

چیستی ماهیت و احکام آن

دکتر بیوک علیزاده *

چکیده: با نگاهی از بیرون، مسائل فلسفه اسلامی را می‌توان ذیل سه عنوان کلی گنجاند؛ این عناوین عبارتند از: وجود شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی. مباحث دیگر استطراداً در آثار فلسفی مسلمان وارد شده است. الگوی قلاسه اسلامی در شاکله‌سازی بر مباحث یاد شده این بوده است که نخست چیستی موضوع مورد بحث و بعد از آن به اقسام آن می‌پرداختند و در آخر احکام هر یک از اقسام را مورد بحث قرار می‌دادند. این الگو را در خصوص مباحث استطرادی هم محفوظ می‌داشتند. بحث ماهیت در فلسفه اسلامی از مباحث استطرادی وجودشناسی است و از باب «تعرف الأشياء باضدادها او بأغیارها» مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است.

چیستی ماهیت، اقسام و احکام آن مطابق الگوی بحث حکمای اسلامی در این مقاله گزارش شده است.

واژه‌های کلیدی: ماهیت، وجود، هویت، تصور، شناخت، مفهوم، معقول ثانی
جایگاه مفهومی

مقدمه

ماهیت یکی از مفاهیم بنیادی فلسفه اسلامی است. علاوه بر آنکه ماهیت همانند وجود، محور بحثهای متعددی در فلسفه اسلامی است، بخش مستقلی نیز در آثار فلسفی به هر کدام از آنها اختصاص یافته است. یکی از مسائل مهم در ارتباط با ماهیت و وجود، مسأله اصالت وجود یا ماهیت است. گرچه پیشینه تاریخی این مسأله از میرداماد (متوفی ۱۰۴۹ق) فراتر نمی‌رود، اما عمده مباحث فلسفی قبل از ملاصدرا، صبغه اصالت ماهیتی دارد و پیش‌فرض اساسی مباحث منطقی، اصالت ماهیت است.

ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰ق) با طرح و اثبات اصالت وجود، ماهیت فلسفه را دگرگون ساخت و با استخراج نتایجی از این اصل و تبیین مسائلی چند در پرتو آن، مکتب جدیدی را بنیان نهاد که به «مکتب حکمت متعالیه» و «فلسفه ملاصدرا» شهرت یافت. به رغم کشف و اثبات «اصالت وجود»، هنوز رسوبات تفکر اصالت ماهیتی در تحلیل و تبیین پاره‌ای از مباحث فلسفی به چشم می‌خورد. هنوز هم پیش‌فرض اساسی مباحث منطقی اصالت ماهیت است. به نظر می‌رسد منطق‌دانانی که در مشرب فلسفی خود پیرو ملاصدرا هستند، در مباحث فلسفی منطق همچنان پیرو ارسطو باقی مانده‌اند.

ملاصدرا و فیلسوفان تربیت یافته در مکتب او مباحث مهمی را در شناخت‌شناسی و عقل و معقول، طرح و تبیین کرده‌اند. اگر نتایج حاصله از این مباحث به منطق سرایت داده شود، فوری‌ترین دست‌آورد آن فرو ریختن نظام جنسی و فصلی ارسطویی در «منطق تعریف» و پایه‌گذاری نظامی دیگر بر اساس اصالت وجود است که ما آن را «نظام معرفتی مبتنی بر اصالت وجود» می‌نامیم. در این نظام، منطق تعریف تنها بر اساس مفاهیم ماهوی پایه‌گذاری نمی‌شود، بلکه انواع دیگر مفاهیم نیز در پایه‌گذاری این منطق نقش دارند؛ و به ویژه مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیة فلسفی) نقش برجسته‌ای به عهده دارند. شناخت و تبیین این دسته از مفاهیم از پیشینه طولانی برخوردار نیست؛ حکیمان مسلمان بعد از خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ق) به شناخت و تبیین این دسته از مفاهیم و تمییز آن از مفاهیم دیگر نائل آمده‌اند.

در این مقال، نگارنده سعی کرده مفهوم ماهیت را از جنبه‌های مختلف بکاود و ضمن بیان احکام آن ابتکارات حکیمان مسلمان را در ارتباط با این موضوع نشان دهد تا با روشن شدن جایگاه مفهومی ماهیت و مفاهیم ماهوی و آشنایی با نظریه تعدیل یافته حکیمان مسلمان در مورد ماهیت، زمینه مناسب برای طرح «نظام معرفتی اصالت وجود» فراهم شود.

معنای اصطلاحی ماهیت

ماهیت در آثار حکما به دو معنی اصطلاحی استعمال شده است که یکی از آنها اعم از دیگری است. ماهیت به معنای اخص به پاسخی که در جواب سؤال بوسیله «ما هو» می‌آید، اطلاق می‌گردد. واژه «چیست اوئی» یا به طور مختصر «چیستی» در زبان فارسی بدیل مناسبی برای «ماهیت» است.

معنای اعم ماهیت علاوه بر چیستی بر هستی نیز اطلاق می‌شود.^۱ اطلاق ماهیت بر ذات خداوند جل شأنه در برخی از مباحث فلسفی به معنای دوم است.^۲

در مورد چیستی ماهیت تعبیرات مختلفی از فلاسفه وارد شده است. صدرالمتهین در آثار مختلف خود به کرات ماهیات را «انحاء وجودات» معرفی نموده است. این تعبیر از آن جهت که حاکی از جایگاه مفهومی ماهیت است تعبیر مناسبی به نظر می‌رسد.

بعضی از مترجمان آثار ارسطو ماهیت را بر علت صوری اطلاق نموده‌اند که از آن جمله می‌توان به اسحق بن حنین و یحیی بن عدی اشاره نمود. اسحق در ترجمه، «الألف الصغری» ارسطو، ضمن بحث از علل اربعه و بیان حکمی در مورد علت‌های فاعلی، غایی و مادی چنین ادامه داده است: «... و كذلك یجری الأمر فی «ما هو» الشیء ای الذات» (ارسطو، ۱۸۴۶م، ص ۳۲)

و یحیی بن عدی در تفسیر این فقره از عبارت گفته است: «ای کما جری الأمر فی الثلث العلل التي تقدم ذكرها كذلك یجری الأمر فی العلل الصوریة و هی التي عبر عنها بما هو الشیء ای الذات». (ارسطو، ۱۸۴۶م، ص ۳۴)

کلمات مترادف با ماهیت

کلماتی که مترادف با ماهیت هستند عبارتند از: ذات، حقیقت، کلی طبیعی و اعیان ثابت. ابن سینا در الهیات شفاء می‌گوید: «انه من البین ان لكل شیء حقیقة خاصة هی ماهیته، و معلوم ان حقیقة كل شیء الخاصة به غیر الوجود الذی یرادف الإثبات». (ابن سینا، ۱۹۶۰م، مقاله اول)

یعنی از جمله امور بدیهی این است که هر چیزی دارای حقیقت مخصوص به خود است که همان ماهیت آن است و روشن است که حقیقت مخصوص به هر چیز غیر از وجود آن است که مترادف با اثبات می‌باشد.

بهمینار نیز «حقیقت» را به معنای ماهیت بالمعنی الأخص به کار برده است آنجا که می‌گوید: «الإنسانية فی نفسها حقیقة ما، و الوجود خارج عن تلك الحقیقه». (بهمینار، ۱۳۴۹م، ص ۱۱)

«ذات» و «حقیقت» به ماهیت موجود اطلاق می‌گردد اما اگر ماهیتی وجود خارجی نداشته باشد - مانند عنقا - برای اشاره به آن تنها از واژه «ماهیت» استفاده می‌شود. بنابراین ماهیت از این حیث اعم از ذات و حقیقت است. (سبزواری، بی‌تا، ص ۲۴۱)

خواجه نصیرالدین طوسی در قسمت امور عامه تجرید الإعتقاد و در فصلی که به بحث از ماهیت و لواحق آن اختصاص داده، ضمن تعریف ماهیت به اعم بودن آن از ذات و حقیقت اشاره کرده و می‌گوید: «و هی مشتقة عما هو و هو ما به یرجاب عن السؤال بما هو و تطلق غالباً علی الأمر المتعلقل، و الذات و الحقیقة علیها مع اعتبار الوجود و الكل من ثوانی المعقولات». (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۵)

اعیان ثابتة اصطلاح خاص عرفاست که بر صور علمیه خداوند در مرتبه واحدیت اطلاق می‌شود. اعیان ثابتة لوازم اسماء و صفاتند. آنچه عارفان در مورد اعیان ثابتة بیان نموده‌اند^۲ با آنچه حکیمان در باب ماهیت معتقدند قابل انطباق است.

تاریخچه بحث ماهیت

فطرت کنجکاو آدمی همواره سؤالهای متعددی را برای او برانگیخته است. کندوکاو در چند و چون این سؤالها و تأمل در تنوع آنها موضوع بسیار جالبی است که نه تنها در

روانشناسی بلکه در فلسفه نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مطلبی که در این خصوص از دیر باز بین منطق‌دانان و فیلسوفان مشهور بوده این است که پایه و اساس سؤالهای گوناگون آدمی را سه نوع سؤال تشکیل می‌دهد که عبارتند از: سؤال از چیستی، سؤال از هستی و سؤال از چرایی.^۴ در این میان سؤال از چیستی، از اهمیت خاصی برخوردار است. سؤال از چیستی، سؤال از ذات شیء است. در پاسخ این سؤال در مورد شیء معینی، اوصاف و مفاهیم مختلفی ممکن است ذکر شود. مثلاً در پاسخ سؤال از «چیستی انسان» جوابهای محتمل بدین قرار است:

حیوان ناطق است؛

راه رونده است؛

خندان است؛

متعجب است؛

عالم است؛

نویسنده است؛ و ...

اگر در این پاسخ‌ها - که همگی به صورت محمول بر انسان حمل می‌شوند - تأمل کنیم خواهیم دید که سه دسته متمایز را تشکیل می‌دهند؛ یک دسته آنهایی هستند که گاهی همراه انسانند و گاهی نیستند، مانند «عالم بودن» یا «نویسنده بودن». انسان قبل از آنکه عالم یا نویسنده شود انسان است و سپس عالم یا نویسنده می‌شود. اوصافی از این قبیل را که از موصوف خود قابل تفکیک هستند، اعراض مفارق می‌نامند.

