

وجود منبسط به مثابه «جنس حقیقی» در فلسفه ملاصدرا

محمد سعیدی مهر*

مرتضی کربلایی لو**

رضا اکبریان***

چکیده

همه معانی ماهوی پس از پذیرفتن اصالت وجود، در معرض بازتفسیرند. ما باید بتوانیم تفسیری مبتنی بر احکام وجود از آنها داشته باشیم. در این مقاله با استفاده از نظر ویژه ملاصدرا درباره «فصل» و تفسیر وجودشناختی وی از آن، کوشیده‌ایم به نظریه او درباره «جنس» دست بیابیم. می‌خواهیم بدانیم معنای جنسی با شهود کدام مرتبه وجود در ذهن منعکس می‌شود. در واقع با همان رویکردی که ملاصدرا درباره فصل حقیقی و تطبیق آن بر وجود خاص اخذ کرده است پیش می‌رویم تا به نظریه وی درباره جنس حقیقی برسیم. در این روند، جنس را در نهایت بر وجود منبسط تطبیق می‌کنیم و به ناسازگاری این نظریه با قول سینوی مشهور، یعنی انتزاع جنس از ماده، اشاره و از آن دفاع می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: وجود، فصل، جنس، وجود منبسط، ماده.

saeedimehr@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس.

دریافت: ۹۰/۳/۱۸ - پذیرش: ۹۰/۷/۲۹

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس.

morteza.karbalaee@gmail.com

dr.r.akbarian@gmail.com

*** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

اصالت وجود در فلسفه مَلَّاصِدْرَا محور اصلی مباحث است و از مخاطب این توقع می‌رود که بتواند از همه مسائل و احکام مبتلابه تفسیری بر پایه احکام وجود ارائه دهد. در خود فلسفه مَلَّاصِدْرَا این امر مهم به گونه کامل انجام نشده است. بسامد بحث‌های ماهوی‌ای که بر اصالت وجود مبتنی نیستند، همچنان در آثار مَلَّاصِدْرَا بالاست. بنابراین تفسیر وجودشناختی از همه مباحث ماهوی می‌تواند از مهم‌ترین برنامه‌های پژوهشی تلقی شود. گاه با اعتراضات حکیم سبزواری و دیگر شارحان بر مَلَّاصِدْرَا روبه‌رو می‌شویم که پیام اصلی‌شان از این قرار است: چرا فلان بحث بر همان مبنای اصالت وجود پیش نمی‌رود. از این جمله است بحث وجود ذهنی و راهکار مَلَّاصِدْرَا در تفکیک بین حمل اولی و شایع در حل مسئله تناقض بین وجود ذهنی و عینی جوهر.^(۱) البته مواردی هم هست که خود مَلَّاصِدْرَا به صراحت تفسیری وجودی از معانی ماهوی به دست داده است که شناخته‌شده‌ترین آنها تفسیر «فصل حقیقی» است. از آنجا که «ماهیت» مرکب از جنس و فصل است، و تفسیر وجودشناختی تنها درباره یکی از مؤلفه‌های ماهیت به وسیله خود مَلَّاصِدْرَا ارائه شده، بر آن شدیم تا بکشیم از «جنس» نیز چنین تفسیری ارائه دهیم. از آنجا که تحلیل ابن‌سینا از جنس و فصل و رابطه آن دو در فهم نظر مَلَّاصِدْرَا دخیل است، باید از ابن‌سینا بیاغازیم.

تحلیل ابن‌سینا از حد

در میان مفاهیم کلی‌ای که بر شخص (مانند حسن) حمل می‌شوند و بر اساس نوشته فرفور یوس در مدخل منطق ارسطو، پنج موردند (کلیات خمسه)، ما در اینجا با سه مفهوم ذاتی سروکار داریم: «نوع»، «جنس» و «فصل». نوع بر تمام ذات دلالت دارد. و در ظاهر امر مرکب از جنس و فصل است. جنس آن مفهوم ذاتی‌ای است که بین نوع موردنظر و سایر انواع، مشترک است و فصل مفهومی ذاتی است که ویژه نوع موردنظر و فارق آن از

سایر انواع است. برای نمونه در مورد «انسان» بر پایه تعریف مشهور، جنس عبارت است از «حیوان» و فصل عبارت است از «ناطق». مراد از نوع، خود مفهوم «انسان» است، نه انسانیت و مراد از جنس و فصل، به ترتیب، «حیوان» و «ناطق» است، نه حیوانیت یا نطق؛ زیرا هرکدام از این سه مفهوم، یعنی نوع و جنس و فصل، از کلیات خمسه به شمار می‌آیند و لذا بر همدیگر و بر شخص (حسن) حمل می‌شوند؛ لذا باید به صورت مشتق (لابشرط از حمل) به کار روند.

