

«اصالت و جود»

و تحول در منطق تعریف

موسی ملایری*، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
حمزه نادعلی زاده، دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

چکیده

یکی از دغدغه‌های اصلی منطق ارسطویی، یافتن راهی برای تعریف ماهیات بمنظور دست یافتن به شناخت تصویری آنهاست. ارسطو نظام منطق تعریف را متناسب با جهان‌شناسی خود بنا نهاد. در این نظام، تعاریف حقیقی به حد و رسم تقسیم می‌شدند. پس از ارسطو، منطق تعریف قرن‌ها به همان شاکله اولیه مورد قبول حکیمان و اهل منطق بود. مشائیان مسلمان نیز کمابیش بر همان مسیر می‌رفتند تا اینکه در سیر تکاملی فلسفه در جهان اسلام، ملاصدرا با تبیین اصالت وجود و اثبات آن و نیز تأسیس چند اصل وجودشناختی دیگر، دستگاه فلسفی حکمت متعالیه را بنا نهاد. از جمله مختصات حکمت متعالیه آنست که مبانی وجودشناختی منطق تعریف را بشدت به چالش کشید. با اصالت یافتن وجود، ماهیات – که از نظر پیشینیان مبین حقایق عینی اشیا بودند – به مفاهیم ذهنی تنزل پیدا می‌کنند و وجود که حقیقت عینی هر شیء است، جز با مشاهده قابل دریافت نیست. از طرفی، در این نظام، فصل که قوام هر ماهیت به آنست و تمام حقیقت و فعلیت شیء شمرده می‌شود، امری ماهوی نیست و با مفاهیم ماهوی شناخته نمی‌شود. بدین ترتیب، بنیان کلیات خمس بعنوان زیر بنای منطق تعریف متزلزل گردید. بدنبال این تحولات،

باید شاهد بازنگری بنیادین در منطق ارسطویی و مشخصاً باب تعریف آن باشیم. حاصل این تحول بنیادین، چیزی جز اهمیت یافتن تعاریف مفهومی حقایق نخواهد بود که این از نتایج مهم اصالت وجود می‌باشد.

کلیدواژگان

| | |
|------------------|-------------------|
| اصالت ماهیت | تحول منطق تعریف |
| ثمرات اصالت وجود | الحاق فصل به وجود |
| تعریف مفهومی | تعریف به لوازم |

مقدمه

منطق ارسطویی، بر مبانی فلسفی ارسطو استوار است و شاکله این منطق بدون هستی‌شناسی، ترسیم نمی‌گردد. بعنوان نمونه منطق تعریف، یعنی تعاریف چهارگانه (حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص)، بر پایه کلیات خمس شکل گرفته است و کلیات خمس بر مبانی فلسفه ارسطویی استوار است. توضیح آنکه ارسطو جهان را از منظر جواهر و اعراض (مقولات عشر) میدید و تمامی موجودات را یا از دسته جواهر

*.Email:malayeri50@yahoo.com

مسئولیت علمی مقاله را هر دو نویسنده بصورت مشترک بر عهده دارند.

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۱ تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۳۰

و یا از اعراض میدانست. در نگاه وی، جوهر و نه مقوله عرضی، اجناس عالیه‌یی هستند که هر یک به انواع متوسطی تقسیم میگردند. و این تقسیم تا نوع‌الانواع ادامه می‌یابد و نوع‌الانواع همان است که افرادش در عالم خارج موجودند. ارسطو این طرح را در هستی‌شناسی و برای شناخت عالم پی‌ریزی نمود. وی همچنین برای «شناخت» جواهر و اعراض، آنها را به عالم ذهن می‌آورد و بدین ترتیب کلیات خمس متولد شده و واسطه شناخت عالم خارج میشوند و ماده منطق تعریف را تأمین میکنند.^۱ از طرفی میدانیم که جواهر و اعراض از ماهیات هستند و به همین لحاظ، وجودشناسی و شناخت‌شناسی ارسطویی بر پایه ماهیت، استوار است؛ در واقع فلسفه و منطق مشایی، مبتنی بر اصالت ماهیت حرکت میکند. حال اگر این مبنا متزلزل گشته و جای خود را به اصالت وجود دهد، آیا باز میتوان عالم را همانگونه تصویر کرد و با همان منطق مرسوم به شناخت هستی پرداخت؟ به بیان دیگر، منطق که وامدار فلسفه است و روزی بر مبنای اصالت ماهیت، به شناخت عالم پرداخته است، آیا با تغییر آن مبنا به اصالت وجود، میتواند به سبک و سیاق گذشته از کلیات خمس برای تعریف حقایق عالم بهره‌گیرد و تعریف را در چهار قسم منحصر سازد؟

با اصالت وجود، نه تنها مبنای تعریف (منطق تعریف) مرسوم منطقی با چالش روبرو میشود، بلکه مسیر استدلال فلسفی (منطق استدلال) نیز با مناقشه روبرو میشود و طریق دیگری برای آن ترسیم میگردد. باری، چنین تغییری را در منطق، (دستکم منطق مدون) شاهد نیستیم، یعنی منطقی مناسب با چنین دستگاه فلسفی بنا نشده است تا عهده‌دار شناخت، در این نظام فلسفی باشد.

در این مقاله با پیگیری این تغییر مهم و اساسی، نشان خواهیم داد که منطق ارسطویی با فلسفه اصالت‌الوجودی هماهنگ نشده و مبادی فلسفی منطق اصالت وجودی، در منطق راه نیافته است و از آنجا که تبیین این دو موضع از حوصله این مقاله بیرون است، تنها به بحث نخست یعنی باب تعریف میپردازیم. از آنجا که از اصالت وجود حداقل سه تفسیر مختلف ارائه شده است^۲ لذا از بین آنها دیدگاهی را برمیگزینیم که به فلسفه ملاصدرا نزدیکتر است. بر اساس این دیدگاه، ماهیت، حدّ ذهنی وجود و حکایت عقلی از آنست. صدرالمتألهین پس از تحلیل نهایی معلول، به مجعولیت وجود تصریح میکند و سپس از جایگاه ماهیت بعنوان حاکی و مرآت یاد میکند و ماهیت را حکایتگر عقلانی از وجود خارجی میدانند که بعنوان ظلّ حقیقت عینی در عرصه ذهن پدید می‌آید:

الاتحاد بین الماهیه والوجود علی نحو الاتحاد
بین الحکایة و المحکی و المرآة و المرئی فإن
ماهیه کل شیء هی حکایة عقلیه عنه و شبح
ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظل له کما مر ذکره
سابقاً علی الوجه البرهانی الیقینی مطابقاً
للسهود العرفانی الذوقی.^۳

برخی از محققین با استناد به این عبارت ملاصدرا، معتقدند طبق نظر نهایی وی، ماهیات به مفاهیم بازگشت میکنند و بیان تبعی بودن ماهیت – به این معنا که در خارج، ماهیت به تبع وجود موجود است – «سخنی است که برای سهولت در تعلیم و تعلم بیان

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۱.
۲. نک: فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۴۸-۹.
۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۲۵۵.

■ **منطق که وامدار فلسفه است و روزی بر مبنای اصالت ماهیت، به شناخت عالم پرداخته است، آیا با تغییر آن مبنا به اصالت وجود، میتواند به سبک و سیاق گذشته از کلیات خمس برای تعریف حقایق عالم بهره گیرد و تعریف را در چهار قسم منحصر سازد؟**

♦♦♦♦♦

جهانشناسی مبتنی بر جوهر و عرض استوار است. خواجه نصیر بدقت به این مطلب اشاره کرده است: واضع منطق، افتتاح این علم بایراد ذکر اجناس عالیه کرده است - که آن را مقولات عشره خوانند - و هر چند رأی متاخران آنست که بسبب آنک تعیین طبایع کلیات - چه عالی و چه سافل - و اشارت باعیان موجودات - چه جوهر و چه عرض - تعلق بصناعت منطق ندارد و تحقیق مسائل این نوع بر منطق نیست و اشتغال باین مباحث در منطق، محض تعسف و تکلف باشد. اما شبهت نیست که صناعت تحدید و تعریف و اکتساب مقدمات قیاسات، بی تصور مقولات که اجناس عالیه اند و تمیز هر مقوله از مقوله بی دیگر، ممتنع باشد.^۲

همانطور که خواجه نصیر الدین طوسی بیان میکند، بدون پایه ریزی مقولات، نه تنها منطق تعریف

شده است»^۴. با «مفهوم» تلقی شدن ماهیت، تعریف ماهوی جای خود را به تعریف مفهومی میدهد که این جریان، رهاورد تفسیر نهایی از اصالت وجود است. از دیگر سو، یکی از نتایج اصالت وجود، خروج فصل از دایره ماهیات و ورود آن به عرصه وجود است. این اتفاق نیز بطور مستقیم منطق تعریف را با مشکلاتی روبرو میسازد. در بین آثار شارحان حکمت متعالیه، با تحقیقی که صورت گرفت پیگیری و موشکافی مطلب اخیر ملاحظه نگردید. لذا این مقاله عهده دار بررسی دو نتیجه همسو از اصالت وجود است؛ یعنی «فصول الجواهر لیست بجواهر» و «شیئیه الشیء بصورته لامادته» و همچنین تأثیری که بموازات یکدیگر در منطق تعریف ارسطویی بجای میگذارند.

۱. جهانشناسی مشایی و منطق صوری

ارسطو در مقابل جهانشناسی افلاطونی که با نظریه مثل تبیین میگشت، طرح «مقولات» را عرضه کرد. مقولات دهگانه نقشه جهان خارج هستند که ذهن ما بوسیله آن میتواند به شناخت واقعی دست یابد. برخلاف منطق استعلایی کانت که به شناخت مقولات پیشینی ذهن میپردازد، ارسطو دریافت این جواهر و اعراض را با استقرا ممکن میداند که بدون آن نمیتوان به این امور کلی دست یافت.^۵ بنابراین صبغه مقولات پیش از آنکه معرفت شناسانه باشد، هستی شناسانه است. از همین روست که ابن سینا سخن از مقولات را در منطق، لازم نمیداند و آن را مربوط به الهیات دانسته است^۶ و در منطق اشارات از آن سخنی بمیان نمی آورد. اما نکته دارای اهمیت اینست که ارسطو بدون مقوله شناسی، نمیتوانست منطق را وضع کند و اساس منطق ارسطویی بر همین

۴. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۳۵۷.

۵. خراسانی، متافیزیک ارسطو، ص ۴۴.

۶. ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۱، ص ۶-۴.

۷. طوسی، أساس الاقتباس، ص ۳۴.

نخواهیم داشت بلکه صناعت برهان نیز در مقدمات خود به مقولات نیازمند است و این همان است که از آن به مشارکت حدّ و برهان یاد شده است. در واقع، قیاس برهان بدون حدّ وسط معنا نخواهد داشت و حدّ وسط، از تعریف حدّی بینباز نخواهد بود. ابن سینا در فصلی مستقل از کتاب نجات به این مطلب پرداخته است.^۸

روشن گردید که علت طرح مقولات از طرف ارسطو، ممکن ساختن شناخت حقیقت اشیا و مقابله با سوفسطائیان بوده است. ارسطو برای ایجاد همبستگی میان اندیشه و واقعیت، مسئله مقولات را مطرح میکند. مقولات نشان‌دهنده شکل‌هایی است که ما در آنها به واقعیت بیرونی می‌اندیشیم و این انعکاس جهان خارج است؛ لذا پیش از آنکه مقولات اموری ذهنی باشند، اشکالی هستند که امور خارجی بدان نحو موجودند.^۹ اما بحث از مقولات بدون رسم کلیات خمس، تحقق منطق تعریف و استدلال را ممکن نمیسازد. بدیگر بیان از آنجا که مقولات، نقشه هستند، و از طرفی عقل ما با مفاهیم کلی (اعم از معقولات منطقی و فلسفی) سروکار دارد، باید با میانجیگری کلیات خمس، معقولات اولی را به معقولات ثانی منطقی مبدل ساخت تا امکان تأسیس منطق فراهم گردد. بنابراین قوام منطق ارسطویی به کلیات خمس و قوام کلیات خمس به مقولات است و بحث از مقولات، بحثی فلسفی و مربوط به متافیزیک است. لذا بین منطق و فلسفه مشائی، پیوند وثیقی وجود دارد.

– عینیت ماهیت ذهنی و خارجی

دغدغه ارسطو حل معضل بزرگ «شناخت» بود که در این مسئله با سوفسطائیان با مخاطره‌ی جدی

روبرو شده بود. وی و تابعانش، با اشاره به فرق علل ماهیت (ذات) و علل وجود، عروض ذهنی وجود بر ماهیت^{۱۰} و قول به یگانگی حد ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی، در حل معضل شناخت و بعد واقعگرایی آن قدمی رو بجلو برداشتند.

توضیح مطلب آنکه ماهیت یا معنای شیء چیزی است که در ذهن ما موجود است و این معنا و ماهیت ذهنی، امکان موجودیت خارجی را نیز داراست. اینکه ما معنای مثلث را میفهمیم ولی در وجود آن شک میکنیم دلالت بر این مطلب دارد.^{۱۱} بنابراین حد ماهوی شیء در ذهن، همان حد ماهوی شیء موجود در اعیان است، لذا یگانگی ماهیت ذهنی و خارجی به واقع‌نمایی فلسفه رهنمون میگردد. در واقع منطق و هستی‌شناسی بدون آنکه از یکدیگر جدایی داشته باشند، یکدیگر را تقویت میکنند و از اینروست که منطق قدیم، صبغه هستی‌شناسانه پرننگی پیدا کرده است. بدلیل تکیه بر یگانگی ذهن و عین و فراغت از این مسئله دشوار است که فلاسفه مسلمان بیش از آنکه لازم ببینند به معرفت‌شناسی وجود پردازند، به هستی‌شناسی معرفت پرداخته‌اند و لذا از وجود ذهنی، وجود علمی، اتحاد عاقل و معقول و... سخن گفته‌اند.

ابن سینا شرط ادراک موجود خارجی را حضور صورت آن نزد مدرک میدانند به این بیان که:

هر صورتی را که من ادراک میکنم بخاطر وجود مثال آن در من است، زیرا اگر وجود ذاتی شیء مدرک در اعیان کافی بود، میبایست

۸. ابن سینا، النجاة، ص ۱۵۷.

۹. خراسانی، از سقراط تا ارسطو، ص ۱۶۳.

۱۰. نک: طوسی، شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، ص ۱۳.

۱۱. همان، ص ۹۶.

همه اشياء را ادراک میکردم و معدومات را هرگز ادراک نمیکردم، زیرا فرض آن بود که وجود فی ذاته برای ادراک کافی بود و هر دو محال است، زیرا ما معدوم را (که در اعیان موجود نیست) ادراک میکنیم و گاهی موجوداتی که در خارج موجودند ادراک نمیکنیم. پس شرط ادراک آن است که وجود آن شیء مدرک در ذهن من موجود باشد.^{۱۲}

این رویکرد کلی فلاسفه مسلمان در چگونگی شناخت عالم واقع میباشد. رویکردی که بواسطه آن، بدون حس نمیتوان به مفاهیم ماهوی دست یافت. در واقع بدنال حصول معرفت حسی، معرفت خیالی و پس از آن معرفت عقلی حاصل میشود.^{۱۳} این نگاه که مورد پذیرش فلاسفه بعد از ابن سینا تا صدرالمتهلین واقع شد، بروشنی پیوستگی معرفت را با امر واقع نشان میدهد و کار ذهن در این نگاه، تشخیص نقشه هستی خارجی تلقی میگردد. بنابراین مبنای کار ذهن روشن ساختن منطق عینی امور واقعی است و از اینروست که یگانگی ذهن و عین مورد پذیرش قاطبه فیلسوفان اسلامی است.

اما این رویکرد دیری نپایید که با نقدهای جدی روبرو گشت. نقدهایی که اگرچه در زمینه بحث وجود ذهنی بروز یافتند اما بشدت جنبه و نتایج معرفت شناختی داشتند. میتوان سیر نقدها را در فلسفه اسلامی بدین ترتیب خلاصه نمود:

(۱) بحث وجود ذهنی از مستحدثات در فلسفه اسلامی است تا آنجا که ابن سینا هیچ فصل مستقلی را بدان اختصاص نداده است، اگرچه برخی از عبارات شیخ میتواند مرجع حدوث این اصطلاح باشد. بعنوان نمونه وی در نجات بیان میکند: «یشبه آن یکون کل ادراک انما هو أخذ صورة المدرك»^{۱۴} و

صریحتر از آن در منطق شفا مینویسد: «ماهیات الأشياء قد تكون فی أعیان الأشياء و قد تكون فی التصور»^{۱۵} و بتعبیر حکیم سبزواری:

للشیء غیر الـکون فی الـاعیان

کون بنفسه لدی الـاذهان^{۱۶}

لذا طبق دیدگاه اولیه حکما و بمنظور دفع سفسطه و تصحیح ارتباط ادراک با امور خارج از ذهن، به نظریه وجود ذهنی تمسک جستند که طبق آن، ماهیت هم در موطن خارج و هم در موطن ذهن موجود میشود و ماهیت ذهنی بعینه همان ماهیت خارجی است. اشکالی که با پذیرش این قول پدید می آید این است که در صورتیکه ماهیت خارجی بنفسه در ذهن حاصل شد، باید آثار خود را در این موطن داشته باشد و بعنوان مثال آتش ذهنی نیز قدرت سوزاندگی داشته باشد.

فلاسفه در پاسخ به این اشکال، بین وجود خارجی ماهیت و وجود ذهنی آن تمایز قائل شده اند و آثار و لوازم خارجی ماهیت را مربوط به وجود عینی آن دانسته اند نه وجود ذهنی ماهیت.^{۱۷}

(۲) پس از این اشکال اولیه و پاسخ آن، مستشکلان سخن را به لوازم ماهیت سوق دادند که با ماهیت ذهنی همراه است. با این توضیح که وقتی زوجیت چهار را تصور می کنیم باید ذهن نیز زوج گردد چراکه زوجیت از لوازم ماهوی چهار است و لوازم ماهیت بهمراه آن در ذهن حاضر میشود. پاسخ فلاسفه به اشکال اخیر این بود که چهار ذهنی، زوج است اما این زوجیت

۱۲. ابن سینا، التعليقات، ص ۲۱۰.

۱۳. نک: همو، النفس من کتاب الشفاء، فصل دوم از مقاله دوم.

۱۴. ابن سینا، النجاة، ص ۳۴۴.

۱۵. همو، الشفاء، ج ۱، ص ۱۵.

۱۶. سبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۱۴.

۱۷. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۴.

■ آنچه تا قبل از حکمت متعالیه، از آن بعنوان ذاتیات شیء یاد میشد، با پی‌ریزی بنای اصالت وجود، به لوازم وجود برگشت که بنحولف و به وجود واحد موجودند و عرصه نشر آن، صرفاً به حیطة مفاهیم ذهنی و معقولات ثانوی بازگشت مینماید.

وصف ذهن نیست بلکه چون لازم ماهیت است لذا وصف همان چهار ذهنی، است و بنابراین ذهن متصف به زوجیت نمیشود.

(۳) در سومین مرحله، اشکال به خود زوجیت تسری پیدا میکند که با آمدن زوجیت به ذهن، ذهن زوج میشود، یا با تصور سخونت باید ذهن نیز گرم شود حال آنکه اینگونه نیست.^{۱۸} برخی مانند فاضل قوشچی در پاسخ به این اشکال گفته‌اند که بین حصول در ذهن و قیام در ذهن فرق است؛ اتصاف در قیام رخ میدهد نه در حصول. مثلاً ما در زمان، حصول داریم لذا زمان به ما متصف نمیشود ولی اگر چیزی قائم بر نفس باشد نتیجه آن اتصاف نفس به آن است. ملاصدرا نیز بین قیام حلولی که وصف آور است و قیام صدوری که سبب اتصاف نمیگردد تمایز قائل شده است. لذا از آنجا که نفس قابل ماهیت ذهنی نیست بلکه مصدر ماهیت و مفاهیم ذهنی است لذا به معلومات مفهومی و ماهوی خود متصف نمیگردد.^{۱۹}

(۴) در آخرین مرحله، مستشکلین این اشکال را مطرح کرده‌اند که وقتی ذهن امتناع اجتماع نقیضین را تصور میکند از آنجا که امتناع در عالم خارج محقق نیست لذا باید در موطن ذهن موجود باشد تا حمل

صحیح باشد، بنابراین اتصاف ذهن به امتناع لازم می‌آید.

پاسخ به این اشکال و اشکالات قبل با تبیین ملاصدرا از حمل (حمل اولی و حمل شایع صناعی) میسر گردید.^{۲۰} ملاصدرا در نظر نهایی خویش، مستفاد از دلایل وجود ذهنی را حصول معانی و مفاهیم موجودات در نفس دانست، بدون آنکه چیزی از وجود و هویت آنها به ذهن بیاید. در واقع آنچه از جوهر و اعراض در ذهن ماست، چیزی جز مفاهیم و معانی آنها نیست و همگی به حمل شایع، تحت مقوله کیف مندرجند و تنها به حمل اولی بر خود حمل میشوند.^{۲۱} با این تفصیل، منظور از یگانگی ماهیت خارجی و ذهنی، تطبیق حدّ ماهوی بر موجود خارجی خواهد بود نه بیشتر. آنچه در ذهن است، مفهوم عدم و شریک‌الباری و اجتماع نقیضین است که عناوینی برای اشاره به امور عدمی میباشند نه حقائق آنها.^{۲۲} بنابراین شاهدیم ملاصدرا در سیر مباحث وجود ذهنی و در پاسخ به اشکالات مطرح در این باب، به این نتیجه نائل میگردد که آنچه از آن به ماهیت ذهنی یاد میشود چیزی جز مفهوم ماهوی نیست نه آنکه موطن ماهیت عینی، به ذهن مبدل گردد. لذا تمامی اشکالات مطرح در این باب با مفهوم خواندن ماهیت ذهنی خاتمه می‌یابد.

از دیگر سو شاهدیم با تثبیت اصالت وجود (بالاخص تقریر منتخب آن در این نوشتار)، ماهیت از صحنه عین به عرصه مفاهیم ذهنی تنزل می‌یابد و صرفاً جنبه حکایتگری حقایق خارجی را برعهده

۱۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۶۰.

۱۹. همان، ص ۱۷۰.

۲۰. همان، ص ۱۸۲.

۲۱. همان، ص ۱۸۳.

۲۲. همانجا.

خواهد داشت. اینجاست که با این سؤال روبرو می‌شویم که بر مبنای اصالت وجود، جایگاه ماهیت در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کجاست؟ و علم منطقی چگونه با عالم خارج مرتبط می‌گردد؟ در ادامه با تبیین نتایج اصالت وجود در بحث اخیر به پاسخ این سؤالات می‌پردازیم.

۲. اصالت وجود و تزلزل کلیات خمس

همانطور که در ابتدای مقاله بیان گردید، مبادی منطق ارسطویی ریشه در مبانی فلسفی وی دارد و از آنجاکه صبغه متافیزیک وی با اصالت ماهیت همخوانی دارد، بتبع آن، منطق ارسطویی نیز بر بنای اصالت ماهیت شکل گرفته است. از همین رهگذر است که علم حصولی در دستگاه فلسفی و منطقی ارسطو از جایگاه مهمی برخوردار است. با تغییر مبنای فلسفه از اصالت ماهیت به اصالت وجود و اذعان به استحالة علم حصولی به حقیقت وجود، راهی جز توجه به علم حضوری و فراتر از آن، کشف و شهود وجود و مراتب آن باقی نمی‌ماند. از دیگر سوا اعتباریت ماهیت، نقش ماهیات را از حیثیت اصالت در تحقق به حیثیت حکایت از تحقق تغییر می‌دهد و بدان موضعی مفهومی می‌بخشد. خارج شدن فصل از دایره ماهیات و ورود آن به عرصه وجود، یکی دیگر از نتایج اصالت وجود است که مبنای تعریف در منطق ارسطویی را با مشکلی جدی روبرو می‌سازد. با توجه به این مقدمه بحث را دنبال می‌کنیم.

۲-۱. خارج شدن فصل از ماهیات

تقسیم مشهور بین فلاسفه در باب ماهیات بدین نحو است که ماهیت را به جوهر و مقولات نه‌گانه تقسیم و عقل، نفس، جسم، صورت جسمیه و ماده را در انواع

جوهر دسته‌بندی می‌کنند. بدین ترتیب جوهر، جنس عالی و در عین حال جنس قریب جوهر پنجگانه است و لذا از ذاتیات این پنج نوع می‌باشد. از طرفی جسم و جسمانیات، مرکب از ماده و صورتند، که ماده وجه قبول شیء و صورت، فعلیت شیء را تأمین می‌کند. اما عقل ما در مقام تعریف، مفهوم جنس را از ماده و مفهوم فصل را از صورت انتزاع مینماید و بدین ترتیب تعریف شیء امکانپذیر می‌گردد.

در این موضع چنین اشکالی مطرح شده که در انتزاع جنس، دلیلی بر عدم انتزاع آن از صورت جسمیه وجود ندارد، چراکه صورت جسمیه نیز جوهر است و جوهریت در ذات آن داخل می‌باشد، لذا مفهوم جنسیت را میتوان از آن نیز انتزاع نمود و دلیلی بر انحصار انتزاع مفهوم جنس از ماده نداریم. پاسخی که بر مبنای حکمت مشاء به این اشکال داده میشود این است که هیولی و صورت، هر یک ماهیتی بسیط هستند که در ترکیب عقلی به دو جزء - معنای جنسی و فصلی - تقسیم میشوند. فصل هیولی، استعداد و قبول می‌باشد که چنین فصلی، هیولی را از ابهام خارج نمی‌کند و جوهرش را متحصل نیسازد. اما فصل صورت، یعنی امتداد در جهات سه‌گانه، جنس صورت را از ابهام خارج می‌سازد و آن را متحصل می‌سازد. با توجه به این مطلب وقتی ماده و صورت با جنس و فصل مقایسه میشوند، جنس با ماده و فصل با صورت تطبیق میشود و این امر از مبهم و متحصل بودن هر یک روشن می‌گردد.^{۲۳}

این اشکال و پاسخی که به آن داده شد، خبر از رخنه و شکافی مهم در مبحث جنس و فصل می‌دهد. تقریر و بیان دیگری نیز از این اشکال در آثار ملاصدرا

۲۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۵ و ۳۶.

آمده است که آن را در حد یک پارادوکس جدی تقویت میکند. پرسش آن بوده است که صور جواهر - که مبدأ فصول جوهریست - خود، جوهر هستند یا عرض؟ اگر عرض باشند، مستلزم تقوم ماهیت جوهر به عرض خواهد بود، که بوضوح باطل است و اگر جوهر باشند آنگاه جوهر جنس آنها خواهد بود و در این صورت هر یک به فصلی نیز نیاز خواهند داشت. این پرسش عیناً در مورد فصل آنها نیز تکرار میشود و سلسله تا بینهایت ادامه پیدا میکند. بنابراین به ناچار باید گفت صور جواهر نه جوهرند و نه عرض و عبارتی جوهر دانستن آنها محذوری دارد و عرض دانستن آنها محذوری دیگر. حال آنکه دستکم بر مبنای مشائیان، امور ماهوی یا باید جوهر باشند یا عرض.

این پارادوکس برای ملاصدرا خیلی مغتنم و درس آموز بوده است لذا بلافاصله از آن نتیجه میگیرد که لازم نیست هر ممکن الوجودی را یا جوهر بدانیم یا عرض. سپس اظهار میدارد: اینکه گفته شده ماهیات منحصر در ده مقوله اند منافاتی با مطلب مذکور ندارد. مقصود آنها از حصر مذکور، آن بوده است که هر چه دارای حد ماهوی نوعی باشد، در مقولات دهگانه منحصر است اما دلیلی نداریم که هر ممکن الوجودی دارای حد ماهوی باشد؛ چه در این صورت تسلسل لازم خواهد آمد^{۲۴}. به بیان دیگر ممکنات منحصر در مقولات عشر نیستند و مواردی نظیر فصول بسیط و حرکت با اینکه در ذیل مقولات نمیگنجد اما از دایره ممکنات نیز خارج نیستند. حرکت مانند وحدت، نقطه، فصول بسیط و وجودات خاص امکانی عرضی و رای مقولات است. پس اجناس ممکنات و مقولات آن ده عدد میباشد نه اینکه ممکنات منحصر در مقولات عشر باشند^{۲۵}. بتعبیر ملاصدرا «واقع، از مراتب حدود اشیا و ماهیات وسیعتر است»^{۲۶} و بدین

ترتیب اشکال فوق، ملاصدرا را به جانب جوهر نبودن، بلکه غیر ماهوی بودن فصول سوق میدهد. خروج فصل از زمره جواهر و اعراض^{۲۷}، آن را از دایره ماهیات خارج و در حقایق وجودی داخل میکند. در واقع حقیقت فصل، همان نحوه وجود شیء خارجی است^{۲۸}.

ممکن است در این موضع، اشکالی مطرح گردد مبنی بر اینکه اگر فصل از دایره ماهیات خارج شود و به وجود بیوندد، راه شناخت آن چیست؟ ماهیات با حدود خود شناخته میشوند و حال که فصل را از زمره ماهیات خارج کردیم چگونه بدان علم پیدا میکنیم؟ ملاصدرا در پاسخ به این اشکال تصریح میکند که اگر همه اشیا دارای حد ماهوی باشند، دور یا تسلسل لازم می آید که باطل است. فصل با خروج از ماهیات و ورود به عرصه وجود، با حد شناخته نمیشود بلکه چون نحوه وجودات خارجی است، به نفس ذات خود بر ما کشف میشود همانطور که وجود و وجدانیات را درک میکنیم^{۲۹}.

۲-۲. شیئیت شیء و فصل اخیر

یکی دیگر از آموزه های فلسفی که در منطبق تعریف تأثیر گذار بوده، این قاعده است که شیئیت شیء به فصل اخیر آنست.

توضیح آنکه در مورد ماهیات مرکب از ماده و
^{۲۴}. همان، ص ۳۷.

^{۲۵}. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۶۸.

^{۲۶}. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۱۶۰.

^{۲۷}. همان، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.

^{۲۸}. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۱۱ و ۴۳۳.

^{۲۹}. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸.

صورت، میتوان پرسید که قوام ماهیت به اجزای ماهوی آن است یا مجموع آن اجزا؟ و اگر به اجزاست، قوام آن به کدام یک از ماده و صورت میباشد؟ به بیان دیگر، شیئیت شیء و حقیقت آن به مجموع ماده و صورت آن است، یا به یکی از اجزای آن و در این صورت به کدام جزء؟

ماده و صورت طبق مبانی فلسفی مشاء، هر یک از جهت، علت ماهیت مرکب میباشد. ماده، علت مادی و صورت علت صوری مجموع هستند، به این معنا که وجه پذیرش و استعداد یافتن کمال با هیولا بوده و جنبه کمالی و فعلیت یافتن ماهیت با صورت است.^{۳۰} به بیان دیگر، داشته‌های یک شیء با «صورت» تأمین میشود و «ماده» استعداد پذیرفتن این داشته‌ها را بر عهده دارد. ملاصدرا با استفاده از همین بیان، شیئیت شیء را به صورت آن میداند. شیء با «داشته‌هایش» شناخته میشود و چنانچه صورت به تنهایی و بدون ماده موجود شود، تمام حقیقت شیء حاصل شده است و ماده (هیولای اولی) در کمالات شیء دخلی ندارد.^{۳۱} نکته‌ی که باید بدان توجه نمود این است که هر صورت نوعیه، تمامی کمالات مادون خویش را داراست؛ بدین معنا که صورت نباتی، هم کمالات صورت جسمیه را داراست و هم کمالات نباتی را؛ صورت حیوانی نیز تمامی کمالات جسم و نبات را داراست و علاوه بر آن واجد حرکت ارادی نیز هست. همینطور صورت انسانی یعنی ناطقیت، علاوه بر کمالات جسم و نبات و حیوان، دارای کمال عقلانی است. بنابراین با جعل صورت انسانی، تمامی کمالات مادون نیز به جعل بسیط موجود میشود. لذا پس از بیان اینکه شیئیت شیء به صورت آن است، به دقیقه دیگری اشاره میکند که طبق آن شیئیت شیء، به فصل اخیر آن است.^{۳۲}

بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آنچه در خارج محقق است وجود و نحوه تحقق آن است. عقل با نظر به انحاء وجودات، با توجه به امور مشترکی که در این انحاء وجود دارد، مفاهیم ماهوی را انتزاع میکند. مثلاً با دیدن عمرو و بکر در کنار زید، استعداد حصول معنای انسان را بدست می‌آورد و با مشاهده بقر و فرس در کنار افراد انسانی، میتواند معنای حیوان را جعل کند و با دیدن درخت در کنار حیوان، معنای جسم نامی را انتزاع میکند.^{۳۳} با این تفسیر حقیقت هر شیء به صورت اخیر آن است که بحکم حرکت جوهری و لبس بعد اللبس، اجناس و فصول قبلی از لوازم فصل اخیر (فصل اشتقاقی) میگردند و در ضمن آن حضور دارند.^{۳۴}

آنچه از این بیان استفاده میشود این است که اولاً شیئیت شیء به صورت اخیر آن است، ثانیاً به تبع مورد اول، هر شیء تنها یک صورت دارد و آنچه بعنوان جنس قریب و بعید، فصول و صور متوسط و بعید شیء بیان میشود، همه، فروعات و ثمرات صورت اخیرند، نه آنکه تمامی فصول بنحو نشر، در شیء موجود باشند. نکته سوم اینکه با توضیحاتی که در بند قبل گفته شد فصل از دایره ماهیات خارج است.^{۳۵}

— متزلزل شدن بنای کلیات خمس

با توجه به مبنایی که ملاصدرا بر آن تأکید میکند و

۳۰. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، مقاله ۲، ف ۴.

۳۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۶۳.

۳۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۳.

۳۳. سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۳۵۷.

۳۴. همو، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۵۵، تعلیقة ۲.

۳۵. همو، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۳۵.

شیئیت شیء را به صورت اخیر آن که همان فصل اشتقاقی است، میداند، بنای کلیات خمس در هم میریزد. استاد مطهری در این باب معتقدند:

اگر ما این حرف [شیئیت شیء به صورت آن است] را قبول کنیم - که میتوانیم قبول کنیم - بنظر ما بنیان کلیات خمس در هم میریزد، و بریزد... روی مبنایی که توضیح دادیم، ما دیگر کلیات خمس نداریم، یعنی فرق میان نوع و فصل صرفاً فرق اعتباری میشود نه فرق حقیقی. اگر بنا بشود فصل را متضمن جنس بدانیم دیگر با نوع فرقی نمیکند.^{۳۶}

چرایی مطلب در آن است که اگر فصل را تمام‌الشیء دانستیم، در واقع آن را از جزء الشیء بودن خارج کرده‌ایم. بدین ترتیب بین نوع و فصل، آنگونه که قدما قائل به تمایز بودند و فصل را مقوم نوع میدانستند، تمایزی باقی نمیماند. استاد مطهری علت اینکه ملاصدرا فصول را همان انحاء و جودات دانسته است، این میداند که صدرالمتهلین با قول به «شیئیه‌الشیء بصورته» متوجه این نکته شده است که احکامی که طبق این قاعده برای فصل بیان میگردد، برای یک ماهیت زیاد است لذا فصل را از دایره ماهیات خارج کرده و آن را به نحوه وجود برمیگرداند. لذا از این طریق نیز کلیات خمس از بین میرود، «زیرا در واقع فصل را منکر شده‌ایم»^{۳۷}. بدیگر بیان در عالم خارج تنها یک چیز وجود دارد و آن نیز وجود است، و از آنجا که هر مرتبه‌بی از وجود، نحوه خاصی از وجود را داراست، لذا شیئیت شیء به همان نحوه وجود خاص بر میگردد. این نحوه وجود همان است که از آن به فصل یا صورت اخیر تعبیر میشود که از سنخ وجود است نه ماهیت. باید توجه نمود که منظور از فصل در این بیان، فصل منطقی نیست بلکه

مبدأ فصل منطقی است، که از آن به فصل اشتقاقی یاد میشود. حکیم سبزواری به این مطلب طی اشکال و پاسخی اشاره میکند:

اگر گفته شود: در اینصورت شایسته است گفته شود که نوع و جنس و فصل همگی انحاء و جودات خواهند بود، در پاسخ گفته میشود: شیئیت شیء به صورت و فصل آن است، و باقی اجناس و فصول از لوازم [فصل اخیر است].^{۳۸} با یگانه گشتن جنس و فصل و نوع، و تحویل آنها به نحوه وجود، دیگر جایی برای سخن از کلیات خمس باقی نمیماند و از اینروست که مبنای مبحث تعریف در منطق مرسوم، با چالش جدی روبرو میشود. چراکه دست منطقی از کلیات ذاتی (جنس، فصل و نوع) خالی شده است و مناطی برای بدست آوردن آنان ندارد و از طرفی باید با نحوه وجود شیء سر و کار داشته باشد. بدیگر بیان کلیات خمس اموری کلی بوده و وجود و نحوه موجودیت آن، مشخص و جزئی هستند لذا وجود خارجی، جوهر یا عرضی از اعراض نیست؛ یعنی نه تنها برای وجود، جنس و فصلی نیست، بلکه خود وجود نیز جنس و فصل و نوع و یا عرض عام و خاص برای چیزی نیست.^{۳۹}

اکنون این پرسش مطرح میگردد که آیا میتوان از نحوه وجود شیء، چیزی را انتزاع کرد تا بدان وسیله بتوان شیء را تعریف نمود؟ اساساً با از بین رفتن کلیات ذاتی، تعریف منطقی از ماهیات موجوده چگونه خواهد بود؟ ما در ادامه با اشاره به قضاوت ابن سینا و ملاصدرا، نشان خواهیم داد که منطقیون، خود را با

۳۶. مطهری، درسهای اسفار، ج ۳، ص ۴۵.

۳۷. همان، ص ۴۶.

۳۸. سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیه، ص ۵۶۹.

۳۹. ملاصدرا، المشاعر، ص ۲۵.

مبانی جدید و دریافتهای حکیمانۀ فلاسفۀ مسلمان هماهنگ نساخته‌اند. لذا شاهدیم بین منطق مدوّن (که از آن در کتب منطقی سخن بمیان می‌آید) و منطق در مقام عمل (که توسط فیلسوفان مورد استفاده قرار می‌گیرد)، در مبحث تعریف، اختلاف اساسی وجود دارد. گو اینکه علی‌الدوام منطق در مقام عمل، بسیار پیشروتر از منطق مدوّن است.

۳-۲. چگونگی شناخت وجود و جایگاه ماهیت

اصالت وجود بمعنای عینیت و منشأ اثر بودن وجود است. وجود عینی به ذهن نمی‌آید و لذا شناخت ذهنی به وجود خارجی بما هوهو تعلق نمی‌گیرد. از طرفی وجود به علت بسیط و اصیل بودن، دارای جنس و فصل نیست، چراکه غیر از آن چیزی وجود ندارد تا وجود در ذیل آن قرار بگیرد و چون مشخص و متحصل به ذات خویش است، نیازی به فصل نداشته تا آن را از ابهام خارج کند و تحصل بخشد. بنابراین تعریف منطقی برای وجود ممکن نیست و شناخت حدّی بدان تعلق نمی‌گیرد. از طرفی از آنجا که چیزی روشنتر از وجود نیست و حتی مساوی با آن نیز یافت نمیشود، تعریف رسمی وجود نیز امکانپذیر نیست.^{۴۰}

سؤال مهمی که در اینجا مطرح میگردد اینست که اگر تعریف منطقی وجود ممکن نباشد، اساساً نحوه علم پیدا کردن به وجود چیست؟ جواب صریح ملاصدرا در پاسخ به این پرسش این است که وجود را باید با علم حضوری و شهود درک نمود و علم حصولی راهی به آن ندارد^{۴۱} و حکیم سبزواری، شهود وجود را به فانی گشتن نفس در عین وجود تعبیر میکند^{۴۲}. البته اینکه این شهود، شهود عرفانی است یا شهود عقلی، محل نظر است. اگر نفس را در عبارت

حکیم سبزواری بمعنای وجود مجرد انسان بگیریم، تعبیر فنای نفس در عین وجود، بیش از آنکه فلسفی باشد تعبیری عرفانی است؛ اما اگر آن را به عقل تعبیر نماییم رنگ فلسفی بخود می‌گیرد^{۴۳}. در اینصورت عقل با ملاحظۀ وجودات امکانی و با توجه به حدود عدمی و نیز مشارکات اقل و اکثر بین مراتب طولی و عرضی وجود، مفاهیم عام و خاص ذاتی و غیر ذاتی را

۴۰. همان، ص ۷-۶

۴۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۷۱.

۴۲. سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیة، ص ۳۸۸.

۴۳. در رابطه با اینکه شهود مورد ادعای ملاصدرا شهود

عرفانی است یا عقلی باید به نکاتی چند توجه نمود:

اولاً وی هیچگاه از اصطلاح شهود عقلی استفاده نکرده است ولی در مقابل از معاینۀ وجودی سخن گفته است. (برای نمونه:

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۴۶)

ثانیاً به صرف بکار نبردن اصطلاح شهود عقلی نمیتوان آن را از ساحت حکمت متعالیه جدا دانست بلکه شواهد بسیاری وجود دارد که ملاصدرا از شهود عقلی به عنوان منبع معرفتی و مبدأ برهان استفاده کرده است. مثلاً در اصالت وجود، وحدت شخصی وجود، اتحاد عاقل و معقول، توحید حق تعالی و نفی تناسخ، ملاصدرا ادعای افاضه و دریافت برهان عرشی میکند که عملاً به شهود عقلی نزدیکتر است تا به شهود عرفانی.

ثالثاً ملاصدرا در تمامی مباحثی که در آن ادعای شهود مینماید اصرار دارد تا بر مشهود خویش برهانی عقلی اقامه نماید و با میزان عقل به سنجش مشاهد خویش می‌پردازد. اینکه وی کشف را در عرصۀ عقل به نظاره مینشیند، سیره و روشش را از جریان عرفان و حتی فلسفۀ اشراق جدا می‌سازد؛ زیرا در عرفان و فلسفۀ اشراق، عقل نقش زبان را برای فهم عمومی یک حقیقت (که مورد ادعای عارف است) بازی میکند به صورتی که اگر کسی برخلاف کشف و شهود آن عارف برهانی اقامه نمود، اعتماد وی از مشهود خویش سلب نمیشود و جانب کشف خویش را می‌گیرد؛ درحالیکه در حکمت متعالیه عقل جایگاه میزان را در قبال کشف و شهود دارد یعنی اگر مفاد کشف با برهان عقلی در تضاد بود، این برهان عقلیست که مورد توجه قرار می‌گیرد و مفاد کشف تخطئه میشود. با این توضیح بنظر میرسد شهود مورد ادعای ملاصدرا بیش از هر چیز، شهودی عقلانی است اگرچه این بمعنای بیتوجهی او به شهود قلبی و عرفانی نخواهد بود.

انتزاع میکند^{۴۴}. عقل با ملاحظه حیثیت مشترک موجودات، مفهوم عام وجود و با برخورد با وجوه تمییزدهنده وجودات از یکدیگر، مفاهیم ماهوی را جعل میکند. انسان در برخورد با هستی و کشف عقلی آن، ابتدا با وجود روبرو میگردد و اولین تعبیر مفهومی او به وجود تعلق میگیرد و لذا اصل واقعیت را میپذیرد و حکم میکند که واقعیتهای هستی و هستی سراب نیست. پس از این اقرار است که بواسطه تمایزات وجودی، دست به جعل ماهیات مناسب با آن تمایزات و حدود میزند و بدین ترتیب مفاهیم ماهوی زاده میشوند. اقرار وجودی و سپس مفهومی به اصل واقعیت و وجود، سبب میگردد که معقولات اولی و ثانوی - بر مبنای اصالت وجود - بر جای یکدیگر بنشینند. چرا که مفهوم وجود و سایر مفاهیم منتزع از وجود مصداق و مابازاء عینی دارند ولی ماهیت و مفاهیم ماهوی چنین نیستند.

شاید بتوان از برهان انسان معلّق در هوای ابن سینا برای درک بهتر این مطلب کمک گرفت. طبق بیان شیخ الرئیس، انسان معلّق در هوا از تمامی حواس خویش غافل است و هیچ تجربه‌یی نیز از بهره بردن از آن حواس ندارد لذا به هیچیک از حواس خویش آگاهی ندارد و اندوخته‌یی از بکارگیری این حواس برای او حاصل نیست؛ در این حالت انسان وجود خویش را درک میکند. آنچه در این فرض اهمیت دارد این است که انسان معلّق در هوا قبل از درک هر چیزی، وجود و واقعیت چیزی را بصورت مبهم درک میکند. این ابهام حاصل بساطت و عدم توجه به امور متمایز است. لذا در ابتدای امر، انسان مفهوم هستی و واقعیت را بر مبنای شهود و درک وجدانی آن میسازد و سپس به امور متمایز و وجه تمایز آنها توجه میکند. در واقع درک وجود و وحدت آن، اولی است نه ثانوی؛

پس از این مرحله است که عقل بدنبال تمایزات و مشارکات اقل و اکثر می‌رود و از دل آن مفاهیم ماهوی را انتزاع میکند. به بیان ملاصدرا:

پس از مشاهده خارج و ملاحظه لوازم وجود جوهر نطقی - مثلاً - به جوهر بودن ناطق پی می‌بریم. جوهر نطقی حیوانیت را به سبب حساس بودن، نبات بودن را به سبب قوه نمو، جسمیت را به سبب طبیعت اتصالیه و جوهریت را به سبب جسم بودن داراست و این همه از لوازم وجود جوهر نطقی است و نه ماهیت آن.^{۴۵}

در بین فلاسفه مسلمان، اول بار و بطور جدی شیخ اشراق پای شهود را به فلسفه و مباحث منطقی باز کرد. اگرچه سهروردی خود این طریق را وامدار سلسله شاگردان هرمس میداند ولیکن توجه به شهود قلبی بعنوان منبع اصلی فلسفه، سابقه‌یی در بین مسلمین نداشته است. سهروردی معتقد است که معارف انسان، یا فطری است یا غیر فطری که در صورت غیر فطری بودن یا باید به فطریات برگردد و یا به مشاهدات^{۴۶}. میدانیم که در منطق ارسطویی تصورات و تصدیقات یا بدیهیند یا غیر بدیهی که در این صورت باید به بدیهیات ختم گردند؛ اما سهروردی پای مشاهدات قلبی را به این عرصه باز میکند و درحالیکه منطق مرسوم، برای محسوسات و مشاهدات که به امور جزئی تعلق دارند - در مبحث برهان - ارزشی قائل نیست، شیخ اشراق مسیر جدیدی را ترسیم میکند که در آن ارزش بنیادینی از برای شهود به اثبات

۴۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۳؛ سبزواری،

تعلیقات الشواهد الربوبية، ص ۵۶۸.

۴۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۱.

۴۶. یزدان پناه، حکمت اشراق، ص ۱۸۱.

میرسد. وی شهود را در کنار بدیهیات از منابع حکمت قلمداد میکند که اگر کسی چنین روشی را دنبال ننماید در حقیقت حکیم نخواهد بود.^{۴۷}

بنظر میرسد ملاصدرا در این باب از شیخ اشراق و البته عرفا متأثر است. وی اگرچه از ادبیات مشایی برای استدلال بهره میگیرد، اما بنای فلسفه خویش را بر وجود و شهود آن قرار میدهد تا آنجا که کسب علم را بدون کشف میسر نمیداند:

عرفانه لا یحصل إلا بالكشف والشهود كما مر
ولهذا قيل من لا کشف له لا علم له.^{۴۸}

نکته‌یی که باید در بررسی تطبیقی دیدگاه سهروردی و ملاصدرا بدان توجه نمود این است که شیخ با انکار اصالت وجود و خارجی دانستن ماهیات، وقتی از شهود سخن میگوید براحتمی میتواند بین فلسفه و منطق رابطه برقرار نماید، چراکه حکایت مفهومی، از شهود مستقیم ماهیات متأصل سخت نیست؛ زیرا مفاهیم منطقی حاکی از ماهیاتند و در ترجمه شهود به مفاهیم - طبق مبنای سهروردی - تعذری پیش نمی‌آید. اما در مقابل وقتی اصالت را از آن وجود دانستیم چاره‌یی جز پذیرفتن مبنای شهودی و علم حضوری به آن نخواهیم داشت، با این تفاوت که برخلاف روش سهروردی، در اینجا مفاهیم منطقی با دو واسطه در ذهن شکل میگیرند. به تعبیری ابتدا وجود را با شهود عقلی یا قلبی در می‌یابیم و برای آن مفهوم هستی را جعل میکنیم. سپس از حدود عدمی موجودات و مشارکات و مفارقات آنها، مفاهیم ماهوی را انتزاع نموده و پس از آن مفاهیم منطقی را بدست می‌آوریم. این درحالیست که طبق منطق مشایی ما با درک حسّی امور خارجی، مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) را انتزاع می‌کردیم و از دل آن مفاهیم منطقی را می‌ساختیم.

■ وقتی اصالت را از آن وجود دانستیم چاره‌یی جز پذیرفتن مبنای شهودی و علم حضوری به آن نخواهیم داشت، با این تفاوت که برخلاف روش سهروردی، در اینجا مفاهیم منطقی با دو واسطه در ذهن شکل میگیرند. به تعبیری ابتدا وجود را با شهود عقلی یا قلبی در می‌یابیم و برای آن مفهوم هستی را جعل میکنیم.

سهروردی حواس را به شهود ارجاع داد و بنابراین وسعت دریافت مبادی منطق و فلسفه را گسترانید؛ اما تا بدینجا این ماهیاتند که محکی عنه مفاهیم ذهنی‌اند. ملاصدرا با اثبات اصالت وجود قدم دیگری را در این زمینه بر میدارد و منطق را تبدیل به زبانی برای ترجمه شهودات قلبی و عقلی میگرداند که با دو واسطه خلق، و مورد استفاده قرار میگیرد. از اینجا است که ملاصدرا در بحث تعریف، قائل به تعریف به لوازم میگردد که در ادامه به این مطلب خواهیم پرداخت.

۴-۲. عدم امکان تعریف شیء با حد و اقرار به تعریف بالوازم

همانطور که بیان شد با تزلزل اساس کلیات خمس، مبحث تعریف در منطق نیز با چالش جدی روبرو میگردد؛ چراکه بدون استواری کلیات خمس، تعریف حدی و رسمی امکانپذیر نخواهد بود.

غیر از آن، اذعان فلاسفه بزرگی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی، در تعذر و یا عدم امکان دست

۴۷. سهروردی، حکمة الاشراق (در مجموعه مصنفات)، ج ۱،

ص ۱۳.

۴۸. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۹-۲۰.

■ فرق تعریف مفهومی

با حدی در این است که در
تعریف به حد، دغدغه یافتن
ذاتیات شیء را داریم ولی در
تعریف مفهومی، بدنبال
معانی نهفته در
مفهوم مورد نظر هستیم.

یافتن به فصل حقیقی ماهیات، سبب گشت تا ابن سینا و بتبع وی ملاصدرا، در باب تعریف، از موضع منطق ارسطویی مبنی بر تعریف حدی و رسمی، کوتاه آمده و به تعریف به لوازم شیء بسنده کنند^{۴۹}. اگرچه در این بین در نظرگاه ملاصدرا، گردش مبنایی از اصالت ماهیت به اصالت وجود، نقش محوری را بازی کرده است. فارابی و ابن سینا تصریح میکنند که «وقوف به حقایق اشیاء در قدرت بشر نیست و ما جز به خواص و لوازم و اعراض شناخت پیدا نمیکنیم، و فصول مقوم اشیا را که بر حقیقت آنها دلالت میکنند نمیشناسیم»^{۵۰}.

ملاصدرا در تبیین یا تأویل کلام فارابی و ابن سینا به این نکته اشاره میکند که حقیقت هرچیز فقط با مشاهده حضوری شناخته میشود و از همین جاست که برای افراد وجود نمیتوان برهانی اقامه نمود مگر از طریق شبه لم. از طرفی فصول اشیا نیز نزد ملاصدرا چیزی جز صور خارجی نیستند و این صور تنها بواسطه مفاهیم و عناوینی که بر آنها صدق میکند شناخته میشوند.

آن افراد الوجود لا برهان علیها إلا علی ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً باللمّ - حيث ذكرنا أن

حقیقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا
بالمشاهدة الحضورية و فصول الأشياء عندنا
عين صورها الخارجية فحق أنها لا تعرف إلا
بمفهومات و عنوانات صادقة عليها و تلك
المفهومات و إن كانت داخلة في المفهوم
المركب المسمى بالحد - المشتمل على ما
يسمى جنساً و ما يسمى فصلاً إلا أنها خارجة
من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء
حقيقة أو ذا حقيقة.^{۵۱}

وقتی شیئیت شیء را به صورت آن بدانیم ناگزیر تعریف شیء به فصل اخیر را باید تعریف تام دانسته و تعریف به جنس و فصل را تعریف ناقص قلمداد کنیم آنگونه که اهل منطق تعریف شیء را به فصل اخیر آن تجویز کرده‌اند.^{۵۲} ملاصدرا در مقام تبیین چگونگی تعریف ماهیات، دو اعتبار اجمال (وحدت) و تفصیل (کثرت) برای ماهیت قائل میشود. وجه اجمالی و واحد ماهیت، ناظر به صورت کمالی و اخیر شیء دارد که از سنخ وجود است. در این صورت اجزای ماهوی شیء، یعنی سلسله اجناس و فصول، مندرج در صورت اخیر بوده و بعنوان لوازم وجودی صورت اخیر تلقی میگردند و در تعریف ماهیت از آنها استفاده میشود. این لوازم از آن دسته لوازمی نیستند که وجودی غیر از ملزوم خود دارند بلکه بدون آنکه تکثری در خارج باشد، از وجود واحد خارجی انتزاع میگردد؛ لذا تکرر مربوط به عرصه مفاهیم ماهوی است. این صور کمالی اشیاء مختلف، در واقع همان وجود محض اشیاء است که دارای حد ماهوی

۴۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۶۴.
۵۰. فارابی، الاعمال الفلسفیه، ص ۳۷۵ - ۳۷۴.
۵۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۶۳ - ۴۶۲.
۵۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۳.

نیستند^{۵۳} لذا با شهود عقلی آن و تحلیل مفهومی، به لوازم آن ذات خارجی پی میبریم و همانطور که بیان گردید این لوازم، لوازم وجود خارجیند نه لوازم ماهوی که هیچ تفرری در خارج ندارد.

بنظر میرسد راهی که ملاصدرا طی کرده است، با راه سهروردی هماهنگی خاصی دارد. سهروردی نیز با نقد منطق مشایی تعریف، و با مبنا قرار دادن شهود حقایق، به تعریف مفهومی میرسد. فرق تعریف مفهومی با حدی در این است که در تعریف به حد، دغدغه یافتن ذاتیات شیء را داریم ولی در تعریف مفهومی، بدنبال معانی نهفته در مفهوم مورد نظر هستیم. در واقع به بیان صدرالمتألهین «حقیقت هر موجودی تنها با مشاهده حضوری آن شناخته میشود و [از طرفی] فصول اشیاء نزد ما عین صور خارجی هستند؛ پس حق آن است که فصول جز با مفاهیم و عناوینی که بر آنها صادقند شناخته نمیشوند»^{۵۴}. با تحلیل این مفاهیم و دسته‌بندی آن که توسط ذهن انجام میگردد و تشخیص تقدم و تأخر و ابهام و تحصل بین آنها، به مفاهیمی نظیر جنس و فصل و یا رسم دست می‌یابیم.

سهروردی معتقد است، بعنوان مثال در پاسخ به چیستی انسان دوگونه میتوانیم جواب بدهیم؛ گونه نخست همان است که ذاتیات انسان را بیان کنیم و بدین ترتیب تعریف حدی انسان را ارائه نماییم. این روش بدلیل تعسر و تعدّر مورد قبول شیخ اشراق نیست و از همین رهگذر راه دوم پاسخگویی به چیستی انسان را بیان میکند. وی معتقد است در بیان چیستی انسان میتوانیم ذاتیات مفهوم انسان را بعنوان تعریف انسان مورد استفاده قرار دهیم که این ذاتیات مفهومی لزوماً ذاتیات حقیقت شیء نیستند و اصراری بر یافتن ذاتیات ماهیت مورد نظر وجود ندارد

بلکه وقتی به این ذاتیات مفهومی نظر میکنیم آنها را در انسان می‌یابیم و همین مقدار در تعریف کاملی از انسان کفایت میکند^{۵۵}. ملاصدرا نیز به تعریف مفهومی اذعان دارد و راه چنین تعریفی را برگزیند^{۵۶} با این تفاوت که مانند مشائین به ترتیب و ترتب مفاهیم به جنس و فصل معتقد است. توضیح مطلب آنکه مشائین نیز تعریف مفهومی را مورد توجه قرار داده‌اند، باری آنها اجزای تعریف را «کالداتی» در نظر میگرفتند و مثلاً در تعریف واجب‌الوجود، وجود را بمنزله جنس واجب‌الوجود قرار میدادند. لیکن با طرح شیخ اشراق دیگر به چنین توجیهی نیاز نداشته و تنها به بیان ذاتیات مفاهیم (نه ذاتیات ماهوی) در تعریف بسنده میشود^{۵۷}.

جمع‌بندی

تغییر مبنای فلسفی از اصالت ماهیت به اصالت وجود و انتقال فصل از حیطة ماهیات به عرصه وجود سبب گشت تا استحکام مبحث کلیات خمس با تزلزل روبرو گردد. با این انتقال مبنایی است که باید از آنچه که در باب تعریف در منطق آمده است، دست شست و سازوکار تعریف به لوازم وجودی را جایگزین آن نمود و یا حداقل بدان افزود. و از طرفی جایگاه تعریف مفهومی را نیز مورد توجه و بازنگری دقیق قرار داد؛ چراکه آنچه تا قبل از حکمت متعالیه، از آن بعنوان ذاتیات شیء یاد میشد، با پی‌ریزی بنای اصالت وجود، به لوازم وجود برگشت که بنحو لف و به وجود

۵۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۶۴.

۵۴. همان، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۲.

۵۵. نک: همو، شرح حکمة الاشراق، ص ۶۱.

۵۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۶۲.

۵۷. یزدان‌پناه، حکمت اشراق، ج ۱، ص ۱۸۰.

واحد موجودند و عرصه نشر آن، صرفاً به حیطة مفاهیم ذهنی و معقولات ثانوی - آنگونه که در این مقاله ترسیم شد - بازگشت مینماید. بنابراین با بسنده نمودن به تعاریف مفهومی که حاصل توجه به اعراض و لوازم وجودی اشیاء خارجیند، میتوان گستره وسیعی را فراروی حکمت اسلامی گشود که موجب بالندگی بیش از پیش آن خواهد شد.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- ، التعليقات، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
- ، الشفاء - الالهيات، تصحیح سعید زاید، قم، ناشر مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ، الشفاء - المنطق، ج ۱، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- ، النجاة، تهران، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.
- ، النفس من کتاب الشفاء، محقق حسن حسن زاده، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، ج ۳، قم، انتشارات اسرا، ۱۳۸۷.
- خراسانی، شرف الدین، از سقراط تا ارسطو، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۲۵۳۶.
- ، متافیزیک ارسطو، مقدمه دکتر خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۴.
- سبزواری، ملاحادی، تعلیقات الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- ، شرح المنظومه، ۲ جلدی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۹۰.
- سهروردی، حکمة الاشراف (مجموعه مصنفات)، ج ۱، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- طباطبای، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، تصحیح و

- تعلیق عباسعلی زارعی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، أساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- ، شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- فارابی، الاعمال الفلسفية، مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ق.
- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، تهران، سروش، ۱۳۸۸.
- مطهری، مرتضی، تقریبات شرح منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
- ، درسهای اسفار، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق دکتر مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق دکتر مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق دکتر رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح، تحقیق دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، المشاعر، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ، مفاتیح الغیب، ج ۱، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، ج ۱، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.