

## ماهیت ماهیت

محسن فتاحی اردکانی\*

### چکیده

«ماهیت» و «وجود» از جمله مفاهیم بنیادی و کلیدی در فلسفه می‌باشد و هر کس اندک آشنایی با متون فلسفی داشته باشد، با این دو مفهوم بیگانه نیست. بی‌تردید، تبیین مفهوم وجود و ماهیت که جزو اساسی‌ترین مفاهیم فلسفی است، موجب تبیین بسیاری از مسائل فلسفی خواهد بود که شناخت آنها بر این پایه استوار شده است.

نوشتار حاضر تحقیقی است به روش کتابخانه‌ای و مطالعه اسنادی که حول برخی از مباحث عمده در رابطه با چیستی و ماهیت ماهیت پرداخته است. تبیین این مباحث کمک شایانی به تبیین مسئله وجود و اصالت آن، که از دیرباز در میان فلاسفه مورد مناقشه و گفت‌وگو بوده، خواهد کرد. مهم‌ترین یافته این تحقیق توجه به حمل اولی ذاتی و شایع صنایع، تفاوت میان سالبة‌المحمول و سالبة حقیقی، توجه به اعتبارات ماهیت برای تبیین واکاوی اشکال معروف ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ماهیت است.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، اصیل، اعتباری، حمل اولی، حمل شایع.

## مقدمه

ملاصدرا است. میرداماد جانب اصالت ماهیت را گرفته است و ملاصدرا نیز خود اذعان نموده که تا مدت‌ها با استاد خویش هم‌رأی بوده است، تا اینکه به توفیق الهی قایل به اصالت وجود شد و مباحث وجود و ماهیت را به صورت استدلالی بیان نمود.

آنچه در این نوشتار به آن اشاره شده تبیین و بررسی پیرامون مفهوم ماهیت و چیستی آن می‌باشد که تبیین آن، نقش بسزایی در تبیین شناخت وجود و اصالت آن خواهد داشت، البته با ذکر این نکته که کمتر می‌توان بحث مستقلی را به صورت منفتح و یکجا که به این مسئله پرداخته باشد یافت. اصلی‌ترین سؤال پژوهش حاضر این است: شبیه ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ماهیت چگونه قابل حل می‌باشد؟ برای تبیین این مسئله، ابتدا باید به بررسی و تبیین تعاریف مختلف پیرامون ماهیت، و سپس به ادله‌ی زیادت‌ی وجود و هستی بر ماهیت، پرداخته شود.

## تحلیل موجود ممکن به هستی و چیستی

هر چیزی را که ما درک می‌کنیم دو جنبه و دو حیثیت در آن تشخیص می‌دهیم که یکی از این دو جنبه ماهیت آن شیء است و دیگری وجود آن. بنابراین، همان‌گونه که می‌گوییم فلان چیز موجود است، موجود بودن خود یک حقیقتی است در مقابل موجود نبودن، و همین‌طور فرق است بین اشیای مختلفی که به وجود آمده‌اند، چه به حسب تصور ما و چه به حسب واقع و خارج. از اینجا به دو مطلب می‌توان پی برد؛ یکی اینکه حقیقت هر چیزی مرکب از وجود و ماهیت است و دیگری اینکه تصور ما از وجود غیر از تصور ما از ماهیت است (مطهری،

خداوند انسان را فطرتاً متفکر آفریده است و از این رو، انسان در مواجهه با اشیا به خوبی درک می‌کند که واقعیتهای وجود دارد. این فکر و اندیشه که هیچ واقعیتهای در خارج وجود ندارند، اندیشه‌ای کاملاً غلط و سوفسطایی است، بلکه من وجود دارم، درخت، کوه و دیگر اشیای فراروی انسان وجود دارند؛ چراکه اگر انسان به اشیای پیرامون خودش و لااقل به خودش توجه کند درمی‌یابد که اینها وجود دارند. از سوی دیگر، انسان بدون هیچ تأملی و فارغ از مسائل فلسفی درمی‌یابد که واقعیت اشیا از دو چیز شکل گرفته: یکی، وجود و هستی شیء و دیگری، چیستی و ماهیت آن شیء؛ یعنی انسان به خوبی درمی‌یابد که حقایق مختلف و متعددی از کتم عدم خارج شده و به وجود آمده‌اند. البته باید توجه داشت که این، یک تحلیل کاملاً ذهنی است که انسان در روبه‌رو شدن با اشیا و با توجه به مظاهر و جلوه‌های وجود به این نکته دست می‌یابد که هر موجود ممکن مرکب از وجود و از چیستی و ماهیت می‌باشد.

بحث درباره‌ی وجود و ماهیت از مسائل فلسفی است که از ارسطو و فارابی و ابن‌سینا گرفته، تا شیخ اشراق و ملاصدرا، کم‌وبیش از آن سخن به میان آورده و همان‌گونه که شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۳) به آن اشاره کرده است، مسائل وجود از زمان ارسطو و بحث مغایرت وجود و ماهیت در رسالات فارابی، مطرح شده و کم‌کم طرح همین مسائل منجر به طرح بحث اصالت وجود و ماهیت شده است.

در هر حال، اولین فیلسوفی که مسئله اصالت وجود یا ماهیت را مطرح کرده، میرداماد استاد

۱۳۸۱، ج ۹، ص ۴۹). بنابراین، مظاهر وجود، ماهیت‌ها و حقایق مختلفی هستند که لباس هستی پوشیده و به وجود آمده‌اند. ابن‌سینا در شفا چنین می‌گوید: روشن است که هر چیزی دارای یک حقیقت خاصی است که ماهیت آن شیء نام دارد و حقیقت هر چیزی غیر از وجود یک شیء است که مرادف با اثبات و تحقق می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹ و ۵۲). پس هر موجود ممکن از طرفی، مرکب از وجود و هستی و از طرفی دیگر، مرکب از ماهیت و چیستی است. بر اساس همین تحلیل است که گفته شده: «اعلم أن کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۴). البته باید توجه داشت که این تحلیل یک تحلیل ذهنی است، وگرنه در خارج دو چیز به نام وجود و ماهیت وجود ندارد، بلکه یک چیز وجود دارد؛ اگرچه بنا بر قول طرف‌داران اصالت وجود، وجود اصیل است و به تبع وجود، ماهیت نیز وجود خواهد داشت. ملاحظه در این باره می‌گوید: بحثی نیست در اینکه مغایرت و تمایز در وجود و ماهیت به حسب ادراک و در ذهن می‌باشد، نه اینکه در خارج واقعاً تمایز و دوگانگی در کار باشد (ملاحظه در، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۷ و ۵۶).