در مقام تعریف انسان، ما یک قول شارح به کار می‌بریم که مفید تصور انسان است. می‌گوییم «انسان حیوان ناطق است». این نمونه‌ای از یک تعریف حدی است که در آن همه ذاتیات نوع برشمرده شده‌اند؛ اما از آنجا که مفاهیم به کار رفته در آن همان‌گونه که در نگارش مستقل‌اند، ممکن است در تقرّر مفهومی نیز مستقل از هم به نظر برسند، چنین می‌نماید که مفاد آن از این قرار باشد: مفهوم انسان ترکیب عطفی دو مفهوم «حیوان» و «ناطق» است (انسان حیوان و ناطق است). در ترکیب عطفی، دو طرف عطف از هم مستقل‌اند و بدون وابستگی به هم، می‌توانند تحصیل مفهومی داشته باشند؛ ولی آیا واقعاً مفاد قول شارح این است که محدود (انسان) ترکیب عطفی دو مفهوم منحاز «حیوان» و «ناطق» است؟

ابن‌سینا در تحلیلی که از «مناسبت حد و محدود» ارائه می‌دهد در مقام انکار چنین ترکیبی است؛ یعنی ابن‌سینا معتقد است: اگرچه در ظاهر امر چنین می‌نماید که حد، مرکب از «دو» مفهوم عام و خاص است؛ ولی در واقع، چنین ترکیبی وجود ندارد و حد همواره «یک مفهوم» است. تحلیل ابن‌سینا این است:

ما وقتی در مقام تعریف مثلاً می‌گوییم انسان حیوان ناطق است، مرادمان این نیست که انسان مجموع حیوان و ناطق است؛ بلکه مراد ما این است که انسان حیوانی است که آن حیوان، خودش ناطق است. گویا حیوان به خودی خود، امر نامتحصلی است و وقتی آنچه ما اجمالاً به آن می‌گوییم نفس حساس، محصل شد، به آن

می‌گوییم نفس ناطقه؛ و این یعنی تحصیل آن چیزی که پیش‌تر فقط نفس حساس (حیوان) بود. پس چنین نیست که برای جسم، صاحب نفس حساس بودن و صاحب نفس ناطقه بودن، دو چیز جدا باشد؛ بلکه حیوان همان جسم دارای نفس حساس است؛ ولی این حساسیت امر مبهمی است و در هستی، امر مبهم محقق نمی‌شود؛ بلکه امور همیشه محصل‌اند، و این ابهام فقط در ذهن است؛ چه ادراک حقیقت نفس برای ذهن تا فصل به میان نیاید، مشکل است؛ لذا گفته می‌شود نفس حساس و دارای خیال و نطق است.^(۲)

بنابراین حد از آنجا که حد یک امر موجود است، باید مفهومی متحصّل باشد و ثانیاً یک مفهوم است و اگر در مقام بیان منطقی آن، دو مفهوم مطرح است، نباید به این گمان افتیم که حد، ترکیب عطفی دو مفهوم است؛ چراکه آن مفهوم عام اول، امر نامتحصلی است و امر نامتحصّل، موجب ترکیب در یک امر متحصّل (محدود) نمی‌شود. انکار «جمع» و «عطف» در واقع زمینه حمل بین مفاهیم جنس و فصل را فراهم می‌آورد. مفاد حمل، «همانی» است. نمی‌شود بین دو مفهومی که از هم مستقل‌اند و هریک تقرّر مفهومی جدایی دارند، همانی برقرار شود.

بنابراین می‌توان گفت: اصل در حد، فصل است و اگر جنس ذکر می‌شود، تنها به سبب لازم بودن جنس برای فصل و به تعبیری، این‌همانی آنها با یکدیگر است. پس اگر بنا بر این باشد که در حد، تنها خود مفهوم متحصّل بیان و به لوازم آن بی‌اعتنایی شود، تنها باید بگوییم «انسان ناطق است»؛ ولی اگر بخواهیم لازم معنای فصل را نیز در تعریف بیاوریم، باید بگوییم «انسان (حیوان) ناطق است». البته در این صورت نیز، حد ما یک مفهوم است و آن امر نامتحصّل یعنی جنس را بهتر است داخل پراتز قرار دهیم تا نشان دهیم که می‌توان نادیده‌اش گرفت؛ اما با این شیوه (داخل پراتز قرار دادن جنس)، هنوز به آن عدم تحصلی که مدنظر ابن سیناست نزدیک نشده‌ایم؛ زیرا پراتز نشانه‌ای قراردادی است که ما هم‌اکنون معرفی‌اش کردیم، و تنها اشعار به این دارد که می‌توان از لازم فصل که همان مفهوم داخل

پراتنز است، چشم پوشید. به عبارت دیگر پراتنزی که ما به کار بردیم، اشعار به بیان منطقی عدم تحصیل مفهومی جنس ندارد و تنها حاصل یک قرارداد است.