دسته دوم اوصافی هستند که همیشه با موصوف خود همراه هستند و به تعبیر دیگر ملازم با موصوف هستند. مثل «متعجب بودن» نسبت به انسان و زوجیت نسبت به عدد چهار. این دسته از اوصاف گرچه در خارج از ذهن انسان با موصوفات خود ملازمت دارند ولی در ذهن و با تحلیل عقلی می‌شود آنها را از موصوفات خود جدا کرد و موصوفات را مجرد از آنها تصور نمود. برای مثال اگر جفت بودن را از عدد چهار و یا متعجب بودن را از انسان سلب کنیم و در ذهن خود آنها را بدون این اوصاف تصور نماییم، این بدان معنا

نخواهد بود که انسان بودن را از انسان سلب کرده‌ایم. این قبیل اوصاف را اعراض لازم می‌نامند.

دسته سوم اوصافی هستند که اگر در تحلیل ذهنی آنها را از موصوف خود سلب نماییم بدین معنا خواهد بود که خود شیء را از خودش سلب کرده و در حقیقت آن را تصور نکرده‌ایم؛ به عبارت دیگر این دسته از اوصاف ذهناً و عیناً از موصوف قابل انفکاک نیستند. مثلاً اگر عدد بودن را از چهار و ناطق بودن را از انسان سلب کنیم بدین معناست که انسان و چهار را تصور نکرده‌ایم. این دسته از اوصاف و مفاهیم را ذاتیات^۵ گویند. آن پاسخی که فیلسوفان برای چیستی اشیاء به دنبال آن هستند، پاسخی است که از ذاتیات فراهم آمده است. بحث «مقولات»^۶ در منطق و فلسفه برای پاسخ دادن به این سؤال پدید آمده است.

بحث مقولات را ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) و بسیاری از شارحان فلسفه او^۷ در منطق مطرح کرده‌اند ولی بعدها این بحث به فلسفه نیز منتقل شد.

ابن سینا در منطق شفاء پس از تبیین هدف از بحث منطقی مقولات این نکته را یادآور می‌شود که بحث مقولات نسبت به منطق بیگانه است و وی نه از روی تحقیق و تعلیم که از روی تقلید و از باب اصل موضوع مقولات را در منطق آورده است. (ابن سینا، ۱۳۷۱ق، ص ۱۶)

فخر رازی (متوفای ۶۰۶ ق) این بحث را در آخر منطق نهاده است تا در ابتدای الهیات قرار گیرد و در توجیه آن گفته است: «عادت بر آن است که مقولات را در منطق می‌آورند، در حالی که هیچ تعلق به منطق ندارد، پس به ناچار ما آن را در آخر منطق، اول الهیات آوردیم». (فخر رازی، ۱۳۵۵ش، ص ۲۷)

خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ق) در اثر منطقی مفصل خود - اساس الإقتباس - و نیز در منطق تجرید مقولات را مورد بحث قرار داده است. با این حال علامه حلی شارح تجرید و حتی خود خواجه نصیر در اساس الإقتباس، فلسفی بودن این بحث را یادآور شده‌اند. (علامه حلی، ۱۳۱۱ق، ص ۱۷)

بیان خواجه در این مورد چنین است: «هر چند رأی متأخران آن است که به سبب آنکه طبایع کلیات چه عالی و چه سافل و اشارت به اعیان موجودات چه جوهر و چه عرض تعلق به صناعت منطبق ندارد و تحقیق مسائل این نوع بر منطقی نیست، اشتغال به این مباحث در منطق محض تسف و تکلف باشد، اما شبهت نیست که صناعت تحدید و تعریف و اکتساب مقدمات قیاس بی تصور مقولات که اجناس عالیه‌اند و تمیز هر مقوله از مقوله‌های دیگر ممتنع باشد و نیز وقوف بر این فن اقتدار بر ایراد امثله و نظائر در هر مسئله به سهولت که اسهل طرق ایضاح آن است فائده دهد پس از این جهت نکت و قواعد این فن را بر سبیل نقل و حکایت ذکر کرده‌اند از جهت ارشاد مبتدی، و حواله طالب تحقیق خود با کتب این صناعت باشد». (خواجه نصیر، ۱۳۶۷ق، ص ۳۴)

خواجه نصیرالدین طوسی فقط به ذکر فلسفی بودن بحث ماهیت اکتفا نکرده است بلکه عملاً نیز در این زمینه اقدام نموده و نه تنها مبحث مقولات را در امور عامه «تجرید» تحت عنوان «جوهر و اعراض» مطرح کرد بلکه برای اولین بار بابی را تحت عنوان «ماهیت و لواحق آن». (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، صص ۱۰۷-۸۵) باز کرد و یازده مسئله فلسفی را تحت این عنوان مورد بحث قرار داد. همه مسائلی را که خواجه در این باب آورده است مورد توجه فلاسفه بعد از او قرار گرفته و مخصوصاً در فلسفه ملاصدرا به کمال مطلوب خود رسیده است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۲-۱)

«ماهیت» مسئله‌ای فلسفی است

از آنچه گفته شد معلوم گشت که ماهیت یک مسئله فلسفی است. کسانی هم که این بحث را در منطق مطرح نموده‌اند به فلسفی بودن آن اعتراف کرده و از باب اصول موضوعه در منطق به آن پرداخته‌اند. افزون بر آن توجه به دو نکته دیگر که هم اکنون توضیح می‌دهیم، فلسفی بودن این مسئله را بیش از پیش روشن می‌کند.

الف - نقطه اشتراک همه مسائل فلسفی این است که همه آنها احکام موجود بماهو موجودند. یعنی موجود از آن جهت که موجود است این احکام را دارد نه از آن جهت که شیء خاصی از اشیاء است یا طبیعت خاصی است. یکی از احکام و عوارض موجود بماهو

موجود ماهیت است. اتصاف موجود به ماهیت به جهت تقید آن به جسم بودن یا کم بودن و... نیست، همچنان که پیش از این گذشت ماهیت از حد وجود انتزاع می‌شود و مناط ماهیت دار بودن چیزی، محدود بودن آن است.^۸ به تعبیر دیگر ماهیت به منزله قالب عقلانی است که ذهن ما برای اشیاء خارجی ادراک می‌کند. بنابراین اگر موجود نامحدودی داشته باشیم او دارای ماهیت نخواهد بود؛ بر همین اساس است که محققین فلاسفه مسئله ماهیت نداشتن خداوند را مطرح کرده و در آثار خود مورد بحث قرار داده‌اند. (ابن سینا، ۱۹۶۰م، صص ۴۹-۳۴۳) و (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، صص ۵۷-۴۸)

ب- نکته دیگر این است که «ماهیت» از معقولات ثانیه فلسفی است و اشیاء خارجی متصف به ماهیت می‌شوند و این صفت در عالم خارج از ذهن، زائد بر واقعیت اشیاء نیست و به تعبیر دیگر ماهیت از مفاهیمی است که اتصاف به آن در خارج و عروض آن در ذهن است. این مطلب نیز روشن است که محل بحث معقولات ثانیه فلسفی، فلسفه است همچنان که معقولات ثانیه منطقی در منطق مورد بحث قرار می‌گیرند.

محقق طوسی معقول ثانی بودن مفهوم ماهیت را در مسئله سی‌وششم تجرید مطرح کرده است.^۹ باید توجه داشت که تقسیم معقولات ثانیه به منطقی و فلسفی و تمیز آنها از همدیگر تا زمان خواجه روشن نبوده است. معقولات ثانیه را بر همان مفاهیم منطقی اطلاق می‌کردند. واژه «معقولات ثانیه» را ابن سینا در آثار خود به کار برده است او در اشاره به موضوع منطق می‌گوید: موضوع بحث منطق معقولات ثانیه است. (ابن سینا، ۱۹۶۰م، ص ۱۰) خواجه برای اولین بار در کتاب تجرید الاعتقاد عنوان معقول ثانی را بر مفاهیمی اطلاق کرد که اشیاء خارجی متصف به آنها می‌شوند؛ و همین موجب شد که معقولات ثانیه فلسفی مورد توجه قرار گیرند و نقش بسیار مهم آنها در مسئله شناخت‌شناسی کشف گردد. مطلب از این قرار است که خواجه نصیر در کتاب تجرید «شیئیت» و «امکان» را از معقولات ثانیه شمرده است. فاضل قوشچی که یکی از شارحان «تجرید الاعتقاد» است در شرح این فقره از سخن با اشاره به اتصاف اشیاء خارجی به شیئیت و امکان، به وی اعتراض نموده است که چگونه این مفاهیم را از معقولات ثانیه دانسته است. و این نشان دهنده آن است که تا آن زمان معنایی که از

معقولات ثانیه در ذهن اندیشمندان بوده است چیزی جز مفاهیم منطقی نبوده است. همین بیان و اشکال موجب شده است که دیگران به قسم دومی از معقولات ثانیه متفطن شوند. حاجی سبزواری به این مطلب اشاره می‌کند (سبزواری، بی‌تا، ص ۹۷) آنجا که می‌گوید:

«و ما کشیئیه او امکان معقول ثان جا بمعنی ثان»