### ماهیت

ملاحظه سبزواری در کتاب اسرارالحکم تعابیر مختلف حکما و عرفا از ماهیت را ذکر کرده و می‌گوید: از «ماهیت»، به عبارات مختلفی تعبیر کرده‌اند؛ مثل «مائیّت»؛ چون در جواب «ما هو» مقول می‌شود، و مثل «خصوصیت» و مثل «کلی طبیعی»، و در زبان‌های عرفا، ماهیت را «عین ثابت» گویند، چنان‌که گفته‌اند: «الاعیان الثابتة ما شمت رایحة الوجود» و

ملاحظه الرحمن جامی گوید: اعیان، همه شیشه‌ای گوناگون بود کافتاد در آن، پرتو خورشید وجود هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در آن به آنچه او بود، نمود و «تعین» نیز گویند. صاحب‌گلشن راز گوید: وجود اندر کمال خویش، ساریست تعین‌ها، امور اعتباریست تعین بود، کز هستی جدا شد نه حق بنده، نه بنده هم خدا شد و «رنگ» نیز گویند. عارف رومی گوید: چونکه بی‌رنگی، اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد و در احادیث، از ماهیت تعبیر به «طینت» فرموده‌اند... (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۵). لفظ «ماهیت» مصدر جعلی است که از «ما هو» گرفته شده است و به معنای اسم مصدر در جواب سؤال «ما هو» به کار برده می‌شود (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲). فارابی در کتاب حروف می‌گوید: هر چیزی که در جواب «ما هو هذا الشیء» قرار بگیرد ماهیت نامیده می‌شود (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶).

باید توجه داشت که ماهیت از اشتقاقات جعلی است. اشتقاقات بر دو نوع است. نوع اول، اشتقاقات حقیقی است که در دستور زبان عربی و فارسی به آنها اشتقاقات قیاسی یا سماعی هم می‌گویند. نوع دیگر، اشتقاقات جعلی می‌باشد؛ مثل همین ماهیت و هویت و غیره. ماهیت از «ما هو» می‌آید که آن هم ترکیبی از «ما» و «هو» است که به معنای «چیست آن؟» می‌باشد؛ و چون ترکیبی از حرف استفهام و ضمیر اشاره است، به هیچ وجه قابل اشتقاق قیاسی نیست، باین حال، یک

ماهیت ندارد، چیزی که به ذهن سائل و مجیب نمی‌آید و با علم حصولی قابل فهم نیست و تنها در خارج باید به حضور آن رفت و با علم شهودی به ادراک آن نائل شد، ماهیت نیست؛ مانند حقیقت وجود و حقیقت واجب تعالی که ماهیت داشتن از صفات سلبیه آن است.

گاهی ماهیت به «ما به الشیء هو هو» که تعریف لفظی دیگری است، تعریف می‌شود. در این تعریف، عنوان محمول بودن و مقول بودن در پاسخ، مأخوذ نیست تا آنکه کلیت و نیز ورود به ذهن از لوازم آن باشد و این معنای ماهیت نیز هم معنای مصطلح یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» را شامل می‌شود و هم وجود را (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴). اطلاق خاص ماهیت در برابر هویت و وجود خارجی است که در سؤال از «هل بسیطه» مورد نظر است و اطلاق اعم از آن، یعنی «ما به الشیء هو هو» شامل هویت نیز می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۸۵). ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» بر خداوند اطلاق می‌شود و به همین معنی گفته می‌شود: «الواجب ماهیته انیته» (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۲۲). با توجه به آنچه گذشت، دانسته شد که ماهیت به دو معنی اطلاق می‌شود:

۱. ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو؟»؛
  ۲. ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو».
- معنای دوم، یعنی ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» اعم از معنای اول است؛ چراکه به این معنی هم ماهیت و هم وجود را دربرمی‌گیرد.

#### تفاوت ماهیت با ذات و حقیقت شیء

ماهیت مشتق از «ما هو» است و در جایی گفته می‌شود

تاء به آن می‌افزایند و به صورت مشتق درمی‌آورند که البته این نوع اشتقاق را جعلی و ساختگی می‌گویند. پس ماهیت از ما هو اخذ شده و ما هو عبارت از سؤال است از سؤالات منطقی که به «مطالب ثلاثه» معروف است و این پرسش‌ها از ما هو؟ هل هو؟ لم هو؟ تشکیل می‌یابد (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۶).

#### معنای اصطلاحی ماهیت

برای ماهیت در کلمات و اصطلاح حکما و فلاسفه دو تعریف لفظی به کار برده شده که یکی از آن دو اخص و دیگری اعم از دیگری است.

ماهیت «ما یقال فی جواب ما هو»؛ یعنی ماهیتی که در پاسخ چیستی و ما هو آورده می‌شود. البته این بیان به منزله تعریف لفظی ماهیت است؛ زیرا ماهیت تعریف حقیقی ندارد و چون تعریف یادشده لفظی است، محذور دور که ناشی از استفاده ما هو در تعریف ماهیت است لازم نمی‌آید.

از تعریف «ماهیت» دو امر دانسته می‌شود:

۱. ماهیت امر کلی است؛ زیرا جزئیت با پاسخ از من هو و عوارض غریبه حاصل می‌شود و در پرسش به ما هو از هیچ‌یک از خصوصیت‌های همراه شیء پرسش نمی‌شود.

۲. ماهیت به ذهن سائل و مجیب راه دارد؛ یعنی از سنخ مفهوم است؛ زیرا در مدار پرسش و پاسخ قرار می‌گیرد. به همین دلیل، مقوله نامیده می‌شود؛ یعنی در جواب ما هو گفته می‌شود.

مقوله بودن ماهیت و محمول واقع شدن آن در پاسخ از چیستی، این حقیقت را روشن می‌سازد که هرچه خارجی بودن عین ذات آن باشد، به دلیل اینکه حضور آن در ذهن، موجب انقلاب می‌گردد

مابازاء خارجی ندارد، وگرنه باید در جواب «ما هو؟»، «حیوان ناطق الماهیه» گفته می‌شد. پس ماهیت عرضی است که عارض گشته و در مقابل، مابازاء خارجی نداشته و بعد از معقول اول تعقل می‌شود. یعنی بعد از آنکه از انسان حیوان ناطق تعقل شد؛ همان‌گونه که «کلیت» معقول ثانی است؛ زیرا بعد از آنکه اول حیوان ناطق تعقل شد، چون در عقل ملاحظه می‌کنیم که قابل انطباق بر کثیرین است؛ ازاین‌رو، ثانیاً «کلیت» در عقل عارض می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۶). بنابراین، ماهیت و ذات و حقیقت از معقولات ثانیه است. پس ذات و حقیقت هم ذاتی نیست؛ زیرا اگر ذاتی بود لازم بود که گفته شود «الانسان ذات حیوان ناطق»، به طوری که ذات در حد و تعریف واقع شود. و اما اینکه معقول ثانی فلسفی‌اند، به خاطر این است که مابازاء خارجی ندارند؛ زیرا چیزی در مقابل حقیقت خارجی و ورای وجود حیوان ناطق نیست، بلکه آنچه در خارج است وجود حیوان ناطق می‌باشد؛ پس عروض در عقل و اتصاف در خارج است؛ مثلاً «شیء» که عارض بر زید است، زید موضوعی منحاز و شیئیت چیزی غیر از او که مابازاء داشته باشد و لفظ «شیء» غیر ذات زید بوده و شیء عارض بر او شده باشد نیست، بلکه در خارج یک چیز است و آن زید متصف به شیئیت است و این حیثیت صفتی که در مقابل آن چیزی باشد که بر زید عارض شود نیست، بلکه عروض در عقل است. بنابراین، ذات و حقیقت مانند شیء است که در خارج چیزی در مقابل آنها ورای وجود حیوان ناطق نیست و نیز روشن شد که اینها خارج محمول بوده و معقول ثانی فلسفی می‌باشند. پس برای ماهیت مطلقه و ذات

که اصل شیء را و آنچه شیء از او ترکیب یافته یا آنچه نفس‌الامریت شیء - هرچند مرکب نباشد - به او می‌باشد، با قطع نظر از اینکه وجود بگیرد یا نگیرد، ملاحظه نموده باشیم؛ هویت شیء در عالم که باعث شده آن شیء غیر اشیای دیگر باشد و خودش را به صورت غیریت در مقابل اشیای دیگر آورد.

