

ORIGINAL ARTICLE

Resolving the Mind–Reality Correspondence Problem Based on the Mirage-like Nature of Quiddity: From Essential and Conceptual Correspondence to Ontological Conformity in Transcendent Philosophy

Mojtaba Afsharpour¹, Ali Shamian Nahre Yosofi^{2*}

1. Assistant Professor, Department of Theology (Kalām), Hikmat and Religious Studies Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

2. M.A. Student of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

Correspondence:

Ali Shamian NahreYosofi

Email:

shamianfarhani1998@gmail.com

Received: 11 Oct 2025

Accepted: 23 Aug 2026

How to cite

Afsharpour, M. & Shamian Nahre Yosofi, A. (2026). Resolving the Mind–Reality Correspondence Problem Based on the Mirage-like Nature of Quiddity: From Essential and Conceptual Correspondence to Ontological Conformity in Transcendent Philosophy. *SADRĀ'I WISDOM*, 14(2), 69-80.
(DOI:[10.30473/pms.2026.76077.2162](https://doi.org/10.30473/pms.2026.76077.2162))

ABSTRACT

Following Mullā Ṣadrā's affirmation of the primacy of existence, existentialist philosophers offered various accounts of the mentally posited status of quiddity; yet Ṣadrā's final position presents quiddity as a mirage. Certain contemporary Ṣadrian thinkers hold that the mirage-like nature of quiddity faces serious challenges, the most controversial being mind–reality correspondence. Since quiddity and its mode of participation in reality are central to analyzing correspondence, treating it as a mirage seems to undermine the bridge between mind and object. They confine correspondence either to quidditative unity (non-representational aspect) or to the comparative aspect (representational aspect). This article briefly presents the primacy of existence as the mirage-like nature of quiddity and clarifies the mirage-like restrictive respect and its distinction from other restrictive respects. Using an analytical-descriptive method, it first shows that both rival views, by presupposing quiddity's share in being, are incompatible with the ontological foundations of Transcendent Wisdom and fail to explain the homogeneity between cognizer and object while preserving the primacy of existence. It then demonstrates that the philosopher who accepts the mirage-like nature of quiddity resolves the challenge of mind–reality correspondence on purely existential principles. Correspondence is thereby elevated from quidditative unity and psychic quality (non-representational preservation), or from being measured against the external as indicator and indicated (representational preservation), to the existential conformity of intense and weak degrees and the identity of their reality. Accordingly, the identity between the cognitive form and external existence is of the type of the predication of of real with the delicate, not primary essential or common technical predication.

KEYWORDS

Mirage-Like Nature of Quiddity, Mind–Reality Correspondence, Quidditative Unity, Existential Conformity, Correspondence of the Worlds, Predication of Real With the Delicate.



دوفصلنامه حکمت صدرايي

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی بیست و هشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۵ (۶۹-۸۰)

DOI: 10.30473/pms.2026.76077.2162

«مقاله پژوهشی»

حل چالش مطابقت ذهن و عین مبتنی بر سرایت ماهیت؛ ارتقاء «مطابقت ماهوی» و «حکایت مفهومی» به «تطابق وجودی» در حکمت متعالیه

مجتبی افشارپور^۱، علی شامیان نهریوسفی^{۲*}

چکیده

پس از طرح اصالت وجود توسط صدرالمتألهین، فیلسوفان اصالت وجودی تقریرهای گوناگونی از اعتباریت ماهیت ارائه کردند اما قول نهایی صدرالمتألهین تقریر ماهیت به عنوان سراب است. برخی از فیلسوفان صدرايي دوران ما معتقدند سرایت ماهیت با چالش‌های جدی‌ای مواجه است که یکی از بحث‌برانگیزترین آنها تطابق ذهن و عین است چرا که ماهیت و چگونگی بهره‌مندی آن از واقعیت نقشی اساسی در تحلیل مطابقت دارد و سراب‌انگاری آن، پل ارتباطی ذهن و عین را مخدوش می‌سازد. اینان راه تطابق را منحصر در اتحاد ماهوی (حیث غیرحکایی) یا جنبه قیاسی (حیث حکایی) می‌دانند. مقاله حاضر ضمن اشاره اجمالی به تقریر اصالت وجود به عنوان سرایت ماهیت و تبیین اجمالی نحوه حیث تقییدی سرایی و تفاوت آن با گونه‌های دیگر حیث تقییدی، با روش تحلیلی-توصیفی نخست نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه رقیب، به سبب ابتناء بر بهره‌مندی ماهیت از هستی، با مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه ناسازگارند و از تبیین سنخیت میان مدرک و مدرک با تحفظ بر اصالت وجود بازمی‌مانند؛ سپس ثابت می‌کند که فیلسوف قائل به سرایت ماهیت، چالش تطابق ذهن و عین را نیز مبتنی بر احکام وجودی محض و با فرض سرایت ماهیت حل کرده و تطابق را از معنای اتحاد ماهوی و کیف نفسانی (انحفاظ غیرحکایی) یا مقیاس الی الخارج و حاکی و محکی بودن (انحفاظ حکایی)، به معنای تطابق وجودی مراتب شدید و ضعیف و وحدت هویت میان آن دو ارتقاء داده است. بر این اساس، هوهویت میان صورت علمی و وجود خارجی از قبیل حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل اولی ذاتی یا شایع صناعی.

واژه‌های کلیدی

سرایت ماهیت، تطابق ذهن و عین، اتحاد ماهوی، تطابق وجودی، تطابق عوالم، حمل حقیقت و رقیقت.

۱. استادیار گروه کلام، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، دانشگاه جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران.
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، ایران.

نویسنده مسئول:

علی شامیان نهریوسفی

رایانامه:

shamianfarhani1998@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

استناد به این مقاله:

افشارپور، مجتبی و شامیان نهریوسفی، علی. (۱۴۰۵). حل چالش مطابقت ذهن و عین مبتنی بر سرایت ماهیت؛ ارتقاء «مطابقت ماهوی» و «حکایت مفهومی» به «تطابق وجودی» در حکمت متعالیه. دوفصلنامه حکمت صدرايي، ۱۴ (۲)، ۶۹-۸۰.
(DOI: 10.30473/pms.2026.76077.2162)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵. © ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



مقدمه

از زمان پیدایش نظریه اصالت وجود، تقاریر مختلفی از اعتباریت ماهیت همواره ارائه شده است. تنوع این تقریرها تا جایی است که برخی ماهیت را مندمج با وجود و عین آن دانسته (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۴۳-۴۴)، بعضی آن را متحد با وجود (زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰) و برخی آن را صرفاً حد وجود خوانده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۳۵۶-۳۵۷). علی‌رغم این تقریرها که هر کدام به نحوی حظی از واقعیت برای ماهیت مجازی قائلند، طبق بعضی دیگر از تقاریر، ماهیت هیچ‌گونه بهره‌ای از واقعیت حتی به نحو حدی هم نداشته و مجازی بودن آن به معنای پندار و سراب بودن است.

علامه طباطبایی که از طرفداران شاخص نظریه سرایت ماهیت است، ماهیت را ساخته ذهن می‌داند و برای آن هیچ‌گونه تحقق عینی در خارج نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۴۳، ص ۲۰).^۲ در کتاب توحید عینی و علمی در این باره اشاره می‌کنند به اینکه تحقق ماهیات را همچون پدیداری سراب می‌داند؛ یعنی نوعی ظهور و نمود در عرصه مادی، نه حقیقتی مستقل. همان‌طور که در سراب، صورت آب آشکار است اما در واقع متعلق به زمین شورزار نیست، یا تصویری که در آینه دیده می‌شود، هرچند قابل مشاهده است اما از خود آینه نیست، ماهیات نیز چنین‌اند. آن‌ها حقیقت وجودی خود اشیاء نیستند، بلکه تنها صورتی از واقعیت‌اند که در بستر وجود جلوه‌گر شده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۷)

ایشان در ادامه تصریح می‌کنند به اینکه ماهیت حتی حد وجود نیست بلکه اعتبار و فرض حد وجود است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۷) و این همان سرایت است.

بر این اساس حیث تقییدی بودن ماهیت نیز در اینجا متفاوت خواهد شد با حیث تقییدی که مشهور تبیین کردند. در حیثیت تقییدی مشهور، حکمی برای موضوع یا موصوفی مطرح می‌شود ولی آن حکم اولاً و بالذات از آن‌ها نیست، بلکه از آن‌ها غیر است و بالعرض به او نسبت داده می‌شود. درحالی‌که در مبنای سرایت، اصولاً موصوفی وجود ندارد و هرچه هست همان وصف است و به دلیل تصور خطایی است که ابتدا انسان گمان می‌کند موصوف وجود دارد؛ بعد متوجه می‌شود که خطا بوده، همچون سراب که ابتدا انسان

گمان می‌کند آب است، ولی بعد می‌فهمد سراب بوده است؛ یعنی صفت در این حیثیت، حتی به صورت نفاد هم وجود ندارد و این ذهن است که به خطا وصفی را به یک شیء نسبت می‌دهد. (معلمی، ۱۴۰۱، صص ۵۱-۵۴) به تعبیر دیگر ذهن موصوفی را می‌سازد و آن را به وصف موردنظر متصف می‌کند یا مقیدی را می‌سازد و آن را به قید مورد نظر متصف می‌سازد سپس خود، حکم وصف یا قید را به موصوف یا مقید نسبت می‌دهد؛ چنانکه در مثال سراب، حکم «آب موجود است» اینگونه است که آب با صحرا موجود است اما در حقیقت هرچه هست صحرا است و آبی در میان نیست.

آیت‌الله جوادی آملی نیز در شرح نظریه ملاصدرا به حیث تقییدی و رابطه بین وجود و ماهیت طبق سرایت اشاره می‌کند.^۳ سپس تمثیل شاخص با ظل و سایه را برای این رابطه ذکر می‌کند (جوادی آملی، ج ۱، ۱۳۸۶، صص ۳۳۵-۳۳۶)

تقریر ماهیت به عنوان سراب، با مخالفت جدی گروهی از فیلسوفان اصالت الوجودی دوران ما - که برای ماهیت بهره‌ای از واقعیت قائلند - مواجه شده است. به زعم این منتقدان، اعتقاد به سرایت ماهیت چالش‌هایی را برای فیلسوف اصالت وجودی به دنبال دارد که تنها راه برون‌رفت از آنها دست کشیدن از سرایت و پذیرش نحوه‌ای از واقعیت برای ماهیت است. یکی از مهمترین و بحث‌برانگیزترین این چالش‌ها، چالش مطابقت ذهن و عین است. چنانکه در متن مقاله خواهد آمد در نگاه اینان تطابق میان ذهن و عین در فرایند معرفت چنان وابسته به ماهیت است که نمی‌توان آن را غیرواقعی یا وهمی و پنداری دانست. به گمان این گروه، از آنجا که ماهیت یکی از ارکان تبیین مطابقت میان ذهن و عین است، قول به سرایت آن با قول به تطابق ذهن با عین در تعارض است و فیلسوف رئالیست یا باید رکن تطابق یعنی ماهیت را واقعی و غیرسرابی بداند یا باید از تطابق ذهن و عین دست بکشد و تن به سفسطه بدهد و یا در بهترین حالت ایده‌آلیست گردد. و از آنجاکه مطابقت ذهن و عین امری مسلم و زیربنای اندیشه فلسفی اسلامی است پس تنها راه، نپذیرفتن سرایت ماهیت است.

اساساً حل این تعارض و ارائه تبیینی برای مطابقت طبق سرایت ماهیت مساله اصلی این تحقیق است. از این‌رو این مقاله قصد دارد به این سوال پاسخ دهد که چگونه در عین پذیرش سرایت ماهیت،

۳. ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت که مختص به هستی و وجود است برخوردار نمی‌شود، بلکه همانند دیگر مفاهیم، تنها در حکم سایه و ظل بوده و به بیان دیگر تنها حاکی از وجود است و در نتیجه رابطه‌ی آن با وجود رابطه‌ی نمود با بود است (جوادی آملی، ج ۱، ۱۳۸۶، صص ۳۳۵-۳۳۶)

۱. حکمت مشاء به خاطر تحقق و عینیت بخشی به ماهیت اساساً تقریر سرایت ماهیت را نمی‌پذیرد (میرداماد، ج ۱، صص ۵۰۴-۵۰۷)

۲. «أن الماهية في نفسها باطلة هالكة لا تملك لنفسها شيئاً» در این تعلیل ایشان اشاره به سرایت ماهیت می‌کند.

اساسی تطابق گوشزد می‌کند: اگر میان وجود ذهنی و وجود خارجی نه در بعد «وجود» و نه در بعد «ماهیت» هیچ جهات اشتراکی برقرار نباشد، تمایز علم از جهل مرکب ناممکن می‌شود؛ چه آنکه انکار انطباق ماهوی علم با معلوم، مستلزم سلب ارزش واقع‌نمایی از ادراک انسان است و نتیجه منطقی آن، فروکاستن علم به جهل مرکب و سرانجام تردید در اصل واقعیت جهان خارج و سقوط در ورطه سوفیسم و ایدئالیسم خواهد بود.

بنابراین تحلیل، بار اصلی تطابق بر دوش «ماهیت» نهاده می‌شود و روشن است که چنین تقریری، تحقق ماهیت و بهره‌مندی آن از نحوه‌ای هستی را مفروض می‌پندارد. مسئله دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌شود. زیرا پرسش روش‌شناختی‌ای که در بستر حکمت متعالیه قابل طرح است، این است: آیا رکن انگاشتن ماهیت در تطابق، یک تحلیل نهایی از فرایند معرفت است، یا تحلیل مرحله‌ای و متناسب با سطحی خاص از تبیین؟ پاسخ به این پرسش زمانی ضرورت می‌یابد که به شواهدی از آثار خود صدرالمآلهین برمی‌خوریم که در ظاهر، تطابق را مبتنی بر وحدت ماهوی می‌سازند و می‌توانند دستاویزی برای انکار نظریه «سرایت ماهیت» و اسناد نظریه «تطابق ماهوی» به شخص ملاصدرا شوند. مهم‌ترین این شواهد عبارت‌اند از:

۱. «أَنَّ لِلْأَشْيَاءِ - أَى الْمَاهِيَّاتِ - وجوداً فِى الْخَارِجِ بِتَرْتَبٍ عَلَيْهَا أَثَارَهَا وَأَحْكَامَهَا، وَ وجوداً فِى الذَّهْنِ لَا يَتَرْتَبُ بِهِ عَلَيْهَا أَثَارَهَا وَأَحْكَامَهَا، وَ الْعِلْمُ لَنَا بِكُلِّ شَيْءٍ عِبَارَةً عَنْ حُصُولِ مَاهِيَّاتِهَا عِنْدَ نَفْسِنَا مُجَزَّةً عَنْ مَوَاقِفِ الْخَارِجِيَّةِ، وَ الْعِلْمُ بِكُلِّ مَاهِيَّةٍ يَكُونُ عَيْنُ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ وَ بِكُلِّ مَقُولَةٍ يَكُونُ عَيْنُ تِلْكَ الْمَقُولَةِ، فَالْعِلْمُ بِالْجَوْهَرِ جَوْهَرُ كَمَا أَنَّ الْعِلْمَ بِالْأَعْرَاضِ أَعْرَاضُ» (صدرالمآلهین، ص. ۱۲۶).

در این عبارت، ملاصدرا بی‌آنکه به بُعد حکایى اشاره کند، صرفاً بر انطباق ماهوی از جهت غیرحکایى آن تمرکز دارد. تحلیل جهت غیرحکایى نشان می‌دهد که این جهت، هرچند به خودی خود متکفل حکایت از خارج نیست، اما از آن‌رو که با بُعد حکایى متحد است و واجد ویژگی «وجود برای غیر» (وجود ناعتی) می‌باشد، با نفس پیوند می‌خورد و از این جهت، طرد جهل از نفس می‌کند و به‌طور غیرمستقیم علم به شمار می‌آید. حقیقت علم، فی‌نفسه، با جنبه حکایى قوام می‌یابد، لکن همین جنبه غیرحکایى، به سبب پیوند با ذهن، در حکم علم است. این وجود با معلوم بالذات وحدت دارد، گرچه با دو حیثیت متمایز درک می‌شود. همین اتحاد سبب می‌شود که بتوان به جنبه حکایى مفهومی، به‌طور مجازى «کیف» اطلاق کرد؛ زیرا جنبه غیرحکایى حقیقتاً کیف است و به حکم قاعده

مطابقت ذهن و عین دچار خدشه نمی‌گردد و در عین اینکه ماهیت چه در عین و چه در ذهن هیچ بهره‌ای از وجود ندارد و به تعبیری همانطور که ماهیت، مهمان وجود خارجی است هکذا مهمان وجود ذهنی است اما ذهن در حوزه معرفت‌شناسی به مشکلی برنمی‌خورد و می‌تواند به معرفت واقع کما هو علیه نائل آید.

بر این اساس، رویکرد این مقاله صرفاً نقل اقوال گوناگون درباره مطابقت ذهن و عین نخواهد بود چه اینکه در این زمینه تحقیقات متعددی انجام شده، آنچه نوآوری مقاله حاضر به حساب می‌آید تبیین نظر نهایی حکمت متعالیه در پاسخ به سوال مذکور به همراه پاسخ به انتقادات دو نظریه رقیب است به‌گونه‌ای که ضعف برداشت آنان از سخن مؤسس حکمت متعالیه و پیروان معاصرش چون علامه طباطبایی (ره) آشکار گشته و چالش مطابقت که به منزله مانعی جدی بر سر راه سرایت ماهیت معرفی شده، از میان برداشته شود. از سوی دیگر ارائه و تبیین راه حل نهایی حکمت متعالیه در حقیقت جنبه نقادانه دو نظریه دیگر را نیز دربر دارد چرا که نظریه حکمت متعالیه اصول و مبانی آن نظریات را برنمی‌تابد.

نقش ماهیت در تطابق ذهن و عین در نظریه مشهور و

مسئله انتساب تطابق ماهوی به ملاصدرا

در سنت فلسفی پیشاصدرایی - دست‌کم از فارابی و بوعلی تا بهمنیار، و سپس در امتداد آن نزد متفکرانی چون فخررازی (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص. ۴۱) و شارحان کلامی خواجه نصیر (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص. ۱۹۵) - ملاک تطابق ذهن و عین، وحدت ماهوی تلقی می‌شد. تقریر کلاسیک این دیدگاه چنین است که هر ماهیتی از یک‌سو وجه اتحادی با فرد خارجی خود دارد و از سوی دیگر وجه افتراقی از آن. وجه افتراق، «وجود» است: یک وجود خاص در خارج منشأ آثار است و وجودی ذهنی در نفس فاقد آن آثار؛ اما وجه اتحاد، همان «ماهیت واحد» است که در دو موطن تحقق یافته است. بدین‌سان، ماهیت درخت که در خارج به وجود عینی متحقق است، عیناً همان ماهیت است که در ذهن به وجود ذهنی حاضر می‌شود؛ از این‌رو ماهیت ذهنی فی‌نفسه از امر بیرونی حکایت می‌کند. این حکایت، چنان‌که در ادامه مقاله خواهد آمد، در تحلیل نهایی به حیثیت غیرحکایى بازمی‌گردد؛ اما از دو جهت بر آن اطلاق «حکایت» می‌شود: یکی به دلیل وجود ناعتی آن (وجود لغیره) و دیگری به سبب اتحاد وجودی‌اش با حیثیت حکایى و سرایت حکم احدالمتحدین به دیگری. شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، صص ۲۲۳-۲۲۴) در شرح منظومه همین مطلب را به‌عنوان شرط

تشکیک وجود و حمل حقیقت و رقیقت، تبیینی عمیق‌تر و منسجم‌تر از تطابق ذهن و عین به‌دست می‌دهد، بی‌آنکه به ورطه سفسطه فروغلتد.

شان حکایت‌گری ماهیت در تطابق ذهن و عین در نظریه اصالت وجودی‌های منتقد سرایت

تفسیر مفهومی - حکایی از صور ذهنی، و به تبع آن تحلیلی که تطابق را بر مدار حکایت استوار می‌سازد، دیدگاه غالب در میان معاصران منتقد سرایت ماهیت است. در این چارچوب، رابطه ذهن و عین نه با وحدت وجودی، بلکه با رابطه حاکمی و محکی تبیین می‌شود.

بر اساس این نظریه، تقسیم وجود به خارجی و ذهنی صرفاً با لحاظ جنبه حکایی تحقق می‌پذیرد و صورت ذهنی اساساً ماهیتی است که ماهیت خارجی، به حمل اولی بر آن حمل می‌شود. از این‌رو، وجود ذهنی در بُعد حکایی خویش، امری کاملاً مفهومی تلقی می‌شود؛ برای نمونه، «درخت» در ذهن، چیزی جز همان ماهیت مفهومی و حکایی درخت نیست. این فروکاستن وجود ذهنی به مفهوم، متضمن این پیش‌فرض است که وجود ذهنی، نه مرتبه‌ای از حقیقت عینی وجود، بلکه صرفاً قالبی مفهومی برای بازنمایی است.

برای ایضاح بیشتر، به تقریرات قائلان این نظریه اشاره می‌کنیم. فیاضی در تعلیقه بر نهاییه تصریح می‌کند که وجود ذهنی در حقیقت همان مفهومی است که در ذهن پدید می‌آید و این مفهوم بالذات خاصیت بازنمایی و حکایت از واقعیت بیرونی را دارد. این ویژگی، به باور وی، منحصر به مفاهیم ماهوی نیست، بلکه همه مفاهیم را دربرمی‌گیرد. او تجربه درونی (وجدان) را گواه این امر می‌داند که مفهوم، از آن‌جهت که مفهوم است، شأن حکایت‌گری از غیر دارد و در این میان تفاوتی میان انواع مفاهیم نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۱۴۳)

در تبیین ارکان این فرایند آمده است: حکایت بر سه رکن حاکمی، محکی، و خود حکایت استوار است. صورت‌های ذهنی همان «حاکمی» اند؛ اموری وجدانی که مستقیماً نزد نفس حاضرند. از تضایف حاکمی و محکی برمی‌آید که اگر حکایت بالفعل تحقق یابد، محکی نیز ضرورتاً در ظرف حکایت حضور دارد. این محکی همان مصداق لایشرط از وجود و عدم است. برای نمونه، هنگامی که ذهن مفهوم «انسان» را در اختیار دارد، در حقیقت از چیستی ماهیت انسان حکایت می‌کند؛ چیستی‌ای که متمایز از فرس یا بقر است. در این تحلیل، ویژگی بنیادین صورت‌های ذهنی آن است که به واسطه آن‌ها، واقعیتی برای آدمی منکشف می‌شود. این کشف - که

سرایت، این وصف به دیگری منتقل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۹۵).

۲. «یلزم أن يكون العلم بكل شيء هو نفس وجوده العلمي، إذ ما من شيء إلا و يازائه صورة في العقل غير الصورة التي يازاء شيء آخر، و هي غير ما يازائه صورة أخرى، فلا بد أن تكون صورة كل شيء عین حقیقته و ماهیته» (صدرالمألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۰۸).

در این عبارت نیز تصریح شده است که صورت عقلی هر شیء، عین حقیقت و ماهیت آن است؛ به این بیان که هر ماهیت خارجی در ذهن، صورت و مفهومی دارد غیر از صورت ماهیت دیگر. نتیجه آنکه صورت ذهنی هر شیء با ماهیت خارجی آن هوهویت دارد. این هوهویت، ظاهراً بر وحدت ماهوی استوار است.

در نگاه نخست، چنین می‌نماید که این عبارات با نظریه سرایت ماهیت در تناقض آشکارند. چه اینکه اگر ملاک هوهویت و این‌همانی میان مطابق و مطابق، وحدت ماهوی باشد، سراب پنداشتن همین ماهیت، به معنای زائل شدن پل ارتباطی ذهن و عین و گشوده شدن مرزهای سفسطه است. منتقدان معاصر نظریه سرایت ماهیت دقیقاً همین نقطه را آماج نقد خویش ساخته‌اند.

اما بجاست پیش از آنکه این عبارات را گواهی بر عدول ملاصدرا از سرایت ماهیت تلقی کنیم، یک تمایز روش‌شناختی بنیادین را در نظر آوریم: تمایز میان «زبان و مقام تشریح ابتدایی معرفت» و «زبان و مقام تحلیل نهایی وجودی». ملاصدرا در بسیاری از مواضع أسفار و شواهد تصریح می‌کند که تحلیل نهایی وجودشناختی، مستلزم عبور از سطح ماهیت و فروکاستن آن به وجود است و آنچه «ماهیت» خوانده می‌شود، در تحلیل نهایی جز نمود نحوه‌ای از وجود نیست. در چنین چارچوبی، عبارات فوق را نه به‌مثابه انکار سرایت ماهیت، بلکه باید تبیینی مرحله‌ای از فرایند معرفت در افق اندیشه مشائی تلقی کرد که ملاصدرا در مقام تعلیم و تفهیم، از آن بهره می‌گیرد و سپس در مواضع دیگر، با تحلیل عمیق‌تر وجودی، آن را به سطح تطابق تشکیکی و وحدت حقیقت و رقیقت ارتقا می‌دهد. به بیان دیگر، این عبارات نهایتاً ناظر به «تحلیل مفهومی» علم و تطابق است، نه تحلیل وجودی نهایی؛ و در تحلیل نهایی، وحدت ماهوی به کار نمی‌آید، بلکه «وحدت حقیقت وجودی در مراتب تشکیکی» است که بار تطابق را بر دوش می‌کشد. عدم تفکیک این دو سطح تحلیلی، منشأ اصلی سوءبرداشت منتقدان از این عبارات و انتساب تطابق ماهوی به ملاصدرا شده است. مقاله حاضر در ادامه، با تکیه بر همین تمایز، نشان خواهد داد که چگونه نظریه سرایت ماهیت، ذیل نظریه

کوتاهی به آن خواهد شد. مدعای تطابق عوالم در حقیقت اشاره به روابط طولی و تشکیکی که بین مراتب مختلف برقرار است، دارد. هر موجودی در مرتبه‌ی پایین‌تر، تحقق و وجودی در مرتبه‌ی بالاتر دارد و این مرتبه‌ی برتر منطبق بر مرتبه‌ی پایین‌تر است. به تعبیر دقیق‌تر، هر موجودی همانطور که به واقعیت خاص خود موجود است، به وجود برتر واقعیت خاص خود در مرتبه‌ی بالاتر نیز تحقق دارد. به عنوان مثال، موجود طبیعی و جسمانی در عالم مثال و عالم عقل و عالم الوهی موجود است، اما نه به وجود مادی و جسمانی، بلکه در عالم مثال به وجود مثالی و در عالم عقل به وجود عقلی و در عالم الوهی به وجود الهی موجود است.

ما خلق الله من شيء في عالم الصورة الآ و له نظير في عالم المعنى، و ما خلق الله شيئاً في عالم المعنى و الملكوت الآ و له صورة في هذا العالم و له حقيقة في عالم الحق و هو غيب الغيوب، اذ العوالم متطابقة كما ذكر من قبل: انّ الادنى مثال و ظلّ للاعلى و الاعلى روح و حقيقة للادنى، و هكذا الى حقيقة الحقائق، فكل ما في عالم الدنيا امثلة و قوالب لما في عالم الآخرة، و كلّما في عالم الآخرة على درجاتها مثل و اشباح للحقائق العقلية(صدرالمتألهين، ۱۳۶۶، ج ۳، صص ۳۴۳-۳۴۴)

اساساً اقتضای بحث تشکیک چیزی غیر از این نیست چنانچه علامه طباطبایی در مباحث تشکیک اشاره‌ای به این بیان دارند؛ (طباطبایی، ۱۴۴۳، ص ۳۲) پس هیچ واقعیتی در مرتبه پایین‌تر یافت نمی‌شود مگر اینکه همان واقعیت در عالم بالاتر با وجودی مناسب با آن عالم، موجود است، و - همانطور که بیان شد - عالم بالاتر واجد همه کمالات واقعیت پایین‌تر نیز است.

مقدمه دوم: صورت علمی واقعیت برتر وجود مادی
مقدمه دوم درباره نحوه‌ی تحقق و شأن وجود ذهنی است. آیا شأن وجود ذهنی از قبیل مسئله کیف نفسانی و قیاس است یا شأن دیگری برای آن متصور است. اساساً تبیین این مسئله است که حکمت متعالیه را از دیدگاه مشهور و حتی معاصرین می‌دهد. چنانچه پیشتر گذشت، شأن وجود ذهنی نزد مشهور از قدما، صرفاً کیف نفسانی (طباطبایی، ۱۴۴۳، ص ۵۷) و نزد معاصرین، انحفاظ حکایه است. و این امر (کیف نفسانی و حاکی و محکی بودن) بحث را به ماهوی بودن یا لااقل به بهره بردن ماهیت از وجود سوق می‌دهد. اما در نگاه ادق حکمت متعالیه شأن وجود ذهنی و نحوه‌ی تحققش، دیگر مفهومی به معنای حصول صورت ماهیت نیست بلکه کاملاً عینی و خارجی است.

به معنای افزوده‌شدن امری به آگاهی است - بدون بهره‌مندی ماهیت از نحوه‌ای وجود، امکان‌پذیر نیست. اگر ماهیت صرفاً امری اعتباری و تهی از بهره وجودی می‌بود، نمی‌توانست نقش کاشفیت ایفا کند. (عارفی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۰)

این استدلال، نقطه‌ی عزیمت منتقدان برای طرد سرایت ماهیت است؛ زیرا در منظومه فکری ایشان، «کشف» و «حضور در آگاهی» مستلزم برخورداری ماهیت از نحوه‌ی تحقق است. در این چارچوب، بحث مطابقت، فرع بر حکایت است؛ نخست باید صورت ذهنی مجال تحقق یابد، آن‌گاه بتوان از صدق و کذب یا مطابقت آن با واقع سخن گفت. به دیگر سخن، امکان سنجش مطابقت، متوقف بر تحقق مرحله حکایت است و بدون آن، هیچ مقایسه‌ای ممکن نیست. افزون بر این، جایگاه وجود و ماهیت در این تحلیل روشن است؛ وجود، چون «خارجیت» جزو حقیقت آن است، نمی‌تواند به صورت ذهنی درآید و تنها پرتوی ضعیف از آن در ذهن بازمی‌تابد. اما ماهیت چنین محدودیتی ندارد و مانعی برای تحقق ذهنی آن نیست. بدین‌سان، هر مقدار از ماهیت که شناخته شود، همان مقدار عیناً همان ماهیت خارجی است. اگر ذهن به تمام حقیقت ماهیت دست یابد، صورتی که در اختیار دارد کاملاً مطابق با واقع خواهد بود و اگر تنها بخشی از ذاتیات یا عرضیات را دریابد، در همان اندازه با واقع مطابق است؛ زیرا همان بخش از ماهیت خارجی، عیناً در ذهن محقق شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۷۷)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این دیدگاه، بار اصلی تطابق بر دوش «ماهیت» و «حکایت مفهومی» نهاده می‌شود. بازگشت به ماهیت و اصالت‌بخشی به نقش آن در معرفت، گرچه در ظاهر راهی برای گریز از سرایت ماهیت می‌نماید، اما خود لوازم وجودشناختی‌ای دارد که در ادامه مقاله مورد تحلیل انتقادی قرار خواهد گرفت. به‌ویژه این پرسش بنیادین مطرح است که آیا می‌توان ماهیت را به‌نحوی از هستی بهره‌مند ساخت که با تحلیل نهایی حکمت متعالیه از «اصالت وجود» و تشکیک آن سازگار بماند؟ پاسخ به این پرسش مستلزم بازخوانی دقیق نسبت «وجود» و «تطابق» در نظریه نهایی ملاصدراست.

راه حل نهایی حکمت متعالیه؛ انطباق وجودی در عین سرایت ماهوی

قبل از ارائه‌ی این مبنا و نظریه، ذکر چند مقدمه لازم است.

مقدمه اول: تطابق وجودی عوالم

بحث تطابق عوالم در حکمت متعالیه به تفصیل بیان شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۳۳۰-۳۳۱) لکن در اینجا اشاره

و هذه الجهة الثانية يمكن أن تشعب بحسب البحث إلى جهتين آخرين إحداهما... أنه صورة كمالية حاصلة لنا أعني أنه صورة موجود مثالي أو عقلي اتحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرك... و ثانيتهما... أنه موجود مثالي أو عقلي تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن المادة في وجوده (صدرالدين شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸۶)

این میز و تفاوت مذکور، آثار و نتایجی را در پی دارد که سیر بحث مکاتب و نحله‌های مختلف را تغییر می‌دهد.

نتیجه دو مقدمه: تطابق وجودی حکمت متعالیه جایگزین انطباق ماهوی و انحفاظ حکایی

آنچه که موافق دیدگاه مشهور بود، انتزاع صورت ذهنی از وجود خاص عینی، بدون حضور آثار وجود خاص عینی در ذهن است. و به تعبیر دقیق‌تر، اقتضای حکایت‌گری و مقیاس الی الخارج بودن، انتزاع ماهیت علمی (صورت ذهنی) از وجود خاص ماهیت، بدون حاضر شدن اثرات آن در نفس است. و به اصطلاح، انتزاع ماهیت علمی از وجود خاص ماهیت، به شرط لا از آثار مادی است.

اما در نگاه نهایی حکمت متعالیه به وجود ذهنی، صورت علمی گونه‌ای از وجود است که اعلی و اشرف از وجود صور مادی است و به دلیل تجرد، منزله از نقائص آنهاست. به این معنا که صورت علمی مجرد، خصوصیات خود را داشته و آثار خود را طلب می‌کند و از امر مادی طلب خصوصیات و آثار نمی‌کند، چون این آثار برای وجود مادی (وجود خاص عینی) است، و این آثار نیز مادی خواهند بود؛ بنابراین نقائص وجود مادی صفات سلبی آن صورت علمی مجرد خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۲۲۳) و نسبت دادن آثار مادی به وجود غیرمادی (واقعیت برتر وجود خاص عینی) صحیح نخواهد بود. و به تعبیری، وجود و صورت ذهنی آن وجود خاص عینی (که مادی است) در ذهن حاصل نشده است تا نتیجه گرفته شود که آثارش را همراه خود در ذهن آورده یا نیاورده است. و اساساً طرح این سوال که «در ذهن و نفس که امری است مجرد چه چیزی حاصل شده است؟» اشتباه می‌باشد چون نفس به عنوان مدرک و امر مجرد، آثاری غیر از آثار مجرد نمی‌طلبد لذا ممتنع است که امر مجرد از امر مادی انتزاع شود پس یک امر مجرد دیگری (مدرک) به نام واقعیت برتر وجود خاص مادی هست و بین این دو یک عملیاتی صورت می‌پذیرد غیر از عملیات انتزاع و قیاس که در مطالب بعد این نوع عملیات اشاره و توضیح داده خواهد شد. و این عملیات انتزاع و قیاس است که صرفاً با حیث کیف نفسانی ماهوی و حکایت‌گری که بهره‌ای از وجود را به ماهیت می‌دهد قابل تبیین است، چون بالاخره صورت ماهیت می‌خواهد در ذهن

توضیح آن که شأن وجود ذهنی، نه قائم بودن بالنفس (بدون مقایسه‌ای نسبت به خارج) است و نه مقیاس الی الخارج بلکه ارتباط گرفتن نفس به عنوان مدرک مجرد، با واقعیت برتر وجود خاص عینی است. اگر صورت ذهنی با وجود خاص عینی سنجیده شود و به تعبیری حیث حکایت‌گری و حتی حیث قائم بالنفس بودن (کیف نفسانی) لحاظ شود در این صورت وجود ذهنی، ماهیت معلوم در ذهن خواهد بود که همان ماهیت علم است. اما اگر کیف نفسانی و حکایت‌گری لحاظ نشود بلکه وجود ذهنی، صرفاً نحوه تحقق عینی آن وجود خاص عینی باشد، در این صورت وجود ذهنی، واقعیت برتر آن وجود خاص عینی و به تعبیری واقعیت علم (نه ماهیت علم) خواهد بود؛ چونکه وجود خاص عینی، وجودی است مادی و وجود ذهنی، وجودی است غیرمادی لذا وجود ذهنی ضرورتاً انعکاس وجود خاص عینی مادی نخواهد بود بلکه وجود برتر آن وجود خاص عینی مادی خواهد بود. اشاره‌هایی به این مطلب (واقعیت مذکور) در کلمات صدرالمتألهین وجود دارد از جمله؛

إذا جاز أن تكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية في غاية التكتف بحيث يتحد بها و يحمل عليها، فليجز كون صورة واحدة عقلية هي روح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسية تكون هويتها تمام تلك الهويات (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۸)

همچنین تصریحی در کلمات علامه طباطبایی موجود است به این بیان که وجود ذهنی دارای دو جهت بحث است یکی جهت مشهور که همان حیث مقیاس الی الخارج و حکایت‌گری است و این همان مدعای اغلب است که به وجود ذهنی اشتها دارد و جهت دیگر بحث، حیث غیرمقایسه‌ای است که از این حیث آنچه وجود ذهنی پنداشته می‌شده حقیقتاً وجود خارجی است. این بیان دوم از علامه که صرفاً با سرایت ماهیت سازگار است و لاغیر، اینگونه تبیین می‌گردد که هر صورت مجرد ادراکی در حقیقت وجود عینی است که ثبوت و تحقق فی نفس دارد به عبارتی یک امر ثابتی است که طرد عدم می‌کند (طرد ذاتی) درحالی که صرف مفهوم بما هو مفهوم نهایتاً به اعتبار کیف نفسانی طرد عدم می‌کند به این معنی که طارد جهل (طرد نعتی و وصفی) است. این جهت از وجود ذهنی که وجودی است خارجی و دارای آثار وجودی عینی است، نمی‌تواند مادی باشد چون مدرک، مجرد است پس مدرکش نیز مجرد است در نتیجه این وجود مسمای به وجود ذهنی از حیث وجودی قوی‌تر و شدیدتر از وجود خاص عینی‌اش می‌باشد.

در ادامه ایشان برای این بیان دوم دو جهت اشاره می‌کنند؛

کمالاتی که رقیقت آنها را دارا نمی‌باشد نیست بلکه دارای کمالات بیشتری علاوه بر کمالات رقیقت نیز می‌باشد. به تعبیر دقیق، حقیقت، اثباتا همان رقیقت است ولی نفیا اینچنین نیست. برخلاف حمل اولی و حمل شایع که در حمل اولی، موضوع فقط اثباتا مصداق محمول است و در حمل شایع، موضوع هم اثباتا و هم نفیا مصداق محمول است. به همین دلیل، در محل بحث ما، صدق صورت‌های مجرد بر صورت‌های مادی به حمل شایع نیست بلکه هوهویتی وجودی از باب تطابق عینی وجود برتر بر وجود ضعیف‌تر که در ذهن به شیوه حمل حقیقت بر رقیقت تبلور می‌یابد.

پس می‌توان فهمید که چرا تقریر مشهور از صورت ذهنی که بر اساس ماهیت یا بهره بردن ماهیت از وجود است صرفاً با حمل اولی و حمل شایع قابل تبیین است، تقریر و تبیین وجود ذهنی با ادبیات حمل اولی و حمل شایع چیزی غیر از تبیین ماهوی یا لااقل بهره بردن ماهیت از وجود را به ما نتیجه نمی‌دهد، و این تقریر با تقریر ادق حکمت متعالیه که مبتنی بر حمل حقیقت و رقیقت است فاصله زیادی دارد.

این نکته شایسته دقت مضاعف است که ملاصدرا هرچند هنگام ارائه راه حل اشکالات وجود ذهنی با مشهور فلاسفه مماشات کرده و از تفاوت میان حمل اولی و شایع بهره می‌برد و گاهی فرق میان صورت‌های عینی و صورت‌های علمی را بر همین اساس تبیین می‌کند و می‌گوید بر صور عینی (یعنی موجودات خارجی) فقط مفهوم مقوله آنها به حمل شایع صدق می‌کند اما بر صور ذهنی به حمل اولی مفهوم مقوله و به حمل شایع نقیض آن صدق می‌کند. (درخت ذهنی به حمل اولی درخت است و به حمل شایع درخت نیست) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۳) اما در مقام تحلیل این فرق، از مبانی مشهور فاصله می‌گیرد و سر مطلب را بر اساس مبانی حکمت متعالیه و بر پایه حمل حقیقت و رقیقت توضیح می‌دهد و فرق حقیقی میان آن دو را همین نکته می‌داند که بر صورت علمی (صورت ذهنی)، صورت‌های عینی مادی به حمل حقیقت و رقیقت صدق می‌کند و همان صورت‌های عینی به حمل شایع بر آن صدق نمی‌کند. و پاسخ نهایی به اشکال تناقض را تفاوت میان حمل شایع با حقیقت و رقیقت می‌خواند نه تفاوت میان حمل شایع و اولی. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۵)

بررسی لوازم فاسد نظریات رقیب

آنچه در تبیین نظریه نهایی حکمت متعالیه در پاسخ به چالش مذکور درباره وجود ذهنی ما را به بهره‌گیری از حمل حقیقت و

بیاید و این صورت، همان ماهیت بیرونی است پس لاجرم باید آثار ماهیت خارجی هم بیاید ولی چون ذهن نمی‌تواند آثار خارجی را بیاورد لذا صورت ماهیت بدون آثار می‌آید. اما در تطابق وجودی حکمت متعالیه، هنگام توجه نفس به وجود خاص عینی، وجود و صورت مجردی که برتر از آن وجود خاص عینی است به نحو حضوری حاضر می‌شود و اتحادی فی مابین - به حمل حقیقه و رقیقه - برقرار می‌شود.

به عبارت دیگر، همانطور که پیشتر مشاهده شد یک عملیات دیگری در بحث تطابق ذهن و عین موجود است غیر از عملیات انتزاعی و قیاسی که عبارت است از عملیات اتحادی و تطابقی. در این عملیات که با تکیه بر سرایت ماهیت شکل می‌گیرد، نقش اصلی و حقیقی را صرفاً وجود ایفا می‌نماید، نفس به عنوان مدرک مجرد، با حقیقت برتر وجود خاص مادی به عنوان مدرک اتصال و اتحاد وجودی برقرار ساخته، و محصول آن ارتباط وجودی، برقراری هوهویت میان این دو است و بنا بر حمل حقیقت بر رقیقت و اشراف حقیقت بر رقیقت، وجود خاص عینی به خاطر اینکه حقیقت برترش بر او اشراف دارد و مدرک مجرد با این وجود برتر متحد است لذا علم به وجود خاص عینی مادی نیز صورت می‌گیرد.

روشن است که در این تحلیل علاوه بر اصالت وجود، نظام تشکیکی هستی و نیز وجودات طولی مبتنی بر نظریه عین الربطی مرتبه ضعیف به مرتبه شدید نیز نقشی پررنگ دارد. زیرا بر اساس آنها هر وجود خاص در یک مرتبه، وجود برتری در مرتبه بالا دارد که اصل و مبدا آثار و کمالات وجود خاص مرتبه پایین است لذا به نحو عالی‌تر و شریف‌تر واجد همه آثار و کمالات آن بوده و وجود جمعی و در طول این وجود خاص می‌باشد. در این نگاه هر واقعیت وجودی خاص در هر مرتبه، تنزل یافته و رقیقه وجود جمعی مرتبه بالاتر است.

مبتنی بر این بنیادهای حکمت متعالیه، هرچند به این دلیل که صورت‌های علمی مجرد اعلی و اشرافند، معانی و صورت‌های مادی از آنها سلب می‌گردند (به حمل شایع) اما به این دلیل که آن موجود مجرد حقیقت برتر موجودات مادی و مبدا و اصل آن صور و آثار و کمالتشان است، معانی و صورت‌های مادی بر آنها اثبات و هوهویت میان آن صورت مجرد با وجود مادی برقرار می‌گردد؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۴) البته هوهویتی از باب حمل حقیقت و رقیقت و نه شایع یا اولی.

اساساً در حمل حقیقت و رقیقت که اصل وجود در آن مورد بحث است علاوه بر اینکه حقیقت، واجد کمالات رقیقت است، فاقد

(طباطبایی، ۱۴۴۳، ص. ۳۶۶) بدین سان، ریشه خطا در هر دو تقریر، خلط میان حکم واهمه با تحلیل عقلی است. واهمه صورت ذهنی را «همان» امر خارجی می‌بیند، غافل از آنکه این «همانی» نیازمند تبیینی وجودی است، نه وهمی.

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که اگر انتزاع از امر مادی (وجود خاص عینی) صرفاً وهم است، پس نقش این امر مادی در عالم تکوین چیست؟ به تعبیر دیگر، در مکانیسم تحلیل وجود ذهنی، وجود خاص عینی دیگر نقش فاعلی ایفا نمی‌کند و وجود ذهنی نیز همان وجود خاص عینی بدون ترتب آثار تلقی نمی‌شود، بلکه وجودی برتر از آن انگاشته می‌شود؛ آیا این امر به سفسطه نمی‌انجامد؟ پاسخ قاطعاً منفی است؛ زیرا - همان طور که پیش‌تر در مقدمه نخست گذشت - مرتبه برتر واقعیت که امری مجرد است، از وجود خاص مادی برتر و بالاتر است و در نتیجه واجد همه کمالات وجودی مرتبه مادون نیز هست. بر این اساس، تطابق و تناسبی حقیقی میان آن دو برقرار است. هنگامی که نفس به واقعیت برتر وجود خاص عینی - که مجرد است - علم پیدا می‌کند و به تعبیر دقیق‌تر با آن متحد می‌شود، به وجود خاص مادی آن نیز که مرتبه‌ای ضعیف‌تر است، اشراف می‌یابد. در این صورت، واقعیت برتر مجرد، نه تنها بر واقعیت ضعیف‌تر مادی احاطه دارد، بلکه خود، واقعیت و وجود همان مرتبه ضعیف‌تر نیز هست. این انطباق، دیگر از سنخ تطابق مفهوم بر مصداق نیست، بلکه از باب تطابق حقیقت بر رقیقت است و دقیقاً به همین دلیل، بیم سفسطه منتفی می‌شود.

شاید اشکال شود که بحث در مفهوم و علم حصولی است، حال آنکه شما با ورود به فضای علم حضوری و بحث از واقعیت مجرد، از محل نزاع خارج شده‌اید. این اشکال، گرچه در نگاه نخست موجه می‌نماید، اما برآمده از غفلت از مبنای نهایی حکمت متعالیه است. آنچه ما در پی اثبات آن بوده‌ایم، تبیین راه حلی برای برون‌رفت از معضل عدم مطابقت در پرتو نظریه سرایت ماهیت است. مطابقت در دیدگاه قدما، صرفاً بر سر سرفه ماهیت حل می‌شد و در دیدگاه برخی از حکمای معاصر منتقد سرایت ماهیت نیز، هوهویت صرفاً بر اساس مفهوم حکایی تبیین می‌گردد؛ طبیعی است که هر دو نگاه، در فضای علم حصولی باقی می‌مانند. اما دیدگاه مختار ما، با تکیه بر نگاه ادق حکمت متعالیه - که مستلزم اتحاد علم و عالم و معلوم و نیز بازگشت علم حصولی به حضوری است - تبیینی بالاتر از سطح مفاهیم ارائه می‌دهد. همان‌طور که علامه طباطبایی در نهایة الحکمه تصریح کرده‌اند، علم حصولی در تحلیل نهایی به علم

رقیقت سوق می‌دهد، لوازم فاسدی است که از تبیین این پدیده بر اساس حمل اولی یا حمل شایع ناشی می‌شود. تحلیل این لوازم نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه رقیب، با وجود اختلاف در تقریر، از ارائه تبیینی سازگار با نظام تشکیکی وجود و اصالت آن بازمی‌مانند.

دیدگاه مشهور مشاء، چنان‌که گذشت، وجود ذهنی را در قالب جنبه غیرحکایی تقریر می‌کند. این جنبه سیری مصداقی دارد، نه مفهومی، و از این‌رو در ادبیات حمل شایع می‌گنجد. بر این مبنا، ماهیت خارجی (مصادق) همان ماهیت ذهنی است - با تمام توضیحاتی که پیش‌تر بیان شد - گرچه این دو به لحاظ مفهوم با یکدیگر مغایر باشند. لازمه فاسدی که طبق نظریه مختار ما متوجه این دیدگاه می‌شود، فقدان سنخیت در هوهویت میان مدرک مجرد و مدرک مادی است. به بیان روشن‌تر، چگونه می‌توان پذیرفت که یک جوهر مجرد با امری مادی متحد شود، بی‌آنکه سنخیت وجودی میان آن دو برقرار باشد؟ مشاء که خود به تجرد نفس و مادیت مدرک قائل است، ناگزیر باید این شکاف وجودی را توجیه کند، اما حمل شایع صرف، توان پر کردن این شکاف را ندارد.

اما دیدگاه معاصران که وجود ذهنی را در قالب جنبه حکایی تقریر می‌کنند، مسیر متفاوتی می‌پیمایند. این جنبه سیری مفهومی دارد، نه مصداقی، و لذا در ادبیات حمل اولی جای می‌گیرد. بر این مبنا، مفهوم ماهیت خارجی همان مفهوم ماهیت ذهنی است - باز با همان توضیحاتی که گذشت. تالی فاسدی که متوجه این نظریه می‌شود، آن است که وجود ذهنی، صرفاً مسمای به «وجود ذهنی» می‌شود، حال آنکه بنابر رأی صحیح، وجود ذهنی مصداق حقیقی «وجود» و مرتبه‌ای از وجود عینی است و نه صرف مفهوم ذهنی که جایی برای حقیقت هستی باقی نگذارد. این دیدگاه، ناخواسته وجود ذهنی را به قالبی تهی از حقیقت وجودی فرو می‌کاهد و دقیقاً از همین نقطه آسیب‌پذیر است.

اما نکته مهمی که در تحلیل نهایی هر دو دیدگاه باید لحاظ شود، مداخله قوه واهمه در شکل‌گیری تصور تطابق است. آنچه باعث می‌شود صورت ذهنی، همان صورت وجود خاص عینی پنداشته شود و به تعبیری، صورت ذهنی همان صورت انتزاعی از وجود خاص عینی گمان شود، حکم قوه واهمه است. واهمه هنگام ادراک، آنچه را نزد نفس حاضر است، همان صورت وابسته به وجود خاص عینی می‌پندارد. آن‌گاه آثار خارجی را برای این صورت ذهنی طلب می‌کند، اما آن آثار را نمی‌یابد. در نتیجه چنین حکم می‌کند که صورت ذهنی همان ماهیت عینی است، منتها بدون ترتب آثار.

فرایند شناخت، در مواجهه با موجودات مادی اضعف و در پرتو اعداد آن‌ها، در مرتبه فراتر خویش با حقایق برترشان ارتباط وجودی برقرار کرده و صور علمی برتر را به علم حضوری می‌یابد. این صور بر وجودات مادی خارجی انطباق دارند، اما نه از سنخ انطباق مفهوم بر مصداق، بلکه از باب انطباق وجود برتر بر وجود اضعف، یا به تعبیر دقیق، تطابق حقیقت بر رقیقت. در تحلیل نهایی ملاصدرا، صورت‌های علمی انتزاع ذهن از موجودات مادی خارجی نیستند تا بی‌اثر و موهوم انگاشته شوند.

این تبیین وجودی، گذشته از آنکه چالش معرفت‌شناختی تطابق را به صورت بنیادین حل می‌کند، هم‌زمان نقدی قاطع بر دیدگاه‌های رقیب نیز به شمار می‌رود. دیدگاه مشاء که تطابق را بر مدار حمل شایع و وحدت مصداقی ماهیت پیش می‌برد، از تبیین سختی میان مدرک مجرد و مدرک مادی بازمی‌ماند. دیدگاه معاصران منتقد نیز که تطابق را بر اساس حمل اولی و حکایت مفهومی استوار می‌سازد، علاوه بر اینکه وجود ذهنی را به قالبی تهی از حقیقت وجودی فرو می‌کاهد ناگزیر برای حفظ امکان حکایت، باید ماهیت را بهره‌مند از هستی فرض کند؛ پیش‌فرضی که با اصل «سرایت ماهیت» در تعارض آشکار است و در نهایت به بازگشت ناخواسته به اصالت ماهیت یا اعتباری‌انگاری ناقص می‌انجامد. نظریه تطابق وجودی مبتنی بر حمل حقیقت و رقیقت، با طرد هرگونه بهره‌مندی ماهیت از وجود و با تکیه بر تشکیک وجود و اتحاد عالم و معلوم، یگانه تقریری است که هم با نص عبارات نهایی صدرالمآلهین سازگار است و هم از لوازم فاسد معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریات رقیب پیراسته می‌باشد.

منابع

- عارفی، ع. (۱۳۸۸). مطابقت صور ذهنی با خارج. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبودیت، ع. (۱۴۰۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (چاپ دهم). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غ. (۱۳۸۶). تعلیقه نه‌ایة الحکمة. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فخرالدین رازی. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات (چاپ دوم). انتشارات بیدار.
- قطب‌الدین شیرازی، م. ب. م. (۱۳۹۲). حکمة‌الاشراق (تعلیقه ملاصدرا). بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- لاهیجی، ع. ب. ع. (۱۴۲۵ق). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام (چاپ اول). مؤسسه الإمام الصادق.

حضور بازمی‌گردد. بنابراین، ورود ما به بحث علم حضوری نه تنها خروج از محل نزاع نیست، بلکه دقیقاً تقریر عمیق‌تر و دقیق‌تر همان مسئله است.

صدرالمآلهین نیز به روشنی بر این مطلب تصریح می‌کند: «صورة کل شیء عندنا نحو وجودها الخاص به بناءً علی طریقتنا من نفی وقوع الماهیات فی الأعیان و نفی مجعولیتها بل الواقع فی الأعیان بالذات منحصر فی الوجود و لا حظاً لغير حقيقة الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۴).

ملاحظه می‌شود که ملاصدرا در این عبارت، علاوه بر نفی بهره‌مندی ماهیت از وجود - که نتیجه قهری آن از دست رفتن جایگاه سنتی علم حصولی است - وجود ذهنی را صرفاً نحوه‌ای از وجود خاص عینی تفسیر می‌کند، نه ماهیت آن. این نحوه از وجود، طبق مبنای سرایت ماهیت، تطابق را نه از مجرای ماهوی یا مفهومی، بلکه از مجرای تطابق وجودی مراتب شدید و ضعیف حل می‌کند. بدیهی است که عبارت فوق از ملاصدرا صرفاً برای شاهد آوردن است و گر نه در فرض نبود این شواهد نیز، مبانی محکم حکمت متعالیه و تحلیل عقلی، ما را به همین نتیجه رهنمون می‌شد.

نتیجه‌گیری

پرسش کانونی این تحقیق آن بود که با تکیه بر تفسیر اعتباریت ماهیت به «سرایت»، چگونه می‌توان از چالش معرفت‌شناختی تطابق ذهن و عین عبور کرد و نشان داد که تنها راه برون‌رفت از این معضل، همین تقریر نوین است. تحلیل ارائه‌شده در این مقاله، با التزام کامل به دو اصل بنیادین - یکی اینکه ماهیت مطلقاً بی‌بهره از وجود و سربای محض است، و دیگری اینکه در ذهن و عین، تنها وجود است که واقعیت دارد - اثبات کرد که تطابق ذهن و عین نه تنها قابل تبیین و دفاع است، بلکه مشکل معرفت‌شناختی‌ای که منتقدان سرایت طرح می‌کنند، در این چارچوب اساساً موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نظریه مطابقت ذهن و عین، یا به تعبیر دقیق‌تر هوهویت صورت علمی و واقع عینی، باید به طور وجودی محض و بر مدار اصول حکمت متعالیه تبیین شود. خلاصه آنکه: صور علمی مجردند؛ بر پایه تشکیک وجود، از درجه وجودی قوی‌تری نسبت به وجودات مادی برخوردارند؛ وجود اقوای آن‌ها در طول موجودات ضعیف مادی است؛ وجود و کمالات این موجودات ضعیف، تنزل یافته از آن صور اقوی است؛ بنابراین صور اقوی حقیقتاً وجود همان موجودات اضعف می‌باشند. نفس انسان در

صدرالدین شیرازی، م. ب. ا. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم). دار إحياء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، م. ب. ا. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (چاپ اول). مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، م. ب. ا. (۱۳۷۱). التصور و التصدیق (چاپ پنجم). انتشارات بیدار.

صدرالدین شیرازی، م. ب. ا. (بدون تاریخ). الحاشیه علی الهیات الشفاء. انتشارات بیدار.

صدرالدین شیرازی، م. ب. ا. (۱۳۶۶). شرح اصول کافی (چاپ اول). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زنوزی، ع. ب. ع. (۱۳۸۰). بدایع الحکم. دانشگاه تبریز.

جوادی آملی، ع. (۱۳۸۶). ریحی مختوم (چاپ سوم). اسراء.

جوادی آملی، ع. (۱۳۹۵). ریحی مختوم (چاپ اول). اسراء.

میرداماد. (۱۳۸۱). مصنفات. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مطهری، م. (۱۳۸۹). مجموعه آثار. انتشارات صدرا.

معلمی، ح. (۱۴۰۱ق). حکمت متعالیه (چاپ اول). مرکز نشر هاجر.

مصباح یزدی، م. (۱۳۹۶). آموزش فلسفه (چاپ هجدهم). شرکت چاپ و نشر بین الملل.

طباطبائی، س. م. ح. (۱۳۸۶). نهاییه الحکمة (با تعلیقات غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طباطبائی، س. م. ح. (۱۳۹۹). بدایة الحکمة (با مقدمه و تعلیقات علی امینی نژاد). انتشارات آل احمد.

طباطبائی، س. م. ح. (۱۴۱۷ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. انتشارات علامه طباطبائی.

طباطبائی، س. م. ح. (۱۴۴۳ق). نهاییه الحکمة (چاپ چهارم). مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

صدرالدین شیرازی، م. ب. ا. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة (چاپ سوم). دار إحياء التراث العربی.

References

Abudiyyat, A. (2021). An Introduction to the System of Sadrian Philosophy (10th ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Arefi, A. (2009). Correspondence of Mental Images with the External World. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Fakhr al-Din al-Razi. (1990 A.H.). Al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi 'Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat (2nd ed.). Qom: Bidar Publications.

Fayyazi, G. (2007). Glosses on Nihayat al-Hikmah. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Javadi Amoli, A. (2007). The Sealed Nectar (3rd ed.). Qom: Isra.

Javadi Amoli, A. (2016). The Sealed Nectar (1st ed.). Qom: Isra.

Lahiji, A. b. A. (2004 A.D.). Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam (1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute.

Mirdamad. (2002). Collected Works. Tehran: Cultural Heritage and Eminent Figures Association.

Misbah Yazdi, M. T. (2017). Philosophy Teaching (18th ed.). Tehran: International Printing & Publishing Co.

Moallemi, H. (2023 A.H.). Transcendent Philosophy (1st ed.). Qom: Hajar Publishing Center.

Motahhari, M. (2010). Collected Works. Qom: Sadra Publications.

Qutb al-Din Shirazi, M. b. M. (2013). Hikmat al-Ishraq (with Mulla Sadra's Commentary). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.

Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah (3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.

Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah (with glosses by Allameh Tabataba'i, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.

Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1984). Mafatih al-Ghayb (1st ed.). Tehran: Institute for Cultural Research.

Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1987). Commentary on Usul al-Kafi (1st ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1992). Perception and Judgment (5th ed.). Qom: Bidar Publications.

Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (n.d.). Glosses on the Theology of al-Shifa'. Qom: Bidar Publications.

Tabataba'i, S. M. H. (1996 A.D.). Unity of Knowledge and Existence in Philosophical and

- Mystical Schools. Mashhad: Allameh Tabataba'i Publications.
- Tabataba'i, S. M. H. (2007). Nihayat al-Hikmah (G. Fayyazi, Ed., 4th ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Tabataba'i, S. M. H. (2020). Bidayat al-Hikmah (A. Amini-Nezhad, Ed.). Tehran: Al Ahmad Publications.
- Tabataba'i, S. M. H. (2021 A.H.). Nihayat al-Hikmah (4th ed.). Qom: Seminary Management Center.
- Zonouzi, A. b. A. (2001). Bada'i' al-Hikam. Tabriz: University of Tabriz.