تحلیل موجود ممکن به هستی و چیستی

تحلیل موجودات ممکن، به هستی و چیستی از مسائل اساسی فلسفه است. فیلسوفان مسلمان علاوه بر آن که این مسأله را با موشکافی‌های دقیق مورد بررسی و مذاقه قرار داده‌اند، مسائل ابتکاری دیگری را براساس آن مطرح کرده‌اند که از آن جمله است تمییز احکام وجود و ماهیت و اختصاص فصول جداگانه به آنها در آثار فلسفی، این تحلیل وقتی صورت می‌گیرد که آدمی تلاش می‌کند یافته‌ها و مفاهیم مأخوذ از واقعیات را در قالب یک قضیه بیان کند حالات روانی از قبیل ترس، غم، شادی و ... به این صورت درمی‌آید که ترس در من وجود دارد و ... موضوع این نوع قضایا که «هلیات بسیطه» نامیده می‌شوند همواره یکی از ماهیات است و محمول آنها «وجود» است. در اشاره به این تحلیل است که فلاسفه گفته‌اند: «کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من مهیه و وجود». (ابن سینا، ۱۹۶۰م، ص ۴۳) البته باید توجه داشت که دوئیت ماهیت و وجود تحلیلی و ذهنی است، و در عالم خارج یک واقعیت بیشتر وجود ندارد و آن واقعیت هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. اما مصداق بالعرض ماهیت است و مصداق بالذات وجود. ملاصدرا در این مورد می‌گوید: «لانزاع لِأحد فی أن التمايز بین الوجود و المهیه إنما هو فی الإدراک لا بحسب العین» و در جای دیگر می‌گوید: «مغایرة المهیه للوجود و اتصافها به أمر عقلی إنما یکون فی الذهن لا فی الخارج». (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۶۰-۵۶) و (فخر رازی، ۱۹۹۰م، ج ۱، صص ۲۵-۲۳)

آیا اشیاء ماهیت دارند؟

از آنچه گذشت این مطلب روشن شد که ماهیت داشتن اشیاء از نظر فلاسفه اسلامی جای هیچ گونه شک و تردید نیست. البته این بدان معنا نیست که ماهیت اشیاء به

راحتی قابل حصول بوده و یا در طبیعیات باید تمام همت دانشمندان صرف یافتن طبایع اشیاء شود. اگر طبیعیات قدیم به دلیل مبنا قرار دادن قواعدی که امروز باطل بودن آنها روشن شده است، ناموفق و عقیم مانده بود، موجب آن نمی‌شود که مسائل فلسفهٔ اولی خدشه‌دار شود.

برخی از فیلسوفان نظریاتی را اتخاذ نموده‌اند که التزام به آنها منجر به انکار ماهیات می‌گردد که از آن جمله می‌توان به دیمقراطیس و هگل اشاره نمود. دیمقراطیس معتقد است موجودات عالم تفاوت جوهری با هم ندارند. همهٔ اشیاء از ذرات ریز و نشکنی که همگون هستند تشکیل شده‌اند. تفاوتی که میان اشیاء در عالم مشاهده می‌شود بسیار سطحی و ناشی از تعداد و طرز قرار گرفتن ذرات در کنار هم است.

هگل بر اساس مبنای خاص خود در فلسفه و منطق دیالکتیک به اینجا رسید که هر شیئی مجموعه‌ای است از اضافات و نسب؛ اینطور نیست که اشیاء برای خودشان حقیقت و ماهیتی داشته باشند و در مرحله زاید بر آن حقیقت و روابط و نسبی هم با اشیاء دیگر داشته باشند بلکه اشیاء عین نسبتها و رابطه‌ها هستند به طوری که اگر نسبت چیزی تغییر کند در حقیقت خود آن چیز تغییر کرده است. (مطهری، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۱۹۴)

کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات

در مباحث گذشته به کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم ماهیت اشاره کرده و گفتیم که مفهوم «ماهیت» از مقولات ثانیة فلسفی است. آنچه در اینجا مورد نظر است آشنایی ذهن با ماهیات است نه مفهوم ماهیت و غرض از ماهیت مفاهیم ماهوی است که در باب مقولات دسته‌بندی آنها تحت اجناس عالیه مورد بحث قرار می‌گیرد. ذکر این نکته لازم است که بر اساس نظریه اصحاب حکمت متعالیه در باب شناخت شناسی - ذهن انسان دارای سه مرتبه است که از این مراتب به سه قوه تعبیر می‌شود (قوهٔ حاسه، قوهٔ متخیله و قوهٔ عاقله) اولین مرحله شناخت توسط قوهٔ حاسه انجام می‌گیرد. قوهٔ متخیله به لحاظ درجهٔ وجودی در مرتبهٔ بالاتری قرار دارد و صور خیالیه را ادراک می‌کند. صورت‌های حسی و خیالی در اینکه هر دو جزئی‌اند با هم مشترکند مهمترین نقش را در شناخت،

قوه عاقله به عهده دارد. توسط این قوه است که شناخت‌های جزئی انسان تعمیم پیدا می‌کند و نیز در این مرتبه از ذهن است که مفاهیم منطقی و فلسفی تحقق پیدا می‌کند.

مفاهیم عقلانی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- معقولات اولی

۲- معقولات ثانیة منطقی

۳- معقولات ثانیة فلسفی

معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی هستند که صورت مستقیم اشیاءند و مسبوق به صورتهای حسی و خیالی‌اند برای مثال انسان با مشاهده یک درخت، صورت حسی از آن می‌گیرد و سپس ذهن، صورت خیالی آن را تهیه می‌کند و در مرحله بعد صورت عقلانی آن در عقل منعکس می‌گردد. صورتهای عقلانی برخلاف صورتهای حسی و خیالی از کلیت و شمول برخوردارند و انسان از طریق این مفاهیم است که می‌تواند احکامی را که شامل همه موضوعات است بیان کند. اگر انسان نمی‌توانست چنین مفاهیمی را درک کند هرگز قادر به تعمیم ادراکات خود به مصادیق لایتناهی نمی‌شد. اهمیت ادراک این مفاهیم تا آنجایی است که برخی آنرا فصل ممیز انسان از حیوان دانسته‌اند.

نظریات مختلف در کیفیت ادراک مفاهیم ماهوی

در اینکه انسان چگونه به ادراک مفاهیم کلی ماهیات نائل می‌شود نظرات مختلفی از طرف اندیشمندان ابراز شده است که قدیمی‌ترین آنها به لحاظ تاریخی نظریة افلاطونی است. به اعتقاد افلاطون و افلاطونیان روح انسان قبل از حلول در بدن او در عالم مُثُل، حقایق همه اشیاء را مشاهده و آنها را شناخته است اما تعلق به جسم خاکی و دنیای مادی موجب فراموشی او شده است. (افلاطون، بی‌تا، صص ۵۱۵-۵۱۴)

مشاهده موجودات عالم مادی که سایه‌های آن حقایقند باعث تداعی آن ادراکات می‌شود و از آنجا که این تداعی ضعیف و همانند مشاهده شیء از راه دور است، لذا دارای ابهام بوده و به همین جهت بر موارد کثیر صدق می‌کند. نظریة افلاطون در باب

مُثَل و معرفت‌شناسی به گونه‌های مختلفی تفسیر و تأویل شده است که این مختصر جای تفصیل و توضیح آنها نیست.

نظریه تجرید

نظریه دیگر در این مورد نظریه تجرید است. ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی قائل به این نظریه‌اند. مطابق این نظریه ذهن از طریق تجرید و تفسیر عوارض صور حسی و خیالی به ادراک صورت‌های کلی نائل می‌شود. و به همین جهت است که صاحبان این نظریه معتقدند برای حصول یک ادراک کلی قبلاً باید چند صورت جزئی در ذهن تحقق پیدا کند تا ذهن بتواند از طریق مقایسه آن صورت‌ها و تفاوت صفات و حالات آنها، صفات مشترک بین افراد را از صفات اختصاصی تمییز دهد. بر اساس این نظریه ادراک ماهیات منحصر به فرد غیر قابل توجیه است و علاوه بر آن این سؤال نیز مطرح است که تجرید صورت حسی از عوارض مشخصه، موجب آن می‌شود که ذهن به صورتهای مجرد از عوارض و به اصطلاح دیگر به صرف شیء دست یابد، ولی صرافت غیر از کلیت است، اینکه ملاک کلیت چیست، سوالی است که این نظریه از پاسخ به آن عاجز است.

نظریه تجرید احياناً با آوردن مثالهای معینی به صورت ناپخته‌ای تقریر می‌گردد، که از آن جمله است مثال سکه سائبده شده - که حسیون به آن متوسل می‌شوند. به اعتقاد آنان مفهوم کلی چیزی جز مفهوم جزئی کاهش یافته نیست درست مانند سکه‌ای که سائبده شود و خطوط و نقوش آن از بین برود. سکه در حالت عادی و قبل از آنکه خطوط آن پاک شود مشخص و معین است اما بعد از سائبده شدن مبهم می‌شود و شخصیت و تعیین خاصی را در این حالت نمی‌توان به آن نسبت داد. گویی، «کلی» در نظر آنان عبارت از مفهومی است که امکان صدق بر یکی از موارد متعدد را داشته باشد. فساد این تقریر روشن است چرا که سکه سائبده شده و یا جزئی مبهم شده در آن واحد بر موارد کثیری صدق نمی‌کند. بلکه مردد بین موارد کثیر است و در مقام بیان گفته می‌شود: «یا این است یا آن» حال آنکه این بیان در مورد «کلی» با «عطف» ادا

می‌شود. برای مثال مفهوم کلی انسان بر عمرو و بکر و زید صدق می‌کند و می‌گوئیم زید و بکر و عمرو ... انسانند.

نظریه ملاصدرا

ملاصدرا در باب شناخت شناسی به صورت عام و در مورد «کلی» به صورت خاص تحقیق بیشتری کرده و نظریات بدیعی ابراز کرده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰) نظریه ملاصدرا در مورد نحوه ادراک کلی، که استاد شهید مطهری از آن به «نظریه تعالی» تعبیر کرده است، (مطهری، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۲۹۴) این است که جزئی با تعالی کلی می‌شود، جزئی با افزایش یافتن کلی می‌شود نه با تنزل و کاهش یافتن. به اعتقاد وی اینطور نیست که صورت حسی با از دست دادن عوارضی به مرتبه خیال می‌رود و بار دیگر صیقل می‌خورد و بعد از تقشیر عوارض به مرتبه عقل می‌رود؛ بلکه حقیقت این است که صورتهای ذهنی در مرتبه‌ای که هستند از مراتب خودشان تجافی نمی‌کنند. صورتهای حسی در مرتبه حس ابداع می‌شوند و در همانجا باقی می‌مانند و همین‌طور صورتهای خیالی و عقلی. نظریه ملاصدرا در این مورد مبتنی است بر نظریه ایشان در مسئله وجود ذهنی. صدرا در بیان و اثبات مسئله وجود ذهنی می‌گوید: مرتبه وجود ذهنی کاملتر از مرتبه وجود عینی است. (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۲۴) ماهیت واحد در نشئات مختلف، وجودهای متفاوتی به لحاظ نقص و کمال دارد.