پس بیان منطقی «عدم تحصیل مفهومی» چیست؟ به نظر می‌رسد یکی از راه‌های نیکو برای بیان عدم تحصیل یک مفهوم، استفاده از ترکیب فصلی بین مفاهیم متحصل است؛ یعنی استفاده از ساختاری شکل‌یافته از مفاهیم متحصل برای دلالت بر محتوایی مبهم و نامتحصل. وقتی ما چند مفهوم متحصل را با «یا»ی فصلی به هم پیوند می‌دهیم، در واقع می‌گوییم آنچه مدنظر ماست، یکی از این مفاهیم است به نحو نامعین و همین عدم‌تعیین می‌تواند به ابهامی که مدنظر ما در معنای جنسی است، یاری برساند. بنابراین بیان منطقی حد انسان به این شکل درمی‌آید: «انسان (یا ناطق یا صاهل یا طائر یا...) ناطق است.»

نکته مهم تحلیل ابن‌سینا این است که به نظر او، آنچه معمولاً در حدود به نام «فصل» بیان می‌شود، نه فصل حقیقی، بلکه یکی از لوازم آن است. برای نمونه درباره انسان، فصل حقیقی «ناطق» نیست؛ بلکه خود نفس ناطقه است که مبدأ نطق است. ولی ما یا به جهت «قلت شعور» یا به دلیل «عدم الاسماء» ناچار می‌شویم از بیان فصل حقیقی دست بکشیم و چیزی را که لازم آن است بیان کنیم. در مواردی که ما با عدم الاسماء روبه‌رویم، تمهیدی که به کار می‌گیریم این است که از پیش خود نامی برای آن اختراع می‌کنیم. بیان ابن‌سینا درخور توجه است:

وقتی حس در حد حیوان اخذ می‌شود، فصل حقیقی نیست؛ بلکه دلیل بر فصل است. فصل حیوان این است که دارای نفس دراک متحرک بالاراده است؛ ولی هویت حیوانی عبارت از حس، یا خیال و یا حرکت ارادی نیست؛ بلکه مبدأ همه اینهاست و همه اینها قوای آن هستند؛ و هیچ‌کدام اولویتی بر دیگری ندارد تا ذکرش به میان بیاید و آن دیگری نیاید. منتها [مشکل این است که] برای فصل نام در بین نیست؛ لذا ناچار می‌شویم برای آن نامی اختراع کنیم. از همین رو حس و تحرک را با هم در حد می‌آوریم و حس را مشتمل بر حس ظاهر و باطن می‌سازیم یا بر همان حس ظاهر منحصرش می‌کنیم تا بر همه آنها بالاتزام دلالت کند، نه بالتضمن.^(۳)

درخور توجه آنکه وقتی برای فصل حقیقی، نامی در زبان وجود ندارد (و این درخور توجه است)، ناچار به «تسمیه» می‌شویم؛ یعنی همان اختراع نام، که ابن‌سینا یادآورش می‌شود؛ و چون از لوازم فصل حقیقی برای این تسمیه استفاده می‌کنیم، دلالت حد بر محدود، بالاتزام از کار درمی‌آید. این دو نکته‌ای که ابن‌سینا یادآور شده است دو پیامد دارد:

(۱) اگر نظر به دلالت التزامی داشته باشیم، حد «دال بر خود محدود» نیست؛ بلکه «منجر به محدود» است. این نکته‌ای است که خود ابن‌سینا نیز در بحثی دیگر به مناسبتی دیگر به آن اشاره کرده است؛^(۴) زیرا دلالت پیش‌فرض در حد، دلالت مطابقه است، نه التزام یا تضمن.

(۲) اگر نظر به «اختراع اسم» برای چیزی که در زبان، اسمی برای آن نیست داشته باشیم، حد «دال بر محدود» خواهد بود؛ زیرا دلالت اسم بر مدلولش بسته به وضع ما، بالمطابقه خواهد بود.

کدام یک از این دو پیامد، منظور ابن‌سینا است؟ به نظر می‌رسد در کاربرد ابن‌سینا از «نام» ابهامی هست و تا این ابهام رفع نشود نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد. منظور ابن‌سینا از اختراع نام، تسمیه از نوع نام گذاشتن بر فرد متشخص نیست؛ مانند نام «علی» بر شخص علی؛ زیرا این نوع نام‌ها اصلاً معنا ندارند تا لازم معنایی دیگر باشند. به علاوه اختراع یک نام جدید در درون حد، برای چیزی که نمی‌شناسیم، خروج از قاعده تعریف است. منظور این است که ما یک «علم جنس» را برای دلالت بر فصل حقیقی به کار می‌گیریم. علم جنس هر دو جنبه را دارد؛ یعنی هم معنایی دارد که نزد ما اعرف است و این معنا به قول ابن‌سینا لازم فصل حقیقی است؛ و هم مدلول معین دارد و آن همان خود فصل حقیقی است؛ اما اینکه ابن‌سینا چگونه به این نکته رسیده است که فصل حقیقی نام ندارد، خود جای پرسش است. اگر ملاحظه را چنین بگویید، حق دارد؛ اما ابن‌سینا چگونه به این نکته رسیده است؟ آیا ابن‌سینا نیز ناخودآگاه قایل به اصالت وجود است؟

فصل از دیدگاه مَلَّاصدرا

مَلَّاصدرا بر پایه اصالت وجود، اشارات ابن‌سینا را درباره اینکه فصل حقیقی معمولاً به دست نمی‌آید و ما در برابر فصل حقیقی دچار یکی از آن دو معضلم (یا شعورمان اندک است، یا در زبان نامی نداریم که بر آن دلالت کند)، با صراحت بیشتری بیان می‌کند. وی بی‌پرده می‌گوید فصل همان نحوه وجود حقیقی شیء است: «فحقائق الفصول لیست الا الوجودات الخاصة للماهیات التي هی اشخاص حقیقیة.»^(۵)

مَلَّاصدرا در تعلیقاتش بر الهیات الشفاء بر اساس همین نگرش اصالت وجودی برخی از اظهارنظرهای ابن‌سینا را تبیین کرده است. برای نمونه آنجا که ابن‌سینا می‌گوید فصل حقیقی در زبان «نام» ندارد، می‌نویسد: «لأنه هویة خارجية وجودية»؛^(۶) یعنی فصل از آن جهت نام ندارد که یک هویت وجودی خارجی است و هویات وجودی از نظر مَلَّاصدرا، چنان‌که در اسفار تصریح کرده است «مجهول الاسم والمعنی» هستند. از جهت معرفت‌شناختی نیز برای احراز فصل حقیقی راهی جز شهود حضوری نیست؛ چراکه فصل حقیقی همان وجود است و وجود را نمی‌توان جز با «صریح المشاهدة و عین العیان» شناخت.^(۷)

حال اگر باید بین حد و محدود در معنا مناسبت باشد و هسته حد همان فصل است که دلیل و نشانه بر وجود حقیقی است، پس «نوع» نیز که محدود است، نشانه وجود حقیقی است؛ یعنی انسان دال بر وجود انسانی است، به همان‌گونه که ناطق دال بر نفس انسانی خارجی است. ناطق چگونه دال بر نفس انسانی است؟ به دلالت التزام منجر به نفس انسانی است. به همین‌گونه «انسان»، نه دال بر وجود انسانی، بلکه دال بر چیز است که لازم وجود انسانی است و سرانجام منجر به وجود حقیقی انسانی است. بنابراین دلالت نوع بر نوع حقیقی، همانند دلالت فصل بر فصل حقیقی، «دلالت التزام» است؛ و در هر دو ناحیه حد و محدود بر خود آنچه در بیرون وجود دارد دلالتی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه دلالت بر معانی کلی‌ای صورت می‌گیرد که لازم آن شیء‌اند، و به تعبیر

ابن‌سینا به آن شیء منجر می‌شوند. به ظاهر گریزی از این تفسیر نیست؛ چه اگر بخواهیم بر آن شیء (هویت وجودی) بیرونی دلالتی صورت بگیرد، تنها از «اشاره» می‌توانیم بهره برد؛ زیرا هویت وجودی، امری متشخص است؛ ولی حد همواره با نعوت کلی سروکار دارد. به عبارت دیگر، «الحد للماهیه و بالماهیة».

اکنون پرسش این است که اگر حد برای ماهیت و از طریق ماهیت صورت می‌گیرد، یعنی حد همواره در افق ماهیات قرار دارد و به ورای ماهیات که افق هویات وجودی است گذر نمی‌کند، چه لزومی دارد همانند ابن‌سینا و ملاصدرا بر این نکته تأکید کنیم که آنچه در حدود به منزله فصول بیان می‌شود، «فصل حقیقی» نیست؟ به عبارت دیگر، وقتی فصل یک مفهوم است و از قرار معلوم، کارکردش متحصل کردن جنس است، دیگر حقیقی بودن و نبودن آن به چه معناست؟ فصل کاری جز متحصل کردن جنس ندارد و این کار نیز با همین «ناطق» که در تعریف انسان آمده، انجام می‌شود. دیگر چیزی بیش از این کارکرد برای فصل متصور نیست تا مجاز باشیم از فصلی دیگر به عنوان «فصل حقیقی» یاد کنیم. حتی اگر فیلسوفی اصالت وجودی مانند ملاصدرا باشیم، نیازی به تأکید بر این نکته نیست که فصل یادشده در تعریف انسان، فصل حقیقی نیست. چه ملاصدرا نیز می‌داند که تعریف برای هویات وجودی امکان‌پذیر نیست و هر تعریفی، تنها در حیطة ماهیات و نعوت کلی صورت می‌گیرد. پس چه لزومی دارد بگوییم آنچه به منزله فصول بیان می‌شود، فصول حقیقی نیست؟ به عبارت دیگر، گفتن اینکه «فصول یادشده در حدود، فصول حقیقی نیست»، بیانی دیگر از این اصل صدرایی است که «وجود اصیل، و ماهیت اعتباری است»؛ ولی ملاصدرا پیش‌تر این اصل را بیان کرده و ما نیز از آن آگاهیم و لزومی ندارد در حد که تنها برای ماهیت است، دوباره بگوییم حد به امور اعتباری می‌پردازد. حتی می‌توان گفت ترکیب وصفی «فصل حقیقی»، ترکیبی نامنسجم است و نمی‌توان آن را بیانی دیگر از اعتباریت ماهیت خواند؛ زیرا وقتی از مفهوم «فصل» استفاده می‌کنیم در واقع مفهومی ماهوی را به کار می‌بریم و بنابر اصالت وجود، می‌دانیم

که مفهوم ماهوی، حقیقی نیست؛ بنابراین نمی‌توانیم آن را به حقیقی بودن متصف کنیم. بیان «فصل حقیقی» مانند بیان «ماهیت حقیقی» است؛ حال آنکه در این فلسفه، آنچه حقیقی است هرگز ماهیت نیست؛ بلکه وجود است.

از این گذشته، اگر فصل همان وجود حقیقی، یعنی همان هویت وجودی خارجی است، چگونه می‌تواند کارکرد ویژه‌اش را به انجام رساند؛ یعنی به جنس تحصیل مفهومی ببخشد؟ هویت خارجی تنها می‌تواند «مشار الیه» برای مفهوم تامی قرار بگیرد که ذهن، طالب اشاره به مصداق آن است. این حالت فقط برای «نوع» ممکن است که مفهومیتمش تمامیت یافته (تام‌المفهومیه) است؛ اما جنس این تمامیت را ندارد و هنوز به چیزی از سنخ جهان مفاهیم نیاز دارد تا آن را تحصیل مفهومی بدهد؛ یعنی هنوز روند سامان یافتن مفهوم در خود جهان مفاهیم تمام نشده تا توجه به جهان هویات وجودی معطوف شود. به گفته ملاصدرا: «العقل عند ادراکه للمعنی الجنسی یطلب ما یتم به معناه و عند ادراکه للمعنی النوعی لایطلب الا وجوده و الاشارة الیه.»^(۸)

بنابراین ذهن وقتی به معنای جنسی می‌اندیشد، درمی‌یابد که طلب مطرح در آن، معطوف به مفهومی دیگر است، نه به هویتی وجودی؛ یعنی نفس درباره معنای جنسی - وقتی به معنای جنسی می‌اندیشد - کمبودی مفهومی را درمی‌یابد؛ ولی این را نیز درمی‌یابد که این کمبود، از آن سنخ نیست که با «اشاره» جبران شود؛ بلکه باید امری مفهومی به میان آید و آن کمبود را جبران کند. فصل تنها زمانی کمبود یادشده را جبران می‌کند که خودش «مفهوم» باشد. فصل حقیقی اگر وجود خاص باشد، نمی‌تواند به مفهوم تحصیل ببخشد؛ اگر بخواهد موجب تحصیل مفهومی یک مفهوم مبهم باشد، لزوماً باید خودش از سنخ مفهوم باشد. لذا فصل، حتی فصل حقیقی، همیشه امری مفهومی است.

جنس حقیقی

اینک بر اساس این قاعده که جنس و نوع و فصل بر هم حمل می‌شوند، اگر درباره نوع و

فصل قایل به این شدیم که حقیقت اینها از سنخ وجود خارجی است، لزوماً باید بتوانیم دربارهٔ جنس نیز قایل به یک «جنس حقیقی» شویم، و آن ابهامی را که در جنس از حیث مفهومی برقرار بود، باید به مصداق حقیقی آن - هرچه باشد - سرایت دهیم. در این صورت، جنس حقیقی چیزی نمی‌تواند باشد جز وجود منبسط، که به جهت عدم تعینی که دارد می‌تواند محکمی ابهام جنسی باشد. بنابراین ملاًصدرا می‌تواند بر سیاق سخنی که دربارهٔ فصل حقیقی گفته است، این نظر را نیز اظهار کند که جنس حقیقی همان وجود منبسط است که تا وجود خاص نیاید، متعین نمی‌شود.

آیا ملاًصدرا می‌تواند به این نظر ملتزم شود؟ این چگونه می‌تواند با آن سخن ملاًصدرا سازگار شود که وجود جنس نیست؟ به عبارت دیگر اگر وجود نمی‌تواند جنس باشد، هم از این رو، فصل نیز نمی‌تواند باشد. عکس این گزارهٔ شرطیه این است که اگر وجود بتواند فصل باشد، یا ما مجاز باشیم بگوییم فصل حقیقی همان وجود خاص است، پس مانعی هم ندارد که جنس باشد، یا ما مجازیم بگوییم جنس حقیقی، همان وجود منبسط است. در این صورت، و بر پایهٔ تحلیل ابن‌سینا، جنس یادشده در حد، نه خود جنس، بلکه «منجر به جنس حقیقی» است؛ یعنی یا یکی از لوازم جنس حقیقی است، یا نامی اختراع شده برای جنس حقیقی. آنچه این استنتاج را تسهیل می‌کند شباهتی است که به تصریح ملاًصدرا بین وجود و جنس برقرار است: نسبت «اجناس عالیه یعنی مقولات عشر به طبیعت موجود بما هو موجود، مثل نسبت انواع اولی ذاتی به جنس است... ولی وجود [اگرچه جنس نیست] شبیه جنس است؛ چراکه خارج از حقیقت افراد متخالف الحقایق نیست.»^(۹)

