

مفهوم «فصل» در فلسفه ابن سینا و سهروردی و تکامل آن در فلسفه صدر المتألهین

royatizhosh1371@gmail.com

m-saleh@shu.ac.ir

رؤیا تیزهوش / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

مریم سالم / استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

پذیرش: ۹۹/۰۵/۱۵

دریافت: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

«فصل» تنها مفهومی از کلیات خمس است که ذاتاً ماهوی نیست؛ نه جوهر است و نه عرض، بلکه به قول ابن سینا اعم المفاهیم است. اعم المفاهیم بودن «فصل» و خروج آن از مقولات، می تواند نمایانگر وجودی بودن این مفهوم باشد که البته ابن سینا به آن تصریح نمی کند. نزد سهروردی مفهوم «فصل» اساساً به دلیل بساطت هویت نوری، جایگاهی در فلسفه او ندارد و در منطق نیز با نقد تعریف مشایی، اجزای حدی، یعنی جنس و فصل را قبول ندارد. صدر المتألهین با در نظر داشتن انتقادات سهروردی به اجزای ماهیت و با الهام از ابن سینا، بر اساس اصالت وجود بر وجودی بودن مفهوم فصل تصریح می کند. نزد صدر المتألهین صورت نحوه وجود شیء در خارج است که اعتبار بشرط لابی از آن که همان فصل است از سنخ مفاهیم فلسفی است، نه ماهوی. در این مقاله نشان داده می شود که فصل چگونه از جایگاه منطقی به جایگاه اصیل خود در فلسفه راه می یابد و از عوارض ذاتی وجود بما هو وجود می شود.

کلیدواژه‌ها: فصل، صورت، ابن سینا، سهروردی، صدر المتألهین.

فصل، طبق تعریف منطقی‌اش از کلیات خمس و جزء اخص ذات ماهیت هر شیء است که با ایجاد کردن معلوم تصویری یا تعریف، مابه‌الامتیاز ماهیاتی واقع می‌شود که در جزء اعم ماهیت، یعنی «جنس» اشتراک دارند. اما از آن‌رو که مشائیان، محل انتزاع فصل، یعنی ماهیت را به دلیل ارتباط وثیقی که با وجود دارد، وارد فلسفه نیز کرده‌اند، لذا احکام آن از جمله مفهوم فصل و تعیین مابه‌الامتیاز برای ماهیات و مقوم برای انواع در فلسفه نیز بحث شده است. در واقع می‌توان مدعی شد در مکتب مشاء، جایگاه اصلی فصل، فلسفه است و به تبع آن در منطق بررسی می‌شود.

در فلسفه صدرالمشائیه چون حتی ماهیت و احکام آن باید با ابتدا بر اصالت وجود بحث شود، لذا نه به‌عنوان مفهومی ماهوی، بلکه به‌عنوان مفهومی وجودی از فصل بحث می‌شود. تعریف وی از فصل به «مفهومی که از وجود ماهیات انتزاع می‌شود» (صدرالمشائیه، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶)، سبب می‌شود که فصل نه به شکل معقول اولی یا معقول ماهوی، بلکه به شکل معقول ثانی فلسفی ظهور کند. این نوآوری در فلسفه صدرالمشائیه درحالی صورت پذیرفته است که پیش از او/بن‌سینا با قائل شدن به اعتبار بشرط لایی، یعنی ماده و صورت برای اجزاء ماهیت، در فلسفه مفهوم جنس و فصل را از اجزاء ماده و صورت انتزاع می‌کند و او نیز به شکلی دیگر معقول ثانی فلسفی بودن فصل را بیان نموده و اگر نگوییم آن را ابداع کرده است، دست‌کم مقدمه تکمیل آن را برای فلسفه صدرالمشائیه فراهم کرده است.

بدین ترتیب مفهوم فصل در فلسفه نیز می‌تواند با حیثیت معقول ثانی فلسفی ظهور می‌کند. صدرالمشائیه نیز در منطق با پذیرش فصل به‌عنوان جزء اخص ماهیت که با انضمام به جنس، ابتدا معنای حقیقت را کامل می‌کند و سپس با تعریف اشیا، معلوم تصویری از آنها را منجر و سبب تمیز و قوام انواع می‌شود، از مشائیان پیروی می‌کند و در فلسفه نیز تا مرحله انتزاع فصل از جزء صورت ماهیت بشرط لا با آنها همگام می‌شود، اما در یکی از احکام فصل، یعنی نمایاندن حقیقت ذات اشیا و به اصطلاح «فصل حقیقی» با/بن‌سینا اختلاف پیدا می‌کند؛ زیرا نمی‌تواند در مبحثی که مربوط به نمایاندن حقیقت اشیاست، وجود را که عین حقیقت می‌داند وارد نکند. لذا محل اختلاف آرای آنان به تعریف آنها از عامل حقیقت بازمی‌گردد. بن‌سینا حقیقت اشیا را ماهیت می‌داند، لذا فصل در فلسفه او به‌عنوان احکام ماهیت بحث می‌شود، ولی صدرالمشائیه حقیقت اشیا را وجود می‌داند و لذا فصل در فلسفه او به عنوان نحوه وجود اشیا طرح می‌شود، اما او با این کار، احکام ماهیت را با احکام وجود خلط نکرده و عوارض ذاتی ماهیت را به وجود نسبت نداده، بلکه به موجب رابطه اتحادی وجود و ماهیت آنها را به هم سرایت داده است.

سهروردی نیز به‌عنوان یکی از مکاتب مهم پیش‌صدرایی، حقیقت اشیا را نور یا هویت نوری می‌داند، ولی چون از ماهیت اشیا و تحلیل اجزای آن وارد بحث چستی حقیقت اشیا نمی‌شود، نظری بکلی متفاوت با مشائیان دارد. صدرالمشائیه نیز به‌رغم گرایش‌های اشراقی، در مبحث فصل هیچ تأثیری از سهروردی نمی‌پذیرد و انتقادات سهروردی به فصل در ضمن انتقاداتی که به باب قاعده مشائیان در باب تعریف و جسم وارد می‌کند منجر به منتفی شدن ورود مفهوم فصل به فلسفه نزد صدرالمشائیه نمی‌شود.

بررسی مفهوم فصل در دیدگاه ابن سینا، سهروردی و صدرالمآلهین به دلیل اهمیت مفهوم فصل از میان کلیات خمس به لحاظ نقش فصل در تکمیل حقیقت اشیا و سپس تمییز آنها از یکدیگر هدف قرار گرفته شده است تا از طریق آن، سنخ حقیقت و سپس مابه‌الامتیاز اشیا و عامل قوام آنها از میان ماهیت، وجود و یا هویت نوری مشخص شود؛ چراکه با قول به ماهوی بودن مابه‌الامتیاز حقیقت اشیا، علم ما به اشیا محدود به ظرف ذهن می‌شود و همچنان جای پرشش از عامل جدایی حقایق در ظرف عین باقی خواهد ماند.

اهمیت مفهوم فصل به تکمیل حقیقت و تمییز اشیا محدود نمی‌شود، بلکه آنچه اهمیتش را تشدید می‌کند، اعم‌المفاهیم بودن فصل و مندرج نشدن آن تحت هیچ‌یک از مقولات ماهوی است که منجر به مزنون شدن به وجودی بودن مفهوم آن می‌شود. ابن سینا تا حدی با اشاره به اینکه مفهوم فصل، اینت هر شیء را نشان می‌دهد، این شبهه را به سمت وجودی بودن مفهوم فصل سوق می‌دهد، اما صدرالمآلهین با الهام گرفتن از اشاره‌های ابن سینا تردید درباره وجودی بودن مفهوم فصل را بکلی از بین می‌برد و آن را به قطعیت می‌رساند که به تکمیل شأن فصل در فلسفه می‌انجامد.

پیشینه تاریخی مبحث فصل، قبل از ابن سینا به ارسطو و فورفورئوس نیز می‌رسد. آن گونه که از مراجعه به آرگانون به دست می‌آید، نزد ارسطو فقط در باب «جایگاه‌های بحث» و بسیار مختصر در باب «برهان» می‌توان به عقاید ارسطو پیرامون فصل دست یافت. در مبحث جایگاه‌های بحث، گاهی فصل را محمول در نظر می‌گیرد و آن را به عنوان فصل و به چیزی که در ناحیه موضوع قرار نمی‌گیرد (محمول) معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۲-۱۴) و در بخشی بسیار کوتاه، دستورالعملی را برای رسیدن به فصل اخیر در هر شیء بیان می‌دارد و می‌گوید: «برای رسیدن به فصل اخیر اشیائی که بیش از دو فصل دارند باید فصل فصل آنها را بیابیم و به همین سان پیش رویم تا به فصلی از شیء برسیم که دیگر فصلی برای آن تعریف نشده باشد» (همان، ص ۵۱۹).

و گاهی در مبحث جایگاه‌ها به عنوان جزء ضروری تعریف، مکرراً به فصل می‌پردازد (همان، ص ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۷۹۰، ۸۰۱، ۸۰۸، ۸۱۰، ۸۴۷، ۸۴۵، ۸۵۰).

و نیز هنگام بیان راه‌های تصدیق کردن استدلال‌های جدلی که عبارت‌اند از: استقرا و تصدیق (قیاس)، به محمول بودن فصل تصریح کرده است (همان، ص ۶۲۹ و ۶۳۰). و در مابعدالطبیعه با هدف کشف چیستی ذات و حقیقت اشیا، در عالم محسوس یا تحقیق پیرامون موجود بما هو موجود (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۰۸) به طور مفصل از فصل سخن گفته است.

فورفورئوس، در ایساغوجی از فصل بحث کرده است (فورفورئوس، ۱۳۵۲، ص ۱۴، ۱۵، ۱۶ و ۱۷) و سه معنا و نقش متفاوت برای فصل قائل شده است (همان، ص ۱۳): «فصل عام» که عبارت است از هرگونه مغایرت که شامل غیرت یک شیء با غیر خودش و همچنین با خودش شود؛ «فصل خاص» که عبارت است از مخالفتی که در نتیجه عرض

لازم غیر زائل برای یک شیء پدید می‌آید و «فصل اخص (خاص الخاص)» که عبارت است از اختلافی که نوع شیء برای آن سبب می‌شود و از همین رو فصل نوع ساز، که فقط آن می‌تواند بیانگر ماهیت حقیقی شیء باشد نام می‌گیرد. او در توضیح بیشتر اقسام فصل، بیان می‌کند فصل نوع ساز، تنها فصلی است که شیء را به سبب ذات از ذات دیگر اشیا جدا می‌کند و دیگر فصول، تنها موجب مغایرت در چیزهای غیر از ذات، یعنی عوارض می‌شوند، سپس براساس همین تفاوت بین اقسام فصل، فصل را به گونه‌ای دیگر تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. فصل‌هایی که از ذات شیء جدایی‌پذیر و قابل شدت و ضعف‌اند. اینها به نوع ضمیمه می‌شوند و از انضمام آنها صفات اشیا که در مجموع، توصیف‌کننده ذات و نه بیان‌کننده خود ذات هستند به دست می‌آید؛

۲. فصل‌هایی که از ذات شیء جدایی‌ناپذیر و غیرقابل شدت و ضعف‌اند. اینها به جنس شیء ضمیمه می‌شوند و از انضمام آنها حدود اشیا به دست می‌آید. او این فصل‌ها را فصول ذاتی می‌نامد و به سه دسته دیگر تقسیم می‌کند.

(الف) فصل مُقسِم: از فصل‌های ذاتی، برخی برای تقسیم اجناس به انواع به کار می‌روند؛

(ب) فصل مُوع: برخی دیگر فصولی هستند که به سبب آنها جنس‌های قسمت شده نوع می‌شوند؛

(ج) فصل مقوم: فصل‌هایی که جنس‌ها [ی تقسیم‌شده] را تقسیم می‌کنند و مقوم (سازنده) و تمام‌کننده نوع‌ها هستند. او در نهایت فصل را با ویژگی متفاوت مقول در جواب آی شیء هو؟ (چگونه چیزی است؟) که پرسش ناظر بر افراد دارای نوع مشترک است نیز تعریف می‌کند (همان، ص ۱۳-۱۷).

فارابی فصل را به طور مفصل در منطق (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵ و ۱۸) و به طور مختصر و در عین حال به دلیل طرح شدن با حیثیت تخصص و تشخیص به طور بسیار بدیع برای نخستین بار در فلسفه‌اش مطرح می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۲).

پیشینه تحقیقی موضوع فصل نیز نشان می‌دهد تحقیقات صورت‌گرفته درباره رأی نمایندگان مکاتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، غالباً با اهداف یکسان و به توصیف رأی آنان درباره رابطه ماده و صورت محدود می‌شود و مسئله تبیین نظریه‌های موجود درباره «فصل» و نیز استنباط تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری صدرالمتألهین از تفکر ابن‌سینا و سهروردی برای روشن شدن تأثیر داشتن یا نداشتن آرای آنان بر رأی صدرالمتألهین به لحاظ ابتکاری بودن یا نبودن نظریه صدرالمتألهین در تکمیل مفهوم فصل تاکنون تحقیق نشده است. در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی رسیدن به نظریه تکامل‌یافته صدرالمتألهین از فصل با کاوش در محل انتزاع فصل، یعنی ماهیت در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی و سپس بررسی تعاریف آنها از فصل، آغاز و به رفع ابهاماتی مانند این موارد پرداخته شده است:

۱. چگونگی ارتباط بین نظام فلسفی مبتنی بر نور سهروردی با مبحث فصل، از این نظر که آیا قول به اصالت

ماهیت مستلزم پذیرش فصل که امری ماهوی است می‌شود؛

۲. به میان آمدن نور در فلسفه سهروردی چه تأثیری بر اعتقاد او درباره فصل می‌گذارد؟

اهمیت مسائل مذکور ۱. در سنجش میزان ابتکاری بودن رأی صدرالمتألهین در تکمیل نظریه فصل حقیقی

است؛ ۲. بیان این مطلب که صدرالمتألهین ضمن گرایش‌های اشراقی‌ای که دارد، از دیدگاه سهروردی متأثر نیست،

بلکه در ارتباط با موضوع فصل هم به لحاظ وجودی و هم به لحاظ ماهوی متمایل به مکتب مشاء است؛ ۳. روشن کردن این ابهام که سرانجام اعم‌المفاهیم بودن مفهوم فصل به معنای وجودی بودن آن است و فصل در فلسفه صدرالمতألهین با خارج شدن از حالت ماهوی، معقول ثانی فلسفی می‌شود.

همچنین تحقیق پیرامون خود مفهوم فصل، نظر به ابهامی که دارد ضرورت دارد؛ به‌ویژه تبیین آن نزد صدرالمتألهین که به موجب مبانی فلسفی‌اش چهره متفاوتی از فصل به دست می‌دهد و آن را از چهره رایج منطقی‌اش دگرگون می‌کند. در همین زمینه، چگونگی توجیه صدرالمتألهین ۱. میان تبیین فصل در فلسفه براساس اصالت وجود و جزء ذاتی ماهیت بودن فصل که در تعارض با یکدیگر هستند و ۲. میان جایگاه بالذات فصل که آن را فلسفه معین می‌کند و فلسفه کاملاً وجودی او که در تعارض با یکدیگر هستند، نیاز به ترسیمی روشن و منسجم و رفع ابهام دارد و لذا ضرورت دیگری را ایجاد می‌کند.

۱. تبیین رأی نمایندگان مکتب مشاء، اشراق و متعالیه در باب «فصل»

۱-۱. مفهوم «فصل» در فلسفه ابن سینا

ابن سینا در فلسفه از مبحث ذات جواهر جسمانی، یعنی ماده و صورت وارد مبحث فصل می‌شود و فصل حقیقی را مشخص می‌کند. او در فلسفه‌اش به ترکیب جسم از ماده و صورت قائل است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۱، ۶۷و ۷۱) و به محل انتزاع بودن ماده و صورت برای جنس و فصل در انواعی که مرکب هستند تصریح کرده است و فصل را مأخوذ از جزء صورت در اعتبار بشرط لایبی ماهیت، و آن را امری جوهری، از سنخ ماهیت، عامل فعلیت، حقیقت و مقوم جسم می‌داند (همان، ص ۶۰-۶۳). او درباره وجودی یا ماهوی بودن فصل، با قطعیت، موضع را مشخص نکرده است، اما از عبارتهای او، هم ماهوی بودن و هم وجودی بودن فصل فهمیده می‌شود.

از این نظر که او در فلسفه فصل و عامل قوام را به صورت می‌داند، سپس صورت را تحت مقوله جوهر قرار می‌دهد (همان، ص ۶۰-۶۸) فصل، ماهوی می‌شود؛ اما در *الهیات شفا* هنگام بیان مثالی برای تمایز فصل منطقی از فصل حقیقی، پس از تذکر به امارات بودن فصول منطقی که لوازم فصل حقیقی هستند از عبارت چنین برمی‌آید که در حال اشاره کردن به فصل حقیقی با دو کلمه وجود و هویت است.

او بیان می‌کند حس و نطق فصل حقیقی انسان نیستند، بلکه یکی از شعب و لوازم فصل‌اند و با آوردن ادات حصر، ادعای مذکور را تأیید می‌کند: «همانا هویت نفس یا انسان، عبارت از وجود نفس است که مبدأ همه اینهاست» (همان، ص ۲۳۷).

سپس با آوردن این جمله که آگاهی اندک ما نسبت فصول و نداشتن نام برای نام‌گذاری فصول دلیل انحراف از فصل حقیقی به لوازم آن هستند، «وجود» نفس را به‌عنوان فصل حقیقی بیان کرده است. همچنین با ذکر لفظ هویت، حس کردن و خیال کردن را که پیش‌تر، آنها را با عنوان امارات فصل حقیقی ذکر کرد از دایره هویت خارج می‌کند (همان).

بنابراین چون از عبارتهای او وجودی بودن فصل حقیقی فهمیده می‌شود، می‌توان گفت او فصل حقیقی را مربوط به هستی شیء می‌داند و نیز چون عبارتی ندارد که در آن فصل را جوهر یا عرض به‌شمار آورده باشد، بلکه

اتفاقاً عبارتی دال بر داخل نبودن فصل در تحت مقوله دارد (همان، ص ۲۳۱) و در *منطق‌المشرقیین* نیز فصل را در شمار اقسام دال بر ماهیت ذکر نکرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴-۱۵)، قول به وجودی بودن مفهوم فصل، نزد ابن‌سینا با تکیه بر عبارت‌های او قوت می‌گیرد و می‌توان با قطعیت گفت او فصل را بکلی از سنخ ماهیت خارج کرده و در قِسمِ اِنیت قرار داده است. البته فصل از حیث قرار گرفتن در تحت مقوله به واسطه نوع (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۳۰۴)، می‌تواند به نحو بالعرض ماهوی باشد. بنابراین دیگر این شبهه احتمالی که چون فصل، جزء ذاتی ماهیت است پس لزوماً باید ماهوی باشد، پیش نخواهد آمد.

جایگاه مفهوم فصل در منطق/ابن‌سینا نشان می‌دهد او در هر دو حوزه فلسفه و منطق از موضع واحدی به نام ماهیت وارد مبحث فصل شده است. این وجه اشتراک، راهی برای شناسایی جایگاه حقیقی فصل است؛ بدین صورت که ابن‌سینا در منطق، مفهوم فصل را در شمار معقولاتی می‌داند که مستقیماً مأخوذ از ماهیت ذهنی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۴۸) و بدین‌سان آن را معقول ثانی منطقی می‌داند. در فلسفه نیز، فصل را منتزَع از ماهیت خارجی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۶۳۶۰) و در نتیجه معقول ثانی می‌داند، اما چون در فلسفه ماهیت خارجی را معلوم بالذات و فصل منطقی (یعنی ناطق) به معنای لوازم و امارات فصل حقیقی (دارای نفس ناطقه) را مأخوذ از آن و معلوم بالعرض می‌داند، لذا فصل را به معقول ثانی فلسفی تبدیل می‌کند.

انتزاع فصل از موضع مشترکی به نام مطلق ماهیت در منطق و فلسفه/ابن‌سینا، مؤید معقول ثانی بودن فصل است؛ اما چون در منطق ماهیت ذهنی و در فلسفه ماهیت خارجی را محل انتزاع قرار می‌دهد، مطابق با تعریف معقولات ثانیه منطقی و فلسفی (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۶۵ و ۳۶۷) فصل در منطق او معقول ثانی از نوع منطقی و در فلسفه او معقول ثانی از نوع فلسفی می‌شود که به دلیل ارتباط بسیار عمیق ماهیت با وجود در اندیشه او، بحث کردن از فصل به عنوان احکام ماهیت در فلسفه‌ای که ذاتاً فقط محل بحث از موجود بماهو موجود و احکام آن است ممکن می‌شود.

۲-۱. تبیین «فصل» در فلسفه سهروردی

سهروردی چون ماهیت جسم را بسیط می‌داند و اجزای ماده و صورت را که جنس و فصل از آنها انتزاع می‌شوند انکار می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۵ و ۸۰)، نه در منطق تصورات، فصل را به‌عنوان یکی از اجزای ماهیت و سپس به‌عنوان یکی از اجزای تعریف لحاظ کرده (همان، ص ۲۰-۲۱) و نه در فلسفه فصل را به‌عنوان جزء مقوم نوع به‌شمار آورده؛ بلکه، به نقد فصل و انکار مرکب بودن جسم در دو باب «تعریف» و «جسم» از آرای مشایبان پرداخته است.

وی با نقد قاعده مشایبان در باب تعریف و ناممکن دانستن تعریف حدی اشیا از یکسو و قائل شدن به تعریف رسمی برای اشیا از سوی دیگر (همان، ص ۲۱) مبانی مرتبط با ورود به مبحث فصل در نزد مشایبان را فرو می‌ریزد.

نقدهای او به مشایبان درباره لزوم اخذ ذاتیات، یعنی جنس و فصل در تعریف شیء عبارت‌اند از:

۱. مشایبان، تعریف را به صورت جنس و فصل تنظیم می‌کنند و پذیرفته‌اند که شناخت امر مجهول، فقط از

طریق امر معلوم‌شدنی است. براین اساس این اشکال به مشایبان وارد می‌شود که وقتی کسی یک شیء را نمی‌شناسد، به تمام آن از جمله ذاتی خاص آن، یعنی فصل نیز جاهل خواهد شد؛ بدین معنا که قبلاً آن را در جایی نشناخته است؛ چون در این صورت، دیگر ذاتی خاص شیء موردنظر نخواهد بود و این خلف فرض است. حتی اگر ذاتی مختص آن شیء هم باشد چون محسوس نیست، پس همچنان مجهول باقی می‌ماند؛

۲. در قاعده مشایبان، همواره احتمال وجود ذاتی مجهول دیگری [فصل دیگری] غیر از ذاتی کنونی که ما از آن غافلیم وجود دارد در این صورت، معرفت یقینی به حقیقت یک شیء ممکن نمی‌شود. این در حالی است که طبق اعتقاد آنان یک شیء، زمانی شناخته می‌شود که همه ذاتیاتش شناخته شوند. حال آنکه ما از کجا می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که ذاتیات کنونی شیء همه ذاتیات آن هستند؟

سهروردی متذکر می‌شود که مشایبان نمی‌توانند این اشکال را این‌گونه توجیه کنند که «ذاتی دیگری وجود ندارد، چون در صورت وجود داشتن آن، ما از آن آگاه بودیم»؛ زیرا ادعا به واقف بودن به همه اوصاف شیء از این نظر که بسیاری از اوصاف شیء هستند که هنوز برای ما مجهول‌اند ممکن نیست. حتی اگر آنها را قبلاً در جایی یافته باشیم اشکال حل نمی‌شود؛ زیرا در این صورت، آنها ذاتی خاص برای آن شیء خواهند بود (همان، ص ۲۰-۲۱) و ذاتیات خاص شیء با غیر خود شرکت‌پذیر نیستند که در شیء دیگر قابل یافتن باشند. بدین ترتیب اخذ عوارض ذاتی در تعریف اشیا و به دست دادن تعریف حدی از آنها به طور کامل ناممکن می‌شود. سپس عبارت دیگر او:

«والحق ان السواد شیء واحد بسیط، وقد عقل و لیس له جزء آخر مجهول، ولا یمكن تعریفه لمن لا یشاهده كما هو ومن شاهده استغنی عن التعریف، و صورته فی العقل كصورته فی الحس فمثل هذه الأشياء لا تعریف لها بل قد یعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسیطة، كمن تصور الحقائق البسیطة متفرقة، فیعرف المجموع بالاجتماع فی موضع ما» (همان، ص ۷۳-۷۴).

نشان می‌دهد او مبنای شناخت را بسایط می‌داند؛ زیرا بیان کرده که بسایط، نه تنها اموری بی‌نیاز از تعریف‌اند و با صرف مشاهده شناخته می‌شوند، بلکه منجر به شناخت مرکبات نیز می‌شوند؛ چون ما هرگاه با امر مجهولی که مرکب است مواجه می‌شویم، آن را به بسایط تجزیه می‌کنیم و مجموع اوصاف بسیط در امر مرکب، شناخت ما از آن را تشکیل می‌دهد؛ ارجاع شناخت حقیقت امور به مجموعه عوارض محسوس (همان، ص ۲۱) که تعریف رسمی از آنها را نتیجه می‌دهد.

از سوی دیگر، تأکید سهروردی بر مشاهده حسی در امر شناخت با عبارت: «والحق ان السواد شیء واحد بسیط وقد عقل و لیس له جزء آخر مجهول ولا یمكن تعریفه، لمن لا یشاهده كما هو و من شاهده استغنی عن التعریف» (همان، ص ۷۳)، فصل را عمیقاً به نظام فلسفی مبتنی بر نور سهروردی وابسته می‌کند؛ زیرا عوارض محسوس به واسطه نور که دارای خاصیت ظاهر لذاته و مظهر لعیبره بودن است (همان، ص ۱۰۶) شناخته می‌شوند. بدین ترتیب چنین استنباط می‌شود که چون سهروردی تعریف را به عوارض قابل مشاهده حسی می‌داند و

عوارض خاصه، متوقف بر شهود حسی هستند و شهود حسی نیز متوقف بر نور است؛ پس عوارض خاصه نیز وابسته به نور، یعنی وابسته به مبنای فلسفه سهروردی می‌شوند و بدین‌سان نوع وصول به تعریف از آنچه تاکنون بوده، یعنی از معلوم حصولی به معلوم حضوری متحول می‌شود.

دقت در این نکته، رأی مشایبان درباره فصل را به نور وابسته می‌کند. عبارت سهروردی در *حکمة الاشراق* چنین است: مشایبان آمدن ذاتی عام و ذاتی خاص در تعریف حدی شیء را لازم می‌دانند. ذاتی عام، «جنس» و ذاتی خاص «فصل» نام دارد و بدین ترتیب نظمی در تعریف پدید آوردند... ذاتی خاص هر چیزی برای کسی که نسبت به آن جاهل است در ضمن پدیده‌های دیگر وجود ندارد؛ زیرا اگر در ضمن پدیده‌های دیگر وجود داشته باشد دیگر ذاتی خاص آن نخواهد بود و چون ذاتی خاص امری محسوس نیست در جای دیگر نیز وجود ندارد تا از قبل آن را شناخته باشیم و اگر این ذاتی خاص به واسطه امور عامی که مختص آن نیستند تعریف شود تعریف خاص نخواهد بود و اگر با جزء خاص تعریف شود برای حس ظاهر نیست. فقط با مشاهده به دست می‌آید. پس بازگشت در تعریف نیست مگر به امور محسوسی که مجموعاً به شیء اختصاص دارند (همان، ص ۲۰-۲۱).

مطابق با اینکه جنس و فصل از ماده و صورت انتزاع می‌شوند و سهروردی در فلسفه خود با تعریف کردن جسم به مقدار، قاعده مشایی در تعریف جسم به امر مرکب از ماده و صورت اتصالی را نیز باطل می‌کند (همان، ص ۷۵ و ۸۰) بحث فصل در فلسفه او نیز منتفی است؛ چراکه با واحد متصل ندانستن جسم، دیگر بحث از چگونگی رخ دادن اتصال و انفصال در جسم با آنکه دو امر متضادند، پیش نخواهد آمد تا با عنصر پذیرنده‌ای به نام هیولا توجیه شود (همان، ص ۸۰)؛ چون مقدار مانند اتصال، امری متضاد با انفصال نیست (همان، ص ۷۵) که با اشکال مواجه شود.

به تبع ابطال هیولا، صورت جسمیه و صورت نوعیه و کاوش عامل قوام اشیا در ماهیت فعلی آنها نیز باطل می‌شود؛ چون وجود هیولا به منزله محل ورود صور است. بدین‌سان هیولای مورد نظر مشایبان، نزد سهروردی، امری باطل‌الذات است و نمی‌توان فصل منطقی را از امری که عینیت ندارد انتزاع کرد.

۱-۳. تبیین «فصل» در فلسفه صدرالمتألهین

مطابق با روند بحث صدرالمتألهین درباره فصل حقیقی، حرکت صدرالمتألهین درباره فصل به دو مرحله تقسیم می‌شود: حرکت موازی او با ابن‌سینا و جدایی مسیر او از ابن‌سینا.

۱-۳-۱. هماهنگی رأی صدرالمتألهین با ابن‌سینا

صدرالمتألهین نیز همانند ابن‌سینا، ممیز فصلی را مندرج تحت هیچ مقوله جوهری یا عرضی نمی‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳) و با ورود از مبدئی به نام ماهیت، سپس برگزیدن اعتبار بشرط لایبی از ماهیت، سپس تمسک به جزء صورت و سرانجام با قول به انتزاع فصل از صورت، کاملاً همانند ابن‌سینا عمل می‌کند. صدرالمتألهین نیز معتقد است هر واقعیت موجود در خارج، مصداق وجود و ماهیت است (همان، ج ۲، ص ۲؛ همو،

۱۳۹۲ الف، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۹۲ ج، ص ۲۱۱). بدین سان از هر واقعیتی دو مفهوم مغایر با هم به نام وجود و ماهیت قابل انتزاع است. او با برگزیدن اصالت وجود، بر اعتباری بودن ماهیت حکم می‌کند و هرگونه بحث از ماهیت و به طریق اولی احکام ماهیت را بالعرض وجود ممکن می‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۲۸/۸۷؛ همو، ۱۳۹۲ ج، ص ۳۲۲). او با این بیان که موجود بودن در خارج، مساوق با تشخیص است، لذا تنها امری می‌تواند مصداق اصالت واقع شود که مشخص و همچنین منشأ آثار بودن باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰)، ملاک اصالت را معین و فرض تحقق ماهیت را در خارج به دلیل نداشتن شرط مذکور انکار می‌کند و بدین ترتیب عقیده خود در باب اصالت را مشخص می‌کند.

آنچه از اقوال صدرالمتألهین در ترسیم اصالت وجود فهم می‌شود این است که چون نزد صدرالمتألهین ملاک اصالت، داشتن موجودیت بالذات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰) فقط، چیزی می‌تواند اصیل باشد که از سنخ واقعیت باشد. با نظر به واقعیت فقط وجود می‌تواند مصداق اصالت واقع شود و هرگونه فرض دیگری منتفی می‌شود؛ زیرا غیر از وجود فقط ماهیت قابل تحقق است و ماهیت به دلیل وضعیت تساوی نسبت فی‌نفسه‌ای که به وجود و عدم دارد نمی‌تواند مصداق موجودیت بالذات واقع شود؛ چراکه در این صورت تالی فاسد ترجیح بلامرجح را به دنبال می‌آورد. بنابراین در دیدگاه صدرالمتألهین از میان دو امری که از اعیان قابل انتزاع است، آنچه اصیل است وجود و بقیه امور از جمله ماهیت، به واسطه آن از وجود بهره‌مند می‌شوند (همان، ص ۱۳۰).

اگرچه در دیدگاه صدرالمتألهین آنچه اصالتاً در ظرف خارج موجود است وجود است، ولی ماهیت، منتزع از آن و متحد با آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶) نه بکلی معدوم و منظور از موجودیت یافتن ماهیت، همین است. بنابراین صدرالمتألهین هرچند ماهیت را متعلق اصالت قرار نمی‌دهد، ولی این به معنای انکار کامل آن نیست، بلکه برای ماهیت به موجودیت بالعرض قائل است (همان، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶).

از آنجاکه ماهیت خارجی موجودات جسمانی، چیزی جز امر مرکب از ماده و صورت نیست با طرح شدن ماهیت، مبحث ماده و صورت به میان می‌آید. با به میان آمدن بحث از ماده و صورت و یا اجزا خارجی ماهیت با اعتبار بشرط لایبی، زمینه بحث از اجزای ذهنی ماهیت، یعنی جنس و فصل و قول به انتزاع آنها با حیثیت مفهوم از ماده و صورت ماهیات خارجی که همچون ابن سینا، اعتقاد صدرالمتألهین نیز است فراهم می‌شود. پس شاید بتوان چنین گفت که صدرالمتألهین، همان‌طور که بالعرض وجود از ماهیت بحث می‌کند، بالعرض اجزا خارجی ماهیت از اجزا ذهنی ماهیت، یعنی جنس و فصل نیز می‌تواند بحث کند و وقتی موجودیت ماهیت، بالعرض وجود رقم می‌خورد به طریق اولی اجزا ماهیت نیز هستی بالعرض می‌یابند که این هستی بالعرض، در قالب انتزاع از اجزا ماهیت موجود در خارج خود را نشان می‌دهد.

صدرالمتألهین تحت عنوان حکمت مشرقیه، این‌گونه به این مطلب تصریح می‌کند که چون حقایق فصول چیزی جز وجودات مخصوص ماهیت آنها نیست، وجود خارجی، واقعی و حقیقی در هر چیزی فقط وجود است، اما

عقل با انتزاع مفاهیمی عام یا خاص که برخی از ناحیه نفس ذات آنها و برخی ناحیه عوارض آنهاست، یعنی با ذاتیات و عرضیات بر ماهیات حکم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶-۳۷). پس، از اقوال صدرالمتألهین چنین به دست می‌آید که او در فلسفه همانند/ابن‌سینا راه رسیدن به فصل را انتزاع کردن آن از جزء صورت ماهیت بشرط لا می‌داند.

۲-۳-۱. محل جدایی رأی صدرالمتألهین درباره فصل از رأی ابن‌سینا و تکامل فصل در فلسفه وجودی صدرالمتألهین

بدین ترتیب نگاه کلی صدرالمتألهین به کلیات خمس در فلسفه، وابسته به اعتقاد او درباره موجودیت ماهیت است. او ماهیت را بالعرض وجود موجود می‌داند سپس با برگزیدن اعتبار بشرط لایی ماهیت، آن را نیز به طریق اولی بالعرض وجود، موجود می‌داند سپس جزء صورت ماهیت بشرط لا را فصل حقیقی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۴۳۵) و مانند خود ماهیت بشرط لا، جزء آن را نیز براساس وجود تفسیر و از آن با عنوان نحوه وجود اشیا یاد می‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۶۹) و فصل منطقی را از آن قابل انتزاع می‌داند.

صدرالمتألهین با موجود دانستن ماهیت در خارج و از سوی دیگر با توجه به اینکه اعتبار ماهیت در خارج تغییر می‌کند و با ترکیب ماده و صورت ظهور می‌یابد آنها را منشأ انتزاع جنس و فصل قرار می‌دهد (همان، ج ۵، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۳۷؛ ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۰)، اما با وجودی تفسیر کردن ماهیت و اعتبارات آن، بکلی فصل را از سنخ ماهیت و از تحت مقوله خارج می‌کند و با وارد کردن وجود به مفهوم فصل، وجودی بودن مفهوم فصل را قطعیت می‌بخشد و مسیر خود را از/ابن‌سینا جدا می‌کند؛ زیرا هر چند/ابن‌سینا از یک سو فصل را مفهومی داخل در تحت اینت قرار داد، ولی آن را به طور کامل مستدل نکرد، بلکه در حد اشاره باقی گذاشت. حال آنکه صدرالمتألهین پس از تعیین صورت به عنوان فصل حقیقی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۴۳۵) با تعبیر کردن آن به نحوه وجود شیء از یک سو و وارد کردن رابطه وجود و ماهیت از سوی دیگر، بیان خود را در این باره به طور مستدل تکمیل می‌کند.

بدین سان که تعریف او از فصل در فلسفه، ارتباط مستقیم با صورت دارد. او صورت اشیا را نماینده حقیقت آنها می‌داند و این در حالی است که در فلسفه او حقیقت هر چیزی تابع وجود است. ماهیت عبارت است از آنچه در پاسخ به پرسش از چیستی اصل و حقیقت و جوهر هر شیء می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶) و نمایانگر تمام ذات شیء است، اما در نظام فکری صدرالمتألهین که حقیقت را وجود می‌داند، ماهیت نمی‌تواند به خودی خود تمام حقیقت شیء باشد، بلکه پس از ورود وجود که عین حقیقت است به ماهیت، ماهیت می‌تواند با جزء صورتی که ماده را نیز دربر دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۰۰) حقیقت امور را نمایان کند. این تفکر صدرالمتألهین در بیان او چنین منعکس شده است: «حقیقت هر شیء وجود خاص یا نحوه وجود خاص آن شیء است» (همان، ص ۲)؛ حقیقت هر شیء صورت آن است (همان، ج ۲، ص ۳۵) و صورت، نحوه وجود خاص هر شیء است (همان، ج ۴، ص ۲۶۹).

تعریف او از فصل، همان نحوه تشخیص ماهیت است و تشخیص ماهیت، وابسته به وجود است که تحت عنوان موجودیت ماهیت برای آن ظهور می‌کند؛ زیرا نحوه وجود خاص یا فصل هر ماهیت، یعنی موجودیت ماهیت، از این رو با حصول هر تشخیصی برای ماهیت یک فصل حقیقی پدید می‌آید که به حسب وجودی بودن، مشخص واقع می‌شود. بدین صورت، ماهیت و وجود هر دو با فصل ارتباط پیدا می‌کنند؛ زیرا تشخیص یافتن ماهیت در نتیجه عروض از ناحیه وجود محقق می‌شود.

صدرالمتألهین با مندرج ندانستن فصل تحت هیچ مقوله جوهری یا عرضی (همان، ج ۳، ص ۳۳) و سپس با تعریف کردن فصل به نحوه وجود شیء که خاصیت مابه‌التشخص را داراست به طور مستدل این احتمال را که شاید مفهوم فصل چون اعم‌المفاهیم است، مفهومی وجودی باشد اثبات می‌کند و این محل جدایی رأی او از رأی ابن‌سینا و سهروردی است؛ زیرا او با تعریف صورت به نحوه وجود خاص شیء (همان، ج ۴، ص ۲۶۹) اولاً صورت را که جزء مقوله جوهر است از مقوله جوهر خارج می‌کند. درحالی‌که ابن‌سینا آن را منطوی تحت مقوله جوهر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۶۰ و ۶۳) هرچند مفهوم کلی فصل را بکلی از تحت مقوله خارج می‌داند (همان، ص ۳۳۱). ثانیاً وجودی بودن مفهوم فصل را که مفهومی اعم‌المعانی است، صرفاً با اشاره و غیرمستدل بیان می‌کند. سهروردی نیز با در نظر گرفتن عوارض خاصه به‌عنوان امور شناساننده حقیقت اشیا (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱-۲۰) عامل شناخت حقیقت اشیا را تحت مقوله عرض مندرج می‌کند؛ لذا با منطوی شدن عامل قوام، تحت مقوله اعم از جوهر و عرض که به‌ترتیب، اعتقاد ابن‌سینا و سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱) است، فصل به‌عنوان امری که عامل قوام حقیقت اشیاست، مفهومی ماهوی به‌شمار می‌رود.

صدرالمتألهین با منتزع دانستن مفهوم فصل از نحوه وجود اشیا، فصل را به معقول ثانی فلسفی تبدیل می‌کند و این تغییر، تناقضی را پیش نمی‌آورد؛ زیرا او ابتدا ادعای تعبیر فصل حقیقی به نحوه وجود شیء را توجیه کرده است، سپس این نحوه وجود شیء چون همچنان با عمل انتزاع به دست می‌آید مفهوم است، ولی چون از ماهیت موجود در خارج خارج انتزاع می‌شود نه از ماهیت موجود در ظرف ذهن، لذا نمی‌تواند معقول ثانی منطقی باشد؛ چون ظرف اتصاف آن خارج است. معقول اولی هم نمی‌تواند باشد؛ چون مصداق مستقل در خارج ندارد. فقط می‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد که طبق تعریفشان، مصداق مستقل ندارند، بلکه از ماهیات خارجی انتزاع می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۳۶۵-۳۶۷) و لذا حمل کردنشان بر ماهیات خارجی جایز است.

۲. مقایسه دیدگاه صدرالمتألهین با ابن‌سینا و سهروردی در باب «فصل»

۲-۱. وجه افتراق رأی صدرالمتألهین با رأی ابن‌سینا

از روند حرکت صدرالمتألهین در بحث فصل حقیقی به دست می‌آید که او ضمن پذیرش نقش مبنایی ماهیت برای با کلیات خمس از جمله مفهوم فصل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۸) با اعتقاد به اصالت وجود، صبغه دیگری به

مفاهیم خمسه از جمله مفهوم فصل می‌بخشد. وی نیز همانند ابن‌سینا در حوزه فلسفه، مبحث فصل را در مرحله ماهیت و احکام آن پیش می‌کشد و منکر محل پیدایش بودن ماهیت برای کلیات خمس نیست و دیدگاه وجودی او به فصل که در کتب فلسفی‌اش در قالب عبارت «نحوه وجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۴۲) خود را نشان می‌دهد به معنای خارج کردن کلیات خمس از جمله مفهوم فصل از احکام ماهیت و قرار دادن آن در احکام وجود نیست؛ بلکه بدان معناست که وی در نظام فکری و فلسفی وجودی خود، همه چیز حتی مباحث ماهوی را به اقتضای فلسفه وجودی‌اش براساس وجود تبیین می‌کند و آنچه او به موجب اصالت وجود انجام می‌دهد، عبارت است از خارج کردن فصل از تحت مقوله ماهیت نه از تحت احکام ماهیت.

نتیجه این تفکر وجودی، تغییر و دگرگونی شأن فصل از حیثیت ماهوی به حیثیت وجودی است. بدین‌سان که او فصل حقیقی را نحوه وجود ماهیات موجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۳۹) نه عبارت از خود وجود، تا تبدیل احکام ماهیت به احکام وجود را به ذهن متبادر کند. همچنین با قول به نحوه وجود، صورت را منطوقی تحت مقوله جوهر نمی‌داند. موجودیت ماهیت که جواز اصلی صدرالمتألهین برای ورود به تفسیر وجودی از مباحث ماهوی از جمله احکام ماهیت می‌شود از فروعات اصالت وجود است (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸) نه از رسوبات اصالت ماهیت. همچنین بنا بر قول یکی از شارحان صدرالمتألهین، ماهیت از اقسام وجود است؛ چراکه به نقل وی، مطابق رأی صدرالمتألهین وجود یا کلی و یا جزئی است و وجود کلی عبارت است از ماهیت (جوادی آملی، دروس صوتی اسفار، ج ۱، فایل ۳۴). پس صدرالمتألهین از همان ابتدا تکلیف ماهیت را که مبنای کلیات خمس است به نحو وجودی روشن کرده و آن را گذشته از موجودیت یافتنش که بالعرض وجود است منتزع از وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۱) و بدین ترتیب به‌طور کلی ماهیت را وجودی تبیین می‌کند و در نتیجه احکام ماهیت را نیز به وجود منوط می‌کند. لذا فصل را که بالذات، جزء ماهوی از یک ماهیت تام است وارد دامنه وجود می‌کند و بدین‌سان در فلسفه خود، حیثیت آن را از صبغه ماهوی به صبغه وجودی دگرگون می‌کند و بر تمام تردیدهای ابن‌سینا و تصریحات معدود فارابی در باب وجودی بودن فصل حقیقی خاتمه می‌دهد و نظریه وجودی بودن مفهوم فصل را به قطعیت و رسمیت تام می‌رساند.

۲-۲. افتراق کامل رأی صدرالمتألهین با رأی سهروردی

برخی گرایش‌های اشراقی در تفکر فلسفی صدرالمتألهین دلیل بر آن نیست که وی همه مباحث خود را مبتنی بر گرایش‌های اشراقی تنظیم کرده است. او در مبحث فصل با اینکه با صبغه وجودی به فصل نظر دارد، اما به دلیل آنکه فصل جزء ذاتی ماهیت است و جدا کردن ذاتیات از ذات محال است؛ لذا ماهیت مانع از ورود اشراقی و شهودی او به مبحث فصل می‌شود، اما با توجه به اینکه تفکر اشراقی و شهودی، لزوماً تفکر وجودی نیست؛ زیرا سهروردی که بانی تفکرات اشراقی است خود نیز چنین اعتقادی ندارد، بلکه در مباحث منطقی و فلسفی، یعنی مباحث «تعریف»، «جسم»، «اجزای جسم، ماده و صورت» و «عرض» از فصل بحث می‌کند، لذا نباید انتظار داشت که صدرالمتألهین در مورد این

موضوع، گرایش‌های اشراقی داشته باشد، بلکه اتفاقاً روند انتقادی و منکرانه سهروردی در مورد مبنای مبحث فصل، یعنی ماهیات جسمانی و انکار آن و دقیقاً ورود صدرالمتألهین به مبحث فصل در فلسفه از ماهیت جسم و اجزای آن از یکسو و پاسخ کلی و مبنایی او به انتقادات سهروردی از سوی دیگر، روشن می‌کند که صدرالمتألهین درباره فصل، گرایش‌های مشابهی دارد و همین مسئله نیز مهم‌ترین همگامی صدرالمتألهین با مشایبان است. سهروردی نیز در ارتباط با فصل، از وجهه نگاه انتقادی حکمت اشراق به حکمت مشاء وارد شده است، نه از بُعد دیگر حکمت اشراق که مستتر در تفکرات شهودی است حتی از همین جنبه نیز چون صدرالمتألهین، انتقادات او بر مشایبان را پاسخ داده است؛ لذا هیچ‌گونه متابعتی با سهروردی ندارد. لذا انتقادات سهروردی به مشایبان در مبحث فصل منجر به منتفی دانستن بحث فصل در فلسفه برای صدرالمتألهین نشده است.

تکیه دیدگاه سهروردی بر عوارض خاصه یا به‌طور کلی بر محسوسات که جوهره نخستین نقد او بر مشایبان را شکل می‌دهد و سهروردی در *حکمة الاشراق* این نتیجه کلی را پس از عبارتهایی که متضمن نخستین نقد او بر قاعده مشایبان در تعریف است آورده (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۹۲ج، ص ۹۴-۹۷) در تعلیقه صدرالمتألهین بر *حکمة الاشراق*، با انتقادی مبنایی روبه‌روست و آن عبارت است از اینکه محسوس بما هو محسوس، نه کاسب است؛ نه مکتسب و تنها فایده‌ای که احساس می‌تواند افاده کند آمادگی نفس برای علم به اشیاست (همان، ص ۹۹).

همچنین صدرالمتألهین با پذیرش ساختار مرکب از ماده و صورت جوهر جسمانی و به دنبال آن با ارجاع دادن فصل به داخل ذات شیء، یعنی صورت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۶۹) در همان قدم نخست، متفاوت با سهروردی عمل کرده است.

او با باطل دانستن عوارض خاصه به‌عنوان امر نماینده حقیقت در اشیا به دلیل کلیت آنها (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲ج، ص ۱۸۲-۱۸۳)، مخالف نظر سهروردی است؛ زیرا سهروردی تعریف به رسم را تعریف کامل و حقیقی برای اشیا می‌داند. عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است: «هر موجودی اگر از نحوه وجودش قطع نظر شود، ابای از اشتراک میان افراد کثیر ندارد هرچند هزاران مخصص هم بدان اضافه شود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳).

همان‌طور که از عبارت معلوم است، او عوارض خاصه شیء را با این استدلال که حتی اگر بسیار هم باشند چون از سنخ مفهوم هستند و مفاهیم همواره در مرتبه کلیت باقی می‌مانند، لذا نمی‌توانند شیء را به طور حقیقی، یعنی در ظرف خارج از همانندش تمیز دهند فاقد شأن فصل دانسته است. به طور مثال انسان که در حیوانیت با دیگر انسان‌ها شریک است، هرچند با عوارض شخصیه از آنها متمایز می‌شود، ولی همچنان معنای کلی انسان در مورد او صدق می‌کند و واجد آن است درحالی که تشخص، صفتی است که ویژگی کلیت برای او ظهور و بروز ندارد و به محض تعلق به شیء، آن را از حالت کلیت خارج و جزئی و مشخص می‌کند؛ زیرا تشخص چیزی جز وجود نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲ج، ص ۱۸۲-۱۸۳).

در نهایت صدرالمتألهین با تفسیر وجودی از فصل نیز بار دیگر مسیر خود را از سهروردی که معتقد به اعتباری

بودن وجود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴-۶۷) و فقدان نقش آن در مباحث فلسفی است جدا می‌کند و بدین ترتیب اوج افتراق رأی خود با سهروردی را آشکار می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. چرخش سینوی صدرالمتألهین در قدم‌های نخستین ورود به مبحث فصل در فلسفه و وجود برخی عبارات‌های مشترک در فلسفه او با فلسفه ابن‌سینا از یک‌سو و گرایش‌های اشراقی در تفکر صدرالمتألهین از سوی دیگر، دلیل بر هماهنگی کامل رأی او با ابن‌سینا و سهروردی نیست؛

۲. صدرالمتألهین در قدم‌های نخستین خود، تا نقطه‌ای با ابن‌سینا همراه است در عین حال ورود اصالت وجود به کل فلسفه صدرالمتألهین حتی به مبحث ماهیت و احکام آن، مانع از هماهنگی کامل رأی او با رأی ابن‌سینا و عامل خروج او از مسیر سینوی می‌شود؛

۳. به دلیل نفی مبنای مبحث فصل، یعنی ماهیت جسمانی در فلسفه سهروردی، صدرالمتألهین با او همراهی ندارد، بلکه با تمسک به جزء صورت ماهیات جسمانی و همچنین تمرکز بر درون ذات اشیا به دو شکل کاملاً متفاوت با سهروردی که منکر ترکیب ماده و صورت جوهر جسمانی است عمل می‌کند و در ادامه مسیر خود در ارائه نظریه فصل حقیقی، یعنی از موضع صورت، مبتنی بر اصالت وجود عمل می‌کند که از وجوه اساسی افتراق او با سهروردی است؛

۴. تمسک سهروردی به عوارض خاصه به جای ذاتیات انتزاعی در تعریف اشیا، موجب می‌شود تعریف حدی در امر شناخت به کلی کنار گذاشته شود و در عوض شناخت بر تعریف رسمی متمرکز می‌شود؛ چراکه تعاریف رسمی معرف را از ماعدا تمییز عرضی می‌دهند (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷)؛

۵. اقدام صدرالمتألهین در باب تعبیر وجودی از فصل را نمی‌توان بی‌سابقه و به طور کامل ابتکاری دانست؛ زیرا در مورد اصالت وجود شواهد نشان می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۳۷، ۲۳۱؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴-۱۵؛ فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۲). قبل از او نیز فارابی و بسیار اندک ابن‌سینا نه لزوماً با قول به اصالت وجود، اما به صورت وجودی به فصل اندیشیده بودند و تنها، نظریه وجودی بودن فصل حقیقی و معرفی چیزی به عنوان فصل حقیقی و رفع تردید از وجودی بودن اعم‌المفاهیم بودن مفهوم فصل را با قطعیت و صراحت تمام بیان و اثبات نکرده و در نتیجه به رسمیت هم نرسانده بودند؛

۶. به موجب هماهنگی صدرالمتألهین با ابن‌سینا در آغازشان از مبحث فصل، نظریه صدرالمتألهین درباره فصل حقیقی، صدرایی خالص نیست؛ بلکه سینوی - صدرایی است. او حتی در نگاه وجودی به فصل نیز از مشایبان، یعنی فارابی و ابن‌سینا الهام گرفته است؛

۷. تأثیر اصالت وجود بر حرکت صدرالمتألهین در باب فصل حقیقی منجر نمی‌شود روند او کاملاً مستقل از ماهیت و یا صرفاً مبتنی هویت شود، بلکه طبق تعریف او از فصل حقیقی روند وی مبتنی بر موجودیت ماهیت است،

لذا فهم نظریه صدرالمتألهین درباره فصل حقیقی با در نظر گرفتن وجود و ماهیت باهم ممکن می‌شود:

۸. نگاه وجودی صدرالمتألهین به مفاهیم خمسه از جمله مفهوم فصل، به معنای حذف کلیات خمسه در فلسفه وجودی نیست، بلکه او در فلسفه نیز همچون ابن سینا با قول به انتزاع جنس و فصل از ماده و صورت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۳۷؛ ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴) مفاهیم خمسه را با همان حیثیت منطقی‌شان، یعنی مفهوم هریک از آنها حفظ می‌کند، اما به نحو ثانی و با یک درجه تأخیر از ماهیت و آنچه منجر به این تأخر می‌شود واسطه‌ای به نام ماده و صورت است:

۹. انتزاع فصل منطقی از صورت فلسفی در عقیده ابن سینا، اصلی‌ترین مقدمه برای حصول این نتیجه است که صدرالمتألهین با انتزاع مفهوم نحوه وجود از صورت جواهر جسمانی منجر شده است مفهوم فصل به معقول ثانی فلسفی تحول یابد و جایگاه حقیقی آن فلسفه باشد:

۱۰. به عنوان مهم‌ترین نتیجه‌گیری، به نظر می‌رسد با دقت در چپستی عامل قوام در دیدگاه ابن سینا و سهروردی، که به ترتیب عبارت‌اند از: ذاتی خاص و عوارض خاصه، می‌توان چنین استنباط کرد که انتقاد سهروردی نسبت به مشایبان درباب عامل تمایز ناشی از تفاوت نظرگاه آنان نسبت به محل تمایز است؛ مسئله‌ای که ما را به نتایج سلسله‌واری هدایت می‌کند. بدین معنا که سهروردی محل تمایز را اشخاص ماهوی در نظر می‌گیرد، حال آنکه مشایبان محل تمایز را انواع جوهری در نظر می‌گیرند. تفاوت مذکور منجر به این نتیجه می‌شود که سهروردی عامل تمایز را را از ظرف ذهن و حالت انتزاعی به ظرف خارج و حالت عینی متحول کند؛ زیرا با به میان آمدن اشخاص، ناگزیر باید عامل تمایز را به چیزی که در ظرف خارج است ارجاع داد و سهروردی این کار را با ارجاع عامل تمایز به عوارض خاصه انجام می‌دهد. باید در نظر داشت، مشایبان نیز هنگام طرح عامل تمایز، عوارض را به عنوان قسم سوم از اقسام امتیاز در نظر دارند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۲۲)، اما آن را تنها مابه‌الامتیاز نمی‌دانند. مطالب مذکور، هادی ذهن به نتیجه‌گیری دیگری است: سهروردی چون اساساً به امتیاز در ظرف ذهن قائل نیست، از ابتدا امتیاز را مستقیماً در ظرف خارج مطرح می‌کند. اعتقادی که نتایجی از جمله انکار حد منطقی، انکار فصل منطقی و انتقاد به قواعد مشایبان در باب تعریف را به دنبال خواهد داشت. پس منقلب شدن ظرف مابه‌الامتیاز از ذهن به خارج در مبحث فصل، قدمی است که پس از فارابی مشایب مسلک، شیخ اشراق نیز برداشته بوده است و این مسئله ولو بسیار نامحسوس شاید از مواردی است که اگر صدرالمتألهین را در طرح مقدمات نظریه فصل حقیقی متأثر نکرده، دست کم او را مصمم کرده است. هرچند تعریف آنان از مابه‌الامتیاز خارجی متفاوت است. لذا با دقت در کیفیت مشی نماینده مکتب اشراق و متعالبه، شاهد آن هستیم که فقط به وجوه افتراق برنخواهیم خورد، بلکه با تشابهات ظریف، ولی در عین حال بنیادین نیز مواجه می‌شویم.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، الهیات *تسفا*، تصحیح و تحقیق سعید زاید و الأب قنواتی، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *منطق تسفا*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقین*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، گفتار.
- _____، ۱۳۷۸، *أرگانون*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، *تدریس صوتی اسفار*، در: bayan.ir
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۸، *حکمة الاشراف*، شرح قطب الدین شیرازی به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تصحیح و تحقیق سیدمحمد موسوی، مقدمه سیدحسین نصر، تهران، حکمت.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی نصر.
- _____، ۱۳۸۱، *المشاعر*، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، مقدمه هانری کرین، ترجمه و شرح بدیع الملک میرزاعمدالدوله، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۹۲، الف، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ هفتم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۲، ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چ هفتم، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۲، ج، *تشریح و تعلیقه بر حکمة الاشراف*، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چ پنجم، قم، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پدزوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۸۶، *الحروف*، مقدمه و تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فورفوربوس، ۱۳۵۲، *ایساغوجی*، ترجمه و مقدمه احمد آرام، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، *هستی و جیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *تشریح مبسوط منظومه*، چ ششم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۹۲، *تشریح منطق*، ترجمه محسن غرویان، چ چهارم، قم، دارالفکر.