وجود ماهیت در مرتبه بالاتر کاملتر بوده و به لحاظ سعه وجودی محیط بر مراتب دانی است. مرتبه عالی علاوه بر آنکه واجد کمالات مراتب پائین است از کمالات دیگری هم برخوردار است، و به همین جهت شناخت عالی شناخت دانی هم هست. ملاصدرا همین سعه وجودی را مناط کلیت می‌داند. براساس این نظریه برای ادراک یک مفهوم ماهوی کلی، تقدم ادراکات شخصی متعدد لازم نیست بلکه تنها تقدم یک ادراک شخصی جهت ادراک مفهوم کلی ماهوی کافی است و به همین جهت اشکال‌هایی که بر نظریه تجرید وارد بود بر این نظریه وارد نیست.

احکام ماهیت

مباحثی از قبیل «لا اقتضائیت ذاتی» لزوم تقدم سلب بر قید حیثیت در قضیه‌ای که بیانگر لاقتضائی ذاتی ماهیت است، شبهه ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت، اعتبارات ماهیت، احکام جنس و فصل و ... تحت عنوان احکام ماهیت مورد بحث قرار می‌گیرند. اکنون مباحث ماهیت را با بررسی برخی از احکام آن ادامه می‌دهیم.

شبهه ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت

یکی از احکام ماهیت، لاقتضائیت ذاتی است. براساس این حکم ماهیت از آن حیث که خودش خودش است، نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر بلکه به این لحاظ چیزی جز خودش و ذاتیاتش بر او صدق نمی‌کند، و دلیل آن اینست که اگر ماهیت در مقام ذات متصف به یکی از این اوصاف بود، اتصاف به مقابل آن ممتنع می‌شد، حال آنکه ماهیت همچنان که متصف به وجود می‌شود، متصف به عدم هم می‌شود و یا همچنانکه متصف به کلیت می‌شود، متصف به جزئیت هم می‌شود؛ و این خود دلیل بر آن است که هیچ کدام از این اوصاف ذاتی ماهیت نیست. (فیض کاشانی، بی تا، ص ۴۷)

تعبیر مشهور «لیست الماهیه من حیث هی هی الاهی». (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۳۴) بیان همین مطلب است. مقصود آن است که در مفهوم ماهیت مثل ماهیت انسان مفهوم وجود و عدم اخذ نشده است. وقتی انسان را تصور کرده‌ایم لزوماً وجود و عدم را تصور نکرده‌ایم. اما حتماً حیوانیت و ناطقیت را تصور کرده‌ایم و به تعبیر دیگر اگر وجود و عدم را از انسان سلب کنیم، انسان بودن را از انسان سلب نکرده‌ایم اما اگر حیوان بودن را یا ناطق بودن را از انسان سلب کنیم، خودش را از خودش سلب کرده‌ایم و در حقیقت انسان را تصور نکرده‌ایم. و این منافاتی ندارد با اینکه بگوییم انسان در واقع یا موجود است و یا معدوم. ماهیت در ذهن هم موجود به وجود ذهنی است، ولی ذهن انسان قادر است وجود را به نحو «عدم الاعتبار» با ماهیت لحاظ نکند ماهیت را از وجود تجرید نماید. این مطلب علی رغم سادگی ظاهری آن در بعضی از متون فلسفی به گونه‌ای تعبیر شده است^۱ که موجب پدید آمدن شبهه ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت شده است. حال آنکه امتناع ارتفاع نقیضین همچون اجتماع آنها از بدیهی‌ترین امور است.

فلاسفه در پاسخ به اشکال و حل شبهه ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت، مطالبی را بیان کرده‌اند.

سه نوع راه حل در این زمینه ارائه شده که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۱- مقصود از ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ماهیت این است که ماهیت از آن حیث که خودش است. نسبت به وجود و عدم لاقتضاست، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. نقیض لاقتضاء بودن نسبت به وجود، اقتضاء عدم نیست بلکه رفع آن است که مساوی است با اقتضای وجود و به تعبیر دیگر «لاقتضاء وجود» و «لا اقتضاء عدم» نقیض هم نیستند و ارتفاع آنها از مرتبه ذات ماهیت ارتفاع نقیضین نیست. (فیض کاشانی، بی تا، ص ۴۷) تحقق ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت به این است که «اقتضاء» و «لاقتضاء» هر دو مرتفع شوند، نه اینکه «اقتضاء وجود» و «اقتضاء عدم» مرتفع شوند.

۲- ارتفاع نقیضین از مرتبه‌ای از مراتب واقع محال نیست؛ آنچه محال است این است که دو نقیض از جمیع مراتب واقع مرتفع شده باشند، حال آنکه در ما نحن فیه اینطور نیست، آنچه در این مورد تحقق دارد ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت است نه از جمیع مراتب؛ و همچنان که در جای خود بیان شده نفی طبیعت به انتفاء جمیع افرادش است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴) فساد این پاسخ روشن است چرا که التزام به آن موجب تخصیص در قاعده بدیهی عقلی است.

۳- وجودی که از مرتبه ماهیت سلب می‌شود، وجود مقید به مرتبه است. به تعبیر دیگر وجودی که عین ماهیت یا جزء ماهیت باشد، از ماهیت سلب می‌شود و نیز عدمی که عین ماهیت و یا جزء ماهیت باشد سلب می‌شود نه عدم مطلق یا وجود مطلق. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۷) وجود مقید به مرتبه یعنی:

وجودی که عین ماهیت یا جزء ماهیت است؛

نقیض عدم مقید به مرتبه یعنی:

عدمی که عین ماهیت یا جزء ماهیت است؛

نیست نیست. نقیض «وجود مقید» عدم «وجود مقید» است نه «عدم مقید» و همچنین است در مورد «عدم مقید»، «وجود مقید» و «عدم مقید» نه تنها نقیض هم نیستند بلکه در حکم نقیضین^{۱۱} هم نیستند، چرا که آن دو ضدینی هستند که فرد سومی برای آنها قابل تصور است و بنابراین ارتفاع آنها با هم بی هیچ اشکالی امکان پذیر است و به تعبیر حاجی سبزواری آنچه نقیضین هستند مرتفع نشده‌اند و آنچه مرتفع شده‌اند نقیضین نیستند. (سبزواری، بی تا، ص ۲۴۲) برای دفع شبهه این نکته را باید در نظر داشته باشیم که نقیض هر چیزی رفع همان چیز است و شروطی را که تحت عنوان «وحدت‌های نه‌گانه» برای تناقض ذکر کرده‌اند جهت رعایت همین نکته است و الا تناقض در واقع هیچ شرطی ندارد. کسانی که تمرین کافی در تصور مفاهیم فلسفی و تحلیل مسائل آن ندارند، در مورد تناقض مسامحتاً چیز دیگری را به جای خود شیء می‌گیرند و با نفی یا اثبات آن به خیال خود تناقضی را اثبات می‌نمایند. چنین افرادی اگر شروطی را که منطق دانان ذکر نموده‌اند، رعایت کنند دچار تسامح و تناقض نخواهند شد.

استفاده از حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی جهت دفع شبهه

برای اولین بار در تاریخ فلسفه اسلامی ملاصدرا بر این مطلب وقوف یافت که حمل محمول بر موضوع دو حالت دارد:

۱- گاهی غرض از حمل و برقراری ارتباط بین موضوع و محمول بیان اتحاد مفهومی آنهاست؛ می‌خواهیم بگوئیم موضوع و محمول از حیث مفهوم با هم متحدند؛ این نوع حمل که حمل اولی ذاتی نامیده می‌شود در مقام تعریف مورد استعمال قرار می‌گیرد. برای تعریف چیزی باید ذاتیات آن چیز را بیان نمائیم و اگر پایمان را از دایرة ذات و ذاتیات بیرون نهیم حقیقت آن شیء را معرفی نکرده‌ایم.

۲- و گاهی هدف از حمل بیان احکام و حالات شیء است و اتحاد مصداقی موضوع و محمول با این نوع حمل - که حمل شایع صناعی نامیده شده - بیان می‌شود. تفاوت دو نوع حمل تا آنجایی است که گاهی محمولی با یک حمل بر موضوعی حمل می‌شود و

همان محمول به حمل دیگر از موضوع سلب می‌گردد و دو قضیه‌ای که بدین ترتیب حاصل می‌شوند هر دو بی‌هیچ تناقضی صادقند.

قضایای

«جزئی، جزئی است، به حمل اولی ذاتی»، «جزئی، جزئی نیست (کلی است)» به حمل شایع صناعی؛ «مشکک، مشکک است» به حمل اولی ذاتی؛ «مشکک؛ مشکک نیست (متواطی است)» به حمل شایع صناعی؛ «شریک الباری، شریک الباری است» به حمل اولی ذاتی؛ «شریک الباری، شریک الباری نیست (مخلوق باری است)» به حمل شایع صناعی؛
از این قبیل‌اند.

تقسیم حمل به اولی ذاتی و شایع صناعی، بعد از ملاصدرا بی‌درنگ پذیرفته شد و اهمیت آن در حل بسیاری از شبهات و معماهای فلسفی مورد توجه قرار گرفت تا آنجایی که یکی از شروط تناقض «وحدت حمل» دانسته شد و بر شرطهای هفتگانه پیشین^{۱۲} افزوده شد.

برای حل شبهه ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت و تبیین مقصود در ما نحن فیه نیز می‌توان از حمل اولی ذاتی و شایع صناعی استفاده نمود؛ بدین صورت که می‌گوئیم بر ماهیت به حمل اولی ذاتی چیزی جز خودش و ذاتیاتش صدق نمی‌کند. ولی به حمل شایع صناعی دهها حکم بر آن صادق است، برای مثال اگر سؤال شود «انسان از آن حیث که انسان است چیست؟» معنای سؤال این است که «انسان به حمل اولی ذاتی چیست» و به تعبیر دیگر «تعریف انسان چیست» و به تعبیر سوم «مفهوم انسان از چه مفاهیم دیگری ترکیب یافته است».