البته تفاوت جنس حقیقی با فصل حقیقی این است که وقوف بر جنس حقیقی (وجود منبسط) هرگز به دشواری فصل حقیقی نیست؛ چه هر انسانی از آن حیث که از نحوهٔ وجود خود آگاه است، از وجود منبسط نیز آگاهی دارد. لذا آگاهی از وجود منبسط، از آن دست آگاهی‌هایی که باید تحصیل کرد نیست، بلکه همواره و در بطن خود آگاهی انسان حضور دارد. بنابراین وقتی سخن از جنس حقیقی می‌رود و جنس مذکور در حد، دال بر

آن شمرده می‌شود، مراد همان مراتب نامتعیین وجود حقیقی است که با هر وجود خاصی و از جمله خود شخصی که درصدد ارائه حد برآمده، متحد است و در آن حضور دارد. مدلول جنس برخلاف مدلول فصل، در محضر و دسترس همه است و وقوف بر آن نه تنها بیرون از توان بشر نیست، که در دست اوست و تنها نیاز به یک تأمل و التفات درونی دارد. با این تفسیر، به برداشت افلاطون از «جنس» نزدیک می‌شویم که با تلقی ارسطویی تضاد دارد. ارسطو جنس را نامتحصل‌تر از فصل می‌دانست.

نکته دیگر اینکه با پذیرفتن این قاعده که شهود وجود منبسط، موجب شکل گرفتن مفهوم جنسی در ذهن می‌شود، می‌توانیم با آن گفته ابن‌سینا مخالفت کنیم که معنای جنسی، طالب تحصیل است نه اشاره به مصداق. در هر مفهوم کلی‌ای که در ذهن وجود دارد، اشاره‌ای به مصداق هست؛ منتها مصادیق مفاهیم، بسته به درجه تحصیل یا عدم تحصیلشان، دارای مراتب عام و خاص‌اند. معنای جنسی که مبهم و نامتحصل است، طالب اشاره به وجود منبسط است که عام است و معنای فصلی، طالب اشاره به وجود خاص است. از ملاصدرا انتظار نمی‌رفت ابن‌سینا را در این تفریق بین مفهوم جنسی و فصلی همراهی کند. مگر ملاصدرا کلیات را حاصل شهود دور مثل نوری و نتیجه انعکاس آن عقول بر ذهن نمی‌داند؟ کسی که منشأ مفاهیم کلی (چه جنسی چه فصلی) را در بیرون از ذهن می‌داند، نمی‌تواند بین مفاهیم به تفکیکی از نوع تفکیک ابن‌سینا دست بزند. هر دو مفهوم متحصل و نامتحصل، برآمده از شهود وجودند؛ منتها وجود، تشکیکی است و مراتب عام و خاص دارد.

انتزاع جنس از وجود منبسط یا ماده؟

ادعای این مقاله که جنس با شهود وجود منبسط ارتباط دارد و این ادعای ابن‌سینا و به تبع وی ملاصدرا که جنس از ماده انتزاع می‌شود، چگونه قابل جمع‌اند؟ وجود منبسط، اشرف و اقدم از ماده است. ماده در ترتیب وجود، اخس اشیاست؛ در حالی که وجود

منبسط لزوماً آخس وجودات نیست. برای پاسخ به این پرسش باید مواردی را که ملاًصدرا در آنها به شباهت بین «نسبت وجود با موجودات» و «نسبت بین جنس با انواع» اذعان کرده است، بررسی کنیم. چند نمونه از این موارد را در ادامه با هم مرور می‌کنیم:

۱. «الوجود ليس بماهية لشيء ولا ذاماهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية و الجنسية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الإنية الخارجية. لكنه يشبه الذاتى والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقائق.»^(۱۰)

۲. «(درباره وجود منبسط) نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلى الطبيعى كجنس الاجناس الى الاشخاص و الانواع المندرجة تحته.»^(۱۱)

البته ملاًصدرا خود اذعان می‌کند که این تمثیل‌ها و تشبیهات از جهتی مقرب و از جهتی مبعّدند.^(۱۲) پس درباره این شباهت در چه حدی است، باید بیشتر بررسی کرد. یکی از ویژگی‌های اصلی «جنس»، ابهام و عدم تحصیل آن است. بنابراین می‌توان پرسید: آیا وجود حقیقی، یعنی وجودی که محض انیت و فعلیت و تحصیل خارجی است، می‌تواند مبهم باشد؟ آیا می‌توان در شباهت بین وجود و جنس، «ابهام» را وجه شبه یا یکی از مؤلفه‌های آن دانست؟ ملاًصدرا در چند مورد تصریح کرده است که وجود نمی‌تواند مبهم باشد. از آن جمله گفته است: «المبهم بما هو مبهم لا وجود له فى الاعيان ما لم يتعين و العام بما هو عام لا يكون شيئاً بالفعل ما لم يتخصص.»^(۱۳) همچنین وی در جایی دیگر نوشته است: «الامر المبهم الوجود لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما... لا وجود للمبهم فى الخارج ولكن جاز حصول المبهم على ابهامه فى الذهن.»^(۱۴)

نکته اینجاست که مبانی وجودشناختی ملاًصدرا اجازه همچو ادعای قاطعی را نمی‌دهد. ابهام و عدم تعین، بالضروره در برخی مراتب وجود برقرار است، که از آن جمله است وجود منبسط. وجود منبسط هم مرتبه‌ای از وجود حقیقی خارجی است و هم در ذات خود دارای ابهام و عدم تحصیل است و تا یکی از وجودات خاصه عارض بر

آن نشود، تعیین نمی‌یابد. در کل، نظام وحدت تشکیکی وجود، بالضرورة اقتضای همچو مراتب نامتعینی را دارد؛ زیرا در حد فاصل میان دو مرتبه، برای نمونه مرتبه خیال و عقل، بنا بر قاعده امکان اشرف و اخس، باید مرتبه‌ای باشد که نه خیالی است نه عقلی، اما به هر دو طرف شباهتی دارد. این مراتب فاصل که اتصال بین مراتب وجود را پر می‌کنند، لزوماً دارای ابهام و عدم تحصیل‌اند، و از آنجا که مفاهیم کلی به شهودهای حضوری باز می‌گردند، بدون مشاهده همچو مراتب نامتعینی، امکان برساختن مفهوم‌های جنسی برای ذهن فراهم نمی‌شود.

بنابراین می‌توان به شباهت بین جنس و وجود از نظر ابهام هم قایل شد. برای تأیید این نظر می‌توان به بیان ملاصدرا درباره تفاوت بین هیولی و عدم اشاره کرد. وی در این باره می‌گوید: «کونها جوهرراً لا یوجب تحصلها الا تحصل الابهام... وإنما الفرق بینها و بین العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلاً حتی تحصل الابهام.»^(۱۵) اگر ابهام هیچ تحصیلی ندارد، از عدم قابل تمیز نیست؛ زیرا میان دو عدم تفاوتی نیست؛ ولی چگونه ادعا می‌شود که ابهام هیچ بهره‌ای از وجود خارجی ندارد؛ در حالی که از آن سو با عدم از این جهت متفاوت است که نحوه‌ای تحصیل دارد؟ کسی نمی‌تواند ادعا کند که عدم، جوهر است؛ اما هیولی که امر مبهمی است، طبق ادعا جوهر است. تأمل دوم درباره «نفی مبهم» در خارج، معطوف به این تلاش ملاصدراست که در توجیه قول قدما در اثبات شوق هیولا به صورت، کوشیده و پذیرفته است که هیولی نحوه‌ای وجود دارد.^(۱۶) چیزی که وجود ندارد، چگونه می‌تواند شوق داشته باشد؟

در نوبت بعدی پرسش ما این است که از کجا به این نتیجه رسیده‌ایم که منشأ انتزاع مفهوم جنس، هرچه می‌خواهد باشد، چه ماده و چه وجود مبهمی به نام وجود منبسط مثلاً، به لحاظ رتبه وجودی «أخس» از صورت (منشأ انتزاع فصل) است؟ چرا در تفکر فلسفی پیش از ملاصدرا و خود ملاصدرا چنین جا افتاده که منشأ انتزاع جنس، پایین‌ترین مرتبه وجود است، و به تعبیر اسفار «اضعفها وجوداً لوقوعها علی حاشیة الوجود و نزولها

فی صف نعال محفل الافاضة و الوجود؟»^(۱۷) چه، به اعتقاد مَلَّاصِدْرَا «فَأَن الْإِبْهَامَ وَالْعَمُومَ مِنْشَأَهُ قُصُورٌ وَجُودُ الشَّيْءِ إِمَّا بِحَسَبِ وَجُودِهِ لِنَفْسِهِ أَوْ بِحَسَبِ وَجُودِهِ لِمُدْرَكِهِ»؛^(۱۸) چرا نمی‌توان ابهام را نه برخاسته از قصور وجود، بلکه ناشی از قوت وجود دانست؟ واقعیت این است که هیچ استدلالی ثابت نکرده که ابهام امر مبهم، به جهت قصور و ضعف وجودی است. بر همین اساس، برخی از وجودشناسان، واجب را ماده یا جنس دانسته‌اند و مَلَّاصِدْرَا به جهت این اعتقاد، به ایشان تاخته است.^(۱۹) بی‌گمان در اعتقاد این دسته از وجودشناسان که از گروه صوفیه‌اند، جنس یا ماده بودن، ملازم با قصور نیست؛ بلکه آنچه مدنظر ایشان است عدم تعین و تحصل این‌گونه از مفاهیم است. البته انگیزه ایشان از طرح چنین بحثی، اطلاق عدم تعین بر باری بوده است.

به نظر می‌رسد در تفکر متافیزیک، یکی از انگیزه‌های مطرح شدن «ماده مبهم»، توجیه کثرت است؛ زیرا امتداد در ساختار آن وجود دارد و امتداد چیزی است که عدم عرضی در آن تنیده شده است و این به اضافه حرکت، موجب کثرت اضافات و نسب، و این کثرت موجب تخصیص استعداد می‌شود؛ یعنی استعدادهای خاص بی‌شمار به وجود می‌آیند و این استعدادهای، موجب ریزش فیض وجود می‌شوند و آن را متکثر می‌کنند؛ اما نکته مهم این است که شأن ماده مبهم در ساختن کثرت، شأن «قبول» است و به نظر می‌رسد از همین جهت مَلَّاصِدْرَا آن را ملازم با قصور در درجه وجودی دانسته است؛ زیرا از میان دو جهت فعل و انفعال، آنچه قوت دارد فعل است و آنچه ضعف دارد، انفعال است. بنابراین واسطه عروض مفهوم «قصور» بر «ابهام»، «شأن قابلی» است که مَلَّاصِدْرَا و دیگر فیلسوفان بر آن تأکید کرده‌اند. در همین تلقی است که اگر ماده در کار نباشد، امکان کثرت از بین می‌رود؛ مانند عقول که به جهت تجرد محضشان، نوعشان منحصر در فرد است.

اما اگر تلقی مان را از امر مبهم تغییر دهیم، به گونه‌ای که در عین ابهام داشتن، شأن فاعلی داشته باشد، دیگر نمی‌توان به این آسانی ابهام را ناشی از قصور وجودی دانست.

اگر امر مبهم همان وجود منبسط باشد، به سبب شدتش، هم فاعلیت نسبت به تعینات پایین‌ترش دارد و هم دارای عدم تعین است. در این انگاره، کثرت از پایین درست نمی‌شود؛ بلکه از دل خود امر بالایی فرو می‌ریزد. نظام ملاصدرای در واقع نظام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. جهت کثرت یک وجود، همان جهت وحدت است. بنابراین می‌توان امر مبهمی داشت که تأمین‌کننده وحدت و کثرت، هر دو باشد. چنین ابهامی هرگز مستلزم قصور نیست؛ بلکه از اتفاق مستلزم شدت و بساطت وجودی است؛ چه این «احدیت جمع»، تنها درباره وجودات شدیدتر از جسم قابل تحقق است، نه وجود ضعیف‌تر از جسم.

نتیجه‌گیری

بر طبق اصالت وجود، مفاهیم ماهوی، برآمده از شهود وجودات و قابل ارجاع به آنها هستند، و وجودات در سلسله‌مراتب تشکیکی واقع‌اند. مفهوم جنسی، حاصل شهود وجود منبسط، و ابهام معنای جنسی برآمده از عدم تعین وجود منبسط است. هیچ استدلالی پشتوانه این ادعا نیست که امر مبهم لزوماً اخس از امر متعین است. بنابراین ادعای انتزاع معنای جنس از ماده که در فلسفه پیش از ملاصدرا مطرح بود، دیگر چندان محکم و مبرهن نیست.

پی نوشتها

- ۱- ملأصدرا، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص ۳۰۳.
- ۲- ابن سینا، الهیات شفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۳۶.
- ۳- همان، ص ۲۳۷.
- ۴- همان، ص ۲۴۱.
- ۵- ملأصدرا، الشواهد الربوبية، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۶۳.
- ۶- همو، تعلیقه بر الهیات الشفاء، تصحیح نجفقلی حبیبی، ص ۹۴۰.
- ۷- همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۰.
- ۸- همو، تعلیقه بر الهیات الشفاء، ص ۹۱۴.
- ۹- همان، ص ۵۲.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- همو، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۲۶۸.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- همو، تعلیقه بر الهیات الشفاء، ص ۲۹۳.
- ۱۴- همان، ص ۹۳۸.
- ۱۵- همو، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۳.
- ۱۶- همان، ص ۱۹۵.
- ۱۷- همان، ص ۳۴.
- ۱۸- همو، تعلیقه بر الهیات الشفاء، ص ۵۸۱.
- ۱۹- همو، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۰۶.

منابع

- ابن سینا، الهیات الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ملأصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، تعلیقه بر الهیات الشفاء، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، الشواهد الربوبية، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.