشیء هو هو» است. خامساً تصور «ما به الشیء هو هو» گاه ممکن است و گاه ممکن نیست. چنین نیست که همیشه «ما به الشیء هو هو» قابل تصور باشد؛ پس هر چیزی حتی واجب‌الوجود و حقیقت وجود، «ما به الشیء هو هو» دارد- و اساساً بر اساس اصالت وجود، «ما به الشیء هو هو» همان مابه‌الامتیاز وجودات است که آن نیز از سنخ وجود است؛ اما چنین نیست که هر چیز «ما یقال فی جواب ما هو» داشته باشد. اعم‌بودن «ما به الشیء هو هو» از «ما یقال فی جواب ما هو» تنها با این تقریر معقول است. سادساً آنچه «ما به الشیء هو هو» آن قابل تصور است، یا این تصور کنه حقیقت آن، یعنی ذات و ذاتیات آن را نشان می‌دهد، یا

چنین نیست، بلکه شیء را از دریچه مفاهیم عرضی می‌شناساند. قسم اول همان چیزهایی است که دارای جنس و فصل و نوع حقیقی‌اند؛ بنابراین همان معقولات اولی را تشکیل می‌دهند و قسم دوم شامل معقولات ثانیه فلسفی است. سابقاً حقیقت آن است که علم به ذات و ذاتیات «ما به الشیء هو هو» محال است؛ چون «ما به الشیء هو هو» از سنخ وجود است و کنه وجود به علم حصولی معلوم نمی‌شود. ثامناً اگر شناخت ماهیات را شناخت «اکتناهی» بدانیم، خود ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» مشترک لفظی است میان آنچه از شیء خارجی به عنوان چیستی تصور می‌شود، اعم از آنکه ذاتی آن باشد یا نه و آنچه از چیستی شیء خارجی تصور می‌شود و ذاتی آن است.

بنابراین ماهیت سه معنا خواهد داشت: ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو»؛ ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» به معنای اعم و ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» به معنای اخص. اولی از لحاظ مصداق اعم از دومی و سومی است؛ چون همه چیز را شامل می‌شود. دومی به لحاظ مصداق اعم از سومی است؛ زیرا همه مفاهیم و هرچه را به عنوان چیستی در پاسخ پرسش «چیست او؟» گفته شود، شامل است. مطابق این معنا مثلاً می‌توان گفت علت چیزی است که در چیز دیگر مؤثر است و آن را «ما یقال فی جواب ما هو» برای علت دانست. در نهایت سومی از لحاظ مورد از اولی و دومی اخص است؛ زیرا منحصر در معقولات اولی خواهد بود. تاسعاً بنا بر تحقیق، هیچ مفهومی از کنه ذات و ذاتیات مابه‌ازای خود خبر نمی‌دهد؛ بنابراین معنای سوم ماهیت، هیچ مصداقی نخواهد داشت.

بدین ترتیب تفاوت معقولات اولی و ثانیه در نهایت آن است که معقولات اولی صورت جزئی حصولی دارند و معقولات ثانیه صورت جزئی ندارند. اشکال نشود که بنا بر اصالت وجود، حقیقت وجود جزئی است و لذا معقول اول است؛ زیرا علم حضوری، صورت نیست و بحث ما در علم حصولی است. عاشرماً آنچه به عنوان حد تام در بحث مقولات عشر آورده شده، تعریف به جنس و فصل حقیقی نیست و جنس

و فصل‌هایی که آورده شده است، مطابق تحقیق نگارنده (که اکنون محل تفصیل آن نیست)، همه یا عرضی‌اند یا معقول ثانی‌اند. نتیجه آنکه اگر معنای اخص ماهیت را دارای مصداق ندانیم، ماهیت دو معنای اصلی خواهد داشت: «ما به الشیء هو هو» و «ما یقال فی جواب ما هو» به معنای آنچه در پاسخ از چیستی شیء می‌آید، گرچه کنه آن را حکایت نمی‌کند.

۳. ابتدای مطابقت معرفت‌شناختی بر مطابقت هستی‌شناختی

در نظریه مطابقت ماهوی، مطابقت معرفت‌شناختی، مبتنی بر مطابقت هستی‌شناختی است؛ زیرا بر اساس این نظریه تا حاکی وحدت سنخی ماهوی با محکی نداشته باشد، ذات و ذاتیات او را نمایش نخواهد داد. زمانی می‌توان سخن از شناخت ماهیت خارجی گفت که ماهیت، همان طور که بر فرد خارجی خود قابل حمل است، حقیقتاً بر صورت ذهنی آن نیز حمل شود؛ لکن این ابتنانه بدیهی است و نه دلیلی دارد، جز اینکه «از مباین نمی‌توان به مباین رسید» (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۶۰)؛ در حالی که اولاً برای حکایت ذهنی از خارجی، کافی است مفهومی حاکی از آن در ذهن حاصل شود و مطابقت ماهوی لازم نیست؛ ثانیاً حکایت مفاهیم ماهوی از ذاتیات ماهیات خارجی، قابل اثبات نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن موجود است؛ ثالثاً با توجه به اینکه وجود ماهیت (کلی طبیعی) در ذهن و خارج، مبتنی بر تعمیم ناروای قاعده «الماهیة من حیث هی هی لیست الا هی»، به ذهنیت و خارجیت است، ماهیت حقیقتاً در ذهن موجود نخواهد بود و صورت ذهنی ماهیت، حقیقتاً ماهیت نیست؛ بنابراین ماهیت دو نحوه موجودیت ذهنی و خارجی نخواهد داشت. پس آنچه در ذهن موجود است، مفهومی است که حاکی از ماهیت است و ماهیت حقیقتاً بر او قابل حمل نیست. آری مفهوم ماهیت به حمل اولی بر خودش صادق است؛ لکن مفهوم شیء، خود شیء نیست؛ بنابراین مطابقت معرفت‌شناختی مبتنی بر مطابقت هستی‌شناختی نخواهد بود؛ زیرا برای حکایت ذهنی از خارجی، کافی است مفهومی از شیء که حکایت تام از شیء دارد، در ذهن موجود باشد؛ نتیجه آنکه نه تنها وحدت سنخی ماهوی فی حد ذاته محذورات

فراوانی دارد، تطبیقت معرفتی را نیز تأمین نمی‌کند؛ پس بنا بر نظر نهایی، تطبیقت ماهوی معرفت‌شناختی، نه معیار ثبوتی صحت معرفت خواهد بود و نه معیار اثباتی آن.

۴. موجودیت حقیقی ماهیت در ذهن و خارج

نظریه تطبیقت ماهوی با اصالت وجود ناسازگار است. بر اساس این نظریه، ماهیت ذهنی مطابق است و ماهیت خارجی مطابق. تطبیقت، فرع وجود مطابق و مطابق است. بنابراین تا مطابق و مطابق هر دو موجود نباشند، تطبیقت معنایی نخواهد داشت. موجودیت ماهیت در دو موطن، از مبانی تطبیقت ماهوی است. اکنون سؤال این است که آیا موجودیت ماهیت در ذهن و خارج حقیقتاً و بالذات است یا مجازاً و بالعرض و با حیثیت تقییدیه؟ پاسخ نگارنده این است که بر اساس نظریه تطبیقت ماهوی، تطبیقت وصف حقیقی ماهیت ذهنی و خارجی است؛ زیرا ماهیت ذهنی حقیقتاً مطابق است و ماهیت خارجی حقیقتاً مطابق. اگر ماهیت حقیقتاً موجود نباشد و موجودیت وصف حقیقی وجود باشد نه ماهیت، تطبیقت نیز وصف حقیقی وجود خواهد بود نه وصف حقیقی ماهیت؛ بنابراین اگر مطابق و مطابق بودن در نظریه تطبیقت ماهوی وصف حقیقی ماهیت است، نه تنها مستلزم اصل موجودیت ماهیت ذهنی و خارجی است، بلکه مستلزم موجودیت حقیقی ماهیت در ذهن و خارج (اصالت ماهیت) نیز هست. همچنین در نظریه مذکور، شناخت ماهیات، شناخت واقعیات خارج است و نفی آن در حکم سفسطه (انکار شناخت واقعیت) دانسته می‌شود. لازمه این مطلب آن است که ماهیت خارجی، اصیل باشد؛ زیرا شناخت ماهیت زمانی شناخت خود واقعیت خواهد بود که ماهیت، خود واقعیت باشد که آشکارا همان مدعای اصالت ماهیت است. همچنین نظریه تطبیقت ماهوی بر این پیش‌فرض استوار است که ماهیت شیء، خود شیء است و حقیقت شیء را ماهیت آن تشکیل می‌دهد؛ چراکه شناخت ماهیت شیء در این نظریه، شناخت حقیقت و کنه شیء می‌باشد؛ در حالی که بر اساس اصالت وجود، ماهیت اعتباری بوده و حقیقتاً خود شیء نخواهد بود، بلکه ماهیت یا حد شیء یا ظهور شیء در ذهن و یا ظهور حد شیء در ذهن (بنا بر اختلاف تفاسیر) خواهد بود

و حقیقت شیء به وجود آن خواهد بود نه به ماهیت آن؛ بنابراین کنه و حقیقت شیء عبارت از وجود خواهد بود و ماهیت در آن دخیل نیست. نتیجه آنکه نظریه مطابقت ماهوی با نظام اصالت ماهوی سازگار است.

نتیجه

نظریه مطابقت ماهوی به جهت ابتدای بر این چهار مبنا، قابل پذیرش نیست:

- ۱- ابتدای نظریه بر قاعده «الماهیة من حیث هی لیست الا هی» و تعمیم آن به ترتب آثار و عدم آن.
- ۲- انحصار ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» به معقولات اولی.
- ۳- ابتدای مطابقت معرفت‌شناختی بر مطابقت هستی‌شناختی.
- ۴- موجودیت حقیقی و بدون واسطه در عروض ماهیت در ذهن و خارج.

۱۰۸

ذهن

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الإلهيات من كتاب الشفاء**؛ قم: مكتبة آية الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق الف.
۲. — **التعليقات**؛ بيروت: مكتبة الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ق ب.
۳. سبزواری، ملاهادی؛ **شرح المنظومة**؛ تصحيح و تعليقه حسن حسنزاده آملی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۴. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**؛ بيروت: دار احیاء التراث العربية، ۱۹۸۱م.
۵. — **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**؛ تصحيح و تعليقه سيدجلال الدين آشتیانی؛ مشهد: مركز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۶. — **سه رساله فلسفی**؛ مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتیانی؛ قم: مركز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۷. — **المشاعر**؛ به اهتمام هانری کرین؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ الف.
۸. — **مفاتيح الغيب**؛ مقدمه و تصحيح محمد خواجهوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ب.
۹. طباطبایی، محمدحسین؛ **بداية الحكمة**؛ تصحيح عباسعلی زارعی سبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۳۲ق.
۱۰. — **نهاية الحكمة**؛ تصحيح غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۱. طوسی، نصیرالدین؛ **شرح الإشارات و التنبیها**؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۱۲. — **شرح مسئله العلم**؛ تصحيح عبدالله نورانی؛ مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۵.

۱۳. عارفی، عباس؛ **مطابقت صور ذهنی با خارج**؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق؛ **گوهر مراد**؛ مقدمه و تصحیح زین‌العابدین قربانی لاهیجی؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۸.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ **شرح مبسوط منظومه**؛ ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ق.
۱۶. —؛ **شرح منظومه**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
۱۷. —؛ **مقالات فلسفی**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.
۱۸. مظفر، محمدرضا؛ **المنطق**؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.