بنابراین معنای «ماهیت من حیث هی موجود نیست» و «ماهیت من حیث هی معدوم نیست» این است که حمل «عدم» و «وجود» بر ماهیت به حمل اولی ذاتی صحیح نیست. یعنی در مفهوم ماهیت، مفهوم وجود و مفهوم عدم نخواهید است، اگر چه صدق آنها بر ماهیت به حمل شایع صناعی بی‌اشکال است و ماهیت در واقع یا موجود است و یا معدوم.

در اینجا سؤال دقیقی مطرح می‌شود و آن سؤال این است که وقتی پای حمل اولی ذاتی در میان است هر مفهومی این خاصیت را دارد که خودش، خودش است و هیچ چیز دیگری جز خودش نیست. و اصولاً خاصیت حمل اولی ذاتی چیزی جز این نیست. بر این اساس چگونه است که این حکم عام را به ماهیت اختصاص داده و از خواص آن به شمار آورده‌اند؟!

مرحوم علامه طباطبایی (ره) در تعلیقه خود بر اسفار به سؤال یاد شده چنین پاسخ داده است: «این حکم مختص به ماهیت است و اگر به مفاهیم دیگر غیر از ماهیت نسبت داده می‌شود بالعرض و المجاز است» ایشان در بیان وجه مجاز توضیح داده است که مفاهیم دیگر همگی در ذهن از ماهیت انتزاع می‌شوند و منشأ انتزاع همه آنها ماهیت است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳) بر این اساس همه مفاهیم به نحوی از این حیث با ماهیت متحدند.

استاد محمدتقی مصباح یزدی در تعلیقه خود بر نهاییه الحکمه پس از اشکال بر پاسخ علامه (ره) به گونه‌ای دیگر به سؤال فوق پاسخ داده است. (محمد تقی مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۸) اشکال این است که دسته‌ای از مفاهیم که معقولات ثانیه نامیده می‌شوند از مفاهیم ماهوی انتزاع نشده‌اند. بنابراین اتحاد مفاهیم دیگر با ماهیت و در نتیجه اختصاص حکم مورد بحث به ماهیت صحیح نیست. و حق این است که این حکم شامل همه مفاهیم است با این حال سلب وجود و عدم از ماهیت از آن حیث که خودش خودش است، معنای دیگری دارد و آن معنا این است که ذهن در هلیات بسیطه ماهیت را منفک از وجود لحاظ می‌کند و آن را موضوع قضیه قرار داده و وجود را بر آن حمل می‌نماید. و همچنان که روشن است حمل محمول بر موضوع در هلیات بسیطه به حمل شایع صناعی است. برای مثال معنای «انسان هست» این نیست که مفهوم انسان با مفهوم هستی متحد است بلکه معنای این قضیه آن است که «انسان» و «هستی» در خارج از ذهن اتحاد دارند و مصداق اعتباری ماهیت با وجود متحد است.

ماهیت به این اعتبار قبل از اتصاف به وجود دارای مرتبه‌ای در ذهن است که در آن مرتبه وجود و عدم نه تنها به حمل اولی بلکه به نحوی به حمل شایع صناعی از ماهیت

سلب می‌شوند. گر چه ماهیت از نظر دیگر در همان حال متصف به وجود است. (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۸) و به تعبیر حاجی سبزواری «تخلیه عین تخلیه است و تجرید عین تخلیط است» (سبزواری، بی‌تا، ص ۴۶) و به عبارت روشن‌تر ذهن آدمی قادر است ماهیت را از وجود تجرید نماید و آن را مجرد از وجود لحاظ نماید، اما لحاظ ماهیت چیزی جز «هستی ذهنی» بخشیدن به ماهیت نیست. بر این اساس ذهن در آن مرتبه‌ای که می‌خواهد ماهیت را از وجود تجرید نماید، باز آن را با وجود مخلوط نموده است. ولی علیرغم این حقیقت، ذهن از حیثیت وجودی ماهیت صرف‌نظر می‌کند و آن را نمی‌بیند و به تعبیر مشهور فلاسفه «تجرید ماهیت از وجود به نحو عدم الاعتبار است نه اعتبار العدم» و به این طریق است که ذهن توفیق می‌یابد ماهیت را منفک از وجود ببیند و سپس آن را به وجود متصف نماید.^{۱۳}

لزوم تقدم «سلب» بر قید حیثیت و فایده آن

حاصل بحث گذشته این شد که بر «ماهیت من حیث هی» یعنی به حمل اولی ذاتی، جز خودش و ذاتیاتش هیچ مفهومی صدق نمی‌کند، و به این لحاظ همه مفاهیم دیگر از ماهیت سلب می‌شوند. ارائه یک فرمول منطقی صحیح برای بیان این مطلب، موضوع یکی از مسائل مبحث ماهیت است که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

تعبیری را که ابن سینا در این مورد پیشنهاد داده، مورد قبول دیگران قرار گرفته و برخی از بزرگان فلسفه عین عبارات شیخ را در این مسئله به کار برده‌اند^{۱۴} و رفته رفته عبارت «الماهیة لیست من حیث هی هی إلهی» بصورت فرمول ثابتی درآمده است. نکته‌ای که در مورد عبارت مذکور همواره تذکر داده شده این است که ادات سلب باید مقدم بر قید حیثیت باشد. در غیر این صورت نه تنها قضیه ساخت منطقی درستی نخواهد داشت، بلکه از ادای مقصود هم قاصر خواهد بود. بر این اساس از دو قضیه

الف - الماهیة لیست من حیث هی هی إلهی؛

ب - الماهیة من حیث هی هی لیست إلهی؛

«الف» دارای صورت صحیح و بیانگر مقصود فلاسفه است. در مورد این که دو قضیه ذکر شده چه تفاوتی با هم دارند بحثهای زیادی صورت گرفته است. به اعتقاد ابن سینا قضیه «الف» سالبه و قضیه «ب» موجبه معدوله المحمول است. بر این اساس اشکال «ب» این است که لازمه آن قبول تحقق و ثبوت ماهیت قبل از وجود است. (ابن سینا، ۱۹۶۰م، صص ۲۰۶-۱۹۵)

چرا که مفاد قضیه موجبه حملیه «ثبوت شیء لشیء» است و با توجه به قاعده فرعیه (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) لازمه آن ثبوت ماهیت قبل از وجود است. و این در حالی است که در قضیه مورد بحث موضوع، ماهیت بشرط لا است. موجبه بودن قضیه «ب» به این جهت است که اگر ادات سلب بعد از «من حیث هی» آورده شود موضوع قضیه «الماهیه من حیث هی» خواهد بود و ادات سلب جزء محمول خواهد شد و در این صورت به جای قضیه سالبه محصله قضیه موجبه سالبه المحمول و یا به تعبیر دیگر معدوله المحمول خواهیم داشت؛^{۱۵} و در این صورت علاوه بر آنچه ذکر شد اشکال دیگری هم وارد خواهد شد و آن اشکال این است که از ماهیت من حیث هی این محمول هم مسلوب است و لذا حمل آن بر ماهیت صحیح نیست.

ملاصدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفاء و نیز در مبحث ماهیت اسفار، لزوم تقدیم سلب بر قید حیثیت را به گونه‌ای دیگر توجیه نموده و گفته است: لازم است سلب را بر ماهیت مقدم بداریم تا عوارض خود ماهیت را هم در برگیرد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶) برای روشن شدن مطلب ذکر این نکته ضروری است که ماهیت دارای دو نوع عوارض است، یک دسته از عوارض در حقیقت عوارض وجودند و بر ماهیت بشرط وجود یا به تعبیر صحیح‌تر بر وجود ماهیت عارض می‌شوند.

دسته‌ای دیگر عوارض خود ماهیتند که عارض ماهیت من حیث هی می‌شوند نه ماهیت بشرط وجود. برای سلب عوارض وجود از ماهیت تقدیم ادات سلب لازم نیست ولی اگر بخواهیم عوارض خود ماهیت را نیز علاوه بر عوارض وجود سلب نمائیم مقدم داشتن ادات سلب ضروری است. از جمله عوارضی که عارض بر خود ماهیت می‌شوند، وجود، عدم و امکان ذاتی است.

حال با توجه به آنچه گفته شد اگر بگوییم «الماهیة من حیث هی لیست موجودة» صحیح نخواهد بود؛ چرا که معنای آن این است که ماهیت من حیث هی مطلقاً موجود نیست، و این درست نیست؛ همچنان که قبلاً گفتیم ماهیت در واقع یا موجود است و یا معدوم، وجود مطلق و عدم مطلق توأماً از ماهیت قابل سلب نیست. آنچه از ماهیت سلب می‌شود وجود من حیث هی است یعنی وجودی که عین ماهیت یا جزء آن است؛ و به تعبیر دیگر «وجود مقید» از ماهیت سلب می‌شود نه وجود مطلق.

اما اگر ادات سلب را مقدم بداریم و بگوییم «الماهیة لیست من حیث هی موجودة» اشکال مذکور وارد نخواهد شد چرا که معنای آن این است که ماهیت موجود «من حیث هی» نیست.

برخلاف آنچه که در مورد عوارض ماهیت دیدیم، در خصوص سلب عوارض وجود براساس هیچ تعبیری اشکال پیش نمی‌آید. چه سلب را مقدم بداریم و چه مؤخر بداریم تعبیر صحیحی خواهیم داشت. مثلاً اگر بگوییم: «الماهیة من حیث هی لیست حارة»؛ «الماهیة لیست من حیث هی حارة»؛ و یا اگر بگوییم: «الإنسان من حیث هو لیس بکاتب»؛ یا «الإنسان لیس من حیث هو بکاتب»؛ قضیه صحیحی خواهیم داشت، چرا که «حرارت» و «کتابت» از عوارض وجود است و ماهیت موجود معروض آنها قرار می‌گیرد نه ماهیت من حیث هی.