اگر نور وجود به آن بتابد، به جلوه‌ای ورای جلوات دیگر اشیا تجلی می‌نماید. و به آنچه مناط آن است که پرده جلوه غیر از جلوات دیگر باشد، «ماهیت» گویند. ولی بعد از آنکه جلوه فعلی شده و تجلی جدیدی در عالم در مقابل تجلیات دیگر رخ داد، به آن «ذات» و «حقیقت» گفته می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۶).

مآلهادی سبزواری به این مطلب در شرح منظومه اشاره کرده و می‌گوید: «ذات» و «حقیقت» بر ماهیتی که در خارج موجود شده اطلاق می‌شود، ولی اگر ماهیتی وجود خارجی نداشته باشد «ذات» و «حقیقت» بر آن اطلاق نمی‌شود. مثلاً، «عنقا» که در خارج وجود خارجی ندارد به آن ذات عنقا و حقیقت عنقا گفته نمی‌شود، بلکه تنها می‌توان گفت ماهیت عنقا. بنابراین، ماهیت از این نظر از ذات و حقیقت اعم می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۳).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب تجریدالاعتقاد ضمن پرداختن به تعریف ماهیت، به اعم بودن آن از ذات و حقیقت اشاره کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۱).

همه اینها، یعنی ماهیت و ذات و حقیقت، «معقول ثانی» به اصطلاح فلسفی است. ماهیت عرضی است که بر حیوان ناطق عارض می‌شود. در صورتی که ماهیت جزء حیوان ناطق نیست؛ یعنی

مطلقه و حقیقت مطلقه و رای ماهیت خاصه مابازاء خارجی نیست (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۷).

### کلمات مرتبط با ماهیت

#### ۱. وجود

در هر زبانی همه الفاظ از نظر دلالت بر معانی یکسان نیستند؛ بعضی الفاظ از کثرت عمومیت و توسعه معنی، به طور صریح و بدون هیچ ابهام و تردید، دلالت بر معنی خود می‌کنند. ولی دسته دیگر الفاظ در سعه و ضیق معنی خود ابهام دارند؛ بدین لحاظ، در یافتن معنی صحیح و اصلی آنها احتیاج به شرح و تفسیر پیدا می‌کنیم. از لحاظ حقیقت و مصادیق نیز ممکن است ابهامی به میان آید که آن ابهام چون شبهه مصداقی است، مربوط به معنی لغت نخواهد بود. مفهوم وجود (هستی) مفهومی بدیهی‌التصور است که از فرط وضوح در درک آن کاملاً از تعریف و تشریح بی‌نیازیم. اگر هم احیاناً تعریفات برای وجود در اصطلاح فلاسفه می‌یابیم، اینها تماماً تعریف لفظی و لغوی است و شرح‌الاسم یا تعریف به حد و رسم نیست (حایری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۹). در حکما و فلاسفه از ابن‌سینا به این طرف، اتفاق نظر وجود دارد که مفهوم وجود بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۳۱). یکی از شواهد روشن بر بداهت مفهوم وجود این است که هنگامی که یک معلوم حضوری در ذهن منعکس می‌شود، به صورت قضیه هلیه بسیطه درمی‌آید که محمول آن موجود است و این کاری است که ذهن نسبت به ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین یافته‌های حضوری و شهودی انجام می‌دهد و اگر مفهوم روشنی از وجود و موجود نمی‌داشت چنین کاری

ممکن نبود (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۹). پس وجود به حسب ذات و حقیقت به علم حضوری کشفی، واضح‌ترین اشیا است و ظهور جمیع ماهیات و معلومیت کافه مفاهیم، به وجود است و ظهور و تعیین وجود به نفس ذات می‌باشد. مفاهیم و ماهیات چون از تعینات حقیقت وجود هستند، به تبع وجود مکشوف می‌باشند؛ ولی همین حقیقت وجود به حسب علم ارتسامی و حصولی در غایت خفاء و کمون است و آنچه را که ما از وجود ادراک می‌کنیم، وجود مفهومی و انتزاعی است که عنوان برای وجودات خاصه است و این مفهوم عام بدیهی چون ذاتاً بسیط و از سنخ ماهیات نمی‌باشد، قابل تعریف نیست؛ چراکه مفهوم وجود اوسع از همه مفاهیم و صادق بر همه اشیا می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۳۶). بنابراین، تعریف وجود، تعریف حقیقی نیست، بلکه در حد تعریف لفظی است؛ چنان‌که ملاًصدرا می‌گوید: برخی از اشیا تصور آنها بدیهی بوده و نیاز به تعریف ندارند؛ مانند وجود (ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۱).

#### معرف الوجود شرح الاسم

و لیس بالحد و لا بالرسم

(سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹).

#### ۲. اصالت

«اصالت» در لغت به معنای ریشه‌داری و ثبات و مانند آن است و در اینجا به معنای بالذات بودن است. بنابراین، اصیل به معنای بالذات خواهد بود. اما این اصالت و یا بالذات بودن به طور مطلق مقصود نیست، بلکه تنها اصالت در تحقق و موجودیت و واقعیت داشتن مورد نظر است؛ یعنی مراد از اصیل چیزی است که بالذات موجود است نه بالعرض؛ بنابراین،

کرده و منضم به آن می‌گرداند. اما انتزاع وجود از وجود اشیا تنها نیازمند به لحاظ حیثیت تعلیلیه است و احتیاجی به لحاظ حیثیت تقییدیه ندارد. در اینجا از این نکته نباید غفلت نمود که انتزاع وجود از وجود واجب به دلیل آنکه در ذات خود بی‌نیاز و غنی از ماسواست، نیازمند به حیثیت تعلیلیه نیز نمی‌باشد، بلکه با نظر به ذات او بدون لحاظ امری زاید می‌توان مفهوم موجود را از آن انتزاع نموده و بر آن حمل کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۰).

### ۳. اعتباریت

با روشن شدن معنای اصالت، معنای «اعتباریت» نیز تبیین می‌شود. اعتباریت آن است که شیء فی حد ذاته خالی از وجود و عدم باشد و روشن است که چنین چیزی در خارج موجود نیست، مگر به واسطه وجود. اعتباری، شیئی است که دارای تحقق و موجودیت بالذات نیست، بلکه تحقق و موجودیت آن بالعرض و بالتبع می‌باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

### اصالت وجود یا ماهیت

در محیط ذهن، از یک واحد حقیقی عینی، دو چیز درک می‌کنیم و آن چیزی که هستی را برایش اثبات می‌کنیم ماهیت و خود هستی را وجود می‌نامیم. حال باید فهمید آن حقیقتی که در خارج از ذهن، ثابت و مسلم است، آیا مصداق و فرد حقیقی وجود است یا فرد حقیقی ماهیت؟ اگر فرد حقیقی وجود باشد، وجود اصیل است و ماهیت مفهومی فرعی و اعتباری خواهد بود و اگر فرد حقیقی ماهیت باشد، ماهیت اصیل خواهد بود و وجود فرعی و اعتباری. بنابراین، مقصود از اصالت، واقعیت داشتن در خارج

اصیل چیزی است که اسناد «موجودیت و عینیت داشتن در خارج» به آن، اسنادی حقیقی (اسناد الی ما هو له یا حقیقت عقلی) باشد. مثلاً، قضیه «وجود موجود است»، به اعتقاد قایلان به اصالت وجود، دارای اسناد حقیقی است؛ زیرا برای اینکه بتوانیم محمول قضیه را بر موضوع حمل کنیم، لازم نیست موضوع قضیه را به چیزی مقید کنیم؛ یعنی در حمل موجودیت بر وجود حیثیت تقییدیه در کار نیست، درحالی‌که قضیه «انسان موجود است»، دارای اسناد مجازی (اسناد الی غیر ما هو له یا مجاز عقلی) است؛ زیرا موضوع قضیه به تنهایی و بی هیچ قید دارای موجودیت نیست، بلکه مقید به وجود است. «انسان موجود» موجود است، نه انسان فی حد نفسه؛ یعنی درواقع، موضوع قضیه مجموع قید و مقید است و حمل موجودیت بر انسان دارای حیثیت تقییدیه است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۱). به عبارت دیگر، انتزاع مفهوم وجود از ماهیات، نیازمند دو حیثیت تقییدیه و تعلیلیه است:

۱. حیثیت تقییدیه ناظر به قیودی است که همراه با منشأ انتزاع باید لحاظ شوند؛ انتزاع مفهوم وجود و یا موجود از معنای ماهوی، محتاج به انضمام وجود به آن است؛ یعنی تا وجود ضمیمه آن نشود مفهوم موجود از آن انتزاع نمی‌گردد.

۲. حیثیت تعلیلیه ناظر به ربطی است که ماهیت نه با قیود منضم به آن، بلکه با مبدأ فاعلی خود دارد، به گونه‌ای که تقید و ربط، داخل در لحاظ و قید و مربوط الیه، خارج از آن باشد.

انتزاع مفهوم موجود از ماهیات، علاوه بر لحاظ انضمام وجود به آنها، محتاج به لحاظ علتی است که وجود را به عنوان یک امر عارضی به ماهیت عطا

از ذهن است. هیچ‌یک از فلاسفه قایل به اصالت وجود و ماهیت، هر دو، نشده و شاید هیچ فیلسوفی نتواند قایل به اصالت هر دو گردد؛ زیرا اصالت هر کدام مستلزم عدم اصالت دیگری است و فرض این است که در خارج از ذهن یک حقیقت بیشتر نیست و لازمه قایل شدن به اصالت هر دو این است که هر حقیقت واحدی در خارج دو حقیقت متباین باشد، آنگاه حمل هر یک بر دیگری ممکن نخواهد بود؛ چون در حمل، اتحاد موضوع و محمول لازم است و بین دو حقیقت متباین اتحاد ممکن نیست، در صورتی که مسلماً وجود بر ماهیت حمل می‌گردد و - مثلاً - گفته می‌شود: انسان موجود است (حایری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳). بنابراین، قول به اصالت وجود و ماهیت مستلزم این است که هر یک از اشیای موجود در جهان خارج در واقع دو شیء متباین بوده باشد و این امر بالضروره باطل است. عدم تحقق حمل بین وجود و ماهیت و ترکیب حقیقی در صادر اول نیز از جمله مسائلی است که از لوازم این قول محسوب می‌گردد. کسی که به اصالت وجود و ماهیت قایل می‌شود، چگونه می‌تواند وجود را نفس تحقق ماهیت به شمار آورد؟ قول به اصالت وجود و ماهیت با هم به همان اندازه بی‌معنی است که کسی بگوید هیچ‌یک از آنها از اصالت و تحصیل برخوردار نیست. کسی که هم اصالت وجود و هم اصالت ماهیت را انکار می‌کند به طریقی قدم می‌گذارد که سوفسطاییان در آن راه پیش قدم بوده‌اند؛ چنان‌که اگر کسی به اصالت هر دو قایل شود، به نوعی به ثنویت و کثرت‌گرایی مبتلا می‌شود که راه‌هایی از آن هرگز میسر نخواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷، ص ۴۳۴).

### تعابیر مختلف از اعتباریت ماهیت

اعتباری بودن ماهیات، به تعابیر مختلفی نقل شده که در ذیل، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. موجودیت ماهیات بالعرض می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۱).
۲. ماهیات از وجودات منتزع می‌شوند و از آنها نشئت می‌گیرند (همان، ص ۲۹۸).
۳. وجود مجازاً به ماهیت نسبت داده می‌شود، همان‌گونه که معلولیت نیز بالمجاز به ماهیت نسبت داده می‌شود (همان، ص ۲۸۹).
۴. وجود بذاته موجود است و ماهیات به واسطه وجوداتی که بر آن عارض می‌شود موجود می‌باشند (همان، ج ۱، ص ۳۹).
۵. نسبت وجود به ماهیت به نحو حقیقی نیست، بلکه به نحو حکایت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۱)؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۹) به این معنی که ماهیت حکایت عقلی و شیخ ذهنی از شیء و نحوه اتحاد بین وجود و ماهیت به نحو اتحاد بین حکایت و محکی، مرآت و مرئی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۶).
۶. ماهیت خیال وجود و عکس آن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸).
۷. ماهیات حظ و بهره‌ای از وجود ندارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۵).

### مغایرت وجود و هستی با چیستی و ماهیت

حکما و فلاسفه برای مغایرت وجود با ماهیت دلایلی ذکر کرده‌اند؛ از جمله اینکه:

۱. وجود را از ماهیت می‌توان سلب کرد و سلب چیزی از خودش محال است و چون سلب وجود از



خاللی از یکی از این اوصاف نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷). ابن‌سینا در این رابطه توضیحی دارد که ذکر آن در اینجا خالی از فایده نیست. ایشان با بیان مثالی، به تبیین این مسئله پرداخته و می‌گوید: اگر در مقام سؤال، کسی از فرسیت سؤال کند که فرسیت چیست؟ آیا فرسیت الف است و یا لا الف؟ در مقام جواب باید گفت که فرسیت هیچ‌یک از این دو نیست. سپس ابن‌سینا بیان می‌کند: اگر سلب قبل از حیث قرار بگیرد این معنا را به خوبی افاده می‌کند که ماهیت در مقام ذات هیچ چیزی بجز ماهیت نیست، بلکه فقط خودش می‌باشد و تمام اوصاف متقابل از او مسلوب می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۷). شهید مطهری در این باره می‌گوید: شیخ می‌گوید نگوید: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی»، بلکه همیشه «لیس» را بر «حیث» مقدم بدارید. مقصود شیخ این است که اگر لیس را پس از حیث بیاوریم، سالبه واقعی نخواهد بود. مثلاً، در مورد ماهیت انسان فقط وقتی خود ماهیت را بیاورید، جواب «نعم» است، اما هر چیز دیگر بیاورید جواب «نفی» است. اگر بگویید: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی» در واقع، این سلب را مثل اینکه در تعریف ذات آورده‌ایم؛ مثل اینکه بگوییم: ماهیت در حد ذات کلی نیست. «این کلی نیست» یا «فلان چیز نیست» را در اینجا حمل بر ذات کرده‌ایم، در صورتی که ماهیت در حد ذات، حتی این سلب‌ها را هم ندارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۶۵ و ۲۶۸). ملاصدرا در استفسار به این نکته اشاره کرده که ماهیت به اعتبار ذات و نفس خودش هیچ چیزی جز خودش نیست؛ نه واحد و نه کثیر و نه جزئی و نه کلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴). چراکه حقیقت هر چیزی مغایر است با تمام

ماهیت ممکن است، پس وجود زاید می‌باشد.  
 ۲. حمل وجود بر ماهیت مفید است و چون حمل چیزی بر خودش؛ مانند «انسان انسان است»، مفید نیست، پس وجود زاید بر ماهیت است.  
 ۳. حمل وجود بر ماهیت نیاز به دلیل و برهان دارد، در صورتی که حمل چیزی بر خودش محتاج به دلیل نیست. مثلاً، در اینکه «عقل موجود است» یا «مثلث متساوی‌الاضلاع موجود است»، محتاج به برهان هستیم، ولی در اینکه «عقل عقل است» و یا اینکه «مثلث مثلث است» احتیاجی به برهان نیست. پس با این بیان، معلوم می‌شود که وجود زاید بر ماهیت است.  
 ۴. ممکن است وجود و ماهیت در تعقل انفکاک داشته باشند؛ مثلاً، چه بسا می‌شود که تعقل ماهیتی می‌کنیم و تصور وجود - خواه خارجی و خواه ذهنی - نمی‌کنیم؛ پس باید وجود زاید بر ماهیت باشد (فاضل‌تونی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳).

#### شبهه ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت

در تعریف ماهیت گفته شده: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی»؛ ماهیت در مقام ذات متصف به وجود و عدم نیست و نه تنها وجود و عدم، بلکه خالی از هرگونه وصفی و هر چیزی می‌باشد. بلکه ماهیت در مقام ذات فقط ماهیت است و نه چیز دیگری، و از هر یک از اوصاف متقابل خالی است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: مثلاً، اگر پرسیده شود: ماهیت انسان من حیث هو موجود است یا معدوم؟ در جواب باید گفت: نه موجود است نه معدوم و نه حتی غیر از این دو از عوارض دیگر؛ به این معنی که هیچ‌یک از اینها نه نفس ماهیت انسان است و نه داخل در ماهیت انسان، اگرچه ماهیت انسان در واقع

عوارض و لواحقى که عارض آن مى‌شود. مثلاً، حقیقت انسان مغایر است با وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضحک، کتابت و غیره؛ اگر در حقیقت انسان وحدت مأخوذ باشد، باید انسان صادق بر کثیرین نباشد و اگر کثرت ملحوظ باشد، نباید بر واحد صدق کند و همچنین بحث در وجود، عدم و غیره نیز همین‌گونه است؛ پس انسان از جهت انسانیت، جز انسان چیز دیگری نیست و هرچه از خصوص و عموم و وجود و عدم بر آن عارض شود، در مرتبه ذات او نیست، بلکه در مرتبه متأخر از ذات است (فاضل تونى، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹). ماهیت گرچه در خارج همواره به یکى از اوصاف متقابل (مانند وجود، معدوم، واحد، کثیر، جزئى) یا عوارض (مانند کوتاه و یا بلند) متصف است، ولی هیچ‌یک از آنها در دایره ذات و ذاتیات ماهیت راه ندارد. از این رو، گفته مى‌شود: ماهیت نه موجود است و نه معدوم. اگر هر یک از این صفات متقابل، در ذات ماهیت مأخوذ بود، اتصاف آن به صفت مقابل غیرممکن بود. به عبارت دیگر، اوصاف و عوارض متقابل و متناقض در مقام ذات ماهیت - به حمل اولی که هر چیزى خودش، خودش است - از ماهیت سلب مى‌گردند، هر چند ماهیت به لحاظ واقع و خارج - به حمل شایع - به یکى از آنها متصف است و سلب ماهیت به یک لحاظ، با صدق اتصاف آن به لحاظ دیگر منافاتی ندارد.

اشکال مشهوری که بر بیان فوق وارد شده این است که اتصاف ماهیت به دو طرف نقض که به لحاظ مرتبه ذات آن واقع می‌شود، مستلزم رفع نقیضین از همان مرتبه است و حال آنکه رفع نقیضین، گذشته از آنکه ممتنع است، مستلزم جمع نقیضین بوده و محال است. این اشکال وارد نیست؛ زیرا نقیضین در اینجا دو

قضیه‌ای هستند که به سلب و اثبات وجود، در مرتبه ماهیت نظر دارند و از این دو قضیه، یکى به اثبات وجود در مرتبه و دیگری به سلب و نفی وجود در مرتبه می‌پردازد. نقض هر قضیه رفع آن است، یعنی در نقیض، تمام خصوصیات قضیه مقابل حفظ شده و تنها سلب بر آن افزوده می‌شود. وقتی سائل می‌پرسد: آیا وجود در مرتبه ذات ماهیت است؟ و پاسخ داده می‌شود: نه، یکى از دو طرف نقض، اثبات، و طرف دیگر نفی می‌گردد. طرفی که نفی می‌شود، راهیابی وجود در مرتبه ذات ماهیت است و طرفی که اثبات می‌گردد، راه نیافتن وجود در مرتبه ماهیت است و راه نیافتن وجود در مرتبه ماهیت، به معنای راه یافتن عدم در آن مرتبه نیست. در مورد راه یافتن عدم در مرتبه ذات ماهیت نیز همین مطلب تکرار می‌گردد. برای تفهیم این مطلب که در قضیه سالبه، مطلق هستی از مرتبه نفی نمی‌شود، بلکه هستی مقید به محدوده ذات و وجود در مرتبه ماهیت سلب می‌گردد - در پاسخ از این سؤال که آیا ماهیت در مرتبه ذات خود، موجود است یا معدوم؟ - گفته شده است: کلمه سلب را قبل از حیثیت قید ذکر کنید تا آنکه مسلوب همان هستی مقید به یک حیثیت خاص باشد؛ به این صورت: «الماهیة لیست من حیث هی موجوده و لا معدومه»؛ به این معنا که گرچه ماهیت در خارج یا موجود است و یا معدوم؛ ولی ماهیت، وجود و عدم و به طور کلی، هیچ صفتی را که جزء ذات آن محسوب گردد ندارد. در این بیان، مطلق وجود عدم و یا دیگر اوصاف از ماهیت سلب نمی‌شود، بلکه آن وجود و عدمی که جزء ماهیت و مقید ذاتی بودن باشد، از آن سلب می‌شود. اگر سلب بر حیثیت مقدم نشود، حیثیت به

عوارض و لواحقى که عارض آن مى‌شود. مثلاً، حقیقت انسان مغایر است با وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضحک، کتابت و غیره؛ اگر در حقیقت انسان وحدت مأخوذ باشد، باید انسان صادق بر کثیرین نباشد و اگر کثرت ملحوظ باشد، نباید بر واحد صدق کند و همچنین بحث در وجود، عدم و غیره نیز همین‌گونه است؛ پس انسان از جهت انسانیت، جز انسان چیز دیگری نیست و هرچه از خصوص و عموم و وجود و عدم بر آن عارض شود، در مرتبه ذات او نیست، بلکه در مرتبه متأخر از ذات است (فاضل تونى، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹). ماهیت گرچه در خارج همواره به یکى از اوصاف متقابل (مانند وجود، معدوم، واحد، کثیر، جزئى) یا عوارض (مانند کوتاه و یا بلند) متصف است، ولی هیچ‌یک از آنها در دایره ذات و ذاتیات ماهیت راه ندارد. از این رو، گفته مى‌شود: ماهیت نه موجود است و نه معدوم. اگر هر یک از این صفات متقابل، در ذات ماهیت مأخوذ بود، اتصاف آن به صفت مقابل غیرممکن بود. به عبارت دیگر، اوصاف و عوارض متقابل و متناقض در مقام ذات ماهیت - به حمل اولی که هر چیزى خودش، خودش است - از ماهیت سلب مى‌گردند، هر چند ماهیت به لحاظ واقع و خارج - به حمل شایع - به یکى از آنها متصف است و سلب ماهیت به یک لحاظ، با صدق اتصاف آن به لحاظ دیگر منافاتی ندارد.

اشکال مشهوری که بر بیان فوق وارد شده این است که اتصاف ماهیت به دو طرف نقض که به لحاظ مرتبه ذات آن واقع می‌شود، مستلزم رفع نقیضین از همان مرتبه است و حال آنکه رفع نقیضین، گذشته از آنکه ممتنع است، مستلزم جمع نقیضین بوده و محال است. این اشکال وارد نیست؛ زیرا نقیضین در اینجا دو

آن را برمی دارد، «زید قائم» می شود: «لیس زید بقائم». سالبه هیچ قیدی نمی پذیرد، همه قیدها در موجهه است. پس اگر نفی و لیس را به محمول بزنیم، و بعد هر دو [نفی و محمول] حمل بر موضوع کنیم، دیگر این سالبه واقعی نیست، بلکه موجهه معدولةالمحمول است؛ مقصود ابن سینا این است که اگر «لیس» را پس از «حیث» بیاوریم سالبه واقعی نخواهد بود. اگر بگویید: «الماهیة من حیث هی لیست الّا هی» در واقع، مثل این است که این سلب را در تعریف ذات ماهیت آورده ایم، در صورتی که ماهیت در حد ذات، حتی این سلبها را هم ندارد. از مسلمات فلسفه این است که اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین هر دو محال است. اما نقیضین به این است که یک چیز یک مفهومی داشته باشد و آن دیگری هیچ معنایی جز رفع اولی نداشته باشد. مانند «زید قائم» که نقیضش «لیس زید بقائم» است. در سلب هیچ اثباتی نیست، بلکه مفاد سلب فقط رفع می باشد. اگر این طور شد، محال است هر دو صادق و یا هر دو کاذب باشد. «الماهیة من حیث هی موجوده» و «الماهیة من حیث هی معدومه (لیست بموجوده)» این دو نقیضین نیستند؛ پس رفع هر دو رفع نقیضین نیست. این همان چیزی است که گفته شده ماهیت در مقام ذات، این دو را ندارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۶۷).

#### معنای حیثیت

از جمله اصطلاحاتی که در فلسفه به کار برده می شود مسئله «حیثیت» است که تبیین آن در اینجا و در تعریف ماهیت باعث روشن شدن بحث می شود. وقتی می گوییم: حیثیت؛ یعنی یک چیز ممکن است چند جنبه داشته باشد که ذهن با تحلیل به دست می آورد. وقتی می گوییم: این شیء از این حیث چنین

موضوع قضیه بازگشت کرده و در نتیجه، محمول آن مطلق می شود و معنای آن سلب مطلق وجود و عدم از ماهیت می گردد؛ حال آنکه ماهیت به دلیل استحاله ارتفاع نقیضین، هیچگاه از اوصاف متقابل خالی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵-۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۷). مرحوم سبزواری نیز در منظومه در قالب شعر به همین مطلب اشاره کرده است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۲۹). بنابراین، در تعریف «ماهیت» به سه نکته باید توجه داشت که غفلت از آن باعث بروز زمینه برای طرح این اشکال و عدم تبیین و شناخت ماهیت در مقام تعریف شده است:

۱. توجه به قضیه سالبهالمحمول و یا معدولةالمحمول و فرق آن با سالبه حقیقی؛
۲. توجه به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی و فرق بین این دو؛
۳. توجه به اعتبارات ماهیت.

#### سالبهالمحمول و یا معدولةالمحمول و فرق آن با سالبه حقیقی

اگر حرف سلب بر حیث مقدم باشد، قضیه به صورت سالبه واقعی درمی آید. ظاهر حرف ابن سینا نیز همین مطلب است که می خواهد سلب بر حیثیت مقدم باشد تا قضیه به صورت «سالبه واقعی» باقی بماند؛ ولی در صورت عکس، یعنی اگر حیث مقدم بر سلب باشد و بگوییم: «الماهیة من حیث هی لیست الّا هی»، قضیه به صورت سالبهالمحمول درمی آید. ما دو نوع قضیه داریم: قضیه موجهه و قضیه سالبه، و عدم شناخت قضیه سالبه موجب اشتباهات پی در پی خواهد شد. سالبه واقعی آن است که وارد بر موجهه می شود، اصلاً

نه اینکه موجودیت و معدومیت را بکلی نفی کرده باشیم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۵۵۲).

### توجه به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

«هوهویت»، که تعبیر فیلسوفانه اتحاد است، مقسم حمل و از عوارض و متعلقات وحدت به شمار می‌رود؛ چنان‌که مغایرت، که مبدأ تقسیمات تقابل است، از عوارض کثرت است. با این ملاک، هر جا که اتحاد و هوهویت اتفاق افتد حمل، صحیح و شایسته است و هر جا کثرت و افتراق حاصل شود، مغایرت و سرانجام، صحت سلب قطعیت می‌یابد. هوهویت که آن را در اصطلاح، به اتحاد در وجود - البته در حمل شایع نه در حمل اولی ذاتی - اختصاص داده‌اند، مفاد قضیه حملیه است که محمول را به موضوع نسبت اتحادی می‌دهد و چون عقد اتحاد باید میان دو شیء واقع شود، برای حمل، غیر از جهت وحدت، که شرط اساسی است، مغایرت به نحوی از انحا نیز لازم طبیعی معنی اتحاد است و قهراً تقسیماتی که برای حمل تصور می‌شود از لحاظ چگونگی اتحادی است که در واقع، میان طرفین قضیه برقرار است.

### الف. حمل شایع

اگر این اتحاد صرفاً در وجود حاصل شود، این حمل، حمل شایع و متعارف خواهد بود. در حمل شایع، همواره ملاک اتحاد وجودی است؛ ولی گاهی وجودی که ملاک اتحاد قرار گرفته، هم به موضوع و هم به محمول بدون واسطه انتساب ذاتی پیدا می‌کند و گاهی انتساب آن به موضوع، ذاتی و بی‌واسطه است و به محمول عرضی و با واسطه، و گاهی نیز انتساب آن به هیچ‌یک از طرفین ذاتی نیست.

است؛ یعنی از این جنبه خاص، به سایر جنبه‌هایش کاری نداریم. وقتی که ذهن اشیا را اعتبار می‌کند، یکی از اعتباراتش این است که یک ذات را از آن جهت اعتبار می‌کند که ذات، ذات است؛ یعنی غیر از ذات هیچ چیز دیگر را اعتبار نمی‌کند، فقط خود ذات را لحاظ می‌کند. انسان به عنوان یک ماهیت از آن حیث که انسان است فقط انسان است و هیچ معنای دیگری بر او حمل نمی‌شود، حتی وجود و وحدت. نکته این است که وقتی می‌گوییم انسان از آن حیث که انسان است موجود نیست، معدوم هم نیست (الانسان من حیث هو انسان لیس بموجود و لیس بمعدوم، لیس بواحد و لیس بکثیر)، اگر این‌گونه بگوییم؛ یعنی اگر حیثیت را بر لیس مقدم بداریم، اشکال وارد است. تعبیر درست آن است که بگوییم: الانسان لیس من حیث هو انسان بموجود و لا بمعدوم. فرق این دو با هم این است که در صورت اول، حیثیت جزء موضوع است. انسان از آن جهت که انسان است موجود نیست و آن وقت موجودیت و معدومیت به نحو مطلق از او سلب شده است، این ارتفاع نقیضین است و درست نیست؛ ولی اگر حرف سلب بر حیثیت مقدم شود، معنا این است که انسان موجود من حیث هو نیست؛ نه اینکه موجود نیست، معدوم من حیث هو هم نیست، نه اینکه معدوم نیست. انسان یا موجود است یا معدوم، ولی موجود من حیث هو و معدوم من حیث هو نیست. می‌گوییم: موجود من حیث هو نیست؛ یعنی «من حیث هو» قید محمول می‌شود. آن وقت ما از انسان موجودیت من حیث هو، یعنی یک موجودیت خاص [یعنی موجودیت در مرتبه ذات] را و همچنین یک معدومیت خاص [یعنی معدومیت در مرتبه ذات] را نفی کرده‌ایم؛

مثال‌های هریک به ترتیب، از این قرار است:

۱. ارسطو انسان است.
۲. انسان نویسنده است.
۳. نویسنده متفکر است.

### ب. حمل اولی ذاتی

در صورتی که بالاتر از اتحاد وجودی، میان مفهوم موضوع و محمول نیز نوعی اتحاد باشد، حمل اولی و ذاتی محقق خواهد شد و این نوع حمل را فقط در حمل ذات بر ذات و تعریف ماهیت به ذاتیات تعقل کرده‌اند (حایری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶). گرچه ظاهراً پیش از ملاحظه کسی به این مسئله، یعنی حمل اولی و حمل شایع، نپرداخته است، ولی عجیب است که خود ملاحظه در تبیین بحث ماهیت از این مطلب استفاده نکرده است. در هر حال، با تبیین این مسئله که حمل بر دو قسم است، مطلب قابل حل خواهد بود. الماهیه - در مقام تعریف که حمل اولی ذاتی است - لیست الا ماهی. هر عارضی را که برای ماهیت فرض کنیم، اعم از ذهنی یا خارجی، باز به حمل شایع با ماهیت متحد است نه به حمل اولی ذاتی (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۶۷). مفاهیم و ماهیات، وقتی تعین و تحقق خارجی پیدا می‌کنند که برای آنها فرد بالذات به حمل شایع صناعی محقق شود. نفس ماهیت و مفهوم بدون تحقق خارجی و ملاحظه خارج، منشأ اثر و حکم نیست. نفس ماهیت بما هی در مرتبه ذات و جوهر حقیقت، جز ذاتیات و اجزاء ذات خود را واجد نیست. چنین حقیقتی در مرتبه ذات از جمیع انحای تشخیص و تعین که از خصوصیات خارج است معرّی می‌باشد و جمیع انحای تعین و تشخیص از

قبیل علیت و معلولیت، تقدم و تأخر، موجودیت، وحدت و کثرت به سلب بسیط تحصیلی از ذات ماهیت مسلوب است. آنچه را که مربوط به خارج است از جهات وجودیه با نقایض آن جهات از مرتبه تقرر ماهوی و ثبوت مفهومی خارج است. چنین حقیقتی در اتصاف به جهات مذکوره، احتیاج به امری و رای سنخ خود دارد. امر غیر سنخ ماهیت، یا وجود یا عدم است. پس ماهیت در تحقق احتیاج به حقیقت وجود دارد. به عبارت دیگر، ماهیت به حسب نفس ذات هیچ‌گونه مناقضتی با عدم و نیستی ندارد و آنچه که به اعتبار ذات مناقضتی با نیستی ندارد، در طرد عدم و ظهور خارجی احتیاج به امری دارد که با عدم و نیستی بالذات مناقض باشد که آن همان وجود می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۳۵). بنابراین، با مسئله حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی مطلب به سادگی بیان می‌شود. پس وقتی می‌گوییم: «الماهیه من حیث هی لیست الا هی»؛ یعنی ماهیت به حمل اولی فقط خودش و اجزاء ذاتش بر خودش صدق می‌کند، دیگر هیچ چیز بر آن صدق نمی‌کند، ولی به حمل شایع هزاران چیز بر آن صدق می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۵۶۵).

### توجه به اعتبارات ماهیت

از جمله مسائل فلسفی که در رابطه با ماهیت نباید مورد غفلت واقع شود، بحث «اعتبارات ماهیت» می‌باشد و طرح این مسئله در تبیین قاعده «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» نقش بسزایی دارد.

بحث اعتبارات ماهیت در کلمات بسیاری از فلاسفه از جمله ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۵)، فخررازی (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۱)

فرض می‌کنیم. محاسبه ماهیت در این اعتبار، بدون هیچ چیز دیگر و بشرط لا از همه مغایرات ماهیت می‌باشد؛ یعنی آن ماهیت من حیث هی هی که مقید است به اینکه بشرط لا باشد و هیچ چیز غیر از خودش اعم از وجود و عدم، سفیدی و سیاهی و غیره به همراه ندارد و ماهیت کاملاً ناب و خالص است. یکی از نتایج علمی این فرض این است که اگر بخواهیم احکام وجود را از ماهیت و همچنین احکام عدم را از ماهیت تشخیص و جدا نماییم، ناگزیر خواهیم بود که ماهیت را بدین‌گونه در برابر وجود و عدم قرار دهیم و آن را بشرط لا از وجود و عدم و سایر عوارض فرض کنیم تا معلوم شود ماهیت صرف چیست و چگونه با مقدمات درون مرزی خود تقرر دارد.

#### ماهیت لا بشرط

قسم دیگر ماهیت، ماهیت لا بشرط است که لا بشرط از وجود و عدم باشد، نه اینکه مقید به وجود و یا مقید به عدم باشد. این قسم از ماهیت را چون در زیرمجموعه ماهیت مقسم قرار گرفته و بالاخره از اقسام ماهیت است، ماهیت لا بشرط قسمی گویند.

#### ماهیت مخلوطه

قسم سوم، عبارت از ماهیتی است که مخلوط و آمیخته به وجود و متلبس به لباس وجود می‌باشد و ماهیت بدین شرط البته موجود است. این را ماهیت مخلوطه و ماهیت بشرط شیء می‌گویند. از تقسیم ماهیت به اقسام خودش، دو گونه ماهیت لا بشرط به دست آوریم؛ یکی، ماهیتی که در اصل مقسم واقع است که آن طبیعتاً ماهیتی است که لا بشرط از اقسام

و ملأصدرا (ملأصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷) مورد توجه قرار گرفته است. ملأهادی سبزواری نیز در شرح منظومه ضمن اختصاص دادن فصل مستقلی تحت عنوان «غرر فی اعتبارات الماهیه»، با نقل چند سطر با این تعبیر «کما قال الشیخ ان الماهیه...» به بحث اعتبارات ماهیت پرداخته است. ولی گویا مرحوم سبزواری به اشتباه این چند سطر را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۳)؛ درحالی‌که این عبارات عیناً در کلمات ملأصدرا در اسفار موجود است (ملأصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷). در هر حال، آنچه مهم است این است که طرح این مسئله در تبیین قاعده «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» نقش بسزایی دارد.

ماهیت هر شیء از جهات متعدد مورد بحث و گفت‌وگو واقع می‌شود. یکی از این جهات، جهت اعتبارات ماهیت است. ماهیت مخلوطه، ماهیت مجرده و ماهیت مطلقه، در مجموع، سه نوع اعتبار نسبت به وجود به‌شمار می‌روند:

۱. بشرط لا یا مجرده؛

۲. لا بشرط یا مطلقه؛

۳. بشرط شیء یا مخلوطه.

اعتبارات فلسفی گرچه ذهنی‌اند، ولی نفس‌الامر به هستند؛ یعنی یک منشأ انتزاع حقیقی دارند و کاملاً در اختیار اعتبارکننده نیست، بلکه بر یک مبنای واقعی و حقیقی که به اصطلاح، عینی است، می‌باشد. اعتباراتی که بر ماهیت وارد می‌شوند همه از این قبیل هستند.

#### ماهیت بشرط لا

گاهی ماهیت را خالی و بشرط لا از وجود و عدم

وحدت و کثرت، و... معرّی می باشد؛ بلکه ماهیت در مقام ذات، فقط ماهیت است و جز ذات و ذاتیات خود، هیچ گونه قید دیگری را دارا نمی باشد.

### نتیجه گیری

از آنچه گفته شد به دست می آید که تعاریف مختلف ارائه شده برای ماهیت، حقیقی نمی باشد و تعریف ماهیت به «ما به الشیء هو هو» از تعریف ماهیت به «ما یقال فی جواب ما هو» اعم می باشد و نیز به دست می آید که هر موجود ممکن در تحلیل ذهنی، مرکب از وجود و ماهیت بوده و صحت سلب وجود از ماهیت، امکان حمل وجود بر ماهیت و مفید بودن و محتاج بودن چنین حملی به دلیل و برهان و همچنین امکان تعقل انفکاک وجود از ماهیت از جمله دلایلی است که می توان برای زیادتی وجود بر ماهیت اقامه کرد.

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که ماهیت در مقام ذات، جز خود ماهیت چیز دیگری نیست و برای تبیین این مسئله به چند نکته اساسی باید توجه نمود که غفلت از آنها موجب بروز و زمینه طرح اشکال معروف ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ماهیت گردیده است. برای رفع این شبهه اگر به یک مثلث ذو اضلاع که از سه ضلع «حمل اولی ذاتی و شایع صناعی»، «تفاوت میان سالبة المحمول و سالبة حقیقی» و «توجه به اعتبارات ماهیت» تشکیل شده، توجه شود مجالی برای طرح این شبهه پیش نخواهد آمد.

خود می باشد و به همین علت که مقسم است مقید به هیچ یک از اقسام خود نیست. دیگری، لا بشرط قسمی است که یکی از اقسام زیرین لا بشرط مقسمی قرار گرفته است و ما باید همیشه میان لا بشرط مقسمی و قسمی تفاوت بگذاریم (حایری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۱). مآلهادی سبزواری در شرح منظومه به این دو لا بشرط اشاره کرده و می گوید: لا بشرط دو قسم است؛ یکی، لا بشرط قسمی که مقید به لا بشرطیت است و دیگری، لا بشرطی که مقسم برای دو قسم دیگر است و آن مقید به هیچ شرطی حتی مقید به لا بشرطیت نیست (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۵). تفاوت این دو در این است که اطلاق یا لا بشرط بودن در ماهیت لا بشرط به منزله قیدی است که ماهیت به آن مقید شده است، در حالی که ماهیت لا بشرط مقسمی از قید اطلاق و یا لا بشرط بودن آزاد است و هیچ گونه قیدی در مقام ذات آن راه ندارد؛ بلکه در جایگاهی که ماهیت ماهیت است فقط ماهیت است و نه هیچ چیز دیگری. با توجه به آنچه گذشت، معنی قاعده «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» و نقش آن در نظام تفکر بشر به روشنی معلوم می گردد؛ زیرا اگر مفاد این قاعده دست خوش تحول و دگرگونی شود و هر چیزی در مقام ذات خود آن چیز نباشد، نظام اندیشه انسان دگرگون خواهد شد و احکام مثبت و یا منفی درباره ماهیات قابل اعتماد نخواهند بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۵).

بنابراین، با تبیین اعتبارات ماهیت و توجه به اقسام آن، دانسته می شود که حقیقت ماهیت در مقام ذات، از جمیع انحای تشخیص و تعیین و از جمیع جهات وجودیه و نقایض آن از قبیل وجود و عدم،

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۸)، مجموعه آثار (درس‌های الهیات شفاء)، چ پنجم، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۸)، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، چ سوم، تهران، صدرا.
- (۱۳۸۱)، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، چ ششم، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- منابع** .....
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۷۶)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۷)، نیایش فیلسوف، تهران، علم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- (۱۴۰۴ق)، الشفاء (المنطق)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریحی مختوم، چ سوم، قم، اسراء.
- (۱۳۸۸)، فلسفه صدرا، چ دوم، قم، اسراء.
- حایری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، علم کلی، چ پنجم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۱)، هرم هستی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملّاهادی (۱۳۸۳)، اسرارالحکم، قم، مطبوعات دینی.
- (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶م)، الحروف، بیروت، دارالمشرق.
- فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶)، مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم، مطبوعات دینی.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، چ دوم، قم، بیدار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه، قم، سلمان فارسی.