

تحول مسئله «کلی و جزئی»

در فلسفه اصالت و جودی ملاصدرا

محمد حسین زاده*

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

یکی از مباحث منطقی که با پذیرش اصالت وجود دستخوش تحول جدی شد، مسئله «کلی و جزئی» است. ملاصدرا در این مسئله با بهره‌گیری از اصالت وجود و فروع برآمده از آن، نظریه جمهور حکما را متحول کرده و آن را بگونه‌ی متناسب با مبانی فلسفه اصالت وجودی خود بازسازی نمود. از نظر ملاصدرا ملاک کلیت، وجود عقلی و ملاک جزئیت، وجود خاص مادی و مثالی است. معلوم برای رسیدن به مرتبه کلیت باید از وجود خاص مادی و مثالی تجرید شود. این تجرید، حقیقتی متفاوت با تجرید نقشیری جمهور حکما دارد و میتوان از آن به «تجرید ارتقایی» تعبیر کرد. بعقیده ملاصدرا اشکال معروف «اجتماع کلیت و جزئیت» با مبانی جمهور حکما قابل رفع نیست اما با مبانی اصالت وجودی او بسادگی برطرف میشود. همچنین، به اعتقاد وی تعریف اشتراک، اضافه وجودی موجود عقلی به افراد است نه حضور بالقوه ماهیت در افراد.

مقدمه

منطق ارسطویی – سینوی با غفلت از وجود، بر پایه نگاه ماهوی به واقعیت خارجی بنا شده است. طرح مسئله بنیادین اصالت وجود موجب تغییر در مباحث منطق ماهوی نیز شد، از اینرو با پذیرش اصالت وجود، مباحث ماهوی نیز باید مورد بازنگری جدی قرار گیرد تا مطابق با اصالت وجود و فروع برآمده از آن بازسازی شود. ملاصدرا در آثار منطقی خود به ارائه نظاممند منطق وجودی پرداخته اما در آثار فلسفی خود بطور پراکنده برخی مباحث منطق وجودی را ارائه کرده است. تاکنون درباره منطق وجودی ملاصدرا اثر مکتوبی که نشان دهنده چگونگی ابتناء این منطق بر اصالت وجود و فروع آن باشد منتشر نشده است جز اینکه در مقدمه کتاب التنفیح فی المنطق، برخی خطوط کلی این منطق مورد اشارت قرار گرفته است!

یکی از مباحث منطقی که با پذیرش اصالت وجود دستخوش تحول جدی میشود مسئله «کلی و جزئی» است. در این مقاله ابتدا دیدگاه جمهور

کلیدواژگان

کلی
تجرید ارتقایی
جزئی
اصالت وجود
وجود عقلی

*.Email: phsadra@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۳/۸/۴

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۱۷

۱. قراملکی، مقدمه التنفیح فی المنطق.

حکما را در مسئله «کلی و جزئی» بیان میکنیم، آنگاه به ارائه دیدگاه وجودی ملاصدرا میپردازیم و نشان میدهیم اصالت وجود و فروع آن چه تغییراتی در عناصر اصلی نظریه جمهور ایجاد میکنند و این تغییرات چگونه بر اصالت وجود و فروع آن مبتنی میگردند.

۱. کلی و جزئی از دیدگاه جمهور حکما

۱-۱. تعریف کلی و جزئی

ارسطو کلی و جزئی را بر اساس حمل تعریف کرده است.^۲ ابن سینا^۳ نیز در کتاب شفا با تبعیت از ارسطو، کلی محل بحث در منطق را معنایی میداند که نفس تصور آن مانع حمل آن بر افراد کثیر نیست، در مقابل، جزئی معنایی است که نفس تصور آن مانع حمل آن معنی بر امور کثیر است.^۴ اما همو در کتاب اشارات، کلی و جزئی را با محوریت اشتراک - نه حمل - تعریف کرده است:

الجزئی هو الذی نفس تصور معناه یمنع وقوع الشركة فیه مثل المتصور من زید، و إذا کان الجزئی كذلك، فیجب أن یکون الکلی ما یقابله: و هو الذی نفس تصور معناه لا یمنع وقوع الشركة فیه.^۵

بنظر میرسد در اندیشه جمهور حکما حقیقت کلیت همان اشتراک در افراد است و قابلیت حمل بر امور کثیر لازمه کلیت و اشتراک بحساب می آید.

۱-۲. ملاک کلیت و جزئیت

میتوان حاصل کلمات جمهور حکما درباره ملاک کلیت و جزئیت را در محورهای زیر بیان کرد:

۱. از نظر جمهور حکما ماهیت بالقوه کلی است و همراهی آن با «عوارض غریبه» مانع اتصاف آن به

کلیت میشود؛ بنابراین همراهی عوارض غریبه با ماهیت ملاک تشخیص و جزئیت ماهیت است و ماهیت برای اتصاف بالفعل به کلیت باید از این عوارض جدا شود.^۶

۲. الف) جدا شدن ماهیت از عوارض غریبه طی سه مرحله صورت میگیرد. در مرحله اول، ابتدا حس صورت شیء محسوس و عوارض مادی را از ماده جدا میکند، به این معنا که هنگام مواجهه و ارتباط نفس با شیء مادی، صورت شیء محسوس همراه با لواحق آن در قوه حس منعکس میشود؛ در این مرحله صورت بنحو کامل از ماده تجرید نمیشود زیرا بقاء این صورت محتاج به حفظ ارتباط با ماده است. در مرحله بعد قوه خیال این صورت را بنحوی شدیدتر از ماده تجرید میکند، به این معنا که پس از پیدایش صورت حسی در قوه حس، صورت دیگری در قوه «خیال» پدید می آید که بقاء آن منوط به حفظ ارتباط نفس با ماده نیست. در این مرحله صورت ماهوی کاملاً از ماده تجرید میشود اما عوارض مادی همچنان بهمراه آن باقی هستند. در مرحله نهایی صورت ماهوی در قوه عقل کاملاً از ماده و عوارض آن تجرید میشود، به این معنی که صورت ماهیت بدون همراهی عوارض مادی در قوه عاقله حلول میکند. در این هنگام موانع کلیت و اشتراک از بین رفته و صورت

۲. ارسطو، منطق ارسطو، ج ۱، ص ۱۰۵.

۳. در این مقاله ابن سینا بعنوان نماینده جمهور حکما مطرح میشود چرا که جمهور حکما در عمده مباحث منطقی از او تبعیت کرده اند.

۴. ابن سینا، الشفا - الیهیات، ص ۱۹۶. محوریت حمل در «کلی منطقی» بدین خاطر است که در منطق سرایت حکم به افراد با محوریت حمل انجام میگیرد.

۵. همو، الإشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۳۷.

۶. همو، الشفا - الیهیات، ص ۲۱۱.

عقلانی که قبلاً کلی بالقوه و جزئی بالفعل بود، بالفعل به کلیت متصف میشود و میتواند بر امور کثیر حمل گردد.

آنچه درباره انتزاع صورت عقلی بیان شد مربوط به صور محفوف به ماده است اما درباره امور مجرد نیازی به انتزاع نیست و قوه عقلانی بدون انتزاع میتواند آنها را درک کند.^۲

ب) ابن سینا در برخی عبارات خود تمام اعراض لازم و غیر لازم ماهیت را عرض غریب و تشخیص بخش میداند.^۸ بر اساس این نگرش، همراهی هر نوع عارضی با ماهیت، با تعقل و کلیت ماهیت منافات دارد حتی اگر این عارض بصورت عقلی ادراک شده باشد.

این در حالیست که او در برخی عبارات دیگر تنها وضع، این و زمان را موجب تشخیص میداند نه سایر اعراض را.^۹ بر این اساس، «عوارض غریبه» خصوص عوارضی هستند که بسبب ماده بر ماهیت خارجی (مانند زید) عارض میشوند. بنابراین، لوازم ماهیت که هیچگاه از ماهیت جدا نمیشوند (مانند ضاحک) و نیز عوارضی که میتوانند علاوه بر ادراک حسی و خیالی بنحو عقلی نیز ادراک شوند و در کنار مدرکات عقلی دیگر قرار گیرند (مانند سفیدی)، از عوارض غریبه محسوب نمیشوند؛ از اینرو محقق طوسی تعقل را اینگونه تعریف میکند:

و التعقل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط
— لا من حيث هو شيء آخر — سواء أخذ
وحده — أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا
النوع من الإدراك.^{۱۰}

۳. چنانکه در محور دوم بیان شد، ماهیت، سیر تجریدی خود را از عالم ماده شروع میکند و در مرتبه عقل به نهایت درجه تجرید میرسد. از این نحو تجرید

■ ملاصدرا همانند جمهور حکما
ملاک جزئیت را همراهی عوارض
غریبه با ماهیت میداند اما بر خلاف
آنها عوارض غریبه را وجودهای
خاص حسی و خیالی میداند که
شیء برای رسیدن به وجود عقلی
باید از آنها تجرید شود.

میتوان به «تجرید تقشیری» تعبیر کرد زیرا در آن ماهیت کلی از قشرهای عوارض مادی تجرید و پیراسته میشود.

۴. نتیجه سیر صعودی ماهیت در تجرید تقشیری این است که صورت ماهوی در هر مرتبه از تجرید (حسی، خیالی و عقلی) بعنوان کیف نفسانی در قوای نفس حلول کرده و معلوم بالذات نفس قرار میگیرد.
۵. هنگامیکه صورت عقلی از عوارض مشخصه تجرید شود، در مقایسه با افراد خود به کلیت متصف میگردد^{۱۱}، از اینرو، ملاک کلیت، ماهیت تجرید شده از عوارض غریبه است هنگامیکه با افرادش مقایسه شود.

۷. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۳۴۹ — ۳۴۵.
۸. «و الشخص إنما يصير شخصاً بأن تقترب بطبيعة النوع خواص عرضية لازمة و غير لازمة، و تتعين لها مادة مشار إليها» (همو، الشفا — المنطق، ج ۱، ص ۷). همچنین بنگرید به: همو، الإشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۲۷، و شرح طوسی بر همین مطلب.

۹. «المتشخص هو الذي لا يوجد مثله معه، و الإنسان يوجد مثله معه من حيث هو إنسان لا من حيث هو متشخص، لأن ما تشخص به زید و هو وضعه و أینه لا يتشخص به عمرو» (همو، التعليقات، ص ۱۰۷).

۱۰. طوسی، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۴.

۱۱. ابن سینا، الشفا — الهیات، ص ۲۰۵.

۶. ابن‌سینا در مسئله کلیات با دو چالش مهم روبروست که فخر رازی آنها را تبیین کرده است: یکی چالش تجرید از عوارض غریبه و دیگری چالش اشتراک امر کلی بین امور کثیر.

الف) بیان چالش نخست اینست که صورت عقلی «عرض»ی است که در نفس جزئی حلول کرده و متشخص شده است. این تشخیص، عرضیت، حلول [در نفس] و مقارنت با سایر صفاتی که در نفس موجودند، عوارض غریبی هستند که صورت عقلی را در نفس همراهی میکنند. بنابراین، تجرید ماهیت از عوارض غریب و دسترسی به امر معقول و کلی ممکن نیست.

ب) بیان چالش دوم — که از چالش نخست نشئت میگیرد — به این صورت است که: صورت کلی ماهیت که مثلاً در نفس زید حلول کرده است جزئی از اجزاء افراد خارجی نیست و در نتیجه بین افراد خارجی مشترک نمیباشد.^{۱۲}

ج) خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات پس از بیان اشکالات فخر رازی، به آنها پاسخ داده است. پاسخ خواجه نصیر به چالش نخست اینست: صورت عقلی باید بگونه‌یی باشد که در مقایسه با افرادش از عوارض مادی که در وجود خارجی عارض ماهیت میشوند مجرد باشد و چنین چیزی منافاتی با این ندارد که این صورت بلحاظی دیگر متشخص بوده و با لواحق ذهنی همراه باشد.^{۱۳} لازم بذکر است که این مطلب قبلاً توسط ابن‌سینا بیان شده است.^{۱۴}

پاسخ خواجه به چالش دوم این است که مراد از اشتراک صورت عقلی در افراد این نیست که صورت عقلی جزء افراد باشد بلکه مراد اینست که طبیعت لابشرط اگر در هر ماده‌یی از مواد اشخاص موجود شود، همان شخص مورد نظر می‌گردد؛ عبارتی اگر

■ به اعتقاد

صدرالمتألهین منشأ کلیت

نحوه‌یی خاص از وجود است و راز

اشتراک ماهیت کلی را در این

نحو از وجود باید

جستجو کرد.

زید هر یک از اشخاص آن طبیعت را تعقل کند همان صورت عقلی مورد نظر، در ذهن حاصل میشود. بنابراین، وصف کلیت و اشتراک از طریق حضور بالقوه کلی در افراد تأمین می‌گردد. لازم بذکر است که این مطلب در عبارات ابن‌سینا نیز بیان شده است.^{۱۵}

۲. تحول وجودی ملاصدرا در مسئله کلی و جزئی

پس از توجه به اصالت وجود و دقت در محورهای

۱۲. رازی، شرح الإشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۳۹ — ۲۳۸.

۱۳. طوسی، شرح الإشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۲۶ — ۳۲۷.

۱۴. «من حیث إن هذه الصورة صورة ما فی نفس ما من صور النفس فهی جزئیة، ومن حیث إنها یشتک فیها کثیرون علی أحد الوجوه الثلاثة التي بینا فیما مضی فهی کلیة، ولا تناقض بین هذین الأمرین. لأنه لیس بممتنع اجتماع أن تكون الذات الواحدة تعرض لها شركة بالإضافة إلى کثیرین. فإن الشركة فی الکثرة لا تمکن إلا بالإضافة فقط، وإذا كانت الإضافة لذوات کثیرة لم تکن شركة، فیجب أن تكون إضافات کثیرة لذات واحدة بالعدد» (ابن‌سینا، الشفا — الهیات، ص ۲۰۹).

۱۵. «فالأمر العامة من جهة موجودة من خارج، ومن جهة لیست. وأما شیء واحد بعینه بالعدد محمول علی کثیر، یکون هو محمولاً علی هذا الشخص بأن ذلك الشخص هو، و علی شخص آخر کذلك، فامتناع بین، وسیزداد بیاناً. بل الأمر العامة، من جهة ما هی عامة بالفعل، موجودة فی العقل فقط» (همان، ص ۲۰۶).

تبیین شده نظریه جمهور میتوان به این نکته پی برد که انگاره‌های اصلی نظریه مذکور - مانند کلیت بالقوه ماهیات، تشخیص بخشی عوارض غریبه، تجرید تقشیری ماهیات، حلول صور علمی، تقابل کلیت و جزئیت و راه‌حلهای ارائه شده برای چالشها و نقدهای فخر رازی - بر اساس نگرش ماهوی به واقعیت خارجی و با غفلت از اصالت وجود شکل گرفته است. نگرش وجودی ملاصدرا به واقعیت خارجی موجب شده تا نحوه ورود او به مسئله «کلی و جزئی»، دیدگاههای او در این مسئله و پاسخی که برای حل چالشهای مطرح شده ارائه میکند، متفاوت باشد. این تفاوتها در تمام شش محور نظریه جمهور قابل مشاهده است که در ادامه به تبیین و تحلیل آنها میپردازیم.

۱-۲. ملاک کلیت

صدرالمتألهین در تعلیقات خود بر مقاله پنجم از الهیات شفا بتفصیل درباره «کلی» بحث کرده است. او در طلیعه بحث، اصالت وجود و فروع آن را بعنوان مقدمه مطرح میکند تا از این طریق تحول وجودی خود را در این بحث به انجام رساند. حاصل بیان صدرالمتألهین اینست که اشیا یی که در خارج موجودند دو قسمند؛ یا انبئاتند (وجودند) یا ماهیات. وجود صرفاً یک معنای انتزاعی نیست بلکه در خارج محقق است و حیثیت اصیل واقعیت خارجی را تشکیل میدهد (اصالت وجود). احکامی نظیر کلیت (حمل بر امور کثیر)، جزئیت اندراجی (جزئی اضافی)، جنیست، نوعیت، عمومیت و خصوصیت از احکام ذهنی ماهیات هستند و وجود به آنها متصف نمیشود (فروع اول اصالت وجود)^{۱۶}.

موجودیت ماهیات ظلی و استهلاکی است، از اینرو ماهیات در خودیت خود و اتصاف به احکام خود

محتاج وجود هستند (فروع دوم اصالت وجود). ماهیات پس از تحقق ظلی، به لوازم خود، نظیر «امکان» متصف میگردند که در هیچ موطنی از ماهیت جدا نمیشوند. اما برخی دیگر از احکام ماهیت تنها در موطنی خاص (ذهن یا خارج) ماهیت را همراهی میکند که بنا بر فروع پیش گفته حتماً باید منشأ آنها را نوعی خصوصیت وجودی دانست. ملاصدرا اساساً ماهیت را منشأ کلیت نمیداند، بر خلاف دیدگاه جمهور [در محور اول] که ماهیت را بالقوه کلی میدانست و پس از تجرید از عوارض غریبه آن را بالفعل به کلیت متصف میکرد. به اعتقاد صدرالمتألهین منشأ کلیت نحوه‌یی خاص از وجود است و راز اشتراک ماهیت کلی را در این نحو از وجود باید جستجو کرد.

يجب عليك أن تعلم الفرق بين الماهية لا بشرط - التي في ذاتها ليست بکلی ولا جزئی ولا غیرهما من المفهومات إلا نفسها لا بمعنی أنها فی حد نفسها یحمل علیها نفسها حملاً شائعاً لأن ذلك أيضاً إنما یكون بعد أن تكون موجودة - و بین الكلی أی المعروض لأحد المعانی المذكورة التي مفهوماتها کلیات منطقیة و معروضاتها کلیات طبیعیة و هذا المعنی المنطقی لا یعرض الماهية إلا بعد وجودها

۱۶. «أن الموجود من الأشياء إما إنیات أو ماهیات و الوجود كما علمت - لیس مجرد المعنی الانتزاعی و أن الوجود هو بالحقیقة أمر بسیط و لیس بکلی ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئی مندرج تحت ذاتی لبساطته و أما الماهية فالمراد به المعنی الكلی و المفهوم الذی من شأنه أن یعرضه الكلیة و أقسامها إذا كانت فی الذهن». (ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۰۰). «کلیت و جزئیت» ی که از احکام ذهنی ماهیات هستند، کلیت و جزئیت با تعریف جمهور است نه با تعریف وجودی که ملاصدرا از کلیت و جزئیت ارائه میدهد و در بخش (۲ - ۶) مقاله، بیان میگردد.

لأن الوجود أول ما يعرض الماهية فالكلية الطبيعية ما له نحو من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين.^{١٧}

از نظر صدر المتألهين آن نحوه وجودى كه منشأ اتصاف ماهيت به كليت است وجود عقلى است:

الذى يقوم بالنفس من الإنسان كلى و ليست كليته بنفس ماهيته من حيث هي و لا بخصوصية وجوده الذى فى النفس، إذ لا دخل لهذه الخصوصية فى كون الشىء كليا؛ بل لأن وجوده وجود عقلى.^{١٨}

فالكلية الطبيعية ما له نحو من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين و هو لا يكون إلا وجوداً عقلياً سواء قام بذاته أو بغيره.^{١٩}

دليل اينكه ملاك كليت وجود عقلى است اينست كه ماهيت در وجود عقلاى خود فاقد وضع، مقدار و شكل است از اينرو نسبت آن به همه افراد مادى خود يكسان است.^{٢٠}

٢-٢. ملاك جزئيت

ملاصدرا همانند جمهور حكما ملاك جزئيت را همراهى عوارض غريبه با ماهيت ميداند اما بر خلاف آنچه آنها [در محور اول و بند الف از محور دوم] ميگفتند عوارض غريبه ماهيات نيستند بلكه وجودهاى خاص حسى و خيالى هستند كه شىء براى رسيدن به وجود عقلى بايد از آنها تجريد شود:

اعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان فى التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاة بين تعقل شىء و تعقل صفة أخرى معه وكذا التي لا بد فى تخيل الشىء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شىء و

تخيل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلماً ماصحوباً للأعداد الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون فى المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً وكذا الكون فى الحس والخيال ربما يمتنعان عن الإدراك العقلى لكونهما أيضاً وجوداً مقدارياً وإن كان مقدراً مجرداً عن المادة و المعقول ليس وجوده وجوداً مقدارياً فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين. فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها ظلماً غير إدراكية و أما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود.^{٢١}

وجودى كه ماهيات بوسيله آن محقق ميشوند گاه وجود اجمالى است و گاه وجود تفصيلى. وجود تفصيلى شىء، وجودى است كه آن شىء را در مقام تحقق از ساير اشياء متمايز ميكند، بطوريكه اين وجود تنها منتسب به آن شىء بوده و ساير معانى و ماهيات با آن شىء در آن وجود شريك نيستند. مانند وجودى كه مختص به ماهيت انسان بوده و در مقام تحقق از وجود اسب و فيل متمايز است. صدر المتألهين از اين وجود گاه با عنوان وجود تفصيلى^{٢٢} و گاه با عنوان وجود

١٧. همان، ص ٨٥٠.

١٨. همان، ص ٨٥٧.

١٩. همان، ص ٨٥٠.

٢٠. همان، ص ٨٤٩؛ همو، الشواهد الربوبية فى المناهج

السلوكية، ص ١٤٠؛ همو، الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة،

ج ٣، ص ٣٩٨.

٢١. همو، الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ٣،

ص ٣٩٦ - ٣٩٥.

٢٢. همان، ج ٦، ص ١٧٦.

■ صدرالمتألهین بر خلاف بوعلی و خواجه نصیر معتقد است حتی ماهیاتی نظیر وضع، آیین، متی و کمیت نیز با تعقل و کلیت منافات ندارند و تنها وجود خاص مادی و خیالی است که با تعقل و کلیت منافات دارد.

تقشیری «جمهور مطرح میکند نوعی تجرید وجودی است که میتوان از آن به «تجرید ارتقایی» تعبیر کرد. در تجرید ارتقایی وجود معلوم از وجود خاص مادی و مثالی ارتقاء پیدا میکند و به وجود عقلی آراسته میگردد؛ البته این آراستگی به وجود عقلی مستلزم پیراستگی از نحوه خاص مادیت و مثالیت است. بنابراین، حقیقت «تجرید ارتقایی» نوعی افزایش است، بر خلاف «تجرید تقشیری» که حقیقتی جز کاهش ماهیت از کمالات عرضی ندارد.

... أن التجرید للمدرک لیس عبارة عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض بل عبارة عن تبدیل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف.^{۲۶}

گام بعدی صدرالمتألهین در تبیین نظریه «تجرید ارتقایی» بیان این مطلب است که ارتقا در نحوه وجود

۲۳. همان، ص ۲۵۵ و ۲۶۰.

۲۴. همان، ص ۲۶۰.

۲۵. همان، ص ۲۷۰.

۲۶. باید توجه داشت که در این عبارت، مقصود از تبدل این است که ماهیت در مرتبه‌یی بالاتر به وجود کاملتری موجود شود، نه اینکه خود وجود حسی به وجود خیالی و سپس به وجود عقلی تبدیل شود. (عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۷۶).

خاص^{۲۳} یاد میکند؛ چنانکه از وجود اجمالی گاه با عنوان وجود جمعی^{۲۴} یاد کرده است.

نکته لطیفی که در اندیشه صدرالمتألهین باید به آن توجه داشت این است که برخلاف آنچه از بوعلی و خواجه نصیر (در بند ب از محور دوم) نقل شد، حتی ماهیاتی نظیر وضع، آیین، متی و کمیت نیز با تعقل و کلیت منافات ندارند و تنها وجود خاص مادی و خیالی است که با تعقل و کلیت منافات دارد. به این ترتیب، این ماهیات میتوانند به وجود اجمالی در مرتبه ادراک عقلی حاضر شوند و مورد تعقل قرار گیرند. صدرالمتألهین از این مطلب مهم در تبیین علم ذاتی واجب تعالی به موجودات بنحو عقلی و کلی بهره برده است:

لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان [أي: الأعيان الثابتة] موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل والوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالی بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها.^{۲۵}

۲-۳. تجرید

در مباحث پیشین این نکته بیان شد که اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت موجب شده تا صدرالمتألهین در مقابل دیدگاه جمهور حکما (در محور سوم و ششم) نحوه وجود خاص مادی و مثالی را بعنوان عوارض غریبه و ملاک جزئیت مطرح کند. بر واضح است که حقیقت تجرید از عوارض غریبه نیز در نظر ملاصدرا باید با دیدگاه جمهور (در محور سوم) متفاوت باشد. تجریدی که ملاصدرا در مقابل «تجرید

■ تجریدی که ملاصدرا در مقابل «تجرید تقشیری» جمهور مطرح میکند نوعی تجرید وجودی است که میتوان از آن به «تجرید ارتقایی» تعبیر کرد. در تجرید ارتقایی وجود معلوم از وجود خاص مادی و مثالی ارتقاء پیدا میکند و به وجود عقلی آراسته میگردد.

شیء ادراک شده، بدون ارتقا در وجود شخص ادراک کننده ممکن نیست، از اینرو در نظریه تجرید ارتقایی مدرک و مدرک به همراه هم ارتقا پیدا میکنند:

أن معنى التجريد فى التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد [گام اول] و لا أن النفس واقفة و المدركات منتقلة من موضوعها المادى إلى الحس و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل [گام دوم] بل المدرک و المدرک يتجردان معاً و ينسلخان معاً من وجود إلى وجود و ينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً و عاقلاً و معقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة فى الكل.^{۲۷}

مطلب دیگری که صدرالمتألهین بر «تجرید ارتقایی» مدرک و مدرک مترتب میکنند اینست که چون متشخص شدن به وجود نفسانی (مثالی) با وجود عقلانی ماهیت و کلیت آن منافات دارد، - بر خلاف آنچه جمهور حکما (در محور چهارم) بیان کرده‌اند - صورت عقلی نمیتواند در نفس حلول کند و به تشخصات نفسانی متشخص گردد:

قد علمت منا أن الصورة العقلية غير حالة فى الذهن حلول الأعراض فى محالها حتى تصير

متشخصة بتشخص الذهن و بالهیئات المكتنفة بالنفس إذ النفس مادامت مقيدة بهذه الهیئات النفسانية لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل و لا معقولها معقولاً بالفعل ففيها مادامت موجودة بالوجود الطبیعی أو بالوجود النفسانى قوة العاقلة و المعقولة لا فعليتهما، فإذا انسلخ من هذا الوجود و صار وجودها وجوداً آخر و تشخصها تشخصاً عقلياً كلياً صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبة الشخصيات و بالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهیئات النفسانية و ليست وجودها وجوداً نفسانياً.^{۲۸}

۲-۴. نگاه ملاصدرا به چالشهای مبحث «کلی» و رویکرد وجودی او در پاسخ به آنها

ملاصدرا در مواجهه با چالشهایی که فخر رازی مطرح کرده است دو مرحله را طی میکند: یکی، تقویت و بازسازی چالش با توجه به پاسخهایی که دیگران داده‌اند و دیگری ارائه پاسخی مختار که مبتنی بر رویکرد وجودی او به مسئله کلی و جزئی است.

از نظر ملاصدرا پاسخهایی که حکمای پیشین مطرح کرده‌اند نه با اصالت وجود سازگار است و نه - با فرض قبول نگرش ماهوی آنها - برای پاسخ به اشکال کافی است. از اینرو، صدرالمتألهین سعی دارد تا از طریق بازسازی اشکال، ضعف پاسخهای پیشین را آشکار کند. بازسازی اشکال به این صورت است: از نظر جمهور حکما صورت عقلی انسان کلی و افراد آن جزئی است در حالیکه هیچ فرقی که مجوز

۲۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فى الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۹۸.

۲۸. همان، ص ۳۹۸ - ۳۹۷.

اختلاف در کلیت و جزئیت باشد بین صورت عقلی انسان و افراد آن وجود ندارد:

۱. همانطور که طبیعت در خارج موجود است در ذهن نیز موجود است.

۲. چنانکه وجود طبیعت در خارج تخصص پیدا کرده، ماهیت موجود در ذهن نیز تخصص پیدا کرده است.

۳. [خواجه نصیرالدین طوسی - بتبعیت از ابن سینا - بیان کرده بود که] معنای اشتراک ماهیت مطابقت [بالقوه] آن در مقایسه با افراد است. در این صورت این اشکال مطرح میشود که همانطور که ماهیت ذهنی در مقایسه با افراد مطابقت دارد، افراد جزئی نیز در مقایسه با یکدیگر با هم مطابق هستند.

اشکال دیگری که بر این راه حل (قیاسی دانستن کلی و جدا کردن حیثیت کلیت از حیثیت جزئیت) وارد است اینست که حیثیت مقایسه‌ی صورت عقلی خود نحوه‌ی از وجود و امری متشخص است و اشکال اجتماع کلیت و جزئیت درباره آن دوباره مطرح میشود؛ به این صورت که این حیثیت قیاسی امری وجودی است و وجود مساوق با تشخیص است، پس این حیثت قیاسی باید هم کلی باشد و هم جزئی^{۲۹}.

۴. شیخ اشراق در پاسخ به اشکال معتقد است صورت ذهنی از حیثت «تعیین» اش جزئی است و از این حیث که مثال ادراکی برای افراد است میتواند با افراد خود مطابق باشد و از این جهت «کلی» نامیده شود اما افراد خارجی مثال برای چیزی نیستند تا بر امور دیگر منطبق شده و به کلیت متصف شوند.

از نظر ملاصدرا پاسخ شیخ اشراق صحیح نیست، زیرا درست است که امر خارجی مثال ادراکی نیست اما این چنین نیست که هرچه وجودش وجود ادراکی باشد، کلی هم باشد، زیرا برخی از مثالها جزئی

هستند، مانند صور حسی و خیالی. همچنین پذیرفتنی نیست که صور عقلی موجود شده باشند تا مثال برای امور خارجی باشند بلکه خود صورتهای عقلی وجود فی نفسه دارند که مثال غیر بودن عارض آن شده است؛ وگرنه لازم می‌آید تا این صور داخل در مقوله مضاف باشند. اشکال دیگر، اینست که مماثلت امور ذهنی با امور خارجی از دو طرف است و این مطلب که تنها امور ذهنی مثال برای امور خارجی هستند نه برعکس، محل تأمل است. بنابراین نمیتوانیم بین صور عقلی و افراد خارجی برای اتصاف به کلیت فرق قائل شویم^{۳۰}.

صدرالمتألهین پاسخ به این اشکال را امری دشوار میداند که تنها بر مبنای اصالت وجود قابل تبیین است. پاسخ اشکال این است که منشأ کلیت نحوه وجود عقلی ماهیت است، از اینرو ماهیت پس از پیراسته شدن از وجود خاص مادی و مثالی و مزین شدن به وجود عقلی، از همان جهت که متشخص^{۳۱} است کلی هم هست.

هذا إشکال صعب الانحلال مذکور فی مبحث الماهیات فی العلم الکلی، و مباحث الکلیات فی علم المیزان و قد تفصینا عنه بأن مناط الکلیة و الاشتراک بین کثیرین هو نحو الوجود العقلی فالصورة و إن کانت واحدة معینة ذات هویة شخصیة لکن الهویة العقلیة و التعین الذهنی و التشخص العقلی لا ینافی کون

۲۹. بنابرین، برای حل اشکال باید راهی بی‌موده شود که صورت عقلی در عین شخص بودن کلی هم باشد (همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۵۹).

۳۰. همان، ص ۸۴۹ - ۸۴۷.

۳۱. در بخش (۲ - ۷) مقاله این مطلب توضیح داده میشود که تشخیص با جزئیت فرق دارد، از اینرو اجتماع تشخیص و کلیت در دیدگاه ملاصدرا، مستلزم اجتماع جزئیت و کلیت نیست.

الصورة متساوی النسبة إلى كثيرين... وليس
عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركاً
فيها غير و اعتبار كونها موجودة متشخصة
بتشخص غير...^{۳۲}

باید توجه داشت که در تبیین فوق از مسئله کلی،
فرقی ندارد کلی را امر قائم به نفس بدانیم یا امر قائم به
ذات (مثل افلاطونی)^{۳۳}.

۲- ۵. چالش ملاصدرا در چگونگی حمل کلی بر افراد

نگاه وجودی صدرالمتألهین به کلی با چالش مهمی
مواجه میشود که در عبارات ابن سینا ریشه دارد.
حاصل چالش این است که «کلیت»ی که در منطق
مطرح میشود برای سرایت حکم کلی به افراد است و
این مهم از طریق حمل «هو هو» کلی بر افراد صورت
میگیرد، درحالیکه ماهیتی که به وجود عقلی محقق
شده است نمیتواند به حمل «هو هو» بر افراد و
مصادیق حمل شود، بنابراین، حتی اگر چنین کلی‌یی
وجود داشته باشد، ارزش وجود شناختی دارد نه
ارزش منطقی و معرفت‌شناختی. ابن سینا این اشکال
را نسبت به کلی بودن مثل افلاطونی مطرح کرده است
اما اشکال عام است و درباره کلیت ناشی از وجود
عقلی مطرح میشود، چه این کلی قائم به ذات باشد و
چه قائم به نفس انسان.

لو كان هاهنا حيوان مفارق كما يظنون، لم يكن
هو الحيوان الذي نتطلبه و نتكلم عليه، لأننا
نطلب حيواناً مقولاً على كثيرين بأن يكون كل
واحد من الكثيرين هو هو. و أما المباین الذي
ليس محمولاً على هؤلاء إذ ليس شيء منها
هو هو، فلا حاجة بنا إليه فيما نحن بسبيله.^{۳۴}
پاسخی که صدرالمتألهین برای این اشکال ارائه

می‌کند عبارتست از تفاوت قائل شدن بین اشتراک
کلی میان افراد و حمل کلی بر افراد:

واعلم أن العموم و الكلية عندنا لا ينافى التعین
العقلی و الوحدة العقلية فالذی اشتهر عند
الجمهور من أن الماهية فی الذهن كالإنسان
مثلاً من حيث كونها متشخصة بالتشخصات
العقلية ليست بكلیة ليس كما ينبغي. نعم،
هی من تلك الحیثية غير محمولة على
الأشخاص الخارجية؛ إذ الحمل مناطه عبارة
عن الاتحاد فی الوجود و أما الاشتراك و العموم
فهو ضرب من الإضافة الوجودية أعنی استواء
نسبة ذلك الوجود إلى وجودات الأشخاص.^{۳۵}
حمل وجود عقلی بر وجودات پایینتر، حمل
حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع، اما ماهیتی که
به وجود عقلی محقق شده به حمل «هو هو» بر افراد
پایینتر حمل میشود. بنابراین، حیثیت کلیت و اشتراک
با حیثیت حمل متفاوت است. تأمین اشتراک با
حیثیت وجود عقلی و تأمین حمل بر کثیر با حیثیت
ماهیت است:

... أن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أئند و
أوسع من أن ينحصر فی حد جزئی و يقصر
رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين
فی سنخ ذلك المعنى المحمول و جميع
المعانی و الماهیات فی أنفسها و بحسب حد
معناها مما لا یأبی عنه الحمل على كثيرين و

۳۲. همان، ص ۸۳۹ و ۸۵۷؛ همو، الحکمة المتعالیه فی
الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۳۱.

۳۳. همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۴۹، ۸۵۰ و
۸۵۶.

۳۴. ابن سینا، الشفا - الهیات، ص ۲۰۴.

۳۵. ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۳۹ -
۸۴۰.

کذلک إذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية ل ماهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها و من حيث ماهيتها و معناها محمولة على كثيرين.^{۳۶}

۲-۶. تعریف کلی و جزئی

چنانکه در بخش (۱-۱) مقاله بیان شد، از نگاه جمهور حکما کلیت بمعنای اشتراک ماهیت و معنا در امور کثیر است که مستلزم قابلیت حمل معنای کلی بر امور کثیر است. در (۲-۱) نیز بیان شد که مراد از اشتراک، حضور بالقوه معنای کلی در افراد است. تحول وجودی‌یی که ملاصدرا در مباحث کلی و جزئی و مطرح کردن وجود عقلی بعنوان ملاک کلیت ایجاد کرده، موجب شده است تا او در معنای کلی و جزئی هم تصرف کند و معنایی از آن ارائه کند که رنگ وجودی داشته و با مبانی او سازگار باشد. از نظر صدرالمتألهین معنای کلی و جزئی همان اشتراک و عدم اشتراک است اما، بر خلاف دیدگاه جمهور، اشتراک حضور بالقوه ماهیت و معنا در افراد نیست بلکه اشتراک نوعی نسبت وجودی است که عبارتست از استواء نسبت وجود عقلی به وجود اشخاص؛ الاشتراک و العموم فهو ضرب من الإضافة الوجودية أعني استواء نسبة ذلك الوجود إلى وجودات الأشخاص.^{۳۷}

این تصرف در معنای اشتراک موجب میشود کلیت و جزئییت از وصف ماهیت به وصف وجود مبدل شوند. در این معنای جدید، ماهیات و معانی بتبع وجودات، به وصف کلیت و جزئییت متصف میشوند.

۲-۷. تفاوت جزئییت با تشخیص در نگاه ملاصدرا و

تفاوت آن با دیدگاه فیلسوفان نوصدرایی

بعضی فیلسوفان نوصدرایی در مسئله کلی و جزئی، جزئییت را همان تشخیص میدانند و کلیت را ویژگی مفهوم و ماهیتی بحساب می‌آورند که با افرادش مقایسه میشود (حیثیت وجود ذهنی ماهیت). عبارت دیگر، در نظر آنها ماهیت و مفهوم از این جهت که مفهوم است و از افراد خود حکایت میکند کلی است و قابلیت صدق بر بیش از یک مصداق را دارد.^{۳۸} حتی برخی این دیدگاه را به خود صدرالمتألهین نسبت میدهند.^{۳۹}

با دقت در مباحث قبل این نکته روشن میشود که این دیدگاه با اصالت وجود و فروع برآمده از آن سازگار نیست و انتساب آن به صدرالمتألهین نیز نه در جانب وصف جزئییت و نه در جانب وصف کلیت صحیح نمیشد. از نظر صدرالمتألهین تشخیص مساوق با وجود است اما تشخیص با جزئییت تفاوت دارد. جزئییت منع از اشتراک است و این خصوصیات تنها در وجودات مادی و مثالی وجود متشخص جریان دارد نه در وجودات عقلی. وجود عقلی در عین حال که متشخص است مانع از اشتراک بین امور کثیر نیست.^{۴۰} بنابراین، جزئییت و تشخیص دو امر متفاوت هستند که در برخی موارد (وجودات مادی و مثالی) با یکدیگر جمع میشوند. همچنین از نظر ملاصدرا ماهیت و معانی با صرف نظر از نحوه وجود عقلی، به وصف کلیت نیز متصف

۳۶. همان، ص ۸۴۹؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۳۲ - ۲۳۱.

۳۷. همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۴۰؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۴۰.

۳۸. برای نمونه بنگرید به: طباطبایی، نهایة الحکمه، ص ۹۵.

۳۹. برای نمونه بنگرید به: جوادی آملی، ریح مختوم، بخش یکم از جلد دوم، ص ۵۹ و ۹۸.

۴۰. ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۵۰.

نمیشوند، از اینرو انتساب مذکور به صدرالمتألهین در جانب وصف کلیت نیز صحیح نمیباشد.

جمعبندی

نگرش وجودی ملاصدرا به واقعیت خارجی موجب شده تا نحوه ورود او در مسئله کلی و جزئی و دیدگاههایی که مطرح کرده با دیدگاه جمهور حکما تفاوت اساسی داشته باشد. این نگرش وجودی تمام ارکان نظریه جمهور را متحول میکند و آن را بگونه‌یی که متناسب با اصالت وجود و فروع برگرفته از آن باشد، بازسازی مینماید. مهمترین عناصر این تحول وجودی عبارتند از:

الف) ارائه وجود عقلی بعنوان ملاک کلیت، در مقابل حیثیت قیاسی ماهیت در نظریه جمهور.

ب) ارائه وجود خاص مادی و مثالی بعنوان ملاک جزئیت، در مقابل همراهی ماهیت با عوارض ماهوی غریب در نظریه جمهور.

ج) ارائه نظریه تجرید ارتقایی در مقابل نظریه تجرید تقشیری جمهور.

د) جمع کلیت با تشخص، در مقابل حیثی کردن ماهیت کلی برای دفع اشکالات فخر رازی.

ه) تفکیک حیثیت اشتراک و کلیت از حیثیت حمل بر افراد برای بکارگیری این تحول وجودی در استنتاجات منطقی.

و) ارائه نوعی اضافه وجودی (استواء نسبت وجود عقلی به اشخاص) بعنوان تعریف اشتراک، در مقابل تعریف اشتراک به حضور بالقوه ماهیت در افراد در نظریه جمهور.

منابع

ابن سینا، الاشارات والتنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیر و المحاکمات قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
-----، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت،

مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

-----، الشفا - المنطق، تحقیق سعید زاید، قم،

کتابخانه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.

-----، الشفا - الإلهیات، تصحیح سعید زاید، قم،

کتابخانه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.

-----، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و

تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی،

بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰.

جوادی آملی، عبدالله، وحیق مختوم، قم، اسرا، ۱۳۷۶.

رازی، فخرالدین، شرح الاشارات والتنبیها، مقدمه و تصحیح

دکتر نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، تصحیح و

تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی،

۱۴۲۰ق.

طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیها، در ابن سینا،

الإشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم،

سمت، ۱۳۸۶.

فرامرز قراملکی، احد، «مقدمه»، در ملاصدرا، التفتیح فی

المنطق، تصحیح و تعلیق غلامرضا یاسی پور، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدر، ۱۳۷۸.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳:

تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶:

تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدر، ۱۳۸۱.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸:

تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹:

تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

-----، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق

و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر،

۱۳۸۲.

-----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه،

تصحیح، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد

حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.