حاجی سبزواری در شرح منظومه از ملاصدرا تبعیت نموده و عین عبارات او را در شرح این مسأله به کار برده است.^{۱۶}

آنچه در این میان مسلم است و همه فلاسفه متفقاً آن را قبول دارند مفاد قضیه مورد بحث است به طوری که این قضیه در آثار بسیاری از فلاسفه به عنوان یک اصل و قاعده مطرح شده است و مسائل فرعی چندی مبتنی بر آن به اثبات رسیده است. (دینانی،

۱۳۶۶، ج ۲، صص ۴۶۹-۴۵۹)

اعتبارات ماهیت

یکی از مسائل مهمی که در باب ماهیت مورد بحث قرار گرفته اعتبارات ماهیت است. ابن سینا در آثار فلسفی خود ضمن بحث ماهیت و بررسی احکام آن اعتبارات ماهیت را نیز مورد بحث قرار داده است. (ابن سینا ۱۹۶۰، صص ۲۱۹-۱۹۵) بهمنیار در التحصیل (بهمنیار، ۱۳۴۹، صص ۵۰۸-۵۰۷) فخر رازی در المباحث المشرقیة (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۴۸) قطب‌الدین شیرازی در درة التاج (شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۴۲) و کاتبی قزوینی در حکمة العین (کاتبی قزوینی، بی‌تا، صص ۷۲-۷۱)، به روش ابن سینا عمل نموده‌اند.

خواجه نصیر الدین طوسی در فصل دوم کتاب «تجرید الإعتقاد» مسئله مستقلی را به اعتبارات ماهیت اختصاص داده و اقسام آن را برشمرده است. اگر چه وی عنوان این مسئله را «اعتبارات ماهیت» نهاده و به «فی اقسام الکلی» تعبیر نموده است^{۱۷}، ولی شارحان تجرید با الهام از خواجه فصل مستقلی را تحت عنوان «اعتبارات ماهیت» به این بحث اختصاص داده‌اند.

ماهیت آنجا که موضوع قضیه قرار می‌گیرد و حکمی از احکام بر او حمل می‌گردد به یکی از سه نحو ممکن است لحاظ شود.

۱- بشرط شیء یا مخلوطه؛

۲- بشرط لا یا مجرده؛

۳- لا بشرط یا مطلقه؛

اعتبارات سه‌گانه، نه تنها در فلسفه و منطق مورد بحث قرار می‌گیرد بلکه اصولیین و عرفا نیز به وجه دیگری آنها را مورد توجه قرار می‌دهند. در علم اصول اعتبارات مذکور را به لحاظ امور عینی در نظر می‌گیرند و می‌گویند برای مثال وقتی انسان موضوع حکمی مانند «اکرام» قرار می‌گیرد، سه حالت پیش می‌آید:

الف - انسان عالم را اکرام کن (بشرط شیء)

ب - انسان غیرعالم را اکرام کن (بشرط لا)

ج - انسان را اکرام کن (لا بشرط)

موضوع «الف» انسان مقید به عالم بودن است. موضوع «ب» انسان مقید به غیرعالم بودن است. در واقع هم، انسان یا عالم است یا غیرعالم و شق سومی وجود ندارد. موضوع «ج» انسان مطلق است و انسان مطلق^{۱۸} به قید اطلاق در عالم خارج تحقیقی ندارد. در مباحث فلسفی «اعتبارات ماهیت» معانی متفاوتی از آنچه در اصول مطرح شده دارند. ذیلاً به بررسی این معانی می‌پردازیم.

ماهیت بشرط شیء

مقصود از ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه «ماهیت موجود» است که در خارج از ذهن مخلوط با وجود خارجی و متحد با آن است و در ذهن مخلوط با وجود ذهنی است. برای مثال در دو قضیه

الف - انسان راه رونده است؛

ب - انسان نوع است؛

موضوع «الف» انسان بشرط وجود خارجی است؛ و موضوع «ب» انسان بشرط وجود ذهنی است. باید توجه داشت که ماهیت بشرط وجود ذهنی همچنان که با ماهیت بشرط وجود خارجی تفاوت دارد نسبت به ماهیت لابشرط نیز متفاوت است و به همین جهت است که ماهیت براساس اعتبارات مذکور احکام متفاوتی پیدا می‌کند.

پیش از این گفتیم «ماهیت لابشرط در ذهن موجود است» در اینجا نیز سخن از ماهیت به شرط وجود ذهنی به میان آوردیم؛ ضمیمه این دو بیان به هم دیگر ممکن است موجب این توهم شود که «ماهیت به شرط وجود ذهنی» و «ماهیت لا به شرط» یکی است، به دلیل اینکه هر دو، امر ذهنی‌اند و در ظرف ذهن تحقق دارند. برای دفع این توهم نکته دقیق را که منطق‌دانسان در تقسیم قضیه کلی به طبیعی، مهمله و محصوره مورد توجه قرار داده‌اند، توضیح می‌دهیم.

اعتبار آلی و استقلالی

آنجا که موضوع قضیه یک مفهوم کلی مثل مفهوم انسان است، دو حالت پیش

می‌آید:

۱- کلی آئینه افراد است و ما از طریق آن، افراد موضوع را مورد توجه قرار می‌دهیم و حکمی را برای آنها بیان می‌کنیم. مثلاً در قضایای

الف - هر انسانی راه رونده است؛

ب - هر انسانی خندان است؛

مقصود از انسان در «الف» و «ب» افراد انسانی است و مفهوم کلی انسان به منزله آئینه‌ای است که ما در آن افراد را می‌بینیم. اصطلاحاً گفته می‌شود موضوع «ما به ينظر» است؛ و ما با نظر آلی و مرآتی آن را لحاظ کرده‌ایم.

۲- گاهی برعکس آنچه که در (۱) بیان شد، کلی آئینه افراد نیست، بلکه خود مفهوم کلی مورد نظر است و به اصطلاح موضوع «ما فيه ينظر» است. برای مثال در قضیه ج - الإنسان نوع؛

موضوع «ج» آلت و وسیله‌ای برای دیدن افرادش نیست، بلکه به خود موضوع مستقل نگریسته می‌شود.

در قضایای نوع (۱) اگر تمام یا بعضی افراد بیان شده باشد قضیه محصوره است و الا محمله نامیده می‌شود. و قضایایی که از نوع (۲) هستند طبیعی نام دارند.

طبق نظر ملاصدرا در تقسیم حمل به اولی ذاتی و شایع صناعی، در قضایایی که حمل در آنها، اولی ذاتی است مثل قضیه «الإنسان حیوان ناطق» غیر از طبیعت موضوع چیزی منظور نشده و به تعبیر دیگر موضوع ما فيه ينظر است اما در قضایایی نظیر «ج» چیزی بر طبیعت موضوع افزوده شده و در حقیقت افراد ذهنی موضوع، لحاظ شده‌اند، یعنی انسان از آن حیث که در ذهن انسان است و وجود ذهنی دارد، نوع است.

اکنون با توجه به تفاوتی که میان «ج» و «د» وجود دارد می‌گوییم موضوع «ج» ماهیت به شرط شیء است ولی موضوع «د» ماهیت لا به شرط است و بدین ترتیب توهمی که منشأ آن ذهنی بودن «ج» و «د» بود از بین می‌رود.

ماهیت به شرط لا

ماهیت به شرط لا دارای دو معنای اصطلاحی است که هر کدام از این معانی در فصلی متمایز^{۱۹} از مباحث فلسفی کاربرد دارد. در «مبحث ماهیت» معنای به شرط لا

همان اعتبار ماهیت من حیث هی است. ذهن آدمی قادر است با سلب همه عوارض از ماهیت، حتی وجود ذهنی، ماهیت را به گونه‌ای لحاظ نماید که جز خودش و ذاتیاتش بر او قابل حمل نباشد. ماهیت به شرط لا به این معنا یعنی در مقابل مخلوطه و مطلقه قرار داد و قسیم آنهاست. در قضایای «انسان حیوان ناطق است»؛ «انسان نه موجود است و نه معدوم»؛ «انسان نه واحد است و نه کثیر»؛ موضوع (انسان) به شرط لا اعتبار شده است.^{۲۰}

اما در باب «جنس و فصل و تفاوت آن دو با ماده و صورت» به شرط لا معنای دیگری دارد. این مطلب در میان فلاسفه مشهور است که جنس و فصل از ماده و صورت اخذ شده‌اند و تفاوتشان اعتباری است. ماده همان جنس است که به شرط لا اعتبار شده است و جنس همان ماده است که لا به شرط لحاظ شده است. و همچنین است صورت نسبت به فصل، حاجی سبزواری این مطلب را در قالب بیت زیر بیان کرده است:

(سبزواری، بی تا، ص ۲۵۷)

«جنس و فصل لا بشرط حملا و مدة و صورة بشرط لا»

برای مثال جسم به معنای جوهر پذیرنده بعدهای سه گانه دو جور لحاظ می‌شود: گاهی غرض از جسم ماهیت تمامی است که ضمن داشتن کمالات معین دارای حد مشخصی هم باشد؛ در این لحاظ جسم به اضافه حد خاص آن، مورد نظر است و بر این اساس «نبات» جسم نیست، «حیوان» جسم نیست. گر چه هم نبات و هم حیوان کمالات جسم را دارند^{۲۱} و افزون بر آن از کمالات دیگری هم برخوردارند.^{۲۲} اما درست به همین جهت حد خاص جسم را ندارند و حمل جسم بر آنها صحیح نیست. چرا که مناط حمل - که همانا اتحاد در وجود است - در مورد آنها تحقق ندارد. جسم به این اعتبار ماده نامیده می‌شود.

و گاهی جسم به گونه‌ای لحاظ می‌شود که حد خاص آن مورد نظر نیست و مقصود از جسم کمالات آن است اعم از اینکه این کمالات، ضمن کمالات دیگری باشد یا نه. به این لحاظ، نبات، حیوان و انسان جسم هم هستند و به همین جهت «جسم» در تعریف آنها داخل می‌شود. برای مثال در تعریف انسان می‌گویند:

«جوهر جسم نام حساس متحرک بالاراده ناطق»؛ جسم، به این اعتبار که همان اعتبار لا به شرطیت است، جنس نامیده می‌شود.

به طور کلی در مورد هر دو موجودی که در طول هم قرار دارند، این مطلب صادق است که اگر آنها را لا به شرط لحاظ کنیم، ماهیت موجودی که در مرتبه پائین قرار دارد بر موجودی که در مرتبه بالا قرار دارد صدق می‌کند و به تعبیر دیگر از موجود بالاتر علاوه بر ماهیت خودش ماهیت موجود پایین‌تر هم انتزاع می‌شود و این به جهت آن است که موجود واقع در مرتبه بالا واجد کمالات موجود واقع در مرتبه پایین نیز هست.

ابن سینا در مقاله پنجم الهیات شفاء پس از بحث در مورد ماهیت، فصل سوم این مقاله را به بررسی تفاوت جنس و ماده اختصاص داده و با مثالهای متعددی مطلب را تبیین نموده است. بهمنیار شاگرد ابن سینا به تبعیت از او در کتاب التحصیل تفاوت «جسم به اعتبار جنس» با «جسم به اعتبار ماده» را مورد بررسی قرار داده است.^{۲۳} ملاصدرا در بحث ماهیت اسفار (ج ۲/ مرحله چهارم) به طور مشروح در این مورد بحث نموده و عبارات ابن سینا را نقل، و نقد و بررسی نموده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۲۴-۱۶). در آثار فیلسوفان متأخر نیز این بحث در قالب مسئله یا فصل مستقلی مورد بحث قرار گرفته است. (لاهیجی، ۱۳۰۳ق، ص ۲۳) و (سبزواری، بی تا، ص ۲۵۷)

ماهیت لا به شرط

تا اینجا با ماهیت به شرط شیء و ماهیت به شرط لا آشنا شدیم و دانستیم که هر کدام از آنها خود دارای دو قسم است. ماهیت لا به شرط نیز که اکنون موضوع بحث ماست دارای دو قسم است و به تعبیر حاجی سبزواری (سبزواری، بی تا، ص ۲۵۱)

«و لا بشرط کان لاتین نمی من اول قسم و ثان مقسم»

یعنی ماهیت لا به شرط بر دو قسم است: لا به شرط قسمی و لا به شرط مقسمی. لا به شرط قسمی در مقابل به شرط لا و بشرط شیء قرار دارد، و عبارت از ماهیتی است که مطلق اعتبار شده است. در این اعتبار ماهیت نه مقید به قید به شرط شیئیت است و نه مقید به قید به شرط لائیت است.

اقسام سه‌گانه ماهیت حاصل یک تقسیم ثنائی است بدین صورت که ماهیت یا «لا به شرط» است و یا «به شرط» ماهیت به شرط یا به شرط ایجابی است و یا به شرط سلبی است. مقسم این اقسام را اعتبار دیگری برای ماهیت به شمار آورده‌اند؛ و این موجب پدید آمدن شبهه‌ای شده است که برای حل آن نظریات مختلفی ابراز شده است.

شبهه تقسیم شیء به خود و غیر خود

شبهه‌ای که در اینجا مطرح شده است مبتنی بر دو مقدمه است. یک مقدمه این است که در هر تقسیمی مقسمی وجود دارد؛ و همچنان که در بالا اشاره شد مقسم در ما نحن فیه ماهیت است.

مقدمه دوم این است که در هر تقسیمی مقسم نسبت به اقسام خود لا به شرط است. برای روشن شدن مقدمه دوم توجه به این نکته ضروری است که تقسیم در این موارد، تقسیم عقلی است و تقسیم عقلی با تقسیم عینی و خارجی تفاوت اساسی دارد و درست در نقطه مقابل آن قرار دارد. تقسیم خارجی تقسیم کل به اجزاء است و تقسیم عقلی تقسیم کلی به جزئی‌هاست. تفاوت اساسی این دو تقسیم به تفاوت «کل» و «کلی» مربوط می‌شود. رابطه کلی با جزئی عکس رابطه کلی با اجزاء خود است. کلی جزء جزئی خودش است و جزئی «کل» کلی است. برای مثال تقسیم یک مفهوم کلی مثل «انسان» به چند جزئی با افزودن قیدهایی به آن صورت می‌گیرد. انسان عالم، انسان جاهل، انسان نویسنده و... بدین طریق حاصل می‌شود.

علت اینکه مفهوم کلی انسان و هر مفهوم کلی دیگر قابلیت تقسیم به اقسام جزئی را دارد، این است که مقسم موارد قبل از تقسیم، مقید به هیچ کدام از آن قیدهایی که در اقسام اخذ می‌شود، نیست و الا پذیرش قید مقابل امکان‌پذیر نمی‌شد. و همچنین مقسم به گونه‌ای لحاظ شده است که می‌تواند با آن قیدها جمع شود و به تعبیر دیگر لا به شرط اعتبار شده است. و به همین جهت است که حکما گفته‌اند: «للا به شرط یجتمع مع الف شرط».

حال با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت که مقسم ما، در مورد اعتبارات، «ماهیت لا به شرط» است. از طرف دیگر یکی از اقسام سه‌گانه هم ماهیت لا به شرط

است؛ در اینجاست که شبهه تقسیم شیء به خود و غیر خود پدیدار می‌شود؛ و این در حالی است که محال بودن چنین تقسیمی از ضروریات است. برای حل این شبهه نظریات چندی ابراز شده است که ذیلاً به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- ملاصدرا در اسفار پس از نقل سخنان ابن سینا در مورد اعتبارات لا به شرط و به شرط لا، سؤالهایی را در ارتباط با آن مطرح نموده و پاسخ داده است. اولین سؤالی که ملاصدرا در این زمینه مطرح نموده است مربوط به شبهه مورد بحث ماست^{۲۴} و پاسخ وی به این سؤال یکی از نظریاتی است که برای حل این شبهه مورد قبول برخی از پیروان او قرار گرفته است. (سبزواری، بی تا، ص ۲۵۱) مطابق این نظریه در تقسیم ماهیت به اقسام سه گانه، شیء به خود و غیر خود تقسیم نشده است، گرچه مقسم و همچنین یکی از اقسام ماهیت لا به شرط است، اما باید توجه داشت که لا به شرط قسمی و لا به شرط مقسمی یکسان نیستند و با هم تفاوت دارند. فرق آن دو در این است که لا به شرط قسمی ماهیت مقید است و قید آن «لا به شرطیت» یا به تعبیر دیگر «اطلاق» است. حال آن که لا به شرط مقسمی ماهیت مقید نیست. ماهیتی که مقسم اقسام سه گانه است از قید اطلاق نیز رهاست.

قبل از ملاصدرا استاد او یعنی میرداماد بدون اشاره به شبهه مورد بحث ضمن برشمردن اعتبارات ماهیت به دو نوع لا به شرط اشاره نموده است و تفاوت آنها را به همان صورتی که از ملاصدرا نقل کردیم، بیان نموده است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۴۴) برای روشن شدن تفاوت «ماهیت مطلق»، مقید به قید اطلاق؛ و «ماهیت مطلق» رها از قید اطلاق؛ این دو اعتبار را در مورد وجود مورد توجه قرار می‌دهیم، وجود نیز همچون ماهیت گاهی مطلق به معنای اول است و گاهی مطلق به معنای دوم. مثال وجود مطلق به معنای اول ذات خداوند تبارک و تعالی است^{۲۵} و وجود مطلق به معنای دوم مفهوم کلی وجود است که بر همه موجودات اعم از واجب و ممکن صدق می‌نماید.

۲- نظریه دیگر در این مورد نظریه‌ای است که آیت‌الله بروجردی ضمن درسهایی خارج اصول خود مطرح نموده است؛ به نظر ایشان براساس تقریر استاد شهید مطهری در کتاب شرح مبسوط منظومه این است که مقسم اقسام سه گانه، ماهیت نیست بلکه

اعتبار است. این ماهیت نیست که به سه قسمت تقسیم شده است بلکه «اعتبار» به عنوان یک عمل ذهنی، روی ماهیت سه‌گونه ممکن است صورت بگیرد. اگر این نظریه را بپذیریم اساساً شبهه‌ای مطرح نخواهد شد تا نیازی به ارائه راه‌حل باشد.

یادداشت‌ها:

۱- برای تمییز دو معنای ماهیت غالباً چنین توضیح می‌دهند که ماهیت به معنای اخص عبارت است از «ما یقال فی جواب ما هو» و ماهیت به معنای اعم عبارتست از «ما به الشیء هو هو»

۲- ر.ک: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، المقامات ص ۱۷۵ و المپارحات ص ۳۹۹ (چاپ شده در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲)؛

۳- ر.ک: مقدمه شرح قیصری برفصوص، چاپ سنگی، الاعیان الثابته

۴- حاجی سبزواری در منظومه منطقی این مطلب را در بیته چنین بیان نموده است:

«اس المطالب ثلاثة علم مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم»

۵- «ذاتی»، در فلسفه و منطق دارای دو معنای اصطلاحی است که یکی از آنها اعم از دیگری است. معنای اخص شامل نوع، جنس و فصل است و با عنوان «ذاتی باب ایسا غوجی» مشخص می‌گردد. معنای اعم ذاتی، علاوه بر موارد فوق، اعراض لازم را نیز در بر می‌گیرد و «ذاتی باب برهان» نامیده می‌شود.

۶- واژه «مقوله» به معنای «محمول» است، و جهت اطلاق آن بر اجناس عالیه این است که مفاهیم اجناس عالیه بر اشیاء حمل می‌گردند.

۷- مانند تئوفراستوس (۳۷۲-۲۸۷ ق.م)، فروریوس (۲۳۲-۳۰۴ م)، اسکندر افرودیسی، ثامسطیوس رومی (۳۱۷-۳۸۸ م) و در عالم اسلامی فارابی (۳۳۹ ق)، ابن سینا (۴۲۸ ق)، ابن رشد (۵۹۵ ق)

۸- مرحوم مدرس آشتیانی در تعلیقه خود بر شرح منظومه حکمت سبزواری پس از بیان اینکه ماهیت هم از دیدگاه قائلین به اصالت ماهیت و هم از دیدگاه قائلین به اصالت وجود، یک مسئله فلسفی است، سؤال و جوابی را به صورت «ان قلت، قلت» مطرح نموده است.

سؤال این است که اگر کسی بگوید عروض ماهیت بر وجود به خاطر محدود بودن وجود است و به جهت آمیخته بودن آن با عدم است و نه به خاطر اصل وجود عاری از هر قیدی، بنابراین ماهیت عارض بر وجود بماهو وجود نمی‌شود و به همین جهت از عوارض ذاتیه وجود محسوب نمی‌شود بلکه از عوارض غریبه آن خواهد بود و حال آنکه مسائل فلسفی از عوارض ذاتیه وجود بحث می‌کنند؟

ایشان در جواب گفته است: ملاک غرابت عارض در مورد وجود این است که برای عروض نیاز به این باشد که وجود مقید به طبیعی بودن و یا تعلیمی بودن شود، نه هر نوع تقییدی، و روشن است که برای عروض ماهیت بر وجود تقید به قید طبیعی و یا تعلیمی شرط نیست.

۹- عبارت خواجه چنین است. «...والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه وهو من المعقولات الثانیة و كذلك العدم و جهاتهما و الماهية و الكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية...»

علامه حلی در شرح سخن خواجه می‌گوید: «الماهية أيضاً من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معقولة و ان كان ما يصدق على الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعنى العارض فان كون الانسان ماهية أمر زائد على الحقيقة الإنسانية» [کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المسألة السادسة و الثلاثون]

۱۰- برای نمونه عبارت خواجه نصیر طوسی را در این مورد نقل می‌کنیم: «و هی من حیث هی لیست الاهی و لو سئل بطرفی النقیض فالجواب السلب لكل شیء قبل الحیثیة لابعدها» (تجرید، تمیض ماهیات)

۱۱- حکم ضدین این است که اجتماعشان محال است ولی ارتفاعشان جایز و حکم نقیضین محال بودن هر دو یعنی اجتماع و ارتفاع است؛ حال اگر دو ضدی داشته باشیم که به جهتی خارج از حیثیت ضد بودنشان، ارتفاعشان هم محال باشد یعنی شقّ سومی نداشته باشند گفته می‌شود ضدین در حکم نقیضین هستند.

۱۲- شرطهای هشتگانه تناقض در دو بیت زیر بیان شده است.

در تناقض هشت وحدت شرط دان	وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کل	قوه و فعل است در آخر زمان

۱۳- استاد شهید مرتضی مطهری در مورد تجرید نظریه جالبی دارد. به اعتقاد ایشان تجرید بر دو نوع است:

الف - تجرید روانشناسی ب - تجرید فلسفی

تجریدی که روانشناسی آن را می‌شناسد این است که دو چیز که در خارج به صورت صفت و موصوف لاینفک هستند یا به صورت دو صفت لاینفک از یک موصوفند، ذهن این قدرت را دارد که آنها را در عالم خودش از هم جدا بکند و یکی را جدا از دیگری در نظر بگیرد. مثل عدد و معدود. تجریدی که فلسفه آن را می‌شناسد، از تجرید روانشناسی دقیق‌تر است. تجرید فلسفی این است که دو چیزی که علاوه بر خارج در ذهن هم از هم انفکاک‌ناپذیرند، ذهن می‌تواند از این دو تا - که همه جا با همدیگر هستند - یکی را نبیند و لی دیگری را ببیند، نه اینکه یکی باشد و آن دیگری نباشد. وجود و ماهیت از این قبیل هستند. [ر.ک: شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۳۶۴]

۱۴- برای مثال فخر رازی در «المباحث المشرقیة»، ج ۱، ص ۴۸ به بعد و خواجه نصیرالدین طوسی در «التجرید» عین عبارت شیخ در شفاء را با تغییر جزئی آورده‌اند. عبارت خواجه چنین است: «و هی من حیث هی لیست الاهی ولو سئل بطرفی النقیضین فالجواب السلب لكل شیء قبل الحیثیه لابعدها» (کشف المراد ص ۸۶)

۱۵- جهت مطالعه بیشتر در مورد تفاوت سالبه محصله و سالبه المحمول رجوع شود به تعلیقه حکیم سبزواری بر حکمت متعالیه، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۲

۱۶- إن للمهية بالقياس الى عوارضها حالتين: إحدیهما عدم الإتناف بها و لا بتقائضها، حين أخذ المهية من حیث هی، كما فی العوارض التي تعرضها بشرط الوجود، كما الکتابة، و الحركة، و نحوهما. و الأخرى الإتناف بها حين مأخذت كذلك، كما فی العوارض التي تلحقها مع الوجود، كالوجود و الوحدة و الإمكان و نحوها. فالمهية، بالقياس الى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين فی مرتبة من نفس الأمر، و هی مرتبة ذاتها، و أما بالقياس الى عوارض نفسها، فانها و ان لم تخل عن احد الطرفين لكن لیست حیثية نفسها حیثية ذلك العارض فالذی شرط الشیخ من أن لا یكون السلب بعد «من حیث» إنما هو بالقياس إلى عارض المهية نفسها» (تعلیقه ملاصدرا بر شفاء صص ۱۸۱-۱۸۲ و نیز شرح منظومه حکمت، صص ۲۴۴-۲۴۳)

۱۷- عبارت خواجه نصیر در این مورد چنین است: «المسألة الثانية في اقسام الكلى» و قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ماعداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائداً و لا تكون مقولّة على ذلك المجموع «هو الماهية بشرط لاشيء و لا توجد إلّا في الأذهان و قد تؤخذ لابشرط شيء و هو كلى طبيعى موجود فى الخارج و هو جزء من الأشخاص و صادق على المجموع الحاصل منه و مما يضاف اليه» (كشف المراد صص ۸۷-۸۶)

۱۸- «اطلاق» موضوع «ج» را دو گونه می‌شود تعبیر کرد: الف - ممکن است فرض گوینده این باشد که انسان را چه عالم باشد چه غیرعالم - و به تعبیر دیگر موجودی که عنوان انسان بر او صدق کند - اکرام کن. اطلاق انسان به این معنی اعتبار مقسمی است که در مباحث آینده به تفصیل توضیح داده می‌شود. ب - ممکن است غرض گوینده این باشد که انسان مطلق به قید اطلاق را اکرام کن یعنی کسی را که جز انسان بودن چیز دیگری بر او صادق نباشد. اینچنین تکلیفی اگر از کسی صادر شود، تکلیف بمالایطاق خواهد بود؛ چرا که چنین انسانی در عالم خارج از ذهن وجود ندارد.

۱۹- مقصود از فصول متمایز، دو فصلی است که در آثار فلسفی به مباحث «ماهیت و لواحق آن» و «جنس و فصل و تفاوت آن دو با ماده و صورت» اختصاص داده شده است.

۲۰- لازم به تذکر است که در مثالهای ذکر شده حکم در بعضی موارد به لحاظ اعتبارات دیگر نیز صادق است، و این منافاتی با آنچه ما درصدد بیانش هستیم ندارد.

۲۱- کمالات جسم عبارتند از: استقلال در وجود که از آن تعبیر به جوهریت می‌شود، و پذیرش ابعاد ثلاثه.

۲۲- کمالات نبات علاوه بر کمالات جسم عبارتند از: تغذیه، تولید مثل و رشد و نمو و در مورد حیوان علاوه بر آنچه ذکر شد حساس بودن و حرکت به اراده است.

۲۳- عین عبارات بهمنیار چنین است:

والفرق بين الجسم - و قد اعتبر جنساً - و بينه - وقد اعتبر مادة - أنه اذا اخذ جوهر أطول و عرض و عمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا مثل حس و تغذ فهو مادة، و ان اخذ لا بشرط شيء آخر، بل يجوز ان يكون له مع هذا المعنى حس و تغذ او لا يكون له فهو جنس، فلهذا يصح ان يحمل الجسم بالمعنى الثانى، و لا يصح ان يحمل بالمعنى الأول...»

(التحصیل، تصحیح و تعليق مرتضى مطهری، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، صص ۵۰۸-۵۰۷)
۲۴- متن سؤال و جواب چنین است:

«ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة و هي ليست الا المأخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى المأخوذة لا بشرط شيء و الى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه و الى غيره. و الجواب ان المقسم و ان كانت الماهية المطلقة و الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة ، و يقسمها الى نفسها معتبرة بها الإعتبار، و اليها معتبرة بالنحويين الآخرين، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً و القسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، و لاشك ان الأول اعم من الثاني» (الحكمة المتعالية، ج ۲ ص ۱۹)

۲۵- مولوی می گوید: «ما عدمهائیم هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما»

کتابنامه

- ارسطو، مقاله الألف الصغرى، ترجمه اسحق بن حنین، بی جا، ذنکر، ۱۸۴۶
- ابن سینا، الهیات شفا، قاهره، وزارت الثقافة، ۱۹۶۰م
- سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، مشهد، دارالمرتضى للنشر، بی تا
- علامه حلی، کشف المراد، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ق
- ابن سینا، منطق شفا، قاهره، نشر وزارت المعارف العمومیه، ۱۳۷۱ق
- فخر رازی، الرساله الکمالیه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ش
- علامه حلی، الجوهرالنضید فی شرح منطق التجدید، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۱۱ق
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش
- سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه حکمت، مشهد، دارالمرتضى للنشر، بی تا
- فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۰م
- مطهری، مرتضى، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ش
- افلاطون، جمهوری، فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتب، بی تا
- ملا صدرا، الحکمه المتعالیه، ج ۹، بیروت، دارالاحیاء، التراث العربی، ۱۹۹۰م

- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ش
- فیض کاشانی، ملاحسن، اصول المعارف، بی تا
- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۳
- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد ملی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶
- شیرازی، قطب الدین، دره التاج، تهران، حکمت، ۱۳۶۹
- کاتبی، ابوبکر نجم الدین، حکمه العین، نسخه خطی، کتابنامه مجلس شورای اسلامی ۱۳۲/۲۱
- بهمنیار، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ش
- لاهیجی، فیاض، شوارق الایمام، چاپ سنگی، ایران، ۱۳۰۳ق
- میرداماد، محمد معروف به باقر، کتاب القیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی