

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.2, Summer 2022, Ser. 83,
PP: 27-48, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2008-9481
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۳
صفحات ۲۷-۴۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۰۰۸-۹۴۸۱
مقاله: علمی پژوهشی

Mulla Sadra on the use of *differentia* as complete definition

Mohammad Hosseinzadeh *

Abstract

Change in philosophy of logic requires change in approaches to deal with the problems of logic, and sometimes yield to change in those problems themselves. One important logical issue is the *differentia* in definition. According to the theory of the primacy of existence (Asalat e vojud), this article by using an analytic-descriptive method, rereads and explains Mulla Sadra's views prevalent among most Arabic philosophers. An analytical study of this issue leads to the conclusion that the theory of the primacy of existence and its consequences have led to a different approach in Mulla Sadra's philosophy. *Differentia* provides the true unity of composite quiddity, including the matters and genera of definition in its simplicity and shortness; accordingly, Mulla Sadra's approach is necessary but admirable. In this innovative approach, the detail of the earlier genera and *differentiae* with multiple realizations are not parts of the *definiendum* and are outside its truth, contrary to most of Arabic philosophers. As a result, the mention of the prior genera and *differentiae* in a definition is superfluous to the truth of the *definiendum*.

Keywords: Genus, Differentia, Complete Definition, Definition Logic, Primacy of Existence, Mulla Sadra.

* Assistant professor of Iranian Institute of Philosophy
Date of Receive: 12/11/1400

hosseinzadeh@irip.ac.ir
Date of Accept: 14/01/1401

کاربست «فصل» به عنوان «حد تام» در فلسفه‌ی ملاصدرا

محمد حسین زاده *

چکیده

تغییر در بنیان‌های فلسفی منطق مستلزم تغییر در رویکرد مواجهه با مسائل آن و گاه نیز مستلزم تغییر در خود آن مسائل است. یکی از مباحث مهم منطق، ساختار تعریف اشیاء و نقش اجناس و فصول متعدد در تعریف حدی و چگونگی چینش و ترتیب آن‌هاست. این مقاله با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی، با توجه به نظریه‌ی اصالت وجود، دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی تعریف حدی اشیاء را بازخوانی و تبیین کرده و نحوه‌ی مواجهه‌ی او با دیدگاه جمهور حکما را تحلیل کرده است. بررسی تحلیلی این موضوع به این نتیجه منتهی شد که نظریه‌ی اصالت وجود و فروع برآمده از آن، در فلسفه‌ی ملاصدرا به رویکرد متفاوتی انجامیده است که در آن، فصل اخیر تأمین‌کننده‌ی وحدت حقیقی ماهیت مرکب است و مواد و اجناس پیشین را به نحو بساطت و اجمال در خود گنجانده است؛ بر همین اساس، صدرالمتألهین به صراحت اظهار داشته است که در حد تام، رعایت ترتیب میان مقومات ماهیت ضروری نیست، بلکه امری استحسانی است. در این رویکرد ابداعی، حد حقیقی ماهیت صرفاً فصل اخیر آن است و هریک از اجناس و فصول پیشین، به نحو تفصیلی، با فعلیت‌های متعدد (آن‌گونه که جمهور حکما در ترکیب انضمامی ترسیم کرده‌اند)، مقوم شیء نیستند و خارج از حقیقت آن قرار دارند؛ در نتیجه، ذکر اجناس و فصول پیشین در تعریف حدی، از باب زیادی حد بر محدود است.

واژگان کلیدی: جنس، فصل، حد تام، منطق تعریف، اصالت وجود، ملاصدرا.

۱. مقدمه

منطقی که جمهور فیلسوفان پیش از ملاصدرا مطرح کرده‌اند، منطقی است که با غفلت از حقیقت عینی وجود و بر پایه‌ی نگاه ماهوی به واقعیت خارجی بنا شده است. پس از طرح اصل بنیادین اصالت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا و متحول شدن نگاه فلسفی به واقعیت خارجی، انتظار می‌رود تا منطق مشهور مبتنی بر تحقق حقیقی ماهیت در خارج مطرح شده است، بازخوانی شود و متناسب با نظام فلسفی جدید، چهره‌ای جدید به خود بگیرد. ملاصدرا در آثار منطقی خود، به طور ساختارمند، این منطق اصالت وجودی را مطرح نکرده است، اما

در آثار متعدد فلسفی خود، جنبه‌هایی از تغییرات مبتنی بر نظریه‌ی اصالت وجود در منطق را ترسیم کرده است. یکی از تغییرات مهمی که نظریه‌ی اصالت وجود در منطق پیشاصدرایی به وجود آورده است، تغییر در ساختار تعریف منطقی و تعیین جایگاه هر یک از اجناس و فصول پیشین در تعریف حدی است. در پژوهش‌های انجام‌شده کمتر به این مسأله‌ی مهم توجه شده است؛ مثلاً در بخشی بسیار کوتاه از دو مقاله‌ی «اصالت وجود و تحول در منطق تعریف» (ملایری و نادعلی‌زاده، ۱۳۹۵) و «تأثیر اعتقاد به سیلان وجودی بر حدود منطقی در حکمت متعالیه» (خوشدل روحانی، ۱۳۸۴)، اشاره‌ای مختصر به دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی نقش فصل اخیر در حقیقت شیء شده است، اما از آنجاکه مسأله‌ی اصلی این پژوهش‌ها امر دیگری است، در آن‌ها هیچ تحلیل مناسبی از تأثیر این نظریه‌ی ملاصدرا در نحوه‌ی چینش اجزای تعریف منطقی ارائه نشده است. با توجه به این مطلب، لازم است تا در پژوهش مستقل، دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی این مسأله‌ی مهم بررسی شود. در این مقاله، پس از تبیین جنبه‌ی فلسفی و منطقی تعریف حدی و دیدگاه جمهور حکما درباره‌ی ساختار این تعریف و جایگاه اجناس و فصول متعدد در آن، دیدگاه صدرالمتألهین براساس نظریه‌ی اصالت وجود و فروع مترتب بر آن بازخوانی شده و ضمن تحلیل نحوه‌ی مواجهه‌ی او با دیدگاه جمهور حکما، نوآوری او در این مسأله تبیین و بررسی شده است.

۲. «تعریف حدی» در منطق و فلسفه

در میان موضوعات مطرح‌شده در منطق و فلسفه، مباحث متعددی را می‌توان یافت که در هر دو علم مطرح شده است؛ تصور و تصدیق، علم حصولی و حضوری، بدیهی و نظری، کلی و جزئی، کلیات خمس، مواد ثلاث، قضایا و اقسام آن‌ها، نمونه‌هایی از این مباحث است. طرح این مباحث در دو علم جداگانه، دو وجه مختلف دارد که از این قرار است:

الف) برخی از مباحث، هم جنبه‌ی فلسفی دارد و هم جنبه‌ی منطقی. در این مسائل ابعاد فلسفی دامنه‌ی گسترده‌ای دارد که شامل عین و ذهن می‌شود و نتایج آن‌ها به قید ذهنیت، در مباحث منطق به کار گرفته می‌شود. در این موارد می‌توان چنین گفت که تحلیل و تبیین مسأله‌ی منطقی، در واقع خودش یک مسأله‌ی فلسفی است و فقط نتیجه‌ی آن در منطق مطرح می‌شود؛ مثلاً تحلیل قضیه‌ی «موجبه‌ی سالبه‌المحمول» و اینکه یک قضیه‌ی مستقل است یا به «موجبه‌ی معدوله‌المحمول» برمی‌گردد، یک مسأله‌ی فلسفی است و از نتیجه‌ی آن در منطق استفاده می‌شود. نمونه‌ی دیگر این مباحث، تحلیل «امکان خاص» است که از دو «امکان عام» یا دو «سلب ضرورت» تشکیل شده است. در منطق، امکان خاص جزء جهات

۳۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۲۷-۴۸

مرکب شمرده می‌شود، اما چگونگی ترکیب یک جهت از دو سلب، بحثی است که در فلسفه مطرح می‌شود (نک. جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش دوم از جلد اول، ص ۳۸۳).

ب) در برخی موارد، اصل مسأله در منطق مطرح می‌شود و مبانی آن در فلسفه؛ مثلاً در منطق این مسأله مطرح می‌شود که سالبه به انتفاء موضوع، صادق است و موجب به انتفاء موضوع، صادق نیست. مبانی این مسأله، یک مسأله‌ی فلسفی است و در خود منطق مطرح نمی‌شود (نک. همان، بخش پنجم از جلد اول، ص ۱۴۴). از جمله مباحثی که در زمره‌ی مسائل فلسفی است و در عین حال مبدأ تصدیقی مسائل منطقی نیز به حساب می‌آید، اثبات اصل وجود مفاهیم و معقولات منطقی نظیر تصور، تصدیق، جنس، فصل و نوع است. در فلسفه، اصل هستی این امور اثبات می‌شود و در منطق، از احکام و عوارض ذاتی و تقسیمات آنها بحث می‌شود (نک. همان، بخش اول از جلد اول، ص ۲۸۳؛ همان، بخش دوم از جلد اول، ص ۷).

مبحث «تعریف حدی» که موضوع این مقاله است، در ذیل گروه نخست از مباحث فلسفی منطقی قرار می‌گیرد؛ به این صورت که از نتیجه‌ی یک بحث فلسفی عام درباره‌ی حقیقت اشیاء و اجزای تحلیلی آنها و نحوه‌ی ترکیب آنها با یکدیگر در یک حوزه‌ی خاص (یعنی حوزه‌ی مفاهیم) استفاده می‌شود که برآیند آن، مقیدکردن مبحث تعریف حدی به حوزه‌ی مفاهیم و معقولات ذهنی در منطق است. همین امر موجب شده است تا ابن سینا مباحث مفصلی از مبحث حد را در کتاب فلسفی خود، *الهیات شفا* (فصل هفتم، هشتم و نهم از مقاله‌ی پنجم) مطرح کند.

۳. حد تام از دیدگاه جمهور حکما

۳.۱. ارسطو

دیدگاه ارسطو درباره‌ی تعریف، دیدگاه غالب در میان حکمای مسلمان بوده و دانشمندان مسلمان همواره از ساختاری که او برای شناختن و شناساندن اشیاء ترسیم کرده، در علوم مختلف استفاده کرده‌اند. از نظر ارسطو تعریف «چیستی» و «ماهیت» شیء را بیان می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰، آناکاویک دوم، 93b30 [ص ۱۵۶۷]). از این نگرش برمی‌آید که در اعتقاد او، تعریف همان «حد تام» است. تعداد پرشماری از عبارتهای او این برداشت را تأیید می‌کند؛ زیرا او در موارد متعدد، تعریف را مرادف با حد تام به کار برده است؛ از جمله این عبارت که در آن، تعریف صرفاً عبارتی متشکل از جنس قریب و فصل دانسته شده است: «در تعریف، جز فصل‌ها و آنچه جنس نخستین (جنس قریب) نامیده می‌شود، هیچ چیز دیگری نیست (همو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵، ۱۰۳۷a).

او بر این باور است که تعریف (حد تام) دراصل به جواهر تعلق می‌گیرد و تعریف اعراض، به‌نحو ثانوی و به‌تبع جواهر است؛ زیرا در تعریف عرض، موضوع عرض که جزء حقیقت و چیستی عرض نیست ذکر می‌شود (همان، ص ۲۲۰، ۱۰۳۱a).

از نظر ارسطو، اطلاق به‌کارگیری تعریف جواهر، با تعریف اعراض یکسان نیست و نوعی تفاوت در تقدم و تأخر و نیز اولویت و غیراولویت (تفاوت تشکیکی) میان تعریف جواهر و تعریف اعراض برقرار است (همان، صص ۲۱۷-۲۱۸، ۱۰۳۰a). البته در پاره‌ای موارد، ارسطو این احتمال را نیز مطرح می‌کند که اطلاق واژه‌ی تعریف به تعریف جواهر و تعریف اعراض، به‌نحو اشتراک لفظی باشد (همان، ص ۲۱۷، ۱۰۳۰a)؛ گاه نیز هر دو احتمال اشتراک لفظی و تفاوت تشکیکی را مطرح می‌کند و هیچ‌یک را نفی نمی‌کند (نک. همان، ص ۲۲۰، ۱۰۳۱a)؛ باوجوداین، عبارت‌های مربوط به صدق تشکیکی تعریف بر مصادیقش، شمار بیشتری دارد و چه‌بسا بتوان از نوع عبارت‌پردازی ارسطو دریافت که تمایل او به صدق تشکیکی تعریف، بیشتر از انگاره‌ی اشتراک لفظی است.

۲.۳. فارابی

فارابی برای تبیین و بسط تعریف ارسطویی، تعریف را به حد و رسم تقسیم کرده است: «حد» قولی است که به‌نحو «ترکیب تقییدی»، مدلول اسم را با معنای مقوم (ذاتی) شرح می‌دهد و «رسم» قولی است که آن نیز به‌نحو «ترکیب تقییدی»، مدلول اسم را شرح می‌دهد، اما نه با مقوم‌های ذاتی، بلکه با احوال آن معنا یا اشیائی که آن معنا مقوم آن‌هاست (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۷). در نظر او، حد از جنس و فصل تشکیل شده است (همان، ص ۳۸) و رسم از جنس و خاصه (مانند تعریف انسان به حیوان ضحاک)، یا جنس و عرض (مانند حیوان کاتب)، یا جنس و چند عرض (حیوان فروشنده و خریدار) (همان، ص ۳۹).

فارابی ارزش معرفت‌شناختی حد و رسم را چنین بیان می‌کند که حد ماهیت شیء را معرفی می‌کند؛ چه به‌نحو «خلاصه‌شده» و چه به‌نحو «مفصل»، اما رسم ماهیت شیء را معرفی نمی‌کند، بلکه صرفاً آن را از ماهیت‌های دیگر متمایز می‌کند (همان، صص ۳۹-۴۰).

اگرچه فارابی در نظام فلسفی خود، تمایز وجود و ماهیت را مطرح کرده است، اما به نظر می‌رسد که او در مقام تعریف اشیاء از این تمایز بهره نگرفته است؛ زیرا او در مقام تعریف اشیاء، به «ماهیت در حال وجود» نظر دارد؛ بر همین اساس، او مقومات شیء را اموری می‌داند که موجب تحقق و موجودیت شیء می‌شود:

«حد، قولی است که بر معنای شیء دلالت می‌کند؛ [همان] معنایی که

سبب موجودیت آن شیء می‌شود... در میان اوصاف شیء، معناهایی که سبب

موجودیت آن شیء می‌شود، همان اوصافی است که قوام‌بخش ذات و وجود شیء است» (همان، صص ۴۳۱-۴۳۲).

فارابی این نکته را مطرح می‌کند که حد باید تمام مقوم‌های ذاتی ماهیت (جنس و فصل) را دربرگیرد و درعین‌حال، چیزی جز مقومات ذاتی ماهیت در آن وارد نشود (نک. همان، ص ۴۳۲). طرح این نکته به این معناست که تعریف‌هایی که در آن‌ها امری زائد بر جنس و فصل، به‌نحو زیادی حد بر محدود، ذکر می‌شود، به معنای حقیقی، حد نیست و اطلاق لفظ حد بر آن‌ها به‌نحو اشتراک لفظی است.

۳.۳. ابن‌سینا و فیلسوفان سینیوی

ابن‌سینا نیز همانند فارابی، دیدگاه ارسطو درباره‌ی تعریف حدی را صحیح می‌داند و در تعریف حد می‌نویسد:

حد «حد» همان است که حکیم (ارسطو) در کتاب *طوبیقا* بیان کرده و گفته است که «حد، قول دال بر ماهیت شیء است» (ابن‌سینا، ۱۹۹۸، ص ۲۳۹؛ همچنین نک. همو، ۱۳۸۱، ص ۶۱).

از نظر او، غرض از حد این است که «حقیقت شیء، آن‌چنان که هست» تصور شود؛ براین‌اساس، حد باید همه‌ی مقومات ماهیت را دربرگیرد؛ یعنی صرفاً از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده باشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۶۱). باتوجه‌به این مطلب، ابن‌سینا اظهار می‌دارد که هر شیء فقط یک حد دارد؛ زیرا تنها یک عبارت می‌تواند همه‌ی مقومات ذاتی ماهیت را به ترتیب بیان کند (همان، صص ۶۲-۶۳). ابن‌سینا در موارد دیگر بر این نکته تأکید کرده است که در بیان ذات و ذاتیات ماهیت، فقط دلالت مطابقی و تضمینی معتبر است؛ زیرا اموری که به‌نحو دلالت التزامی می‌توانند بر ماهیت دلالت کنند، نامحدود هستند؛ علاوه‌بر اینکه اگر دلالت التزامی را در بیان ماهیت و مقومات آن معتبر بدانیم، لازم می‌آید که عوارض لازم که مقوم ماهیت نیست، در ذات ماهیت داخل شود؛ مانند «ضاحک» که به‌نحو التزامی بر «حیوان ناطق» دلالت می‌کند، اما ذاتی و مقوم ماهیت انسان نیست و در جواب «ماهو» واقع نمی‌شود (همان، ص ۵۳). باتوجه‌به این مطلب، ابن‌سینا اظهار می‌دارد که ذکر تفصیلی همه‌ی مقومات ذاتی در حد ماهیت لازم نیست و رأی کسانی که حد را قول مختصری دانسته‌اند که به‌نحو تفصیلی بر مقومات ماهیت دلالت می‌کند، نادرست است؛ زیرا دلالت تضمینی جنس قریب بر مقومات مشترک ماهیت، در مقام تبیین ماهیت معتبر است و بر همین‌اساس، ضمیمه‌شدن فصل اخیر به جنس قریب، برای تعریف حدی ماهیت کفایت می‌کند (همان، صص ۶۲-۶۳). از نظر ابن‌سینا، حد باید از دو جهت با محدود مساوی باشد: مساوی‌بودن در حمل و مساوی‌بودن در معنا. مساوات در حمل به این معناست که هرآنچه مصداق حد است، مصداق

محدود هم باشد و بالعکس. جهت دوم هم به این معناست که حد، به نحو مطابقی یا تضمینی، بر همه‌ی کمالات محدود دلالت کند. شرط مساوی بودن در معنا از آن رو در حد معتبر است که در بسیاری از موارد، تعریف از طریق امور ذاتی، موجب تمیز شیء محدود از سایر اشیاء می‌شود، اما در عین حال، برخی از جنس‌ها در تعریف ذکر نشده‌اند؛ مثلاً در تعریف انسان گفته می‌شود: «جسم ناطق میرا». در چنین مواردی، تعریف، «حد ناقص» است و یک حد حقیقی نیست؛ زیرا معنای جنسی «حیوان» در این تعریف گنجانده نشده است^۱ (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰).

از نظر ابن‌سینا و پیروانش حد حقیقی فقط به اموری اختصاص دارد که در تحلیل عقل مرکب‌اند و از معانی متعدد تشکیل شده‌اند؛ البته مقصود از مرکب بودن محدود، ترکیب در تحلیل عقل است؛ به گونه‌ای که هر یک از اجزای عقلی (جنس و فصل) به نحو مواطات بر شیء محدود حمل شوند، حتی اگر در واقعیت خارجی، محدود، بسیط و بدون جزء باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، صص ۶۱-۶۲؛ نک. ۱۳۷۵، ص ۹۸). در نظر جمهور حکما ماهیت‌های مرکب از مقوم‌های مادی و صوری و در لحاظی دیگر، از مقوم‌های جنسی و فصلی متعدد تشکیل شده است که هر یک قوام‌بخش ماهیت است و میان آن‌ها یک رابطه‌ی طولی برقرار است؛ مثلاً ماهیت انسان به لحاظ اجزای خارجی، به ترتیب با «صورت جسم طبیعی» (صورت جسمیه)، «صورت نباتی»، «صورت حیوانی» و «نفس ناطقه» یا همان «صورت انسانی» قوام یافته است. به لحاظ اجزای ذهنی نیز مقومات انسان به ترتیب عبارت است از: «جوهر» که جنس بعید است؛ «جسم» و «نامی» که جنس متوسط است؛ «حساس متحرک بالاراده» که جنس قریب است؛ و «ناطق» که فصل است. به تعبیر دیگر، «جسم» و «نامی» و «حساس متحرک بالاراده» فصل بعید انسان و «ناطق» فصل اخیر آن به حساب می‌آید. هر یک از این فصول یا صورت‌های قریب و بعید، فعلیتی در قبال فعلیت‌های دیگر دارد، البته همان‌طور که ملاصدرا از قول جمهور حکما بیان کرده است، این فعلیت‌ها در طول یکدیگر قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۴۸).

همان‌طور که بیان شد، از نظر ابن‌سینا و پیروانش، در بیان ذات و ذاتیات ماهیت فقط دلالت مطابقی و تضمینی معتبر است؛ بر این اساس، آن‌ها بر این طریق مشی کرده‌اند که در حد تام، تنها جنس قریب می‌تواند در کنار فصل قریب قرار گیرد و همه‌ی مقومات پیشین ماهیت را احصا کند، اما فصل جنس قریب (مثلاً حساس متحرک بالاراده) شمول جنس قریب را ندارد و همه‌ی ذاتیات پیشین را احصا نمی‌کند؛ زیرا دلالت جنس قریب بر همه‌ی ذاتیات پیشین، دلالت تضمینی است، اما دلالت فصل جنس قریب بر ذاتیات پیشین، التزامی است:

مفاهیمی نظیر «حساس» و «متحرک بالاراده» به نحو مطابقی به معنای «شیء دارای قوهی حس» یا «قوهی حرکت» است... اینکه «[حقیقت] آن شیء [دارای قوهی حس یا قوهی حرکت] چیست» در مفهوم این الفاظ داخل نیست، مگر بر طریقهی التزام؛ به طوری که از خارج [از معنای لفظ] دانسته می شود که این شیء [دارای قوهی حس یا قوهی حرکت] جز «جسم» نمی تواند باشد (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۵۲-۵۳).

خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح این عبارت ابن سینا می نویسد:

مراد او (ابن سینا) این است که فصلها و امور عرضی صرفاً به نحو دلالت التزامی بر ماهیتی دلالت می کند که مدلول جنس و فصل است؛ زیرا فصل تحصیل بخش ماهیت است و امور عرضی، بعد از تحصیل ماهیت به آن ملحق می شود. ماهیتی که با فصل تحصیل می یابد یا موضوع امور عرضی است، در مفهوم فصل یا آن امور عرضی داخل نیست؛ زیرا در این صورت لازم می آید که «ماهه الاشتراک» (جنس) داخل در «ماهه الامتیاز» (فصل) باشد، یا اشیاى داخل (ماهیات و ذاتیات آن) در اشیاى خارجی (امر عرضی) داخل باشد؛ درحالی که چنین چیزی خلف است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲).

در این عبارت، خواجه نصیر فصل را در دلالت بر نوع و اشمال نداشتن بر مقومات نوع، همردیف امر عرضی قرار داده است. این مطلب بر این نکته مبتنی است که جنس نمی تواند در فصل گنجانده شود؛ زیرا چنان که محقق طوسی بیان کرده است، چنین چیزی مستلزم آن است که ماهه الاشتراک ماهیت عین ماهه الامتیاز آن باشد، درحالی که تشکیک در ماهیت محال است. باتوجه به این مطلب، در نظر ابن سینا و پیروان او، فصل، در بردارنده ی تمام ذاتیات ماهیت نیست و تعریف با فصل، حد ناقص است (نک. ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۴۵).

۴. حد تام از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا براساس نظریه ی اصالت وجود و فروع برآمده از آن، رویکردی متفاوت از رویکرد حکما را درباره ی تعریف حدی اشیا ارائه می کند. این رویکرد که به نظر می رسد در میان منطق دانان پیشین بی سابقه و از ابداعات خود صدرالمتهلین باشد، در ضمن این محورها سامان می یابد:

۱. دیدگاه جمهور حکما درباره ی مقوم های طولی جنسی و فصلی ماهیت مرکب و لزوم مشتمل بودن حد تام به همه ی آنها، بر ترکیب انضمامی ماهیت از ماده و صورت مبتنی است؛ زیرا از نظر آنها، فصل از صورت اخیر، و اجناس پیشین از مواد خارجی برگرفته شده

است و نحوه‌ی چینش آن‌ها که ذاتیات ماهیت در موطن ذهن است، منعکس‌کننده‌ی نحوه‌ی ترکیب ماده و صورت آن‌ها در موطن خارج است. در نقطه‌ی مقابل، صدرالمتألهین بر این باور است که ترکیب انضمامی (برخلاف گمان ابن‌سینا و پیروانش) هرگز به یک وحدت حقیقی و طبیعت واحد منجر نمی‌شود:

چگونه می‌توان معانی اشیائی را که وجودهای متعدد دارد، به هر نحو هم که آن‌ها را اعتبار کرده باشیم، بر یکدیگر حمل کرد؟ مثلاً آسمان بر زمین و همچنین بر امری که مرکب از آسمان و زمین است، حمل نمی‌شود؛ چه به نحو «لابشرط» لحاظ شود و چه این‌گونه لحاظ نشود. [همچنین] صرف نیازمندی بعضی از اجزای [مرکب] به بعضی دیگر، چنان‌که بیشتر فیلسوفان پنداشته‌اند، برای صحت حمل [یکی بر دیگری] کافی نیست، و گرنه لازم می‌آید حمل^۲ هر معلولی بر علتش جایز باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، صص ۹۱۰-۹۱۱).

از نظر او تنها راه دستیابی به وحدت طبیعی و تشکیل ماهیت حقیقی این است که معانی ذاتی ماهیت مرکب به وجود واحد موجود شود. این مطلب به‌طور کلی از فروع نظریه‌ی اصالت وجود است و در موضوع محل بحث نیز بر «ترکیب اتحادی» منطبق می‌شود. باتوجه‌به این فرع، ملاصدرا محور وحدت و جهت اتحاد جنس و فصل را وجود فصل معرفی می‌کند. از نظر او، وجود فصل اخیر، وجود نوع و تمام جنس‌ها و فصل‌های پیشین نیز هست؛ این اجناس و فصول، معانی متعددی است که به وجود فصل اخیر موجود و در آن مندمج است (همان، ص ۹۴۷).

۲. از نظر ملاصدرا صورت و فصل اخیر یک حقیقت وجودی است و از سنخ جنس‌های ماهوی پیشین کاملاً متفاوت است:

به‌درستی که حقیقت فصل و ذات آن، جز «وجود خاص» ماهیت (یا همان شخص حقیقی) نیست (همو، ۱۹۸۱ ج ۲، ص ۳۶).
صورتی که محاذی فصل است، همان وجود است و ماهیت از نظر حد و مفهوم، خارج از وجود قرار دارد، [اما] در [مقام] تحقق، با وجود متحد است (همان، ج ۵، ص ۲۹۹).

براین اساس، او معتقد است که برای دستیابی به وحدت حقیقی در ماهیت‌های مرکب، لازم است که همه‌ی ماده‌ها و جنس‌های پیشین ماهیت در وجود متصل یا همان صورت و فصل اخیر جمع شود و به تعبیر دیگر، در صورت و فصل اخیر مندمج و مستهلک (فانی) باشد:

آگاه باش که وجود در تحقق معانی و مفهومات، اصل است و همان طور که دانستی، وجودها در شدت و ضعف و کمال و نقص با یکدیگر متفاوت اند. هرچه وجود شدیدتر و قوی تر باشد، احاطه‌ی بیشتری به معانی دارد و در خارج، آثار بیشتری بر آن مترتب می‌شود... بنابراین صورت حیوانی که همان وجود بالفعل آن است، همه‌ی آثار جسم طبیعی و اجسامی جمادی و اجسام نبادی را از خود صادر می‌کند، اما وجود آن کامل تر و قوی تر از وجودهای آن اجسام و صورت‌ها و ماده‌های آنهاست؛ بنابراین معانی آن فصل‌ها و جنس‌ها بر آن [صورت یا وجود حیوانی] واحد صدق می‌کند و آثاری که بر هر یک از آن فصل‌ها و جنس‌ها به نحو جداگانه مترتب می‌شود، بر آن [صورت یا وجود حیوانی] مترتب می‌شود. آنچه بیان شد، سرّ اتحاد معنای فصل با معنای جنس در وجود است؛ زیرا وجود فصل همان وجود جنس است، همچنین وجود نوع اخص و صورت فصل قریب آن، همان وجود جنس‌ها و فصل‌های بعید و قریبی است که از نظر عمومیت، در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱۰).

۳. یکی از پیامدهای چنین نگرشی به صورت و فصل اخیر که تأمین‌کننده‌ی وحدت حقیقی ماهیت مرکب است، این است که مواد و اجناس پیشین به نحو بساطت و اجمال در فصل اخیر مندمج است، اما هر یک به نحو بالفعل و تفصیلی، با فعلیت‌های متعدد و متکثر وجودی (آن گونه که جمهور حکما در ترکیب انضمامی ترسیم کرده‌اند) مقوم شیء مرکب نیست^۳ و خارج از حقیقت آن محسوب می‌شود:

در نزد ما دیدگاه مختار... این است که در امور مرکب فقط یک شیء مقوم است و آن، همان صورت [اخیر] است و باقی [صورت‌ها] به منزله‌ی فروع و قوا و شرایط حدوث آن [صورت] است... صورت [عناصر] بسیط، مقوم [عناصر] بسیط است، اما با اینکه در حفظ کیفیت مزاج مورد نیاز است، خارج از حقیقت موالید معدنی و نباتی و حیوانی قرار دارد. همچنین صورت نباتی مقوم نبات است، اما قوای نباتی خادم نفس حیوانی و از فروع آن است و [یا اینکه] شرط وجود حیوان است، اما مقوم داخلی آن نیست و خارج از حقیقت نفس [حیوانی] قرار دارد... عجیب است که آنها (جمهور حکما) با غفلت از این تحقیق، چگونه حکم می‌کنند که هر یک از اجسام مرکب طبیعی «وحدت طبیعی» دارد! آیا این حکم معنایی جز این دارد که طبیعت هر یک از آنها واحد است و آن همان چیزی است که شیء طبیعی با آن بالفعل است،

به طوری که اگر همه‌ی صورت‌ها و قوای همراه آن زایل شود، آن شیء به حسب حقیقت، کماکان همان شیء است؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۴۸-۲۵۰).

۴. همان طور که در عبارت یادشده اشاره شده است، ملاصدرا از مواد و اجناس پیشین، گاه با عنوان «شروط و معدات» و گاه نیز با عنوان «فروع و قوا» یاد می‌کند. در توضیح این مطلب باید به این مطلب مهم توجه داشت که صدرالمآلهین ماده و صورت و نیز جنس و فصل را در بستر حرکت ذاتی شیء ترسیم می‌کند و به دنبال آن، دو اعتبار «لابشرط» و «بشرطاً» را دو حیثیت از وجود سیال در نظر می‌گیرد. مطابق با نظریه‌ی اصالت وجود، ماهیت، به خودی خود و با صرف نظر از وجودی که در آن مستهلک و فانی می‌شود، هیچ حکمی ندارد؛ براین اساس، معنایی که ماده یا جنس ماهیت قرار می‌گیرد، باید متناسب با جایگاهی که در این وجود سیال دارد، موضوع احکامی نظیر «جنس بودن»، «ماده بودن»، «مقوم بودن» و «ذاتی بودن» قرار گیرد؛ مثلاً اگر حرکت جوهری انسان خاصی (مانند رضا) را بستر وجودی معنای جنسی و فصلی در نظر بگیریم، در نگاه تفصیلی و تجزیه‌نگر، معنای «جسمیت» در مقطع جمادی (مثلاً نطفه) و نیز معنای «نامی بودن» در مقطع نباتی (مثلاً علقه) و نیز معنای «حیوانیت» در مقطع حیوانی (مانند جنین)، پیش از تحقق این شخص خاص انسانی، «معد» و زمینه‌ساز «وجود نطقی» و «نفس ناطقه» است و پس از تحقق آن شخص، از فروع و قوایی است که به مراتب نازله‌ی او تعلق دارد و هریک در مرتبه‌ی خویش، وجودی تفصیلی و جداگانه از دیگری دارد. در هر دو حالت (یعنی پیش از تحقق رضا و نیز پس از تحقق او) هیچ‌یک از این معانی پیشین تفصیل یافته، در ماهیت رضا دخالت ندارد. آنچه از نظر صدرا در ماهیت این انسان دخالت دارد و جنس و فصل قوام‌بخش به ماهیت آن است، وجود اندماجی و استهلاکی این معانی در فصل اخیر است که به نحو بساطت و اجمال در آن گنجانده شده است:

آنچه مقوم ذوات ماهوی (چه مرکب و چه بسیط) است و موجب تحقق آن‌ها می‌شود، همانا مبدأ فصل اخیر است؛ سایر فصل‌ها^۵ و صورت‌هایی که با آن متحد [و همراه] است، به منزله‌ی قوا و شرایط و ابزارها و اسباب زمینه‌ساز «وجود» آن ماهیت است که این وجود، همان فصل اخیر است. این فصل‌ها و صورت‌های همراه، در تقرر ذات آن ماهیت دخالت ندارد و مقوم حقیقت آن ماهیت نیست، هر چند هریک از آن‌ها مقوم حقیقت دیگری غیر از این حقیقت است؛ مثلاً برخی از قوا و صورت‌های موجود در بدن انسان، از این نظر که فقط جسم است، مقوم ماده‌ی اولی است (مانند صورت امتدادی) و برخی از آن‌ها از این نظر که [فقط] جسم نباتی است، مقوم آن [یعنی ماده‌ی اولی] است؛ مانند

قوای تغذیه و رشد و نمو و تولید. برخی نیز از این نظر که [فقط] حیوان است [مقوم آن است]؛ مانند مبدأ حس و حرکت ارادی؛ و برخی دیگر نیز از این نظر که انسان است؛ مانند مبدأ نطق [مقوم ماده‌ی اولی است]. هریک از صورت‌های سابق، زمینه‌ساز (معد) وجود صورت لاحق است، سپس بعد از وجود لاحق از آن [صورت لاحق] منبث می‌شود و وجودش به‌وسیله‌ی صورت لاحق قوام می‌یابد. در این هنگام، آنچه در ابتدا از اسباب و شرایط و معدات بود، در پایان از قوا و توابع و فروعات می‌شود و صورت اخیر مبدأ همه [آن توابع و فروعات] و رئیس آن‌ها خواهد بود، همان‌طور که آن‌ها خادم و شعبه‌های صورت اخیر هستند. از این اصول برای تو روشن خواهد شد... که حقیقت فصل و ذات آن چیزی جز «وجود خاص» برای ماهیات نیست... بنابراین آنچه در خارج موجود است، همان وجود است (همان، صص ۳۵-۳۶).

۵. نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر محور سوم و چهارم این است که ذکر معانی جنسی و فصلی به‌عنوان جنس و فصل و به‌نحو تفصیلی و انضمامی (چنان‌که جمهور حکما بدان قائل بودند) در تعریف ماهیات، مقوم ذاتی نیست، بلکه از باب ذکر معدات یا فروع و به‌نحو زیادی حد بر محدود است:

فصل اخیر در ماهیت‌های مرکب از جنس و فصل، مانند ناطق در انسان، اصل ماهیت نوعی است و سایر فصل‌ها و جنس‌ها از لوازم غیر مجعول این اصل (فصل اخیر) است. [این فصل‌ها و جنس‌های پیشین] گاهی در تعریف حدی این [ماهیت نوعی] قرار می‌گیرد؛ در این هنگام، آن‌ها در «حد از این جهت که عین محدود است» قرار می‌گیرد (همان، ج ۹، ص ۱۸۶).

صدرالمتألهین در کتاب *المبدأ و المعاد* با اشاره به مطالب کتاب *سفار*، این مطلب را توضیح می‌دهد که مقصود او از اینکه اجناس و فصول پیشین از این جهت که عین محدود است در تعریف قرار می‌گیرد، همان قرارگرفتن در حد به‌نحو «زیادی حد بر محدود» است (نک. همو، ۱۳۵۴، صص ۳۸۲-۳۸۳).

۶. نتیجه‌ی منطقی محورهای پیشین این است که «حد حقیقی ماهیت صرفاً فصل اخیر آن است که به‌نحو بساطت و اجمال، مشتمل بر معانی جنسی و فصلی پیشین است و به‌نحو تضمینی بر آن‌ها دلالت دارد»:

بر این طریقه وجه آنچه منطق‌دانان پیشین^۵ بدان مشی کردند و تعریف حدی [شیء] به‌وسیله‌ی فصل اخیر به‌تنهایی را جایز دانستند، روشن می‌شود؛ درحالی‌که حد در نزد آن‌ها برای صرف تمیز^۶ [ماهیت شیء از دیگر ماهیت‌ها]

نیست، بلکه برای پی بردن به کنه حقیقت شیء و ماهیت آن است (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵).

بنابراین اجناس و فصول پیشین اجزای حد ماهوی است که در فصل اخیر وجود جمعی دارد و آنچه در تعریف، جنس و فصل ماهیت‌های مرکب معرفی می‌شود، صرفاً در مرتبه‌ی «اجمال» به نحو «ترکیب اتحادی» «حد تام» است، نه در مرتبه‌ی تفصیل و انضمام؛ زیرا در مرتبه‌ی تفصیل، چیزی را که جمهور جنس و فصل می‌خوانند، در حقیقت جنس و فصل نیست و در ماهیت شیء دخالت ندارد:

وجود جوهری استحال‌ه‌ی ذاتی را می‌پذیرد و ثابت شد که اجزای حرکت واحد متصل و حدود آن‌ها به نحو بالفعل و ممتاز از یکدیگر موجود نیست، بلکه همه‌ی آن‌ها به وجود واحد موجود است. بنابراین هیچ‌یک از آن ماهیت‌ها که به‌ازای آن مراتب وجودی است، به وجود آن [مرتبه] به نحو تفصیلی موجود نیست، بلکه وجود اجمالی دارد، آن چنان که اجزای حد چنین است (همان، ج ۹، ص ۱۸۶).

صورت در هر [ماهیت] مرکب، اصل حقیقت و ماهیت آن است و ماده [صرفاً] حامل امکان و قوه‌ی وجود آن است، اما در قوام حقیقت آن دخالت ندارد. همچنین مبدأ فصل اخیر برای هر چیزی (ماهیتی) که اجناس و فصول مترتب (طولی) دارد (مانند انسان)، اصل هویت و ماهیت آن است و سایر اموری که «اجناس» و «فصول» نامیده می‌شود، از توابع و لوازم خارجی آن‌هاست که به‌نحوی در تکون خارجی [آن ماهیت] به آن نیاز است. این صورت [اخیر] در نظر تحلیلی عین همان ذات و مبدأ وجود آن لوازم است و از حیث ماهیت، عین همه‌ی آن‌هاست؛ زیرا مصداق حمل همه‌ی آن معانی است (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۵۱۴-۵۱۵، تعلیقه‌ی ملاصدرا).

در عبارت نخست از دو عبارت یادشده، ملاصدرا به‌نحو ایجابی بیان کرده است که اجزای حد وجود اجمالی دارد و در عبارت دوم، با بیانی سلبی اظهار داشته است که آنچه در نگاه جمهور حکما اجناس و فصول پیشین است، در واقع جنس و فصل نیست و در ماهیت شیء دخالت ندارد.

۷. این دیدگاه انحصاری صدرالمتألهین که «فصل اخیر به جهت اشتغال آن بر همه‌ی معانی جنسی و فصلی پیشین به نحو بساطت و اجمال، حد تام شیء است» به دیدگاه دیگری منجر می‌شود که آن نیز به صدرالمتألهین اختصاص دارد و هیچ‌یک از منطق دانان پیش از او چنین دیدگاهی را مطرح نکرده‌اند. او در کتاب *التنقیح فی المنطق* اظهار داشته است که در

حد تام رعایت ترتیب میان مقومات ماهیت ضروری نیست، بلکه امری استحسانی است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۶). به نظر می‌رسد این دیدگاه اخیر از آن رو است که همه‌ی اجناس و فصول پیشین در وجود تفصیلی (که زمینه‌ساز یا از فروع و قوای فصل اخیر است) بر یکدیگر ترتب دارد، اما در نحوه‌ی وجود اجمالی یا جمعی فصل اخیر، همه‌ی آن اجناس و فصول پیشین در یک وجود بسیط مندمج است و هیچ ترتیب و ترتبی میان آن‌ها برقرار نیست؛ زیرا چنین ترتیبی با بساطت و مقام اجمال فصل اخیر منافات دارد.

۸. حضور جنس‌ها و فصل‌های پیشین در فصل بسیط به این معنا نیست که آن‌ها علاوه بر اینکه جزء حد ماهیت هست، جزء حقیقت و ذات شیء نیز هست؛ زیرا حقیقت و ذات شیء همان وجود یا فصل اخیر است. این حقیقت وجودی جزء ندارد و ماهیت‌های جنسی و فصلی مندمج در آن صرفاً لوازم تحلیلی آن است. براساس نظریه‌ی اصالت وجود، ماهیت همواره امری مبهم و لامتحصل است که در وجود یا همان فصل اخیر، مندمج و مستهلک است و با آن تحصل می‌یابد. همچنین مطابق با این اصل، حقیقت و ذات شیء، وجود آن است، نه ماهیت آن. باتوجه‌به این دو نکته، در مباحث تعریف حدی باید حیثیت «تعریف حدی ماهیت و مقومات آن» را از حیثیت «تعریف حدی وجود و فصل اخیر» جدا کرد. براین اساس، تعریف حدی را می‌توان در چهار صورت دنبال کرد:

الف) تعریف حدی ماهیت در مرتبه‌ی تفصیل؛

ب) تعریف حدی وجود (فصل اخیر) در مرتبه‌ی تفصیل؛

ج) تعریف حدی ماهیت در مرتبه‌ی اجمالی فصل اخیر؛

د) تعریف حدی وجود (فصل اخیر) در مرتبه‌ی اجمالی فصل اخیر.

توضیح این چهار صورت و چگونگی تعریف حدی در آن‌ها به شرح زیر است:

ماهیت مرکبی را که وحدت طبیعی دارد، از دو منظر، یا به تعبیر دقیق‌تر، در دو مرتبه‌ی نفس‌الامری می‌توان ملاحظه کرد: نخست لحاظ یا مرتبه‌ی تفصیلی است که مراتب تکاملی اجناس و فصول پیشین ماهیت و تطور ذاتی آن‌ها را در بستر حرکت جوهری نشان می‌دهد. در این مرتبه، این اجناس و فصول، پیش از تحقق فصل اخیر، امور زمینه‌ساز (مُعد) ماهیت نوعی است (مانند نمو به نحو لابشرط که به عنوان «نامی» پذیرای صورت کمالی بعدی است) و پس از تحقق فصل اخیر، از فروع و قوای آن محسوب می‌شود (مانند نمو «بشرط‌لا» در قالب قوای نباتی نفس انسانی که در مرتبه‌ی تفصیل، از شئون و افعال نفس ناطقه محسوب می‌شود و در مراتب پایین‌تر از صورت و فصل اخیر استقرار دارد). این امور، خارج از ماهیت شیء محدود است و به دلیل وقوع آن‌ها در مرتبه‌ی تفصیلی، نوعی مغایرت خارجی با فصل اخیر و حقیقت شیء دارد؛ به همین دلیل است که ملاصدرا از آن‌ها به «لوازم خارجی» تعبیر

کرده است.^۷ همین مطلب درباره‌ی تعریف حدی وجود (فصل اخیر) از طریق ماهیت‌های مرتبه‌ی تفصیلی صادق است؛ یعنی اجناس و صور پیشین در مرتبه‌ی تفصیلی، از فروع و لوازم خارجی حد وجود است و در تعریف وجود جز به نحو زیادی حد بر محدود، قرار نمی‌گیرد.^۸

لحاظ دوم، لحاظ یا مرتبه‌ی اجمال است که همان مرتبه‌ی فصل اخیر است و به نحو بساطت، همه‌ی اجناس و فصول پیشین را دربردارد. در این مرتبه، ماهیت نوعی و اجناس و فصول پیشین به نحو بساطت در فصل اخیر گنجانده شده است. اگر «ماهیت نوعی» را در این مرتبه در نظر بگیریم، اجناس و فصول پیشین مقوم آن است؛ البته اجناس و فصولی که در این مرتبه وجود جمعی دارد و به نحو «ترکیب اتحادی» با فصل متحد شده است. بر این اساس، اجناس و فصول پیشین در مرتبه‌ی اجمال، مقوم «ماهیت» است و جزء تعریف حدی آن قرار می‌گیرد. در نقطه‌ی مقابل «ماهیت»، اگر ذات یا همان وجود و فصل اخیر شیء را در نظر بگیریم، این ذات و هویت، نه جزء خارجی دارد و نه جزء ذهنی. بر این اساس، اجناس و فصول پیشین مندمج در فصل اخیر نیز از لوازم فصل اخیر محسوب می‌شود و آن‌ها نیز از باب زیادی حد بر محدود در تعریف حدی ذات قرار می‌گیرد، منتها لوازمی که در تحلیل ذهن است و برخلاف مرتبه‌ی نخست (مرتبه‌ی تفصیلی)، از لوازم خارجی محسوب نمی‌شود:

هنگامی که به آن (ماهیت مرکبی که وحدت طبیعی دارد) از جنبه‌ای که وحدت آن را تأمین می‌کند (یعنی از جنبه‌ی صورت کمالی آن) نگاه کنی و بخواهی آن را به نحو حدی تعریف کنی، این تحدید از طریق اجزا نخواهد بود؛ زیرا صورت بسیط، بنابر [نظر] تحقیقی، نه جزء خارجی دارد و نه جزء ذهنی. این تعریف حدی از طریق لوازم است، اما این لوازم مانند سایر لوازمی نیست که وجودی غیر از وجود ملزوم دارد، بلکه همه‌ی این لوازم بر آن صورت بسیط کمالی صادق است و از ذات آن به حسب ذات، بدون هیچ‌گونه ضمیمه‌ای، انتزاع می‌شود. باین حال، آن‌ها [یعنی این لوازم تحلیلی] داخل در ماهیت آن ذات نیست؛ زیرا این ذات ماهیتی غیر از انیت ندارد و همان‌گونه که در گذشته بیان شد، صورت‌های کمالی اشیاء وجودهای محض است که در موجودیت [با یکدیگر] متفاوت است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶-۱۸۷).

۹. توجه ملاصدرا به دو مرتبه‌ی تفصیلی و اجمالی معانی جنسی و فصلی موجب شده است تا او دو اصطلاح را برای ماده در نظر بگیرد: یکی ماده در مرتبه یا لحاظ تفصیلی و دیگر، ماده در مرتبه یا لحاظ اجمالی. ماده در مرتبه‌ی تفصیلی حامل قوه و استعداد است که مطابق با مطالب محورهای پیشین، تغایر خارجی با فصل دارد. همین ماده است که در نظریه‌ی

ترکیب انضمامی جمهور حکما، جزئی از حقیقت ماهیت است و در نظر صدرالمألهین، از معادات ماهیت مرکب محسوب می‌شود:

به‌درستی که ماده‌ی شیء، به معنای حامل قوه و امکان [استعدادی] آن، غیر از ماده‌ی آن شیء برای صورت بالفعل است؛ مثلاً ماده‌ی انسان به معنای نخست، همان نطفه، بلکه جنین است؛ به‌خلاف ماده‌ی شیء به معنای دوم که امری است که در ذاتش مبهم است و با صورت متعین می‌شود (همان، ج ۵، ص ۲۸۸).
دیگری ماده‌ای است که در مرتبه‌ی اجمالی فصل مندمج است و از منظر صدرالمألهین، به‌نحو ترکیب اتحادی، بخشی از حقیقت ماهیت مرکب را تشکیل می‌دهد:
شخص ماده‌ای که قبل از فیضان صورت محقق است، همان معنای جنسی متحد با صورت [حادث] نیست (همان، ص ۲۹۵).

۱۰. ملاصدرا از این مطلب که جنس‌ها و صورت‌های پیشین در مرتبه‌ی تفصیلی، در ماهیت و هویت شیء داخل نیست، در موارد متعددی استفاده کرده است؛ از جمله در تبیین نظریه‌ی مثل افلاطونی به‌عنوان فرد مجرد ماهیت. در این نظریه، ماهیت واحد در عین حال که ماهیت واحد است، هم فرد مادی دارد، هم واجد فرد مجرد است و چنین چیزی متفرع بر جریان تشکیک در ماهیت است؛ به‌گونه‌ای که نوع واحد بتواند افرادی ذاتی داشته باشد که در کمال و نقص، مختلف باشند. البته این تشکیک در ماهیت، متناسب با حضور استهلاکی و اندماجی ماهیت در وجود است و در نهایت به تشکیک در وجود برمی‌گردد، به‌گونه‌ای که اشکالات حکمای مشاء بر امتناع تشکیک در ماهیت، برای آن مطرح نخواهد بود. اصل چنین موضوع چالش‌برانگیزی، یعنی چگونگی راهیابی تشکیک در ماهیتی که در وجود مندمج و مستهلک شده، به‌تبع تشکیک در وجود، خارج از محل بحث کنونی است و در تحقیق مستقل دیگری باید مطرح شود. آنچه محل بحث ماست، این است که ملاصدرا در تبیین این تشکیک از مطلبی استفاده کرده است که در محورهای پیشین به‌تفصیل بیان شد:

شایسته است که کلام [حکمای] پیشین این‌چنین تفسیر شود که هریک از انواع جسمانی، فرد کامل و تامی در عالم ابداع دارد... که به‌سبب تمامیت و کمال، محتاج به ماده و محل متعلق به ماده نیست... و به تحقیق [در مباحث پیشین] دانستی که اختلاف افراد نوع واحد از جهت کمال و نقص [یعنی: تشکیک در ماهیت] جایز است... و همچنین دانستی که هریک از انواع جسمانی فقط با صورت نوعی که متحد با فصل اخیر است، متنوع و متحقق می‌شود و صرفاً متقوم به آن [صورت و فصل] است... و باقی صورت‌ها و قوا و کیفیات و مبادی فصل‌ها

در امور مرکب ادر مرتبه‌ی تفصیلی، به منزله‌ی شرایط و ابزارها و فروع برای ذات واحد است که صنم آن نوع [مجرد] است (همان، ج ۲، صص ۶۲-۶۳).

۱۱. همان طور که در تبیین دیدگاه جمهور حکما بیان شد، از نظر ابن‌سینا و پیروانش فصل اخیر متضمن اجناس و فصول پیشین نیست و همه‌ی ذاتیات پیشین را احصا نمی‌کند؛ بر همین اساس، از منظر آن‌ها دلالت فصل اخیر بر ذاتیات پیشین، دلالت التزامی است. خواهه نصیرالدین طوسی سر این دیدگاه مشهور درباره‌ی گنجانده‌نشدن اجناس و مقومات پیشین در فصل را چنین بیان کرد که گنجانده‌شدن جنس در فصل مستلزم این است که مابه‌الاشتراک ماهیت (جنس) عین مابه‌الامتیاز آن (فصل) باشد؛ در حالی که چنین چیزی تشکیک در ماهیت و امری محال است. ملاصدرا با اعتقاد به حرکت جوهری و وجودی دانستن فصل، هم اشتغال فصل نسبت به همه‌ی اجناس و فصول پیشین را تبیین کرد و هم به اشکال محقق طوسی پاسخ داد و مانع گنجانده‌شدن جنس در فصل را بر طرف کرد؛ بدین صورت که فصل امری وجودی و تشکیک‌پذیر است و همه‌ی اجناس و فصول پیشین به نحو استهلاک و اندماج در آن فانی می‌شوند و به تبع وجود، از ویژگی تشکیک بهره‌مند می‌شوند. بر همین اساس است که صدرالمآلهین به جواز تحقق جنس‌ها و فصل‌های پیشین در وجود فصل اخیر معتقد شده است:

هر چه موجود، وجودی قوی‌تر و تحصلی تام‌تر داشته باشد، در عین بساطت، احاطه‌ی بیشتری به معانی دارد و کمالات متفرق در سایر اشیاء را بیشتر به نحو جمعی شامل می‌شود. با توجه به مراتب استکمالی صورتی که به نحو تدریجی مدارج کمال را طی می‌کند و بر حسب تکامل استعداد ماده (برای قبول صورتی پس از قبول صورت دیگر) بر آن وارد می‌شود، می‌توان این [مطلب] را مشاهده کرد؛ تاجایی که [صورت پیشین] به «صورت اخیر» ارتقا می‌یابد و همه‌ی آنچه از صورت‌های پیشین صادر می‌شد، از آن صادر می‌شود؛ زیرا [این صورت اخیر] از نظر قوت وجود، به نحو احدی مشتمل بر همه‌ی مبادی آن افعال است (همان، ج ۶، ص ۲۶۷؛ نک. همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱۰).

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله بیان شد که از نظر جمهور حکما، حد ماهیت شیء را آن گونه که هست، معرفی می‌کند؛ چه به نحو «مجمّل» و چه به نحو «مفصل»؛ در مقابل، رسم ماهیت شیء را معرفی نمی‌کند، بلکه صرفاً آن را از ماهیت‌های دیگر متمایز می‌کند. در رویکرد مشهور، حد باید تمام مقوم‌های ذاتی ماهیت را دربرگیرد و در عین حال، چیزی جز مقومات ذاتی ماهیت

در آن وارد نشود؛ براین اساس، فصل به تنهایی نمی‌تواند حد تام شیء به حساب آید. در نگاه جمهور حکما فصل اخیر نمی‌تواند متضمن اجناس و فصول پیشین شود؛ زیرا چنین چیزی مستلزم تشکیک در ماهیت است که امری محال است.

در فلسفه‌ی ملاصدرا نظریه‌ی اصالت وجود و فروع برآمده از آن، به رویکردی متفاوتی انجامیده که در آن، براساس ترکیب اتحادی ماده و صورت، فصل اخیر تأمین‌کننده‌ی وحدت حقیقی ماهیت مرکب است و مواد و اجناس پیشین را به نحو بساطت و اجمال در خود گنجانده است. این نکته به این اعتقاد ملاصدرا منجر شد که در حد تام، رعایت ترتیب میان مقومات ماهیت ضروری نیست، بلکه امری استحسانی است. در رویکرد ابداعی صدرالمتألهین، حد حقیقی ماهیت صرفاً فصل اخیر آن است و هر یک از اجناس و فصول پیشین، به نحو تفصیلی با فعلیت‌های متعدد (آن گونه که جمهور حکما در ترکیب انضمامی ترسیم کرده‌اند)، مقوم شیء نیست و خارج از حقیقت آن قرار دارد؛ در نتیجه، ذکر آن‌ها در تعریف حدی شیء، از باب زیادی حد بر محدود است. ملاصدرا برای تبیین این رویکرد، با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، هم‌اشتمال فصل نسبت به همه‌ی اجناس و فصول پیشین را تبیین کرد و هم به اشکال محقق طوسی پاسخ داد و مانع گنجانده شدن جنس در فصل را برطرف کرد.

یادداشت‌ها

۱. اینکه ابن‌سینا چنین تعبیری را به کار می‌برد، حاکی از آن است که از نظر او، به کاربردن واژه‌ی «حد» درباره‌ی «حد تام» و «حد ناقص»، به نحو اشتراک لفظی است؛ یعنی حد حقیقی همان «حد تام» است و حد، به تام و ناقص تقسیم نمی‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات به صراحت بیان کرده است که اطلاق عنوان «حد» بر «حد تام» و «حد ناقص»، به نحو اشتراک لفظی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۶).

۲. مقصود از این حمل، «حمل هوهو» است، نه «حمل حقیقت و رقیقت».

۳. توضیح این مطلب، به زودی خواهد آمد.

۴. اگرچه ملاصدرا در بیشتر عبارتهایش تعبیر صورت یا مبدأ فصل را به کار می‌برد، اما همان‌طور که از این عبارت و برخی عبارتهای دیگر او استفاده می‌شود، این مطالب به صورت اختصاص ندارد و شامل فصل هم می‌شود؛ زیرا صورت مبدأ فصل است و همین نسبت میان مواد و صورت‌های پیشین با صورت اخیر، بین اجناس و فصول پیشین با فصل اخیر نیز برقرار است.

۵. البته اگرچه قدمای منطق تعریف ماهیت به نحو «حد ناقص» را به وسیله‌ی فصل به تنهایی جایز دانسته‌اند، اما هیچ‌یک از آن‌ها فصل به تنهایی را «حد تام ماهیت» ندانسته‌اند، به طوری که طبق نسبت ملاصدرا، علم به کنه ذات و ماهیت را افاده کند. به همین دلیل است که صدرالمتألهین در رساله‌ی

کاربست «فصل» به عنوان «حدتام» در فلسفه‌ی ملاصدرا ۴۵

شواهد الربوبیة این دیدگاه را از زمره‌ی ابداعات و دیدگاه‌های اختصاصی خود برشمرده است (نک. ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۱).

۶. در متن *اسفار* چنین آمده «مع أن الحد ليس لمجرد التنزيل لأكتناه حقیقته الشيء و ماهیته» که استاد جوادی آملی آن را به این صورت تصحیح کرده‌اند: «مع أن الحد ليس لمجرد التمييز، بل لأكتناه حقیقته الشيء و ماهیته» (نک. جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش چهارم از جلد دوم، ص ۲۲۰).

۷. «مبدأ الفصل الأخير لكل ما له أجناس و فصول مترتبة، كالإنسان مثلا هو أصل هویته و ماهیته، و سائر الأمور المسماة بالفصول و الأجناس هی توابعه و لوازمه الخارجية» (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۵۱۴، تعلیقه‌ی ملاصدرا).

۸. عبارت «اصل هویته و ماهیته» در پی‌نوشت پیشین نشان می‌دهد که این مطلب، هم درباره‌ی ماهیت شیء و هم درباره‌ی هویت و وجود آن صادق است.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۸۱)، *الإشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲. ابن سینا، (۱۹۹۸)، *الحدود* (چاپ شده در موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب)، نویسنده جیرار جهامی، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۳. ابن سینا، (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء (الإلهیات)*، به تصحیح سعید زاید، چاپ اول، قم: مکتب آیت الله المرعشی.
۴. ابن سینا، (۱۳۷۹)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ارسطو، (۱۳۸۹)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ ششم، تهران: انتشارات حکمت.
۶. ارسطو، (۱۳۹۰)، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم (شرح جلد اول اسفار)*، چاپ اول، قم: انتشارات اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم (شرح جلد دوم اسفار)*، چاپ اول، قم: انتشارات اسراء.
۹. حسین‌زاده، محمد، (تابستان ۱۳۹۶)، نگاه وجودی صدرالمآلهین به «کلیات خمس»، معرفت فلسفی، سال چهاردهم، شماره ۴، صص ۶۵-۸۰.

- ۴۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۲۷-۴۸
۱۰. خوشدل روحانی، مریم، (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)، «تاثیر اعتقاد به سیلان وجودی بر حدود منطقی در حکمت متعالیه»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۶، صص ۴۱-۶۶.
۱۱. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۹۱)، شرح حکمه الإسراق ج ۲، به انضمام تعلیقات صدرالمتهین، تحقیق سید محمد موسوی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات، چاپ اول، قم: نشرالبلاغه.
۱۳. فارابی، محمد بن محمد، (۱۴۰۸ ق)، المنطقیات للفارابی، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۷۸)، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور، مقدمه دکتر احد فرامرز قراملکی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدرالمتهین بر الهیات شفا، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۷۵)، مجموعه رسایل فلسفی صدرالمتهین، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۹. ملایری، موسی و نادعلی‌زاده، حمزه، (تابستان ۱۳۹۵)، «اصالت وجود و تحول در منطق تعریف»، خردنامه صدرا، شماره ۸۴، صص ۴۳-۵۸.

References

1. Aristotle, (2011), *Metaphysics*, translated by Sharaf al-din Khorasani, Tehran: Hikmat publication.
2. Aristotle, (2012), *Organon*, translated by Mir Shamsedin Adib soltani, Tehran: Negah publication.
3. Farabi, (1408 A.H.), *al-Mantiqiyyat li al-Farabi*, edited by Mohammad Taghi Danishpazhuh, Qom: Maktatah 'Ayatullah al-mar'ashi.
4. Hosseinzadeh, Mohammad, (Summer 2017), The Existential View of Sadr al-Muta 'allihin on the "al-kulliyat al-khams", *Philosophical Knowledge*, Fourteenth Year, Fourth Issue, Pp. 65-80.

5. Ibn Sina, (1408 A.H.), *al-Shifa, al-'ilahiyyat*, edited by Sa'id Zayid, Qom: Maktatah 'Ayatullah al-mar'ashi.
6. Ibn Sina, (1998), *al-Hudud in "mawsu'ah muStlahat al-falsafah 'ind al-'arab"*, by Jirar Jahami, Beirut: maktabah Lebanon nashirun.
7. Ibn Sina, (2002), *al-'Isharat wa al-tanbihat*, edited by Mojtaba Zarei, Qom: Bustan Kitab Publications (Qom Seminary Islamic Propaganda Office Publications).
8. Ibn Sina, (2000), *al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat*, ed. Mohammad Taghi Danishpazhuh, Tehran: University of Tehran Press.
9. Javadi Amoli, Abdullah, (1997), *Rahiq Makhtum* (explanation of the first volume of Asfar), first edition, Qom: Esra Publication.
10. Javadi Amoli, Abdullah (1998), *Rahiq Makhtum* (explanation of the second volume of Asfar), first edition, Qom: Esra Publication.
11. Khoshdel Rouhani, Maryam, (Fall and Winter 2005), "The Impact of Belief in Existential Flow on Logical Limits in Transcendent Wisdom", *Journal of Philosophy of Religion* (Letter of Wisdom), No. 6, Pp. 41-66.
12. Malayeri, Musa and Nadalizadeh, Hamze, (Summer 2016), "The Originality of Existence and Evolution in the Logic of Definition", *khiradnameh Sadra*, No. 84, Pp. 43-58.
13. Mulla Sadra (1975), *al-Mabda' wa al-ma'ad*, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy.
14. Mulla Sadra, (1981), *al-Hikmah al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyyah al-arba'ah*. 9 vols. Beirut: Dar al-'ihya' al-Turath al-'Arabi.
15. Mulla Sadra, (1997), *Majmu'ih rasa'l falsafi Sadr al-Mmuta'allihin*, edited by Hamed Naji Isfahani, Tehran: Hekmat Publication.
16. Mulla Sadra, (2000), *al-Tanqih fi al-mantiq*, edited by Gholam Reza Yasipour, Ahad Faramarz Gharamaleki, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Institut.
17. Mulla Sadra, (2003), *Sharh wa Ta'liqa Sadr al-Mmuta'allihin bar Ilahiyyat-i Shifa*, edited by Najaf Gholi Habibi. 2 Vols, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Institut.
18. Shirazi, Quṭb al-Din, (2013), *Sharh-i Hikmat al-ishraq bi inḍimam-i ta'liqat-i Sadr al-muta'allihin*, edited by Sayed Mohammad Musawi, Vol. 2, Tehran: Hikmat publications.

۴۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۲۷-۴۸

19. Tusi, NaSir al-Din, (1996), *Sharh al-'isharat wa al-tanbihat*, Vol. 1, Qom: Balaqat publications.

