

## مسئله تشخیص از منظر خواجه طوسی و ملاصدرا شیرازی

سیدعباس ذهبی\*

### چکیده

پرسش از تشخیص در فلسفه اسلامی بر خلاف فلسفه مسیحی، در بستری کاملاً فلسفی جوانه زد و آهسته آهسته رشد کرد. شکل ساده آن در آثار فارابی و ابن سینا دیده می‌شود و شکل کامل شده آن در نوشته بهمنیار. در ادامه، سهروردی با رویکردی کاملاً متفاوت به آن نگرست و در مبنا و دلیل، از مشائیان فاصله گرفت. پس از سهروردی، مسئله تشخیص، بیش از همه، در ذهن و زبان خواجه طوسی و ملاصدرا شیرازی بروز و نمود پیدا کرد. در بحث تشخیص، اختلافات ملاصدرا و خواجه طوسی، بیش از مشترکات آن‌هاست. مجموعه مباحث تشخیص را در چهار بحث زیر می‌توان جای داد: مبادی تصویری تشخیص، مبادی تصدیقی تشخیص، ملاک تشخیص، و توجیه این ملاک. هرچند خواجه نصیر و صدرالمتألهین در مبادی تصدیقی، تقریباً دیدگاهی مشترک دارند، در یکی از مبادی تصویری بحث تشخیص، یعنی معقولات ثانوی، اختلافشان جدی است. در ملاک تشخیص، خواجه به سه ملاک اشاره می‌کند و ملاصدرا آن سه را به پنج مورد افزایش می‌دهد؛ در میان سه ملاک مشترک بین خواجه و صدرالدین شیرازی، یک ملاک محل نزاع این دو حکیم را مبرهن می‌کند و آن ملاک، «ماهیت» است. بر مبنای نظر خواجه، ماهیت شایستگی آن را دارد که ملاک تشخیص باشد، ولی به نظر ملاصدرا، این شأنیت از آن وجود است نه ماهیت.

**کلیدواژه‌ها:** تشخیص، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالمتألهین شیرازی، تمایز، ملاک تشخیص.

\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

Falsafeh100@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۲۲

## ۱. مقدمه

بحث تشخیص بحثی سهل و ممتنع است؛ بدین معنا که وقتی از تشخیص چیزی یا کسی سؤال می‌کنیم، در ابتدا پاسخ این پرسش، چنان سهل و ساده به نظر می‌رسد که بی‌هیچ درنگی آن را بر زبان جاری می‌کنیم، اما اگر عینک فلسفه بر چشم بزنیم و با گوش فلسفی، این پرسش را بشنویم، در خواهیم یافت که پاسخ، نه تنها ساده نیست، که قریب به محال است. همین تفاوت نگاه عرفی و نگاه فلسفی، باعث می‌شود که بحث از تشخیص و احکام آن یکی از جدی‌ترین مباحث فلسفی به شمار آید. این پرسش هم‌چون آونگی در نوسان است؛ یک طرف آن، نگاه ساده و بی‌تکلفی است که محصول یک فهم عرفی ساده و بسیط است و طرف دیگر آن، گرایش‌های مختلف فیلسوفانی است که هریک در تلاش برای یافتن پاسخی در خور به این مسئله‌اند. هرچه به سمت رویکرد عامیانه و ساده، پیش رویم، پرسش از تشخیص و پاسخ آن آماده‌تر، قطعی‌تر، و ساده‌تر است و هرچه به زاویه دید فلسفی نزدیک‌تر شویم، بحث تشخیص سخت‌تر، تردیدآمیزتر، و پیچیده‌تر می‌شود. همین تردیدها و پیچیدگی‌ها و سختی‌ها موجب شده است که در سنت فلسفه اسلامی هم، بحث تشخیص بحثی مهم و اختلاف‌برانگیز باشد. فیلسوفان مسلمان بحث تشخیص را بحثی جدی و در خور توجه دانسته‌اند و ضمن طرح آن سعی کرده‌اند، ابعاد و وجوه پنهانی آن را آشکار کنند و با دقت‌های فلسفی، به خوانش و تحلیل آن بپردازند.

در آثار فیلسوفان مسلمان، گاهی این بحث کاملاً مهم و اصلی است و گاهی کم‌اهمیت و حاشیه‌ای؛ از دسته اول می‌توان ملاصدرا و خواجه نصیر الدین طوسی و از دسته دوم می‌توان، فارابی و ابن سینا را نام برد.

شاید علت کم‌اهمیت بودن بحث تشخیص، نزد فارابی و ابن سینا، این است که بحث تشخیص، به بحث وجود و ماهیت و تفکیک متافیزیکی این دو پیوند می‌خورد و چون بحث وجود و ماهیت، جزو نخستین بحث‌های فلسفه اسلامی است که در سنت فارابی و ابن سینا متولد شده و هنوز تمامیت آن به ظهور نرسیده است، بحث‌های موازی و مرتبط با آن، هم‌چون تشخیص، شکلی تنقیح‌شده به خود نگرفته‌اند.

آنچه فارابی و ابن سینا از تشخیص گفته‌اند، مجملی است که مفصل آن را در متون اندیشمندان بعدی می‌توان یافت. بهمینار در *التحصیل* سعی کرده تکه‌های اندیشه بو علی در بحث تشخیص را کنار هم قرار دهد و از آن، صورتی کامل و جامع عرضه کند (بهمینار، ۱۳۷۵: ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۰۷، ۳۴۷، ۴۹۲، ۵۰۲، و ۵۰۵). از این رو، فیلسوفان بعدی هندسه

معرفتی خود را با آنچه بهمینار ترسیم کرده است سنجیده‌اند و کلام بو علی را از زبان شاگرد او، بهمینار، نقل کرده‌اند و با پذیرش یا نپذیرفتن این هندسه معرفتی، موافقت یا مخالفت خود را با مشائیان نشان داده‌اند.

در این میان، سه تن از فیلسوفان مسلمان، موضع شفاف‌تری داشته‌اند؛ نخستین آنان، شیخ شهاب الدین سهروردی است و دو نفر دیگر، به ترتیب تاریخی، خواجه نصیر طوسی، و صدرالدین شیرازی هستند.

سهروردی، در بحث تشخیص کاملاً با آنچه فیلسوفان مشائی گفته‌اند مخالف است؛ او را می‌توان نماینده کسانی دانست که تماماً، درصدد نقد سنت مشائیان و جانشین کردن آموزه‌های متفاوت هستند. خواجه طوسی در نوسان بین مشا و اشراق است و ملاصدرا با خوانشی که از سخنان مشائیان به ویژه فارابی دارد، ایشان را هم‌دل و هم‌نظر با خود خوانده و دیدگاه خود را از زبان آنان بیان می‌دارد (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۱).

این نوشتار فقط بر آموزه‌های ملاصدرا و خواجه نصیر، تمرکز کرده است. حذف سهروردی از آن، به این علت است که بحث سهروردی در باب تشخیص به بحث‌های دیگر او چنان پیوند می‌خورد که بدون پرداختن به آن‌ها، پرداختن به این مسئله، پردازشی سست و عقیم خواهد بود. هرچند رد پای سخنان سهروردی به ویژه در گفته‌های خواجه طوسی دیده می‌شود و اندیشه خواجه را می‌توان نیم‌رخ از تمام‌رخ فلسفه اشراق دانست، ساختار اندیشه سهروردی به گونه‌ای است که بحث تشخیص، فقط یک ضلع از اضلاع آن را به خود اختصاص می‌دهد و به همین علت، طرح آن در این نوشتار نه ممکن است و نه مطلوب.

نصیر الدین طوسی هرچند، به واسطه اثر ماندگارش یعنی شرح الاشارات، فیلسوفی مشائی شناخته می‌شود، در این انتساب باید قدری درنگ و احتیاط کرد، چراکه او در شرح الاشارات، بنا به تصریحی که دارد (۱۳۷۵: ۲-۳)، خود را موظف به انجام دو وظیفه می‌داند؛ یکی دفاع از ابن سینا در برابر نقدهای تند و تیز امام فخر رازی و دیگری روشن کردن ابهامات گفته ابن سینا. به حق، خواجه طوسی از انجام این دو وظیفه سربلند بیرون آمده است، اما آنچه نباید از آن غفلت کرد این است که دیدگاه‌های فلسفی خواجه را نمی‌توان در شرح او بر اشارات جست، چراکه او در سرتاسر کتاب، به بازکردن گره‌هایی مشغول است که ابن سینا و فخر رازی به بار آورده‌اند و در این میان نه فرصتی دست می‌دهد و نه ضرورتی حاصل می‌شود که او بتواند یا بخواهد، اعتقادات فلسفی خودش را عرضه کند. از این رو، رویکرد فلسفی خواجه را باید در دیگر رسائل او دید.

نتیجه این بازخوانی این است که نصیرالدین طوسی بیش تر از آن که مشائی باشد، اشراقی است و بهره‌مندی او از آموزه‌های حکمت اشراق به مراتب بیش تر از تأثر او از فلسفه مشاست.

ارکان اندیشه سهروردی و آنچه مکتب او را از مکتب مشائیان جدا می‌کند، به خوبی در نوشته‌های نصیرالدین طوسی منعکس شده است و حضور سهروردی را در سطرهای سفید و سیاه کتاب‌های خواجه می‌توان دید. این بهره‌مندی و تأثیرپذیری، بیش از همه، در کتاب *تجربید الاعتقاد* مشهود است. کتابی که هر چند چهار «مقصد» پایانی آن، استخوان‌بندی کلام شیعه را تشکیل می‌دهد، دو مقصد آغازین آن، که البته بیش ترین حجم کتاب را نیز به خود اختصاص داده است، مبانی فلسفی اندیشه خواجه است که به قلم او و شرح شگفت‌انگیز علامه حلی، در دسترس ما قرار دارد و اصلی‌ترین منبع این نوشتار در تقریر دیدگاه خواجه، به شمار می‌آید.

بخشی از ابهام موجود در مسئله تشخیص را باید در مبادی آن جست‌وجو کرد. برای تشخیص دو دسته مبادی می‌توان انتزاع کرد: مبادی تصویری و مبادی تصدیقی.

## ۲. مبادی تصویری و تصدیقی تشخیص

### ۱.۲ مبادی تصویری

ریشه‌های تاریخی بحث تشخیص را می‌توان در قرون وسطی یافت؛ جایی که آموزه‌های مسیحی چنان با اندیشه‌های فلسفی گره خورد که جداسازی آن تقریباً غیر ممکن بود. آنچه ذهن و زبان فیلسوفان مسیحی را به خود اختصاص داد، مسئله تثلیث بود. بدین معنا که چگونه خدای واحد متشخص، می‌تواند سه چیز باشد؛ چگونه وحدت و تشخیص در کنار کثرت و تثلیث قابل جمع است و چه راهکار فلسفی می‌توان برای حل این مسئله ارائه کرد. در فلسفه اسلامی، اما قصه به گونه‌ای دیگر رقم خورد. نقطه عزیمت فیلسوفان مسلمان، مسئله توحید و تثلیث نبود. از همین رو مواجهه آنان با بحث تشخیص مواجهه‌ای فلسفی - منطقی بود تا کلامی.

مراد از مبادی تصویری، مجموعه مفاهیمی است که بر پایه آن‌ها بحث تشخیص ساخته و پرداخته شده است. برخی از مبانی تصویری خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی در بحث تشخیص، همسان است و برخی از آن‌ها در تضاد با هم قرار دارد. از میان مبادی تصویری

همسان، دو بحث «کلیت و جزئیت» و «وحدت و کثرت» است و از جمله مبادی تصویری متضاد بین این دو، «معقولات ثانیه» است.

بحث معقولات ثانیه را می‌توان جزو مبادی پنهان دانست و دو مورد اول را جزو مبادی آشکار به شمار آورد، چراکه تقریباً در تمامی مواضعی که این دو حکیم از تشخیص سخن گفته‌اند، بحث کلیت و جزئیت، و وحدت و کثرت مقدم بر تشخیص، بیان شده است (ادامه مقاله). علت این تقدم معرفتی، آن است که تشخیص، مترادف «تفرد» (individuality)، «تعیین»، یا کلماتی از این قبیل است که همگی بر نوعی جزئیت و وحدت تکیه دارند.

به دیگر سخن، بر مبنای تصویری که ما از جزئیت و وحدت داریم، ساختمان تشخیص را بنا می‌کنیم. برای شناخت جزئیت و وحدت هم باید سراغ مفاهیم مقابلشان یعنی کلیت و کثرت برویم؛ و این چنین بحث تشخیص به مباحث دیگری پیوند می‌خورد و سازماندهی می‌شود.

زمانی ما می‌توانیم به پرسش تشخیص، پاسخ در خوری دهیم که معنای جزئیت و وحدت را دریافته باشیم. وقتی از تشخیص زید سؤال می‌کنیم،<sup>۱</sup> او را فردی از افراد انسان در نظر می‌گیریم که هم جزئی است و هم واحد. بنابراین پرسش ما از تشخیص زید، پرسش از چیزی است که زید را زید کرده است. یعنی او را به مثابه امری جزئی و واحد، به ما شناسانده است. پس در این جا باید مانعی وجود داشته باشد که از یک طرف نگذارد زید را با کلی نوعی‌اش، یعنی انسان، یکی بدانیم و از طرف دیگر راه کثرت را برای زید مسدود کند. این دو مانع هر دو، به فردیت و تشخیص زید باز می‌گردد. پس آنچه موجب سلب «کلی بودن» و «کثیربودن» زید می‌شود، تشخیص اوست.

به بیان منطقی، تشخیص و فردیت زید به دو معنای «حمل ناپذیری» و «انقسام ناپذیری» قابل تفسیر است. منطق دانان در تعریف «جزئی» گفته‌اند که جزئی عبارت است از چیزی که حملش بر مصادیق متکثر محال باشد (فارابی، ۱۳۶۷: ۱/ ۲۸)؛ یعنی چیزی که نمی‌تواند محمول گزاره‌ای قرار گیرد که موضوع آن گزاره، یک کل استغراقی باشد. به دیگر سخن، در تعریف منطق دانان از امر جزئی، حمل ناپذیری و کثرت، در کنار هم نشسته‌اند؛ بدین گونه که جزئی، غیر قابل حمل بر افراد متکثر است و این اشتراک ناپذیری همان چیزی است که «تشخیص» خوانده می‌شود.

«حمل پذیری» از ویژگی‌های ماهیت نوعی است نه یک فرد از افراد آن نوع؛ چنان‌که

انقسام‌پذیری نیز مساوق کثرت است. به همین علت است که ملاصدرا هم در *الشواهد الربوبیه* و هم در *الاسفار الاربعه*، بحث تشخیص را ذیل بحث کلی و جزئی و «کلیت طبایع» آورده است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۳ به بعد؛ شیرازی، ۱۴۱۹ ق: ۸ به بعد) و خواجه طوسی هم در تجرید الاعتقاد، بحث تشخیص و رابطه آن با وحدت و کثرت را به عنوان دو مسئله از مسائل ماهیت ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۱۹ ق: مقصد اول، فصل دوم).

این نقطه اشتراک بین خواجه طوسی و صدرالدین شیرازی در تعیین جایگاه بحث، حکایت از آن دارد که هر دو بزرگوار، بحث تشخیص را از لواحق بحث ماهیت به شمار آورده‌اند و این هم‌سانی پیش‌فرض‌ها را نشان می‌دهد، اما نقطه تقابل مبادی تصویری این دو، در تلقی ایشان از معقولات ثانیه نهفته است؛ جایی که خواجه صراحتاً اعلام می‌کند که تشخیص امری اعتباری است (همان: ۹۷) و ملاصدرا تشخیص را، مثل وجود، اصیل می‌داند. این تضاد، حداقل در ظاهر حل‌ناشدنی است، مگر آن‌که سعی در تفسیر و تأویل سخن یکی از این دو به نفع دیگری داشته باشیم و این دقیقاً همان کاری است که ملاصدرا با گفته خواجه کرده است (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۰).

خواجه طوسی به تبعیت از شیخ اشراق بحث اعتباریات را بحثی جدی دانسته و حتی دایره مصادیق اعتباری را گسترش داده و تشخیص را نیز به آن افزوده است (طوسی، ۱۴۱۹ ق: ۱۲۵). «تشخیص» در لیست اعتباریات سهروردی دیده نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۸)، اما در فهرست نصیرالدین طوسی هست؛ وی معتقد است که تشخیص، جزو معقولات ثانیه است و معقولات ثانیه همگی اعتباری‌اند.

این سخن خواجه، بی‌شک یکی از انگیزه‌های صدرالمتألهین در نگارش رساله او در مورد تشخیص است. چنان‌که وی خطبه رساله را با همین سخن آغاز کرده و خواجه را با لقب «اهل البحث و التدقیق من المتأخرین» معرفی کرده (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۰) و سخن او مبنی بر اعتباری بودن تشخیص، را به دو شکل تفسیر کرده است. یکی از دو تفسیر را مبتنی بر ظاهر کلام او، و البته نادرست خوانده (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۶) و تفسیر دوم که بر اساس مبادی تصویری اصالت وجود است، را تفسیری درست دانسته و دست خواجه را به گرمی فشرده و او را همدل با خود خوانده است (همان).

این تفسیر، برای ما زمانی مقبول است که بتوانیم خواجه را اصالت وجودی بخوانیم و بحث اعتباریات او را منحل در آن بدانیم؛ در غیر این صورت تفسیر ملاصدرا غیر قابل قبول است و تعارض دیدگاه وی با خواجه نصیر، رفع‌نشدنی.

## ۲.۲ مبادی تصدیقی

منظور از مبادی تصدیقی بحث تشخیص، مجموعه اصول و قواعدی است که بنیان‌های معرفت تصدیقی بوده و تشخیص و احکام آن را، می‌توان بر آن بنیان‌ها استوار دید.

البته اگر تصور را، در نهاد خود، همان تصدیق بدانیم، بی‌شک تمایزگذاردن بین مبادی تصویری و مبادی تصدیقی، اقدامی لغو و غیر قابل توجیه است، اما آنچه این تمایز را در این نوشتار توجیه‌پذیر می‌کند، همان تقسیم‌بندی رایج کتاب‌های منطقی از علم، به تصور و تصدیق است؛ بدین معنا که صورت علمیه بدون حکم، تصور نامیده می‌شود و صورت علمیه توأم با حکم، تصدیق. از این رو مبادی تصدیقی به گزاره‌ها و قضایا تعلق می‌گیرد. اکنون باید دید، بحث تشخیص واجد کدام دسته از مبادی تصدیقی است.

بر اساس مدعیات پیدا و ناپیدایی که در نوشته‌های این دو حکیم مسلمان قابل فهم است، می‌توان مبادی تصدیقی بحث تشخیص را در قالب دو اصل توضیح داد:

۱. اصل عدم تناقض؛

۲. اصل هویت.

هرچند دو اصل فوق را پایه هر بحث فلسفی می‌توان دانست، پیوند این دو با بحث تشخیص، آشکارتر و نزدیک‌تر است. این آشکارگی و قرابت، زمانی نمایان‌تر است که بحث تشخیص و «بحث تمایز» را با هم در نظر بگیریم. تشخیص و تمایز دوقلوهای ناهمسان‌اند؛ علی‌رغم شباهت بسیار، این دو را نباید یکی دانست. این نکته از جمله هشدارهایی است که هم خواجه طوسی (۱۴۱۹ ق: ۱۲۵) و هم ملاصدرای شیرازی (۱۳۶۰: ۱۱۳) متذکر شده‌اند. اگر به پرسش‌های پیشین این نوشتار بازگردیم، تفاوت این دو بحث آشکارتر می‌شود. زمانی که ما از تشخیص زید سؤال می‌کنیم، مخاطب ما، به دو شیوه می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد:

شیوه نخست این است که ما ابتدا سراغ ویژگی‌هایی در زید برویم که در دیگران یافت نمی‌شود. برای این کار، باید زید را به اوصاف و ویژگی‌هایش تحلیل کنیم. طبیعی است در این تحلیل به دو دسته اوصاف خواهیم رسید. دسته‌ای که جزو مقومات زید هستند و می‌توان آن را ذاتیات زید خواند و دسته‌ای که جزو عرضیات زید هستند. طبیعی است که زیدیت زید به مقومات و اوصاف ذاتی او نمی‌تواند باشد، چراکه این ذاتیات اختصاصی به زید ندارند و در دیگر هم‌نوعان او هم وجود دارند. مثلاً حیوانیت و متحرک‌بالاراده‌بودن زید، اختصاص به او ندارد و در دیگر افراد انسانی هم موجود است. پس باید به سراغ

عرضیات او برویم. عرضیات، مطابق سنت ارسطوئیان، به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شوند. آشکار است عرضیات عام مثلاً، راه رفتن، نمی‌تواند زیدیت زید را تبیین کند؛ پس فقط عرضیات خاص پاسخ پرسش ما می‌تواند باشد. یعنی آنچه در دیگران نیست و در زید هست.

چه چیزهایی یافت می‌شود که در زید باشد و در دیگران نباشد؟

طبیعتاً ویژگی‌های خاص زید، مجموعه ویژگی‌هایی است از قبیل نام و نام خانوادگی، محل تولد، سال تولد، نام پدر، شماره شناسنامه، و ده‌ها علامت و نشانه‌ای که زید آن‌ها را به همراه دارد و هرگاه، او با زید دیگری اشتباه شود از طریق یک یا تعدادی از این ویژگی‌ها می‌توان به زید مورد نظر دسترسی پیدا کرد. یعنی با آمدن هر کدام از این علایم، تعدادی از هم‌نوعان زید کنار می‌روند تا ما نهایتاً با حذف حداکثری، به زید برسیم.

در این شیوه، مطلوب ما آهسته آهسته از میان افراد مشابه جدا شده و از آن‌ها متمایز می‌شود. پس محور اصلی این روش، مقایسه شیء با اشیای دیگر است؛ به عبارت دیگر زمانی ما به زید می‌رسیم که او را در مقایسه با دیگران بسنجیم و در نهایت با این پیش‌فرض عقلی که «زید غیر زید نیست» مسیر خودمان را به پایان ببریم. پیش‌فرض مذکور همان اصل عدم تناقض است؛ این اصل به ما می‌گوید که یک چیز نمی‌تواند با غیر خودش از جهت واحد متحد باشد. یعنی نمی‌شود یک شیء واحد از جهت واحد هم زید باشد و هم زید نباشد. پس به نظر می‌رسد اصل عدم تناقض، با حذف دیگر موارد، زید متمایز شده از غیر را برای ما آشکار می‌کند.

چون این اصل مبتنی بر مقایسه و نسبت است، تمایز که بر اساس این قاعده بنا می‌شود هم، مبتنی بر مقایسه و نسبت است و این پیش‌فرض، راهکاری در سنت مشاست برای تبیین مسئله تشخیص.

اکنون می‌توان پرسید که ویژگی‌های بی‌شمار زید چگونه قابل استقصاست و تمایز زید از غیر خود با چه الگوی معرفت‌شناختی به دست می‌آید؟

فیلسوفان مسلمانی چون فارابی، ابن سینا، و بهمنیار مجموعه اعراض شیء که موجب تمایز او می‌شود را در سه عرض جای داده‌اند: وضع، آیین، و زمان. این سه ویژگی، جامع دیگر ویژگی‌ها هستند و می‌توانند آن‌ها را در خود جای دهند. در میان این سه عرض، آنچه مهم‌تر است، وضع است. چراکه زمان و مکان، بالذات تشخیص‌آور نیستند، بلکه بالوضع تشخیص‌آورند؛ یعنی آنچه تشخیص‌زاست، وضعیت خاص مکانی و زمانی شیء



است نه زمان و مکان مطلق. به همین دلیل، وقتی شیء از وضع خاصی خارج می‌شود، دیگر آن زمان خاص و مکان خاص موجود نیست؛ «فالمتشخص بذاته إذن، هو الوضع، فالزمان أيضاً تشخص بالوضع» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ۹۹).

اما چه چیزی وضع، را تشخص‌زا می‌کند؟ به عبارت دیگر، تشخص به وضع در چه چیز ریشه دارد؟ پاسخ حکمای مشائی آن است که تشخص وضع در نهایت به ماده و هیولی ارتباط پیدا می‌کند و پاسخ ملاصدرا وجود است. از نظر حکمای مشا، چون عوارض مفارق، که وضع یکی از آنهاست، به ماده و هیولی نیازمندند، پس ماده، علت لحوق عوارض مفارق است؛ «وجب أن لا يكون شیء من الماديات الا في المادة، فالمادة كأنها علة لوجود لازم للصورة و هو الشخصية» (همان: ۵۹)؛ «فيجب أن يكون لاحقاً لا لازماً و اللاحق يلحق بواسطة المادة» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۰۵).

پس در سنت مشائیان، تشخص نهایتاً ریشه در هیولی دارد و این دیدگاه، همان است که سهروردی و ملاصدرا آن را نمی‌پذیرند و اشکالاتی بدان می‌گیرند.

سهروردی ضمن بیان اشکالاتی به این مبنای فیلسوفان مشا (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۶۱، ۳۳۴) آن را نامعتبر دانسته و معتقد است که اولاً، فلاسفه مشا، بین اعراض که موجب تمایزند، با آنچه موجب تشخص است خلط کرده‌اند و البته این خلط ریشه در خلط ذهن و عین دارد (همان: ۱/ ۳۳۴). ثانیاً، هیولی ما به الاشتراک اشیای مادی است و از این رو نمی‌تواند مانع از شرکت و حمل‌پذیری باشد. به دیگر سخن، گاهی اعراض و صورتی که از یک نوع هستند، با یک ماده در دو زمان تحقق پیدا می‌کنند و از یک‌دیگر متمایز می‌شوند، در حالی که این تمایز به واسطه زمان بوده است نه ماده؛ مضافاً آن که امری بالقوه هم‌چون هیولی چگونه می‌تواند آن‌چه خود ندارد را به دیگران ببخشد (همان).

پس راهکار حکمای مشا در تبیین تشخص عقیم است و ما باید ملاک تشخص را در جای دیگری جست‌وجو کنیم. تمام نقدهای سهروردی را می‌توان در نوشته‌های ملاصدرا به گفته‌های مشائیان دید. بنابراین رویکرد سلبی این دو حکیم یک‌سان است، ولی در ارائه راه حل تشخص، موضع‌گیری سهروردی با ملاصدرا کاملاً متفاوت است. سهروردی، تشخص را به هویت عینی و جزئیات خارجی شیء می‌داند و فقط آن را تأمین‌کننده تشخص می‌داند (همان: ۱/ ۱۶۱)، اما ملاصدرا تشخص را به وجود باز می‌گرداند؛ به عبارت دیگر مبنای تشخص در سهروردی اصالت ماهیت است و در ملاصدرا، اصالت وجود. این‌جاست که پیش‌فرض دیگر بحث تشخص بروز و نمود پیدا می‌کند. و آن «اصل هو هویت» است.

بنا به گفته حکیمان مشا، تشخیص به عوارض مفارق است و عوارض مفارق هم منشأ تمایزند و تمایز هم، محصول مقایسه است و مقایسه هم فرع بر دوئیت است. از این رو، اصل عدم تناقض، که خود فرع بر مقایسه و دوئیت است، شایستگی این را دارد که پایه تصدیقی ایشان، در بحث تشخیص به شمار آید. اما در مبنای ملاصدرا و سهرودی، تشخیص بنفسه است نه بالقیاس. و لذا، دوئیت و مقایسه، در آن شرط نیست. پس پیش فرض تصدیقی ایشان اصل هوویت است نه، اصل عدم تناقض.

در این میان، موضع گیری، خواجه طوسی قدری مبهم است. یعنی یافتن پیش فرض های تصدیقی خواجه، قدری مشکل است و آن بدین علت است که خواجه، قدری با مشائیان و قدری با منتقدان ایشان همراه شده است.

### ۳. ملاک تشخیص

هسته مرکزی بحث حکیمان مسلمان از تشخیص، این پرسش است که ملاک تشخیص چیست؟

خواجه طوسی در آثار گوناگون خود، سه دیدگاه را بیان کرده و به گونه ای موضع گیری کرده که گویا این سه دیدگاه نزد او تعارضی ندارند و قابل جمع هستند. از این رو دیدگاه خواجه نصیر در باب ملاک تشخیص را باید متنوع و البته، به باور او، سازگار دید. صدرالمتألهین شیرازی عیناً دیدگاه خواجه طوسی را ذکر می کند و با تفصیل بیشتری آن را گزارش و نقد و بررسی می کند و در کنار این سه دیدگاه، دو ملاک دیگر هم می آورد و نهایتاً از میان پنج ملاک، یکی را رأی نهایی و دیدگاه پسندیده خود و حکمت متعالیه معرفی کرده و با ابطال یا تأویل دیگر رویکردها به نفع خود، بر مبنای منتخب خود پای فشرده و در نوشته های گوناگون خود بارها و بارها آن را نقل می کند (ادامه مقاله).

### ۱.۳ دیدگاه خواجه طوسی

#### ۱.۱.۳ تشخیص به علت خارجی شیء

خواجه طوسی در مناقشه ای که با عبدالکریم شهرستانی دارد، رویکرد خود را درباره تشخیص توضیح داده و درصدد رفع تناقضی بر می آید که شهرستانی در کتاب مصارعة الفلاسفه آن را به فیلسوفان، به ویژه ابن سینا، نسبت داده است.

شهرستانی در اواخر کتاب خود، فصلی با عنوان «مجاراة العقول» باز می‌کند و رأی فیلسوفان را در باب جواهر غیر جسمانی و عدد آن‌ها نقل کرده و نهایتاً حکم به تعارض گویی فیلسوفان به ویژه در باب تشخیص جواهر غیر جسمانی می‌دهد و از زبان آن‌ها نقل می‌کند که فیلسوفان هیچ ملاکی برای تشخیص و تمایز مفارقات ندارند. خواجه طوسی در کتاب *مصارع المصارع*، ضمن نقل اشکال شهرستانی، اقدام به پاسخ‌گویی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۵ ق، ۱۸۵-۱۸۷). خواجه معتقد است که مجردات، در جنس مشترک‌اند و در فصل متمایز. جنس آن‌ها همان جوهریت آنان است و فصلشان تعینی است که از ناحیه علت، به آن‌ها اعطا شده است. یعنی مجردات نوع منحصر در فرد هستند و این انحصار، همان تشخیص آن‌ها و همان چیزی است که موجب تمایز ایشان می‌شود. این انحصار، از ناحیه علت است و از این رو علت تشخیص در این جا، همان علت تحقق آن‌هاست.

بنابراین، برخلاف آنچه شهرستانی پنداشته است، سبب تشخیص نفوس هم، به عنوان جواهر مفارق، بدن‌های آن‌ها نبوده، بلکه استناد آن‌ها به علت‌هایشان است (همان: ۱۸۶).

### ۲.۱.۳ تشخیص به ماده و عوارض مادی

این ملاک، اختصاص به موجودات مادی دارد و بر مجردات قابل حمل نیست، اما این‌که چگونه ماده و هیولا می‌تواند سبب تشخیص اشیای مادی باشد، خود بحثی است که پیش از این، به ویژه در آموزه‌های ابن سینا و بهمنیار مطرح شد. خواجه و شارح او علامه حلی هم، در این مسئله دست حکیمان مشائی را به گرمی فشرده و با آن‌ها هم‌دل و هم‌رأی شده‌اند. در این شیوه، چنان‌که گفته شد، ابتدا مجموعه ویژگی‌های شیء، در سه عرض کم، کیف، و وضع منحصر شده (حلی، ۱۴۱۹ ق: ۹۸)؛ سپس این سه، به محلی که بر آن قرار گرفته‌اند تأویل می‌شوند. به دیگر سخن، از آن‌جا که اعراض، وجودشان وجود لغیره است، هرچه دارند از آن موضوع یا محل آن‌هاست و این محل، چیزی جز ماده یا هیولا نیست. به همین خاطر، خواجه نصیر ماده را عامل اصلی تشخیص نام برده و این اعراض را امارات و نشانه‌های تشخیص معرفی کرده است. یعنی از آن‌جا که اعراض حال در ماده‌اند و از خود استقلال ندارند، تشخیص به ماده نسبت داده می‌شود و از آن‌جا که ماده ظهوری جز به اعراض ندارد، تشخیص را به نحوی می‌توان به اعراض نیز نسبت داد. به همین خاطر خواجه یک ملاک از ملاکات تشخیص را این‌گونه گزارش کرده است: «اما ما به التشخیص ... و قد یستند الی المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة بالحالة فیها» (همان).

در عبارت فوق، میوه تشخیص محصول ماده به همراه اعراض آن، به ویژه کم و کیف و وضع، است. یعنی ریشه هیولی، به همراه شاخ و برگ اعراض، این میوه را نتیجه می‌دهند.

### ۳.۱.۳ تشخیص به ماهیت شیء

این ملاک را می‌توان عام‌تر از دو ملاک قبل دانست، چراکه هم ممکن الوجود، از آن برخوردار است و هم واجب الوجود. البته ممکن الوجودهایی که کثرت بردار نیستند و نوع منحصر در فرد است، می‌توانند برخوردار از چنین تشخیصی باشند. خواجه نصیر «ما به التخصص» را در این قسم، نفس ماهیتی می‌داند که کثرت بردار نیست؛ «و اما ما به التخصص، فقد یکون نفس الماهیه فلا تکثر» (طوسی، ۱۴۱۹ ق: ۹۸). این عبارت کوتاه و سر بسته خواجه واجد نکات مهمی است:

اولاً، خواجه این نوع تشخیص را از امور مادی سلب می‌کند، چراکه امور مادی به واسطه مادی بودنشان، کثرت پذیرند و هر جا ماده باشد کثرت هم هست. به دیگر سخن بین کثرت و مادیت نوعی دوستی کهن و قدیمی وجود دارد، که موجب شده این دو مساوق و یار همیشگی باشند. پس با عبارت «فلا تکثر» ممکن الوجودهای مادی از تعریف خارج می‌شوند. ثانیاً، تشخیص مجردات، تشخیص به عوارض نبوده بلکه به ذات آنهاست. بدین معنی که مجردات هر چند متعدد هستند، بسیط و غیر مادی هستند، به همین دلیل، نوعشان، نوع منحصر در فرد است و انواع مجرد فقط در جنس جوهریت اشتراک دارند.

باید دانست، آنچه خواجه در ملاک یکم گفت، با آنچه در این جا می‌گوید، تعارضی ندارد. یعنی چنان‌که ذکر شد، خواجه طوسی در *مصارع المصارع*، تشخیص مجردات را به علت تحقق آنها برگرداند و این جا به نفس ماهیت آنها. اما این دو ملاک، در مجردات قابل جمع‌اند، چراکه انحصار یک نوع در فرد، محصول دو عامل است یکی قابلیت قابل و یکی فاعلیت فاعل؛ اولی به نفس ماهیت باز می‌گردد و دومی به سبب و علت شیء. به همین دلیل تعارضی در گفته‌های وی نیست.

ثالثاً، تشخیص واجب الوجود به نفس ماهیت اوست. این نکته، اصلی‌ترین نقطه افتراق بین خواجه نصیر الدین طوسی و ملاصدرای شیرازی است. در حکمت متعالیه، از آن جا که وجود اصیل است، همه چیز به آن باز می‌گردد و تشخیص هم، بی‌شک از آن وجود است. صدرالدین شیرازی، گویا قید «ماهیت» را در سخن خواجه نادیده گرفته و از گفته او نیز جامه‌ای به قامت اصالت وجود دوخته و بر تن حکمت متعالیه کرده است (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۳ - ۱۲۵).

اما به راحتی نمی‌توان، «ماهیت» در عبارت خواجه را با «وجود» عوض کرد و یکی را جای دیگری نشانند. به ویژه آن‌که، خواجه خود بر اعتباری بودن وجود تصریح کرده است و آن را صرف یک «محمول عقلی» دانسته است: «الوجود من المحمولات العقلية لإمتناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه» (طوسی، ۱۴۱۹ ق: ۶۵).

حال می‌توان پرسید، تکلیف مساوقت تشخیص با وجود و شیئیت چه می‌شود؟ پاسخی که به این سؤال داده می‌شود، را باید از اصلی‌ترین مدعیات حکمت متعالیه دانست. پاسخ خواجه به این سؤال هم روشن است؛ او می‌گوید اگر تشخیص و شیئیت، هم کفو و قرین وجود باشند، حکمشان همان حکم وجود است و از این رو آن دو نیز معقول ثانی و اموری اعتباری خواهند بود؛

الف) «و الشیئیة من المعقولات الثانية و لیست متاصلة» (همان: ۴۲).

ب) «التشخص من الامور الإعتبارية» (همان: ۹۷).

حال باید دید معنای «ماهیت» در عبارت خواجه چیست. ماهیت چگونه می‌تواند تشخیص‌بخش باشد، به ویژه درباره مجردات و واجب‌الوجود.

بی‌شک ماهیت مد نظر خواجه طوسی، ماهیت به معنای خاص یعنی «ما یقال فی جواب ماهو» نیست، چراکه این معنا اختصاص به ممکناتی دارد که جنس و فصل دارند و ترکیب جنس و فصل، چینی آن‌ها را هویدا می‌کند. اما ماهیت به معنای دیگری نیز به کار می‌رود و آن ماهیتی است که بر خداوند هم اطلاق می‌شود و به همین علت، عام است. این معنا همان چیزی است که گفته می‌شود «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی آن‌چه معادل ذات و حقیقت شیء است و همین معنا در تشخیص خداوند و مجردات به کار می‌رود و نیز همین معنا در فلسفه اشراق برای خداوند و حقایق مافوق نفس، حکم انیت را دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۶/۲-۱۸۷) و لذا بهترین ملاک برای تبیین تشخیص است.

خواجه نصیر در شرح الاشارات، قاعده «الحق ماهیة إنیة» را پذیرفته (همان: ۸۳/۵۸) و در این جا سخن از ماهیت واجب‌الوجود به میان آورده است. این دو امر تعارضی ندارند، چراکه ماهیت در آن قاعده به معنای خاص به کار می‌رود و در این جا به معنای عام.

این معنای دوم، معادل همان معنایی است که ابن سینا هم در برهان توحید از آن سخن گفته است و تعین واجب‌الوجود را به خاطر وجود و دانسته و به همین روی، حکم به وحدانیت واجب‌الوجود داده است (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۱۰۸).

معنای دوم ماهیت، نمی‌تواند با آنچه ملاصدرا در مورد وجود گفته یکی باشد، چراکه ماهیت تشخیص‌بخش، مشترک لفظی است، اما وجود در حکمت متعالیه مشترک معنوی است و این تفاوت مانع از یکی دانستن مبنای خواجه طوسی و صدرالدین شیرازی است. از همین رو، خواجه در *مصارع المصارع*، تشخیص واجب الوجود را عین تمایز او از غیر دانسته و حکم کرده است که در واجب تعالی، چیزی غیر از ذات او، منشأ و ملاک تشخیص نیست (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۱۸۶).

### ۲.۳ دیدگاه ملاصدرا

صدرالمآلهین شیرازی، در نوشته‌های خود در مورد تشخیص، بحث کرده است. وی طبق معمول، آرای دیگران را در این باب نقل کرده و به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. کامل‌ترین مباحث ملاصدرا در «رسالة فی التشنخ» آمده است؛ او در آن‌جا پس از گزارش دیدگاه‌های مختلف، برخی را نقد، برخی را تأویل، و برخی را رد کرده است و نهایتاً قول اصالت وجودی خویش را یگانه رأی مقبول خوانده است.

دیدگاه افرادی چون فارابی، ابن سینا، بهمنیار، سهروردی، فخر رازی، خواجه طوسی، قطب الدین رازی، و جلال الدین دوانی در این نوشته‌ها، به نحو مجمل یا مفصل، دیده می‌شود.

یکی از پژوهشگران معاصر تمام آنچه صدرالدین شیرازی در باب ملاک تشخیص آورده، در نه طبقه جای داده است و نظر نهایی او را در آخرین قسم از این اقسام نه‌گانه آورده است (اژه‌ای، ۱۳۷۸: ۵)، اما به نظر می‌رسد، این نه طبقه به پنج طبقه قابل تحویل است و می‌توان ملاک‌های تشخیص را، مجموعاً در پنج نظریه زیر جای داد:

۱. تشخیص به فاعل و امور خارج از شیء؛
۲. تشخیص به ماده شیء؛
۳. تشخیص به مجموعه عوارض ماهوی و تحلیلی شیء؛
۴. تشخیص به نحوه ادراک شیء؛
۵. تشخیص به وجود شیء.

از میان این پنج قسم، قسم اول و دوم، دقیقاً همان است که از خواجه نقل شد، اما قسم چهارم مطلقاً در نوشته‌های خواجه نبود. پس فقط قسم سوم و پنجم باقی می‌ماند و مقایسه

این دو با قسم سوم از گفته‌های خواجه، ما را در چشم‌انداز بهتری قرار خواهد داد، تا در پرتو آن، وجوه اشتراک و اختلاف این دو حکیم آفتابی روشن شود.

ملاصدرا در *الشواهد الربوبية و الاسفار الاربعة* نیز تقریباً، همین دیدگاه‌ها را آورده است و موضع خود در قبال همه آن‌ها را بیان کرده است. موضع‌گیری او هم کاملاً مبتنی بر مبنای حکمت متعالیه یعنی اصل اصالت وجود است. از این رو، بهتر است تا از آخرین قسم، که در واقع رأی نهایی ملاصدراست، آغاز کنیم. وی معتقد است که تشخیص صرفاً به وجود شیء است و هر آنچه دیگران گفته‌اند یا خطاست یا به وجود باز می‌گردد (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۳ به بعد). از نظر او، این ملاک هم به ممکنات اختصاص دارد و هم به واجب الوجود. در میان ممکنات هم، مجردات و مادیات، هر دو را شامل می‌شود. و چون ملاکی فراگیر و عام است، چیزی را از قلم نمی‌اندازد و همه را در دامن خود نشانده، تشخیص می‌بخشد. با این مبنای طبیعی است پنج قسم نخست از ملاک‌های مذکور، یا به وجود باید تأویل شوند، یا محکوم به ابطال.

صدر المتألهین از قول جماعتی از حکماء، این‌گونه گزارش می‌دهد که ایشان تشخیص را به نحوه ادراک حصولی یا حضوری شیء می‌دانند (قسم چهارم)؛ «فما نقل عن الحكماء أن تشخیص الشيء بنحو الإحساس أو المشاهدة» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۳)؛ در حالی که این ملاک هم نهایتاً به وجود باز می‌گردد (همان: ۱۱۴).

قسم سوم هم، بنا به گفته ملاصدرا، به دو شکل قابل تفسیر است، یکی مبتنی بر اصالت وجود و یکی مبتنی بر اصالت ماهیت. تفسیر نخست، همان است که به وجود باز می‌گردد و در واقع بیان دیگری از رأی نهایی ملاصدراست.

اما تفسیر دوم را صدر المتألهین از قول چند تن از حکماء نقل کرده و هر کدام را با رویکردی خاص معرفی می‌کند. مثلاً او دیدگاه شیخ الرئیس درباره این‌که تشخیص، حاصل جمع «وضع» و «زمان» است را نقل می‌کند و آن را قولی صحیح و موافق با اصالت وجود می‌داند (همان: ۱۱۶). از طرف دیگر به دیدگاه سهروردی در کتاب *مطارحات* اشاره کرده و آن را با رأی «بعض اهل التدقیق» درباره آن‌که تشخیص به جزء تحلیلی شیء است، همراه و هم‌دل می‌داند.

ملاصدرا با حکم به اعتباریت ماهیت، این جزء تحلیلی را همان جزء ماهوی یا عقلی شیء می‌داند که هیچ هویتی در خارج ندارد؛ به دیگر سخن، وی تصریح می‌کند که ماهیت، در خارج هیچ‌گونه عروض و زیادتی بر وجود ندارد. تفکیک این دو، فقط به تحلیل عقلی

و در ذهن است. به همین خاطر نه تنها از یک جزء ماهوی، بلکه از خوشه و مجموعه آنها نیز تشخیصی حاصل نمی‌شود، چراکه شخصیت به فرد خارجی تعلق دارد و اجزای تحلیلی، همگی ذهنی‌اند؛ به همین دلیل، «کلی» به شمار می‌روند و از کنار هم چیدن این مفاهیم کلی نمی‌توان به تشخیص رسید (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۲).

پس اوصاف و عوارض شیء، حداکثر می‌توانند ملاکی برای تمایز باشند، نه تشخیص، چراکه تشخیص امری بنفسه است و تمایز امری بغيره؛ مضافاً آن‌که پیوند بی‌نهایت مفهوم کلی، نمی‌تواند زاینده حتی یک تشخیص باشد (همان). به همین سبب، کسانی که تشخیص را امری اعتباری خوانده‌اند به این نکته مهم پی نبرده‌اند که بین هویت خارجی و جزء تحلیلی فرق هست.

تیر نقد ملاصدرا مشخصاً پیشانی گفته خواجه را نشانه می‌گیرد و بی‌آن‌که وی نامی از خواجه طوسی و هم‌مسلمانان او بر زبان آورد، با عبارت «ذهب جمهور اهل الفحص و التدقیق من المتأخرین»، دیدگاه خواجه در اعتباری‌دانستن تشخیص را نقل و نقد می‌کند (همان: ۱۲۰).

به نظر می‌آید اختلاف این دو بزرگوار پیش از آن‌که در ناحیه دلیل باشد، در مبانی اندیشه این دو ریشه دارد. در جایی که خواجه طوسی عیناً استدلال فوق را نقل می‌کند و صراحتاً توضیح می‌دهد که از کنار هم چیدن اجزای کلی عقلی، تشخیصی حاصل نمی‌شود (طوسی، ۱۴۱۹ ق: ۹۸)، چگونه می‌توان او را مرتکب ندانم‌کاری دانست و از کنار این صراحت او بی‌تفاوت گذشت.

خواجه طوسی به همان دلیلی که تشخیص را اعتباری می‌داند، وجود را نیز اعتباری می‌داند و معتقد است که جزء ماهوی شیء، که در پاسخ به چیستی اشیا می‌آید، امری کلی و حمل‌پذیر است و به همین دلیل نمی‌تواند ملاک تشخیص باشد.

سپس به نظر می‌رسد، خواجه طوسی هم، مانند سهروردی، تشخیص را به ماهیت و حقیقت شیء می‌داند و برخلاف تفسیر صدرالدین شیرازی، انیت نزد این دو بزرگوار، دقیقاً معادل ماهیت است نه وجود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۱۸۷).

در ادامه بحث، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، به قسم اول و دوم می‌پردازد و آن دو را نیز مؤول به وجود می‌خواند. قسم اول، آن بود که تشخیص به فاعل و علت شیء باشد و قسم دوم آن بود که عامل تشخیص، ماده و هیولای شیء باشد.

وی بدون آن‌که، قسم اول را به تشخیص یا گروه خاصی نسبت دهد، آن را این چنین

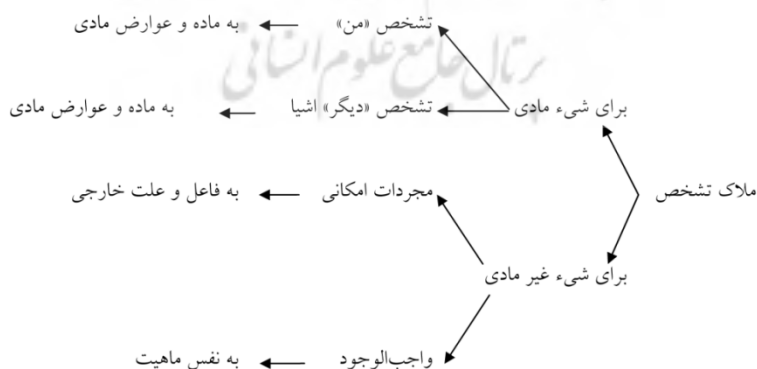


نقل و تأویل می‌کند: «و کذا ما قيل أن تشخص الشيء بالفاعل؛ فان الفاعل معط الوجود و الوجود عين الشخصية فيكون الفاعل ما به التشخص» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۴).

او قسم دوم را نیز به بهمنیار نسبت می‌دهد و آن را بر مبنای حکمت متعالیه، صحیح و در غیر آن مبنا، نادرست می‌داند. وی معتقد است که هیولی نمی‌تواند تشخص بخش باشد، چراکه از ماده واحد می‌توان تشخص‌های متعدد داشت؛ بدین گونه که صورت‌هایی در دو زمان، اما در یک ماده، محقق شوند و از آن‌ها اشخاص جدید درست شود. این فرض، که کاملاً معقول است، شاهی است بر این‌که تشخص نمی‌تواند از آن ماده باشد، پس یا این ملاک کلاً غلط است یا آن را باید به وجود بازگرداند. بدین شیوه که، مقصود بهمنیار را صرفاً توجیه علامات تشخص، و نه خود تشخص، بدانیم و ماده و هیولا را از «لوازم وجود» شیء بدانیم. در این صورت، سخن این جماعت درست و موافق با آموزه‌های حکمت متعالیه است؛ «و اما ما ذهب اليه بعض العلماء من ان التشخص بسبب المادة ... و هكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار ... و لولا أن مراده (بهمنيار) من التشخص علامة التشخص و لازم الوجود، كيف يصح منه هذا الحكم» (همان: ۱۱۵).

#### ۴. نتیجه‌گیری

۱. خواجه طوسی سه ملاک برای تشخص آورده است. این سه ملاک تعارضی با هم ندارند و ممکن الجمع هستند. ملاک فاعل و علت شیء، به مجردات اختصاص دارد؛ ملاک ماده و عوارض مادی، بر موجودات مادی اطلاق می‌شود؛ و ملاک نفس ماهیت شیء، ملاکی عام برای تشخص مجردات و واجب تعالی است. برای همین، خلاصه سخن خواجه را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد:



۲. ملاصدرا پنج ملاک، برای تشخیص می‌آورد که دو تا از آنها، یعنی فاعل و ماده، عیناً در کلام خواجه منعکس است؛ دو تای دیگر، یعنی ادراک شیء و تشخیص به وجود، در کلام خواجه نیامده است و پنجمی، یعنی تشخیص به اعراض ماهوی و مادی، از یک جهت شبیه و از یک جهت متفاوت از گفته خواجه است. اما، صدرالمتهلین بارها و بارها می‌گوید که وجود یگانه ملاک تشخیص است و آن را محصول تحقق امر الهی و کشف نور حق می‌خواند (همان: ۱۱۶) و چهار ملاک دیگر را یا به وجود برمی‌گرداند یا آنها را رد می‌کند.

ملاک تشخیص	فاعل و علت	ماده و عوارض مادی	ادراک شیء	وجود	ماهیت
خواجه نصیر	تشخیص مجردات	تشخیص مادیات	—	—	تشخیص واجب الوجود
ملاصدرا	بازگشت به وجود	بازگشت به وجود	بازگشت به وجود	برای همه چیز	x

۳. آنچه خواجه طوسی را درست، رو در روی ملاصدرا می‌نشانند، این دو عبارت اوست که:

اولاً، وجود محمول عقلی، امری اعتباری است؛

ثانیاً، تشخیص به ماهیت است.

این دو بیان کاملاً صریح از خواجه طوسی را با هیچ اکسیری نمی‌توان دگرگون ساخت و بر اساس اصول و قواعد حکمت صدرایی توجیه کرد؛ از این رو، تأویل و تفسیری که ملاصدرا از سخنان خواجه کرده است قدری متکلفانه و دور از واقع است. به دیگر سخن باید گفت که دیدگاه خواجه و صدرالدین شیرازی به ویژه در ملاک ماهیت، قابل جمع و هماهنگ نیست.

۴. در حوزه مبادی تصویری بحث تشخیص، اشتراکاتی بین این دو متفکر دیده می‌شود. از جمله آن‌که هر دو بحث تشخیص را از مسائل وابسته به کلیت و جزئیت، و نیز وحدت و کثرت دانسته‌اند. اما نقطه افتراق آن دو در حوزه مبادی تصویری، آن است که ملاصدرا این دو پایه را هم، ذیل بحث وجود آورده و با دیدی که به تشکیک وجود دارد، بین لوازم وجود و لوازم ماهیت تفکیک قائل شده و لوازم ماهیت را با واسطه به وجود برمی‌گرداند. از این رو بحث او در مقایسه با نوشته‌های خواجه، روشن‌تر و کم ابهام‌تر است.

۵. در حوزه مبادی تصدیقی بحث تشخیص، می‌توان دو اصل پایه‌ای را معرفی کرد: یکی اصل عدم تناقض و دیگری اصل هوویت؛ اصل عدم تناقض بیش‌تر با تشخیص بالقیاس سازگار است و اصل هوویت، با تشخیص در معنای نفسی آن.

با این توضیح، آنچه صدرالمتألهین گفته است، بیش‌تر قائم بر اصل هوویت است، به ویژه آن‌جا که بحث تشخیص من و تشخیص واجب الوجود را مطرح می‌کند، اما خواجه نصیر را نمی‌توان تک‌مبنایی دانست. در کلام خواجه، هم رد پای اصل عدم تناقض را می‌توان دید و هم رد پای اصل هوویت را؛ چراکه برخی ملاک‌های سه‌گانه او ناظر بر تشخیص بالقیاس است و برخی ناظر بر تشخیص بنفسه.

۶. علی‌رغم تفکیکی که هر دو بزرگوار، بین تشخیص و تمایز قائل شده‌اند، گاهی در نوشته‌هایشان خلطی دیده می‌شود و این خلط، قدری اجتناب‌ناپذیر است و ریشه در مبادی آن‌ها دارد. اصل عدم تناقض و اصل هوویت، به مثابه پایه‌های بحث تشخیص، دو روی یک سکه‌اند و تحلیل منطقی آن دو، نهایتاً به گونه‌ای است که یکی را در دیگری می‌توان نهفته دید. همین حالت کمابیش در مقایسه تشخیص و تمایز هم وجود دارد و این دو بسیار به هم نزدیک هستند. برای سهولت در این جداسازی، باید بگوییم که تشخیص، همان حیثیت بشرط شیء است و تمایز، حیثیت بشرط لا. و البته هیچ‌کدام لا بشرط نیستند.

۷. خلط دیگری که در مباحث تشخیص روی داده است، آن است که موضع‌گیری فیلسوفان مسلمان در باب کلمه «ملاک» یا «مناط» چندان روشن نیست. ملاک را هم می‌توان «علت شیء» دانست و هم «دلیل شیء». برخی مباحث، ناظر به علت تشخیص است و برخی مباحث، ناظر به دلیل تشخیص. این نوشتار با علم به این تفکیک و پرهیز از مغالطه خلط علت و دلیل، به بازخوانی سخن خواجه طوسی و صدرالدین شیرازی پرداخت.

## پی‌نوشت

۱. «زید» دقیقاً مثالی است که صدرالدین شیرازی آورده است (← شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۱).

## منابع

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۳۹). *الاشارات و التنبيهات*، به‌کوشش محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.  
ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *التعليقات*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

۱۰۰ مسئله تشخیص از منظر خواجه طوسی و ملاصدراى شیرازی

- اژه‌ای، محمدعلی (۱۳۷۸). «تشخیص در فلسفه صدرالمألهین»، فصل نامه نامه فرهنگ، ش ۳۱. بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۹ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۲، به کوشش هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۹ ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵). «رسالة فی تشخیص»، در *مجموعه الرسائل التسعة*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- طوسی، نصیر الدین محمد (۱۴۱۹ ق). *تجرید الاعتقاد*، مع شرحه کشف المراد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیر الدین محمد (۱۳۷۵). *شرح الاشارات*، قم: البلاغه.
- طوسی، نصیر الدین محمد (۱۴۰۵ ق). *مصارع المصارع*، قم: مکتبه العامة آیه الله المرعشی النجفی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۷). *المنطقیات*، ج ۱، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، قم: مکتبه العامة آیه الله المرعشی النجفی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی