

تحلیل مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی دیدگاه صریح فارابی در مسئله تشخیص

سیدرضا مؤذن^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۷/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۴/۹)

چکیده

دیدگاه فارابی در مسئله تشخیص دو گونه است: اول، دیدگاه انتسابی است. از دید ملاصدرا، فارابی معتقد است تشخیص به نحوه وجود شیء می‌باشد. دوم، دیدگاه صریح فارابی در کتاب *تعلیقات* است. وی در این کتاب معتقد است عامل تشخیص، زمان و وضع می‌باشند. ابهام در این دیدگاه در مفهوم واژه‌ها، گزاره و چگونگی ارجاع دیدگاه وی به دال مرکزی اندیشه وی نمود یافته است. این مقاله رصد می‌کند که مفهوم تشخیص به صورت واضح و متمایز از دید فارابی چیست؟ ساختار منطقی و زبانی گزاره منعکس‌کننده دیدگاه فارابی چگونه است؟ و گزاره منعکس‌کننده دیدگاه فارابی در تشخیص چه رابطه‌ای با دال مرکزی اندیشه فارابی، در شبکه معنایی‌اش دارد. تحلیل مفهومی از تشخیص نشان داده است که تشخیص نزد فارابی مفهومی نسبی است، تحلیل گزاره‌ای نشان داده است که دیدگاه فارابی در تشخیص ذی وضع با سکوت و با ابهام ساختاری مواجه است، و تحلیل سیستمی در این تحقیق نشان داده است که مسئله تشخیص در فارابی متأخر به عنوان یک مسئله مطرح شده است و تشخیص از طریق وجود با دال مرکزی اندیشه وی پیوند دارد. اما این بدان معنا نیست که دیدگاه فارابی در تشخیص بتواند به عنوان پشتیبان استناد دیدگاه اصالت وجود به فارابی باشد.

کلید واژه‌ها: اشتراک در وجود، تشخیص، تعیین، فارابی، کتاب *تعلیقات*

۱. دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)؛

Email: s.rmoazzen@yahoo.com.

مقدمه

فارابی در مسئله تشخیص عبارات صریحی دارد که با آنچه امروز در ادبیات فلسفی به او انتساب دارد متفاوت است. پس از ملاصدرا، فارابی را جزء دانشمندانی می‌شمرند که تشخیص را به نحوه وجود شیء می‌دانند [از جمله: ۱۷، ج ۴، ص ۲۲۴؛ ۲۲، ص ۷۶؛ ۲۵، ص ۷۹؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۷۴]. ملاصدرا در اسفار مدعی است که فارابی در کلمات خود تصریح به گزاره «تشخیص شیء به وجود آن است» می‌کند [۱۸، ج ۱، ص ۱۰۴] وی در چهار کتاب دیگر خود یعنی شرح الهدایه الاثیریہ [ص ۴۹] مجموعه الرسائل التسعه [ص ۱۲۱] حاشیه الهیات شفا [ص ۲۰۵] و در مبدأ و معاد [ص ۲۸] چنین ادعایی را تکرار کرده است. تتبع وسیع راقم این سطور در کتابهای متعدد فارابی نشان می‌دهد که این اندیشه قول صریح فارابی نیست. این ادعا را، علاوه بر این که با دقت می‌توان از طریق جستجوی دیجیتال، تثبیت شده یافت شواهدی نیز آن را پشتیبانی می‌کنند. از جمله آن که می‌توان مسئله «تشخیص به وجود است» را در پرتو قانون شناخت سلف در پرتو خلف بررسی کرد. ابن‌سینا در کتابهای متعدد خود به مسئله تشخیص توجه نشان داده است اما وی با وجود آن که به دیدگاه معلم ثانی توجه داشته است، هیچگاه چنین دیدگاهی را از فارابی نشناسانده است [از جمله نک: ۲، ص ۳۲۷]. دوم، ملاصدرا تنها در این دیدگاه نیست که از فارابی نقل قولی ذکر می‌کند که یافت نمی‌شود، بلکه در موارد دیگری همچون «قال ابونصر الفارابی وجوب کله...» [۱۸، ج ۱، ص ۲۳۳] نیز قولی را به فارابی انتساب می‌دهد که حسن‌زاده آملی در کتاب شرح فصوص می‌گوید چنین عبارتی یافت نشده است [۸، ص ۲۶]. تتبع ما نیز تتبع حسن‌زاده را تأیید می‌کند. فارابی در کتاب تعلیقات نظر صریحی در تشخیص دارد [۲۷، ص ۲۹] و به صرف شهرت نظر دیگری از وی نمی‌توان از این دیدگاه صریح چشم فروبست.

حال اگر دلالت التزامی‌ای نیز در کلمات فارابی بر مدعای صدرا بتوان یافت به حکم قاعده تفسیری که می‌گوید: «در صورت تعارض دلالت مطابقی و دلالت التزامی، به دلالت مطابقی کلام اخذ می‌شود» ما دیدگاه صریح او را اولی به تأمل یافتیم. تتبع نگارنده نشان می‌دهد که فارابی واژه «تشخیص» را تنها در کتاب تعلیقات بکار برده است و نظریات عمده وی در این مسئله، در همین کتاب متبلور شده است. صحت انتساب کتاب تعلیقات به فارابی با اشکالاتی مواجه است ولی سید حسین موسویان در مقدمه تصحیح خود بر این کتاب، این اشکالات را پاسخ داده است. [۲۷، ص ۱۴-۶] مقدمه

تصحیح] این تحقیق بر مبنای این که این کتاب به درستی به فارابی منتسب است بنا گردیده است. فارابی در چندین تعلیقه در کتاب تعلیقات دیدگاه صریحی در مسئله تشخیص ابراز کرده است که به صورت جداگانه در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت. البته دیدگاه صریح وی با ابهاماتی مواجه است زیرا کلمات اندک وی پاسخگوی مسائل متعدد مطرح در مسئله تشخیص نیست. بر این اساس ضرورت پژوهش دیدگاه وی نمایان می‌شود.

تشخیص عبارت است از این که هر چیز با قطع نظر از جهات مشترکی که ممکن است با چیزهای دیگر داشته باشد، به عنوان یک شخص از غیر خود متمایز باشد. [۲، ص ۳۲۷؛ ۲۸، ص ۱۴۳؛ ۲۰، ج ۲، ص ۱۰]

دو طریق عمده برای فهم یک نظریه وجود دارد: (۱) روی آورد مستقیم (۲) روی آورد غیرمستقیم. مراد از روی آورد مستقیم مواجهه با خود نظریه و تحلیل آن به عنوان نخستین گام فهم نظریه است. در مقام فهم یک نظریه به تحلیل آن می‌پردازیم. سه فن عمده تحلیل یک نظریه، سه تحلیل: مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی است. ما در این نوشتار با روی آورد مستقیم، دیدگاه و نظریه فارابی را در زمینه تشخیص که به صورت مجموعه‌ای از گزاره‌ها آمده است، بررسی می‌کنیم.

بر این اساس برای ابهام‌زدایی از این نظریه آن را به سه گونه تحلیل می‌کنیم. ابتدا به صورت اتمی کلمات نظریه را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا زمینه برای رسیدن به مفهومی واضح و متمایز حاصل شود. سپس آن را به صورت مولکولی در نظر گرفته‌ایم و ابعاد و ساختار گزاره، که تجلی گاه نظریه صریح فارابی است، مورد توجه قرار می‌دهیم و سوم بر اساس سیستم فکری فارابی، دیدگاه وی در تشخیص را از لحاظ ارتباط با اندیشه مرکزی (دال مرکزی) در نظام معنایی‌اش، رصد کرده و حاصل آن را گزارش می‌کنیم.

دیدگاه صریح فارابی

فارابی با صراحت بیان کرده است که تشخیص آن است که شیء دارای صفاتی باشد که غیر آن شیء با آن مشارکت نداشته باشد و آن صفات را هم معرفی کرده است. «وضع» و «زمان» دو صفتی هستند که در تعلیقه ۹۵ آمده‌اند و «این» نیز در تعلیقه ۶۲ کتاب تعلیقات اضافه گردیده است. در تعلیقه ۶۲ می‌گوید: «التشخیص» هو أن یکون للمتشیخص معانٍ لا یشارکه فیها غیره؛ و تلك المعانی هی الوضع و الأین و الزمان. فأما سائر الصفات و اللوازم، ففیها شركة، کالسواد و البیاض» [۲۷، ص ۲۹].

متأمل در تعلیقه فوق که شامل تعریف و عامل تشخیص است با ابهام ذهنی بیشتر از زبانی و عینی مواجه است، یعنی هنوز تصور دقیق و واضحی از مفهوم تشخیص حاصل نشده است، هر چند لفظ (ابهام زبانی) و مصداق (ابهام عینی) نیز جزء مشکل هستند. ما برای رفع ابهام ذهنی با تحلیل سه گانه‌ای که در پی خواهد آمد (تحلیل مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی) سعی می‌کنیم که این گره را بگشاییم. البته پیش از آن با ابهام‌زدایی از لفظ، بستر سه تحلیل فوق را فراهم می‌کنیم.

ابهام‌زدایی لفظی

«تشخص» واژه‌ای تازی بر وزن تفعّل است. کاربرد اصلی باب تفعّل بیان مطاوعه (اثرپذیری) است. به عنوان مثال در جمله: جمعت التلامیذ (دانش‌آموزان را جمع کردم) فتجمع التلامیذ (= دانش‌آموزان جمع شدند) دانش‌آموزان اثر را پذیرفته‌اند. در تشخص نیز هرگاه یک نوع از موجودات به واسطه یک عاملی شخص بودن را بپذیرد فعل تشخیص حاصل شده است. پایه معنایی این واژه سیر از کلی به جزئی است یعنی ابتدا کلیتی حاصل است و سپس این کلی جزئیت و شخص بودن را پذیرفته است.

واژه «تشخص» در اصطلاح فلسفی از زمان فارابی است که در زبان فلسفی استقرار یافته است؛ به تعبیر دقیق‌تر از زمان فارابی است که این اصطلاح متولد می‌شود. قبل از او دو استاد شناخته‌شده فلسفه اسلامی یعنی کندی و زکریای رازی هستند که هیچ کدام این واژه را در اصطلاح فلسفی آن استعمال نکرده‌اند. کندی در مفصل‌ترین کتاب خود، مابعدالطبیعه، از واژه «شخص» استفاده می‌کند. وی شخص را جزء کلیاتی می‌آورد که نزد منطق‌دانان پنج دسته می‌باشند. وی برخلاف آنان با اضافه کردن شخص، کلیات را شش دسته می‌کند: ۱. جنس، ۲. صورت، ۳. فصل، ۴. شخص، ۵. عرض خاص، ۶. عرض عام [۳۴، صص ۶۱ و ۶۳]. کندی پس از آن که شخص را از جواهر یعنی ذاتیات و نه عرضیات می‌شمارد می‌گوید: شخص دو دسته است: طبیعی و صناعی. دو مثال حیوان و خانه به ترتیب مثالهای او برای نشان دادن شخص طبیعی و شخص صناعی است [همان، ۶۳].

پس از فارابی، به تبعیت از او در زبان ابن‌سینا و دیگران کاربرد واژه «تشخص» جریان می‌یابد و موقعیت این واژه در تفکر فلسفی تثبیت می‌شود. فارابی برای واژه‌سازی، دوره تخصصی ادبیات عرب را نزد ابن سراج - نحوی معروف - در بغداد گذرانده است^۱ [۵، ج ۳، ص ۲۲۷]

۱. ابن سراج شاگرد ابوالعباس میرد و همشاگردی زجاج است.

ابهام‌زدایی ذهنی

گام اول: تحلیل مفهومی نظریه تشخیص

در این تحلیل که رایج‌ترین شیوه تحلیل یک نظریه است، یک نظریه که در قالب یک یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها است به مفاهیم سازنده تجزیه می‌شود، و هر یک از مفاهیم تحلیل می‌شوند. تحلیل مفهومی با سؤال «یعنی چه؟» آغاز و تداوم می‌یابد، تا جایی که هیچ مفهوم مبهم و آشفته‌ای در میان نباشد، و به تعبیر دکارت به مفهوم «واضح» و «متمایز» رسید. در گزاره «تشخص به وضع و زمان است» که نظریه فارابی در تعلیقات می‌باشد، دو واژه (۱) تشخیص؛ (۲) وضع، را با سؤال یعنی چه؟ مواجه می‌کنیم و از خلال این تحلیل دیدگاه فارابی را واضح و متمایز می‌سازیم. دلیل آن که «زمان و این» را مورد تحلیل قرار نمی‌دهیم این است که فارابی می‌گوید: تشخیص زمان و این نیز به وضع است [۲۷، ص ۴۳] لذا عمده مطلب، فهم تشخیص و وضع می‌باشد، ضمن آن که پرسش از زمان و این نیز مقاله را از مسیر پاسخ به مسئله تشخیص منحرف می‌کند پس به این دو تحلیل اکتفا می‌کنیم.

الف) تحلیل مفهومی تشخیص

برای تحلیل مفهومی تشخیص باید آن را تعریف کرد. تشخیص چیست؟ قبل از آن که با تعریف کردن پاسخ این سؤال را بدهیم باید سوال دیگری را پاسخ داد: آیا مفهوم تشخیص، یک مفهوم بسیط است یا مرکب؟ تقدم معرفتی پاسخ این سوال نسبت به تعریف در آن است که هر مفهومی قابل تعریف نیست، بلکه مفاهیمی که مرکب هستند قابل تعریف‌اند. برای پاسخ به این سؤال به خود فارابی مراجعه می‌کنیم. او تشخیص را تعریف کرده است پس از دیدگاه او تشخیص یک امر بسیط نمی‌باشد. مگر آن که گفته شود تعریف فارابی شرح اللفظ است و تعریف شرح الاسم نمی‌باشد. اما چنانکه خواهید دید چنین نیست.

از دید فارابی تشخیص، صفت یا حقیقتی در شیء است که موجب می‌شود مشارکی در آن صفت برای آن شیء نباشد. وی می‌گوید: «تشخص آن است که متشخص دارای صفاتی باشد که در آن صفات شراکتی با غیرش نداشته باشد.» [۲۷، ص ۲۹]

ابن سینا نیز این اصطلاح سازی معلم ثانی را پذیرفته است و آنرا با استمرار استعمال تثبیت کرده است؛ او می‌گوید: «تشخص آن است که شیء مختص به صفتی گردد که در وجود برای او شریکی در این صفت نباشد (مشارک و مثل نداشته باشد).» [۱، ص ۵۹]

در این تعاریف سه نکته قابل رصد است: اول آن که در این تعاریف تکیه بر روی واژه

«اشتراک نداشتن» است. ما برای آن که به مفهوم واضح و متمایز برسیم واژه اشتراک را پس از بررسی دو نکته بعدی، در برابر آزمون «یعنی چه؟» قرار خواهیم داد.

نکته دوم: در تعریفی که ملاصدرا از تشخص به دست می‌دهد تکیه بر روی «ممتنع الشرکه» می‌باشد [۲۰، ج ۲، ص ۸] البته پیش از ملاصدرا، بهمنیار این مفهوم را در واژه تشخص اشراب کرده است [۳، ص ۲۰۷] روشن است که بین «ممتنع الشرکه» و «مشارک نداشتن» فرق است، زیرا در امتناع شرکت، ضرورت عدم است اما در مشارک نداشتن این ضرورت منطقی وجود ندارد. شاید همین تفاوت، موجب تفاوت در آراء صدرا با ابن‌سینا و فارابی است. توضیح آن‌که: ملاصدرا تشخص را یک مفهوم نفسی می‌داند نه نسبی. بنابراین بدنبال حالتی از شیء است که صرف تصور آن و بدون ضمیمه امر دیگر شیء را متشخص گرداند. لذا به نظریه «تشخص به نحوه وجود است» می‌رسد و می‌گوید غیر وجود، هر چه عامل تشخص به حساب آید مفهوم اند و ماهیت کلی. پس اگر هزار مفهوم کلی - که ماهیت هستند - به هم اضافه شوند نمی‌توانند بنفسه موجب تشخص و جزئی شدن شوند. اما در تعریف فارابی از تشخص نسبی بودن روشن و نمایان است، بدین معنا که یک شی در مقایسه با اشیاء دیگر، از اشیاء دیگر (که از بعضی جهات با آن شیء مشترک‌اند) متمایز و مغایر با آنهاست؛ به عبارت دیگر تفاوتی که ملاصدرا بین تشخص و تمایز می‌گذارد ریشه در تعریف او از تشخص دارد. صدرا و فارابی در معنای تشخص خلاف دارند و وفاق آنها ظاهری است. صدرا تشخص را امری نفسی می‌داند. [۲۰، ج ۲، ص ۸؛ ۲۵، ص ۷۸] اما فارابی با تعریف خود نشان می‌دهد که تصور او از تشخص امری نسبی است. ملاصدرا نیز اندیشه کسانی را که تشخص را به وضع می‌دانند (یعنی اندیشه فارابی) به این معنا برگردانده است که تشخص از دید آنها همان تمایز است. [۲۰، ج ۲، ص ۱۲]

نکته سوم: (۱) گاه تشخص به معنای تقسیم ناپذیری است. به این معنا که شخص را به معنای فردی از افراد یک طبیعت به حساب آوریم به گونه‌ای که از لحاظ فیزیکی قابل تقسیم به واحدهای بیشتری از آن طبیعت نباشد به طوری که اگر به اجزای بیشتری تقسیم شود آنچه بدست می‌آید دیگر فرد یا شخص آن طبیعت نخواهد بود.

(۲) گاه تشخص به معنای تمایز فرد از افراد همان نوع بکار برده شود، مثلاً وقتی می‌گوییم زید یک شخصیت سیاسی است، او را از هم‌نوعان خودش با یک صفت جدا کرده ایم. برای تحقق چنین معنایی از تشخص باید به صفات ویژه آن فرد و به تعبیر فلسفی بدنبال اعراض خاص آن فرد باشیم. (۳) گاه تشخص به معنای حمل‌ناپذیری

است. به این معنا که وقتی می‌گوییم ماهیت نوعیه قابل حمل بر کثیرین است، اما شخص آن این چنین نیست به دلالت التزامی گفته‌ایم که شخص یعنی آنچه که حمل بر افراد کثیر نمی‌شود.

با تأمل در معنایی که فارابی از تشخیص ارائه می‌کند، در آن جا که می‌گوید: «لا یشارکه غیره» می‌توان دریافت که فارابی تشخیص را به معنای دوم در نکته سوم به کار برده است اما احتمالاً صدرا معنای سوم را مدنظر دارد.

«اشتراک» یعنی چه؟

در تعریف فارابی از تشخیص بر اشتراک نداشتن تأکید شده است. حال برای رسیدن به مفهوم متمایز «اشتراک» را در مقابل آزمون «یعنی چه؟» قرار می‌دهیم. توضیح: اسم (در مقابل فعل و حرف) را از جهت تعدد معنا بر دو قسم دانسته‌اند: اسمی که دارای معنای واحد است و اسمی که دارای معنای متعدد است. اگر اسمی دارای معنای واحدی باشد، خود یا جزئی است یا کلی. چرا که اسمی که دارای یک معناست یا معنای آن، فرد معین مشخص است به گونه‌ای که بر فرد دیگر قابل صدق نیست. چنین اسمی در اصطلاح ادیبان «اسم خاص» و در اصطلاح منطقیون «جزئی» نامیده می‌شود. مانند اسم رخس و سقراط. و یا معنای آن، امر عام و مشترکی است که افراد متعدد را دربر می‌گیرد مانند لفظ «انسان» که معنای واحد دارد؛ اما این معنای واحد، حقیقت مشترکی است که افراد متعدد مانند زید، عمرو و... شامل می‌شود. به همین جهت این قسم را «مشترک معنوی» می‌نامند. بنابراین داشتن معنای واحد مستلزم این نیست که مصداق هم واحد باشد. بلکه معنای واحد می‌تواند از آن مصداق واحد باشد (یعنی لفظ جزئی) و می‌تواند از آن مصادیق متعدد باشد (یعنی لفظ کلی) پس اسم کلی، اسمی است که معنای واحد دارد و لکن آن معنای واحد قابل صدق بر کثیرین است.

در قسم دوم یعنی اسمی که دارای معنای متعدد است، اگر لفظ واحدی برای هر معنا وضع جداگانه‌ای داشته باشد، یعنی به دفعات متعدد برای معانی گوناگون وضع شده باشد، مشترک لفظی نامیده می‌شود؛ چرا که اموری که این اسم بر آنها دلالت دارد متغایرند و از معنای واحد مشترک برخوردار نیستند، بلکه تنها در لفظ و اسم مشترکند مانند لفظ شیر که هم برای حیوان جنگلی درنده، برای مایع سفید رنگ نوشیدنی، و هم برای ابزاری که بر لوله آب نصب می‌کنند وضع شده است.

حاصل آن که اشتراک به دو صورت ممکن است (۱) اشتراک لفظی، (۲) اشتراک معنوی. از عبارت فارابی در تعریف تشخص که می‌گوید: «التشخص... لا یشارکه فیها غیره» نفی اشتراک معنوی برداشت می‌گردد.

اگر سؤال شود که خود واژه تشخص از دید فارابی، یک اسم مشترک لفظی است یا معنوی؟ باید در پاسخ کمی درنگ کرد. توضیح آن که: می‌دانیم که در آمیختن اشتراک لفظی و اشتراک معنوی یکی از مواضع لغزش فکر است، با توجه به این دغدغه، وقتی گفته می‌شود: واجب الوجود موجود متشخصی است، عقل اول متشخص است و یا زید متشخص است. آیا تشخص در میان آنها به شکل اشتراک لفظی یا معنوی است؟ آیا وقتی می‌گوییم خدا، عقل اول و زید متشخص‌اند، همانند آن است که می‌گوییم: حسن و کانت و گوته انسانند؟ در مثال دوم (انسان) نه تنها دارای اسم واحدند (انسان) بلکه انسانیت به عنوان یک حقیقت و معنای مشترک بر همه آنها صدق می‌کند.

می‌دانیم که مشترک لفظی، صفت لفظ است (لفظ دارای معانی متعدد). و مشترک معنوی، صفت مفهوم است (دارای مصادیق متعدد). به دلیل واحد بودن مفهوم مشترک معنوی، لفظ نیز واحد است و همین موجب اشتباه ما بین مشترک لفظی و مشترک معنوی می‌شود. برای تمایز بین مشترک معنوی از مشترک لفظی ملاک‌هایی ارائه شده است، یکی از آن ملاک‌ها این است که در کاربردهای مختلف یک لفظ، از معانی مقابل آن سوال شود. اگر معنای مقابل در همه کاربردها، واحد باشد لفظ مورد نظر قطعاً به نحو مشترک معنوی اطلاق می‌گردد و اگر در کاربردهای متعدد، معنای مقابلش گوناگون باشد، اطلاق آن لفظ اشتراک لفظی است. ملاک فوق به دلیل قاعده مهم فلسفی است که می‌گوید: نقیض واحد، واحد است. حکما در اثبات این که وجود، مشترک معنوی است و نه لفظی به این قاعده تمسک کردند مانند حکیم سبزواری در منظومه (حکمت) که می‌نویسد: «و کذلک اتحاد معنی العدم» [۱۷، ج ۲، ص ۷۷].

در واجب وقتی می‌گوییم متشخص است دلیل آن را قاعده «الواجب ماهیته انیته» ذکر می‌کنند. و عقل را وقتی می‌گویند متشخص است دلیلش را انحصار نوع مجرد در فرد واحد ذکر می‌کنند. و وقتی از تشخص زید می‌پرسیم دلیلش را وضع به همراه زمان ذکر می‌کنند. در نظام سهروردی «هویت متشخص» در مقابل مفهوم ذهنی که از آن تعبیر به وجود مثالی می‌کند می‌باشد [۱۸، ج ۱، ص ۷۰]. در نتیجه هویت متشخص در مقابل مثال قرار می‌گیرد یعنی خارجی در مقابل ذهنی. اما در فارابی مفهوم مقابل

تشخیص چیست؟ در نظام فارابی تشخیص در مقابل اشتراک است. اشتراکی که ما آن را اشتراک معنوی معنا کردیم به همین دلیل چون اشتراک معنوی با وجود آن که دارای دو مصداق است - متواظی و مشکک - اما از لحاظ معنایی یکی است بنابراین تشخیص نیز که معنای مقابل اشتراک است به یک معنا می‌باشد و در کاربردهای مختلف، این لفظ، یک معنا را دارا می‌باشد. پس تشخیص اشتراک لفظی نیست بلکه مفهومی واحد است.

ب) تحلیل مفهومی وضع

وضع حالت و هیئتی است که شیء نسبت به کل مجموعه و خارج آن دارد [۲۴، ص ۱۳۳]. به مثل، ایستاده بودن یک وضع است زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزاء بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد، حاصل می‌گردد، یا در کره وقتی می‌گردد نسبت اجزاء به هم تغییر نمی‌کند اما نسبت مجموع آن اجزاء به خارج مرتباً عوض می‌شود؛ لذا حرکت زمین حرکت وضعی نامیده می‌شود.

البته باید توجه کرد بین خود وضع و ذی وضع فرق است. آن چه که فارابی می‌گوید تشخیص بالذات دارد وضع است اما آیا وضع به تنهایی مشخص است یا نه؟ کلام فارابی در این زمینه ساکت است. اما فیلسوفان مشائی دیگر در این زمینه سخن گفته‌اند. بهمنیار تشخیص بخشی وضع را همراه زمان می‌داند یعنی وضع نه به تنهایی بلکه با قید وحدت زمان مشخص به ذات است. [۳، ص ۵۰۶].

فارابی قید وحدت زمان را در تشخیص بخشی وضع، اخذ نکرده است. وی در تعلقه ۹۷، وضع را عامل تشخیص بخشی زمان و مکان می‌داند. وی می‌گوید: «زمان تابعی از وضع فلک است و از گردش فلک حاصل می‌شود. فلک با حرکت خود در وضع های گوناگون قرار می‌گیرد و ما از هر کدام، زمانی را انتزاع می‌کنیم. در مورد مکان نیز همین طور است هر مکان با آنچه محوی آن است، نسبتی دارد که این نسبت با نسبتی که مکان دیگر با محوی خود دارد، مغایر است» [۲۷، ص ۴۳].

اگر بر فارابی اشکال شود که «وضع نمی‌تواند عامل تشخیص باشد زیرا اگر تشخیص به وسیله وضع است پس چرا ممکن است که شیئی از وضعیت خارج شود و دیگری، در آن وضعیت قرار می‌گیرد؟» ابن‌سینا و بهمنیار با قید «وحدت زمان» اشکال را حل کرده‌اند چرا که اگر شیء از وضع خاص خارج شد، دیگر آن زمان خاص، موجود نیست تا شیء دیگری بتواند موضع او را با همان وضع خاص اشغال کند [۱، ص ۹۹] اما دیدگاه فارابی با نیاوردن قید وحدت زمان مبهم است. وی نسبت به این سوال ساکت است.

بهمینار معتقد است «تمام وضع های گوناگون، در عین سیلان، یک وضع واحد متصل بالفعل است. چنانکه اجزاء زمان با این که تبدیل پذیرند، در بین اجزاء آن، یک واحد زمان متصل سیال وجود دارد و اجزاء زمان، بالقوه متکثرند، ولی وحدت زمان در عین سیلاننش بالفعل است. اما وحدة وضع الانسان من اول الوجود الى آخره فکوحدة الزمان و وحدة اتصال الاوضاع الكثيره بالقوه [۳، ص ۵۰۶].

اگر سؤال شود که از میان عوارض چرا وضع عامل تشخص ذکر شده است؟ پاسخ آن است که بر اساس قاعده کلّ ما بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات؛ چون که دیگر اعراض تشخص خودشان نیز به واسطه وضع است بنابراین یگانه عارضی که می تواند تشخص بخش باشد، عرض وضع است. البته وضع نیز چون عرض است منتهی به یک جوهر به نام هیولا می شود بنابراین نزد این عده، سر سلسله تشخص بخشی که به ذات عامل تشخص است، هیولا خواهد بود.

گام دوم: تحلیل گزاره‌ای

پس از آزمون تحلیل مفهومی، باید از ساختار گزاره پرسید: آیا گزاره «تشخص آن است که مشارکی نداشته باشد و صفت وضع است» از جهت ساختار معنایی، واضح و روشن است؟^۱

تحلیل ساختار منطقی و زبانی

اندیشه فارابی در زمینه عامل تشخص در تعلیقه ۹۵ کتاب تعلیقات آمده است. وی می گوید: «در تمامی صفات شراکت وجود دارد (در مقابل تشخص) به جز در وضع و زمان. تشخص تنها به واسطه وضع و زمان حاصل می گردد». [۲۷، ص ۴۳] ما در این گفته او که: «التشخص انما یکون بالوضع و الزمان فقط.» تلاش فکری خود را آغاز می کنیم. ابتدا می پرسیم: آیا زبان بکار رفته در این قضیه یک زبان طبیعی است یا یک زبان و ادبیات دقی منطقی است؟ در این قضیه سورها و جهت ها که منعکس کننده دیدگاه فارابی در مسئله تشخص باشد، آورده نشده است پس ادبیات بکار رفته زبان دقی

۱. تحلیل گزاره‌ای به دو تحلیل نیازمند است: تحلیل ساختار منطقی و تحلیل ساختار زبانی. در تحلیل ساختار منطقی، بررسی می کنیم که قضیه، کدام یک از انواع قضیه است و سوره‌های آن کدام است؟ در تحلیل ساختار زبانی می کوشیم تا روشن کنیم که گزاره، گزارشی (توصیفی - تبیینی) است یا توصیه‌ای و ارزشی، عرفی است یا دقی علمی.

منطقی نیست و ما در خلال دقت در این قضیه باید آن را به زبان منطقی ترجمه کنیم. آیا این یک قضیه بسیط است یا مرکب؟

اگر نسبت خبری بین حداقل دو قضیه باشد به گونه‌ای که اگر آن را تجزیه کنیم به دو قضیه مستقل تحلیل شود، چنین قضیه‌ای، مرکب است و الا بسیط است. [۳۳، ص ۱۲۱] مثلاً قضیه «ارسطو و افلاطون حکیم‌اند» در واقع یک قضیه مرکب است: الف) افلاطون حکیم است؛ ب) ارسطو حکیم است.

در قضیه مورد بحث: «تشخص تنها با وضع و زمان حاصل می‌گردد» ما به ظاهر با یک قضیه مرکب مواجه هستیم اما از دیدگاه فارابی این یک قضیه مرکب نیست، زیرا فارابی در تعلقه ۹۷ بصراحت می‌گوید: تشخیص زمان نیز به وضع است. [۲۷، ۴۳] بنابراین اصل در تشخیص، عرض وضع است. در اینجا اشکالی مطرح است که اگر وضع در میان دو فرد مشترک بود، این دو چگونه متشخص می‌شوند؟ که در این حالت عرض زمان را برای تشخیص بخشی، ملحق می‌کنند. پس زمان در جایی که وضع مشترک باشد عامل تشخیص است، و آلا وضع عامل اصلی است (همان) به همین دلیل است که بهمنیار عامل تشخیص را وضع به همراه زمان می‌داند، نه وضع و زمان را به صورت دو عامل [۳، ص ۵۰۶].

سؤال دیگر، ما در اینجا با یک قضیه حملیه مواجه هستیم یا یک قضیه شرطیه؟ ما در این جا با یک قضیه حملیه مواجه هستیم. قضیه حملی، اسناد وصفی است بر امری (به نحو ایجاب یا سلب). و از آنجا که قضیه حملی اسناد وصفی برای امری در عالم هستی است لذا موضوع آن، یک شیء، و محمول در آن یک مفهوم و نعت است. این که موضوع باید شیء باشد نه وصف، شرط اجتناب‌ناپذیر در قضیه حملی است. مراد از شیء در اینجا صرفاً اشیای مادی - فیزیکی نیست بلکه آن می‌تواند از سنخ موجود لفظی، کتبی، ذهنی و خارجی باشد [۳۴، ص ۱۲۳]. بنابراین توضیح جمله ما چنین می‌شود: عامل تشخیص موجودات، عرض زمان و مکان است.

جمله فوق با چنین اطلاقی قطعاً مد نظر فارابی نمی‌باشد. زیرا موجودات در دید او اعم از مجردات و مادیات می‌باشند. وی در مورد خداوند معتقد است: تشخیص واجب به ذاتش می‌باشد (نه به زمان و وضع او) هم چنین چون نوع هر مجرد منحصر در فرد می‌باشد و هر فرد خود به خود متشخص است عامل تشخیص مجردات زمان و وضع نمی‌باشد. (شاید تصریحی در کلام او بر این مطلب نباشد ولی این غالب اندیشه مشائی است). بنابراین نکته، اطلاق این جمله مد نظر فارابی نیست بلکه لازم است قید «مادی»

را نیز به جمله او اضافه کرد. جمله چنین می‌شود: «عامل تشخیص موجودات مادی، عرض زمان و وضع است». نگارنده بر این باور است که اگر بخواهیم تشخیص را با اصطلاح امروزی معقول اولی و ثانی منطقی و فلسفی بررسی کنیم خود تشخیص از دید فارابی معقول ثانی است و وجودش، وجود ذهنی است نه خارجی زیرا وی تشخیص را با وحدت یکی می‌گیرد. [۲۸، ص ۱۵۰] بنابر این قضیه را باید اینگونه نوشت: «عامل تشخیص (که تشخیص یک امر ذهنی است) در موجودات مادی، عرض زمان و وضع است». چنین قضیه‌ای نمی‌تواند شخصی باشد زیرا اسم خاص دال بر معنای جزئی، موضوع قضیه نمی‌باشد. قضیه طبیعی نیز نمی‌باشد زیرا مفهوم عام «عامل تشخیص موجودات مادی» به شکل یک شیء نفسانی (موجودات خاص ذهنی) موضوع قضیه قرار نگرفته است [همان: ۱۲۵]. بنابراین موضوع این قضیه، مفهوم کلی است از آن جهت که به عنوان مفهوم حاکی از مصادیق متعدد و نه یک صورت ذهنی (تا طبیعی باشد) موضوع حکم قرار گرفته است. چنین قضایایی یا سور در آن مشخص است یا نه. در قضیه مورد نظر سور در آن مشخص نمی‌باشد پس ما با یک قضیه مهمله مواجه هستیم.

حال، اگر از دیدگاه فارابی بپرسیم که در اندیشه او این قضیه که «عامل تشخیص موجودات مادی، تنها وضع و زمان است» چه سوری دارد؟ پاسخ آن است که از دید فارابی این یک قضیهٔ موجه کلیه است. توضیح آن که: وقتی کلمه «فقط» به قضیه «الف ب است» (مفاد قضیه حملیه) اضافه شود می‌توان آن را معادل ترکیب عطفی زیر دانست «الف ب است و غیر الف ب نیست» [۱۱، ص ۱۰۸]. بنابراین جمله «عامل تشخیص موجودات مادی فقط وضع و زمان است» مساوی است با «عامل تشخیص موجودات مادی وضع و زمان است و غیر عامل تشخیص موجودات مادی وضع و زمان نیستند». در نتیجه در هر موجود مادی عامل تشخیص وضع و زمان است. پس ما با یک قضیه موجه کلیه مواجه هستیم. در قضیه سور کلی ایجابی بین فارابی و ابن‌سینا تفاوتی هست از دیدگاه فارابی مقصود از «کل ج» هر چیزی است که امکان اتصاف به «ج» را داشته باشد. بنابراین اگر بگوییم «کل أسود کذا» حکم بنابر رأی فارابی شامل رومی‌ها (که سفیدند) هم می‌شود؛ زیرا رومی‌ها امکان اتصاف به سواد را دارند، ولی بنا به رأی شیخ الرئیس حکم شامل رومی‌ها نمی‌شود، زیرا رومی‌ها بالفعل متصف به سواد نمی‌شوند. به عقیده شیخ الرئیس نظریه منسوب به فارابی مخالف فهم عرفی و تحقیق است زیرا بر چیزی که مانند نطفه که ممکن است انسان شود حقیقتاً و عرفاً انسان اطلاق نمی‌شود [۲۶، ج ۱،

ص ۱۶۲]. قطب الدین رازی نیز چنین می‌گوید: «فإذا قلنا: "كلّ أسود كذا" يتناول الحكم كلّ ما أمکن أن يكون أسود - حتی الرومیین مثلاً - علی مذهب الفارابی لإمكان اتّصافهم بالسواد، و علی مذهب الشیخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتّصافهم بالسواد فی وقت ما. [۱۶، ص ۲۵۳]. بنابر این از دیدگاه فارابی وقتی گفته می‌شود «هر عامل تشخیص موجود مادی، وضع و زمان است» یعنی عامل هر موجود مادی خواه بالفعل موجود باشد و خواه بالقوه، وضع و زمان است.

اگر از دیدگاه موضوع قضیه به این حمله نگاه کنیم آنگونه که فخر رازی در منطق الملخص آورده است قضیه به دو دسته حقیقیه و خارجییه تقسیم می‌شود [۱۵، ص ۱۴۰] قضیه حقیقیه را به این دلیل حقیقیه نامیده‌اند که گویا حقیقت قضیه مستعمل در علوم است و مراد از خارج در قضیه خارجییه، خارج از مشاعر است [۱۶، ص ۲۵۳]. در قضایای خارجی حکم محدود به افرادی از «ج» است که موجود شده‌اند، یا موجود می‌شوند. اما حکم در قضایای حقیقیه محدود به خصوص افرادی از «ج» که به وجود آمده‌اند یا می‌آیند نیست، بلکه حکم برای هر چیزی ثابت است که اگر یافت شود «ج» بر آن صادق است، هر چند اصلاً به وجود نیاید. بنابراین حکم محدود به وجودهای خارجی نیست [۱۲، ص ۹۶] در مسئله تشخیص از آنجا که این قضیه، مبین تقارن دو وصف (عامل تشخیص مادی؛ عرض وضع و زمان) دائمی بین دو وصف می‌باشد به گونه‌ای که وصف معمولی لازمه وصف موضوع می‌باشد، قضیه حقیقیه است نه خارجییه. بنابراین جمله بر اساس آن که قضیه حقیقیه است سور آن «هر» و کلیه موجه است و جهت آن ضروریه می‌باشد. ترجمه منطقی آن چنین است: هر چیزی اگر الف است، آنگاه لزوماً ب است = هر عامل تشخیص موجود مادی - بالفعل یا بالقوه - لزوماً وضع و زمان است.

اگر سؤال شود که این قضیه پس از تجربه حاصل شده است یا قبل از آن، به عبارت دیگر پسینی است یا پیشینی؟ چون ما با یک قضیه حقیقیه مواجه هستیم، پس این یک قضیه پیشینی است.

گام سوم: تحلیل سیستمی

گزاره‌های علمی عضوی از مجموعه و نظام معرفتی اندیشه‌های یک متفکر هستند. معنای جمله و امدار نقش و جایگاه آن در بستر، زمینه و منظومه‌ای است که در آن قرار دارد. نشان دادن این که بحث تشخیص در کجای منظومه فکری فارابی قرار دارد و پیوند این مفهوم با دیگر مفاهیم چگونه است؛ مراد ما از تحلیل سیستمی است.^۱

۱. در این تحلیل محقق یک جمله از یک متن را به کمک دیگر جملات و در یک شبکه می‌بیند تا مراد روشن شود.

برای یافتن تحلیل سیستمی و دال مرکزی اندیشه‌های فارابی، باید به دغدغه‌های وی توجه کرد. فارابی شناسان زندگی او را به دو دسته فارابی متقدم و فارابی متأخر تقسیم کرده‌اند [۱۰، ص ۹۷] فارابی متقدم دغدغه **وحدت فلسفه** داشته است. [۱۹، ج ۱، ص ۶۴۷] فارابی کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین را به گفته خودش برای پاسخ به همین نکته نگاشته است [نک: ۲۹، ص ۸۰]

فارابی متأخر دغدغه اش در وجود شناسی **تأسیس فلسفه اسلامی** است که سمت و سوی آن اثبات واجب تعالی است [۱۳، صص ۱۴-۱۵؛ ۱۴، صص ۶۰-۶۱] او برای این منظور بحث تمایز وجود از ماهیت را برای اول بار مطرح کرده است. [۱۳، ص ۱۵؛ ۶، ج ۳، ص ۸۳].

فارابی کتاب فصوص خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «الامور التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية؛ و ليست ماهيته هويته و لا داخله في هويته. [۳۱، ص ۲] این عبارت، نشان از تمایز وجود و ماهیت دارد [۷، ص ۲۸].

«هو» از دید فارابی به دو معناست یک: به معنای ضمیر است. دو: به معنای وجود است. وی در کتاب الحروف خود تحلیلی از واژه «هویت» ارائه کرده است. او می‌گوید در زبان عربی واژه‌ای که دلالت بر «هست» فارسی و «ایستن» یونانی باشد مهیا نبود تا این‌که پس از ترجمه کتابهای منطق و فلسفه ضرورت یافتن یا ساختن چنین لفظی به وجود آمد تا در برابر «هست» فارسی و «استین» یونانی قرار گیرد. در اینجا بود که دو واژه بکار رفت. ۱. هویت ۲. موجود. وی در ادامه، در توضیح واژه هویت می‌گوید: «هو» گاه به معنای کنایه (ضمیر) استفاده می‌شود و گاه به معنای «هست» فارسی. مثلاً در عبارت «هذا هو زيد» "هو" در اینجا نمی‌تواند به معنای کنایه (ضمیر) باشد. بلکه به معنای هست فارسی است. چندین مثال دیگر را نیز ذکر می‌کند که نشان دهد «هو» به معنای «هست» در فارسی است. سپس از این کلمه مصدر جعلی «هویت» را ساختند. عده‌ای دیگر به جای «هو» واژه موجود را بکار بردند. «موجود» کلمه مشتقی است از مصدر «وجود» که تصاریفی دارد؛ اینان «موجود» را معادل «هست» فارسی و «وجود» را معادل «هستی» بکار برده‌اند. [۳۰، ص ۱۱]. بنابراین **تمایز میان وجود (هویت) و ماهیت** در وجود شناسی فارابی اندیشه مرکزی در مقام فلسفیدن فارابی متأخر است.

فارابی تنها در کتاب **تعلیقات** است که تشخص را به عنوان یک مسئله مطرح کرده است. کتاب تعلیقات را می‌توان از کتابهای فارابی متأخر دانست. این‌که کتاب تعلیقات از

کتابهای متأخر فارابی باشد با در نظر گرفتن فهرست موضوعاتی است که در آن مطرح شده است که بر مدار دال مرکزی اندیشه وی در دوره متأخر حیات علمی وی قابل برداشت است. [۲۷، ص ۱۴ مقدمه تصحیح]. نشان دادن پیوند «تشخص» با «تمایز هویت (وجود) و ماهیت» می‌تواند تحلیل سیستمی این مسئله باشد که این نیز نشان دهنده جایگاه آن در اندیشه فارابی خواهد بود.

فارابی در تعلیقات می‌گوید: «انه هو اشارة الى هويته و خصوصيته و وجوده المنفرد له، الذي لا يقع فيه اشتراك» [۲۷، ص ۴۲]. فارابی در عبارت کوتاه دیگری می‌گوید: «هویت الشیء و عینيته و وحدته و تشخصه و خصوصيته و وجوده المنفرد له کل واحد» [۲۸، ص ۱۵۰] بنابراین بر اساس تحلیل دال مرکزی اندیشه فارابی متأخر و بررسی نحوه ارتباط سیستمی با بحث تشخیص می‌توان ارتباط واضحی را میان اندیشه وی شناسایی کرد.

توضیح این‌که: از دید فارابی تشخیص و وجود ذاتاً یکی هستند و به لحاظ اعتبار متفاوت هستند. (همان) وجود به لحاظ این‌که شیء را از عدم خارج می‌کند وجود، و به لحاظ این‌که شیء را از کلیت خارج می‌کند تشخیص است (همان). به لحاظ ذات یک چیز هستند و به لحاظ اعتبار دو چیزند. به عبارت دیگر فارابی معتقد است ماهیت موجوده و تشخیص دو امری هستند که در خارج متحد و در ذهن متمایز هستند. این دیدگاه در مقابل نظر کسانی است که معتقدند تشخیص امری زائد بر وجود است. دلیل دیدگاه رقیب فارابی این است که تشخیص متأخر از وجود است. توضیح دلیل این‌که: زمانی «متشخص» بودن معنا دارد که شیء موجود شده باشد و إلا اگر شیء در مقام ماهیت باشد یعنی هنوز وجود نگرفته باشد، قابل هست که صدق بر کثیرین کند تا کلی باشد و قابل است که صدق بر واحد کند تا شخص باشد و شیء تا وقتی که وجود نگرفته قابلیت هر دو را دارد و پس از آن که ماهیت وجود می‌گیرد متشخص می‌شود. بنابر این تشخیص زائد بر وجود است.

فیاض لاهیجی در مقام دفاع از دیدگاه فارابی در این مسئله معتقد است: بین تشخیص و وجود سه حالت می‌توان فرض کرد: (۱) تشخیص قبل از وجود بیاید (۲) تشخیص همراه وجود بیاید (۳) تشخیص بعد از وجود بیاید. دلیل رقیب ثابت کرد که تشخیص قبل از وجود نیست و از این نتیجه گرفت که تشخیص بعد از وجود است، در صورتی که چنین نتیجه‌گیری صحیح نمی‌باشد زیرا پس از آن‌که ثابت شد تشخیص قبل از وجود نیست نمی‌توان نتیجه گرفت پس تشخیص بعد از وجود و زائد بر آن است زیرا احتمال این‌که تشخیص همراه وجود باشد در میان است و باطل نگردیده است. [۳۵، ج ۲، ص ۱۴۹]

درست است که فارابی بین تشخیص و وجود رابطه این همانی برقرار کرده است [۲۸، ص ۱۵۰] اما نمی‌توان بر خلاف عده‌ای [۳۶، ج ۱، ص ۲۷۴] معتقد شد که این دیدگاه فارابی، سرآغاز قول به اصالت وجود است. توضیح آن که از دید فارابی ماهیت قابل صدق بر کثیرین است و چیزی که قابل صدق بر کثیرین باشد تشخیص ندارد پس ماهیت تشخیص ندارد. ولی فرد ماهیت تشخیص دارد زیرا قابل صدق بر کثیرین نیست. به عبارت دیگر ماهیت تشخیص ندارد ولی فرد ماهیت تشخیص دارد و آن چه که موجب شده که بین این دو، فرق حاصل شود این است که شخص یک امری زائد بر ماهیت دارد که به آن اضافه شده و مانع شده است ماهیتی که صادق بر کثیرین بود، صادق بر کثیرین بماند، از دید فارابی آن چه که اضافه شده است وجود است اما این دیدگاه بدان معنا نیست که فارابی معتقد باشد وجود در خارج موجود است به عین وجود خودش، تا دیدگاه اصالت وجود تأیید گردد. بر این اساس انتساب قول اصالت وجود به فارابی به شواهد دیگری غیر از دیدگاه وی در مسئله تشخیص نیازمند است و دیدگاه وی در این زمینه نمی‌تواند از دیدگاه اصالت وجود پشتیبانی کند.

نتیجه

دیدگاه صریح فارابی در مسئله تشخیص به دلیل عبارت‌پردازی اندک وی با ابهام مواجه است که تحلیل مفهومی و تحلیل گزاره‌ای و سیستمی عبارت‌های اندک فارابی، ابهام را از این مسئله مرتفع می‌سازد. تحلیل مفهومی تشخیص نشان می‌دهد واضح‌واژه «تشخیص» سیری از کلی به جزئی را مد نظر دارد. فارابی در تشخیص، مفهوم مشارک نداشتن را اخذ کرده، مفهومی که پس از بهمنیار به ممتنع الشرکه ارتقاء یافته است. فارابی تشخیص را یک مفهوم نسبی می‌داند و نقطه جدا شدن ملاصدرا از دیدگاه فارابی نیز در همین نکته نهفته است. صدرا و فارابی در معنای تشخیص خلاف دارند و وفاق آنها ظاهری است.

در تحلیل گزاره‌ای مقاله نشان داد که گزاره «تشخیص به وضع و زمان است»، دیدگاه فارابی در کتاب تعلیقات، با ابهاماتی در ساختار منطقی و زبانی مواجه است. تفاوت دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در قضیه سور کلی ایجابی می‌تواند در این گزاره نیز رصد شود. از دید فارابی، بر خلاف ابن‌سینا، «کل ج» هر چیزی است که امکان اتصاف به «ج» را داشته باشد بر این اساس گزاره منعکس کننده دیدگاه فارابی که قیود و سور پنهان در گزاره وی را نشان می‌دهد، این است که «عامل تشخیص هر موجود مادی خواه بالفعل موجود باشد و خواه بالقوه، وضع و زمان است»

مقاله در تحلیل سیستمی نشان داد که مسئلهٔ تشخص در فارابی متأخر مطرح است. و برای فارابی متقدم، تشخص به عنوان یک مسئله مطرح نبوده است. دال مرکزی اندیشه در فارابی متأخر تمایز وجود از ماهیت دانسته شده است. فارابی متأخر در کتاب تعلیقات پیوند تشخص با دال مرکزی را به روشنی مشخص ساخته است. تشخص در دید فارابی با وجود پیوند دارد اما این دیدگاه بدان معنا نیست که عامل تشخص را نحوهٔ وجود بداند بلکه وی تصریح می‌کند «ما به یتشخص» عوارض خاصه یعنی زمان و این و وضع هستند. البته از دید فارابی تشخص زمان و این نیز به وضع برگشت دارد. فارابی تشخص ذی وضع را مطرح نکرده است اما ابن‌سینا روشن کرده است که تشخص ذی وضع به وضع به همراه اتحاد در زمان است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *التعلیقات*، تصحیح و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه اعلام الاسلامی.
۲. _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار فر، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
۳. ابن المرزبان، بهمنیار (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن منظور (۲۰۰۰م). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۵. ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م). *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*. ج ۳، بیروت، دارالفکر.
۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). *ماجرای فکر فلسفی*، تهران، صراط.
۷. استرآبادی، محمد تقی (۱۳۵۸). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۹. حکمت، نصرالله (۱۳۸۶). *زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی*، تهران، الهام.
۱۰. _____ (۱۳۸۹). *فارابی فیلسوف غریب*، چاپ اول، تهران، انتشارات نشر علم.
۱۱. خندان، علی اصغر (۱۳۷۹). *منطق کاربردی*، تهران و قم سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت) و موسسه فرهنگی طه.
۱۲. خونجی، افضل الدین محمد (۱۳۷۲/۱۳۷۳). *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تصحیح حسن ابراهیمی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.

۱۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). *فارابی فیلسوف فرهنگ*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سخن.
۱۴. _____ (۱۳۶۲). *فارابی موسس فلسفه اسلامی*، چاپ سوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. رازی، فخرالدین (۱۳۸۱). *منطق الملخص*، تحقیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۶. رازی، قطب الدین (۱۳۸۴). *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تصحیح از محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۱۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۸. سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۹۶ق). *مجموعه مصنفات*، تحقیق هنری کربن، تهران، نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. شریف، میان محمد و دیگران (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، مقاله ابراهیم مدکور «فارابی»، ج ۱، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، چاپ: سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۱. _____ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، چاپ: اول، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
۲۲. _____ (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفا*، بی جا، قم انتشارات بیدار.
۲۳. _____ (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعة*، چاپ اول، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *نهاية الحکمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۹۲). *بداية الحکمة*، تحقیق و اعداد مسلم قلی پور گیلانی، چاپ سوم، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۳ق). *شرح الاشارات و التنبیها*، چاپ دوم، ج ۱، بی جا، دفتر نشر کتاب.
۲۷. فارابی، ابونصر (۱۳۹۲). *التعلیقات*، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، چاپ اول، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. _____ (۱۴۱۳ق). *اعمال الفلسیفیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
۲۹. _____ (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رأیی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء.
۳۰. _____ (۱۹۸۶). *کتاب الحروف*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.

۳۱. ——— (۱۳۸۱). *فصوص الحکم به همراه شرح سید اسمعیل شنب غازانی*، به تحقیق علی اوجیبی، تهران انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۲. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۰). *روش شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.
۳۳. ——— (۱۳۸۷). *منطق ۱*، تهران، دانشگاه پیام نور.
۳۴. الکندی (بی تا). *رسائل الکندی الفلسفیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از محمد ابوریده، چاپ دوم، قاهره، دار الفکر العربی.
۳۵. لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۴۲۶ق). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تصحیح الشیخ اکبر آسد علی زاده، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه امام صادق علیه السلام.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

