

مقاله پژوهشی

ترکیب اتحادی ماده و صورت نزد سیدسند و ملاصدرا و قابلیت تبیین آن به وسیله مبانی

ایشان

فاطمه عابدینی^۱، علی ارشد ریاحی^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ Fatemeh.abedini12@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۳

The Union Composition of Matter and form View Point of Seyyed Sanad and Mulla Sadra and its Capability of Being Explained by Their Principles

Fatemeh Abedini¹, Ali Arshad Riahi²

1. Ph.D. Student in Transcendent Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author);

Fatemeh.abedini12@yahoo.com

2. Professor at Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

(Received: 25/Jul/2021

Accepted: 13/Mar/2022)

Abstract

The kind of combination of matter and form is one of the issues that philosophers dispute about it. Most of earlier philosophers believed in concrete composition. In the meanwhile, Seyyed Sanad believed in the union combination of matter and form, and Mulla Sadra took the same view. His arguments are very similar to those of Seyyed Sanad in terms of content and expressions, so this supposition is strengthened that Mulla Sadra merely accepted this theory and did not invent anything. But it is noteworthy that despite of this amount of similarity in the principle of the theory, the reasons for proving and answering the doubts, Mulla Sadra claims that his theory is other than the theory of Seyyed Sanad. After studying the theory and principles of each of those two philosophers, it is concluded that the correctness of the union combination of matter and form is based on principles such as the principality of existence, analogical gradation of existence and substantial motion. Irrespective of the principality of existence, about which Seyyed Sanad's belief is disputed, Seyyed Sanad definitely does not believe in the analogical gradation of existence and substantial movement. Therefore it can be said that Mulla Sadra has provided a novel interpretation of the theory of the union combination of matter and form with his principles.

Keywords: Matter, Form, Union Composition, Concrete Composition, Seyed Sanad, Mulla Sadra.

چکیده

نحوه ترکیب ماده و صورت از مسائلی است که مورد اختلاف فلاسفه است. مشهور فلاسفه پیشین قائل به ترکیب انضمامی هستند. در این میان، سیدسند قائل به ترکیب اتحادی ماده و صورت شد و ملاصدرا نیز همین نظر را اختیار کرد. مباحث وی به جهت محتوا و عبارات بسیار شبیه به مباحث سیدسند است، لذا این نظریه قوت می‌یابد که ملاصدرا در پذیرفتن این نظریه مقلد صرف بوده است و هیچ نحو ابداعی نداشته است، اما نکته شایان توجه این است که با این حجم از تشابه در اصل نظریه، دلایل اثبات و پاسخ به شبهات، ملاصدرا نظریه خویش را غیر از نظریه سیدسند معرفی می‌کند. پس از بررسی نظریه و مبانی هر یک از دو فیلسوف موردنظر، این نتیجه به دست می‌آید که صحت ترکیب اتحادی ماده و صورت بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری مبتنی است. صرف نظر از اصالت وجود که در مورد اعتقاد سیدسند به آن، اختلاف نظر است، سیدسند به تشکیک وجود و حرکت جوهری قائل نیست و بنابراین می‌توان گفت: ملاصدرا با مبانی خویش تفسیر بدیعی از نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت ارائه داده است.

واژگان کلیدی: ماده، صورت، ترکیب اتحادی، ترکیب

انضمامی، سیدسند، ملاصدرا.

مقدمه

آنچه از مطالعه آثار ملاصدرا برمی‌آید این است که وی شعب فلسفی و عرفانی و انواع و اقسام حکمت (اعم از ذوقی و بحثی) را مطالعه کرده و سپس به تألیف و تدوین کتب و رسایل خود پرداخته است. ملاصدرا از شیخ اشراق، ابن‌سینا، ابن عربی به عظمت یاد می‌کند. با این وجود، استقلال فکری خود را در جمیع مقامات و مراتب حفظ کرده است. (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۹)

از جمله شخصیت‌هایی که ملاصدرا در آثار خویش از آنها به بزرگی یاد می‌کند، سیدسند دشتکی و فرزندش غیاث‌الدین منصور دشتکی است. ملاصدرا در جای‌جای آثار خود به نقل و نقد آراء و نظریات این بزرگان پرداخته و بعضاً چنانکه رسم گذشتگان بوده است، مطلبی را بدون مأخذ از ایشان نقل کرده است. همین امر موجب شده است که منتقدان ملاصدرا وی را تابع افکار دیگران معرفی و گمان کنند تأسیسات عمیق فلسفی او تماماً در آثار دیگران وجود داشته و کار او جمع‌آوری این عقاید و افکار بوده است. عده‌ای همچون مرحوم جلوه و ضیاء‌الدین دری اصفهانی به ایشان نسبت انتحال و سرقت علمی داده و وصف بدیع بودن را از نظریات ملاصدرا سلب کرده‌اند. (جلوه (طباطبایی)، ۱۳۸۵: ۸۷؛ دری اصفهانی، ۱۳۱۶: ۱۵۷/۲-۱۶۴) از جمله مباحثی که ملاصدرا خود بیان می‌کند که موافق با اعلام شیراز پذیرفته است، بحث ترکیب اتحادی ماده و صورت است. مباحث وی به جهت محتوا و عبارات بسیار شبیه به مباحث سیدسند است، لذا این نظریه قوت می‌یابد که ملاصدرا در پذیرفتن این نظریه مقلد

صرف بوده است و هیچ نحو ابداعی نداشته است، اما نکته شایان توجه این است که به‌رغم این حجم از تشابه در اصل نظریه، دلایل اثبات و پاسخ به شبهات، ملاصدرا نظریه خویش را غیر از نظریه سیدسند می‌داند. در این نوشتار سعی شده است که به بررسی تفاوت این دو نظریه پرداخته و میزان ابداعی بودن نظریه ملاصدرا مشخص شود. به این منظور، نخست با مراجعه به نسخ خطی سیدسند، نظر وی درباره اتحاد ماده و صورت استخراج و سپس به مقایسه عبارات سیدسند و ملاصدرا در این زمینه پرداخته شده است. در پایان، با بررسی مبانی هرکدام از این دو فیلسوف و سنجش توانایی مبانی ایشان در تبیین این نظریه، تفاوت دو نظریه مشخص شده است.

نظریه اتحاد ماده و صورتی که سیدسند در حاشیه خود بر شرح جدید تجرید، مطرح کرده است، در میان حکمای پیشین سابقه نداشته است. این نظریه از سوی معاصرش «محقق دوانی» مورد مناقشه قرار گرفته و غیاث‌الدین منصور دشتکی برای رد ایرادات دوانی، آن را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است. از آنجایی که غیاث‌الدین منصور در دفاع از نظریه سیدسند دشتکی، تعلیقه‌ای را در همین مبحث بر شرح جدید تجرید ارائه داده است و با توجه به این گفته ملاصدرا که این نظریه را موافق بعضی از اعلام متأخر شیراز، پذیرفته است، احتمال تأثیرگذاری غیاث‌الدین منصور نیز (در کنار سیدسند) بر ملاصدرا قوت می‌گیرد^(۱). بنابراین، در این نوشتار علاوه بر بررسی تأثیرپذیری ملاصدرا از سیدسند دشتکی، به بررسی تأثیرگذاری و یا عدم تأثیرگذاری فرزندش

(سید سند، بی تاج: ۷۰؛ سیدسند، بی تا الف: ۱۳۲) سیدسند بعد از بیان این مقدمه، می گوید: ترکیب جسم از هیولی و صورت از قسم دوم یعنی ترکیب اتحادی است.

۲. دلایل سیدسند بر ترکیب اتحادی ماده و

صورت

سیدسند پس از اینکه ترکیب ماده و صورت را از نوع ترکیب اتحادی می داند، به اقامه دلیل بر این امر می پردازد. می توان عبارات وی را در قالب دو دلیل بیان کرد:

- **دلیل اول:** نخستین دلیلی که سیدسند بر ترکیب اتحادی ماده و صورت اقامه می کند، بر صحت حمل هر یک از اجزاء بر مرکب از آن دو، و هر یک از اجزاء بر دیگری تکیه دارد:

ماده و یا صورت، بر مرکب از این دو صادق است، به دلیل اتحاد این اجزاء با مرکب در نفس - الامر. صحت حمل، اتحاد طرفین در نفس الامر را اثبات می کند. اگر بگوییم: چون دو جزء در قسم دوم [ترکیب اتحادی] در نفس الامر واحدند، پس چگونه بین این دو ترکیب تصور می شود، می گویم: اعتبار ترکیب در آن، از این جهت است که عقل آن امر واحد را به دو جزء تقسیم می کند. نظر به اینکه یکی از اجزا گاهی وجودی است و عین جزء دیگر نیست، سپس عین آن می شود و یا نظر به امر دیگری که باهم شیء واحدی اند، سپس این امر از جهت اینکه یکی از این دو است، منعدم می شود و از جهت اینکه عین دیگری است، باقی می ماند (مانند، جسم و نامی؛ زیرا آن دو باهم امر واحدی - اند که مثلاً درخت است و اگر درخت قطع شود،

غیاث الدین منصور بر صدرا نیز پرداخته می شود. نتیجه این بررسی، از طرفی مشخص شدن میزان تأثیرپذیری ملاصدرا از نظریه اتحاد ماده و صورت دشتکی هاست و از طرفی دیگر، بیان نوآوری های ملاصدرا در این نظریه.

نظریه سیدسند درباره ترکیب ماده و صورت

آراء سیدسند را درباره نحوه ترکیب اتحادی ماده و صورت که در حاشیه های وی بر شرح جدید تجرید آمده است، می توان در چند بخش ارائه داد: الف) بیان نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت؛ ب) اثبات این نظریه؛ ج) پاسخ به شبهات وارد بر این نظریه.

۱. ترکیب اتحادی ماده و صورت از نظر

سیدسند

سیدسند برای بیان چگونگی ترکیب جسم از هیولی و صورت ابتدا مقدمه ای را بیان می کند: ترکیب دو قسم است:

یک قسم که در آن شیئی به شیء دیگر اضافه می شود و هر یک از آن دو بالفعل و به نحو مستقل در مرکب حاصل اند و مرکب، مجموعی از امور متعدد است؛ مانند، ترکیب خانه از آجرها و ترکیب سکنجبین از عسل و سرکه.

قسم دوم اینکه شیء عین شیء (دیگر) شود و هیچ کدام از آنها در مرکب، بالفعل و دارای ذات مستقل نباشد، بلکه فقط یک امر باشد که آن عین هر کدام از آن دو و همچنین عین مرکب باشد. مانند، انسانی که کاتب شود؛ انسان و کاتب یک ذات اند. این قسم را باید ترکیب اتحادی بنامیم.

بالفعل نیستند، هر جزئی در آن فرض شود، هر چند در نهایت کوچکی باشد، یاقوت است و اگر اجزای عنصری در موالید ثلاث بالفعل نباشد، ترکیب موالید از این عناصر و صورشان از قبیل قسم اول از دو قسمی که ذکر کردیم، نیست. پس عناصر به غذا؛ غذا به اخلاط؛ اخلاط به نطفه و نطفه به مضغه منقلب می‌شود و همچنان به تدریج انقلاب پیدا می‌کند، تا اینکه به حیوان انقلاب پیدا می‌کند. آنچه سابق در این انقلاب است، در آنچه لاحق است، باقی نمی‌ماند، تا (در نفس الامر) در آن، کثرت باشد، بلکه هر یک از غذا و اخوانش امر واحد طبیعی است که (در نفس الامر) کثرتی در آن نیست. البته برای عقل است که هر یک از آنها را به حسب آثار و خواصش به اقسامی تقسیم کند: بعضی از آنها به اعتباری ماده است برای آن و جنس است به اعتبار دیگر و بعضی از آنها صورت است به اعتباری و فصل است به اعتبار دیگر. (همان)

سیدسند پس از اقامه دلیل دوم، سخنانی از پیشینیان در تأیید نظر خویش ارائه می‌دهد: آنچه شیخ در حکمت علائیه ذکر کرده است: «هیولی و صورت به حسب ذات یکی است و به حسب معنی متعدد» این نظر را تأیید می‌کند. همچنین آنچه امام فخر رازی در شرح اشارات بیان کرده است: «چون هیولی شیء بالقوه است، لذا زمانی که حاصل شود، پس آن جسم است» (رازی، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۱۰) و آنچه بهمنیار در الهیات کتاب التحصیل آورده است: «هیولی در موضوع نیست. بنابراین جوهر است و جوهریتی که داراست، آن را بالفعل شیئی از اشیا قرار نمی‌دهد، بلکه آن را آماده می‌کند تا

از حیث اینکه عین نامی است، منعدم می‌شود و از حیث اینکه جسم است، باقی می‌ماند)، پس اجزا در این تقسیم تحلیلی عقلی‌اند، نه اینکه با قطع نظر از تقسیم عقل، (در نفس الامر) ذوات متعدد باشند. پس بدان که ترکیب جسم از ماده و صورت ترکیب اتحادی است؛ زیرا اگر از قسم اول بود و ماده و صورت دو ذات مختلف بودند (در خارج)، حملش بر مرکب و حمل بعضی بر بعضی دیگر ممتنع بود؛ زیرا دو امر متمایز به حسب وجود خارجی - هرچند هر ارتباطی که امکان داشته باشد، بین آن دو فرض شود- حمل یکی بر دیگری ممتنع است و یا اینکه ممتنع است که گفته شود مجموع آن دو، این یکی و یا آن یکی است. (سیدسند، بی‌تالیف: ۱۳۲)

- دلیل دوم: اجزای عنصری به نحو بالفعل در موالید ثلاث وجود ندارند، مثلاً در یاقوت، جزء ناری بالفعل نیست و الا باید صورت یاقوتی حال در آن [جزء ناری] باشد؛ زیرا حلول آن [صورت یاقوتی] در مجموع اجزا همان‌طور که جمهور حکما آن را اثبات کرده‌اند، حلول سریانی است. اگر صورت یاقوتی حال در جزء ناری و جزء ناری، نار بالفعل باشد، نار و یاقوت با هم می‌شد و این محال است. درحالی‌که یاقوت مرکب از عناصر اربعه تحقق پیدا نمی‌کند و این خلاف آن چیزی است که حکما بر آن اتفاق دارند. چگونه جزء ناری در آن بالفعل موجود باشد و حال آنکه در زمان طولانی که یاقوت در آن زمان موجود بوده است، خاموش نشده است، با اینکه یاقوت از نظر حجم کوچک و در مجاورت اجزای مائی (آب) قرار گرفته است. چون اجزای عنصری در آن

پاسخ: علیت مذکور از این جهت نیست که آن دو متحدند، بلکه اگر امر واحدی (با تعمل عقل) کثیر شود، ممکن است به علیت بعضی از آن برای بعضی دیگر حکم شود. اشکالی ندارد که امر واحدی وجود داشته باشد که برای آن، کثرت عقلی فرض شود و بین آن امور کثیر علیت تحقق پیدا کند؛ مانند، طیب بنای معالج خویش (و حال آنکه آن دو، شخص واحد در خارج) و یا ماهیتی که علت است برای عوارضی که به نحو موافات بر آن حمل می‌شود (و حال آنکه آن عین آنهاست در خارج). اگر ماده و صورت هر دو در نفس الامر شیء واحدی باشند، پس اگر یکی از آنها را مقید به اینکه غیر آن در آن نباشد، اخذ کنی، حملش بر آن ذات صحیح نخواهد بود؛ زیرا آن [ذات] فقط یکی از آن دو نیست، بلکه عین دیگری نیز هست. آنچه به این وجه اخذ شده است، ماده و یا صورت نامیده می‌شود و اگر غیر مقید به این قید، بلکه مطلق، اخذ شود، حملش بر آن [ذات] صحیح است و بر دیگری نیز [صحیح است] و آنچه به این وجه مأخوذ است، جنس و یا فصل نامیده می‌شود. بنابراین، جنس و ماده مفهوم واحدند. اگر مطلق اخذ شود، جنس است و اگر مقید به اینکه غیر آن در آن نباشد، اخذ شود، ماده است. همچنین فصل و صورت مفهوم واحدند؛ اگر مطلق اخذ شود، فصل است و اگر مقید به اینکه غیر آن در آن نباشد، اخذ شود، صورت است. پس آشکار شد که جنس و ماده بالذات متحد و به اعتبار مختلف‌اند. همچنین است فصل و صورت. (همان: ۱۳۳)

- شبهه دوم و پاسخ به آن: طبق آنچه ذکر شد،

به وسیله صورت، شیء بالفعل شود». (بهمینار، ۱۳۷۵: ۳۳۱)

چگونه ممکن است ترکیب اتحادی نباشد و حال آنکه اگر ترکیب جسم از آن دو این‌گونه باشد که آن دو، دو ذات حاصل در جسم (در نفس الامر) باشند، تعریف صورت به اینکه ماهیت جسم است، صحیح نخواهد بود، همان‌طور که تعریف سقف به اینکه ماهیت خانه است، صحیح نیست، ولی شیخ در *طبیعیات شفا* آن [صورت] را به آن [ماهیت جسم] تعریف کرده است، آنجا که می‌گوید: «همانا برای هر جسمی طبیعت و ماده و صورت و اعراضی است و صورتش همان ماهیتش است که به آن هو هو است و ماده‌اش همان معنی حامل ماهیتش است». (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/۳۴) اگر ترکیب جسم از آن دو این‌گونه باشد که آن دو، ذات واحدی باشند (همچون قسم دوم از دو نوع ترکیب)، تعریف صورت به ماهیت صحیح خواهد بود؛ زیرا این امر [واحد] همان صورتش است. غایب‌الامر اینکه جایز است عقل امر مبهمی را انتزاع کند که گاهی عین این امر واحد موجود در نفس-الامر شود. (سیدسند، بی تا الف: ۱۳۲)

۳. پاسخ به شبهات ترکیب اتحادی ماده و صورت

بعد از اینکه سیدسند دلایلی را برای ترکیب ماده و صورت ارائه می‌دهد، به سراغ دفع اشکالات می‌رود:

- شبهه اول و پاسخ به آن: قوم تصریح کرده‌اند که این صورت علت هیولی است و با اتحاد آن دو، علیت قابل تصور نیست.

ذات واحد بودن ماده و صورت، در مرکب متشابه الاجزا؛ مانند، یاقوت، تمام است؛ زیرا آنجا امر واحد بالفعلی وجود دارد، پس جایز است که به دو اعتبار ماده و صورت باشد، اما این امر در مرکب غیر متشابه الاجزا؛ مانند، اسب قابل تصور نیست؛ زیرا اینجا امور متعدد مختلف الحقیقه (مانند استخوان و گوشت و عصب وجود دارد)، پس چگونه این امور مختلف الحقیقه عین صورت اسب است، درحالی که آن، امر واحدی است؟ (همان)

پاسخ: اسب امر واحد طبیعی است که بالفعل در آن کثرتی نیست، پس گوشت فرس موجود واحدی (در نفس الامر) نیست، بلکه آن، بعضی از موجود واحد طبیعی است و سایر اجزایش نیز همین طور است، همان طور که یاقوت نیز این گونه است. نهایت امر اینکه اجزای تحلیلی مفروض در یاقوت حقیقتش واحد است و اجزای تحلیلی مفروض در اسب، حقایق مختلف، ولی از آن، بالفعل بودن اجزاء لازم نمی آید. آیا نمی بینی که اجزای تحلیلی مفروض در کیف واحدی که در آن حرکت واقع می شود، انواع مختلف اند، همان طور که معلم ثانی به آن تصریح می کند و اینکه اجزای تحلیلی مفروض در کره واحد الحقیقه که همان فلک ثوابت است، مختلف الحقایق اند؛ زیرا بعضی از آنها جرم فلک است و بعضی از آنها ستارگان مختلف. (همان)

بهمینار در طبیعیات کتاب التحصیل می گوید: «ما اجسام مرکب از عناصر و اخلاطی را می بینیم که حس می کنند، حرکت بالاراده دارند، تغذیه و رشد می کنند و جایگزین آنچه را از آنها به تحلیل رفته است، طلب می کنند. پس واجب است که

برای این اجسام مرکب خصوصیتی باشد که برای اجزایش نیست؛ زیرا برای هر یک از اخلاط و اجزای عنصری اش، نمو و تحلل و تغذیه نیست، همان طور که برای هر یک از اجزای چشم، دیدن نیست، بلکه دیدن برای چشم از آن جهت که چشم است، وجود دارد و نمو برای بدن از آن جهت که بدن است، وجود دارد. پس آشکار شد که برای حیوانات و نباتات، خصوصیت اجسامی است که برای هر یک از اجزایش نیست. پس وجود اجزا در آن بالقوه است، زیرا هر آنچه وحدتش بالفعل باشد، اجزاء در آن بالقوه است». (بهمینار، ۱۳۷۵: ۷۲۵)

این کلام بهمینار بود و صریح است در اینکه اجزا در موالید بالقوه اند و موالید واحد بالفعل است، همان طور که این مطلب را اثبات کردیم. (سیدسند، بی تالف: ۱۳۳)

- شبهه سوم و پاسخ به آن: ترکیب اتحادی که ذکر کردید، در انسان غیر معقول است؛ زیرا نفسش که همان صورتش است، جوهر مجرد از ماده است، همان طور که شیخ و پیروانش به آن قائل اند و بدنش جسم است. ترکیب اتحادی بین آن دو، مستلزم تجرد جسم یا تجسم مجرد است و این خلف است.

پاسخ: نمی پذیریم که ترکیب اتحادی بین آن دو مستلزم این امر باشد؛ زیرا دانستی که ماده و صورت دو امر مختلف در خارج نیستند، تا در خارج موجود مجرد و موجود مادی، هر دو، بالفعل باشند و از یکی شدنشان، یکی از دو امر مذکور لازم آید؛ زیرا انسان امر واحدی است که نطفه با واسطه هایی که ذکر کردیم، به آن انقلاب پیدا

این معنی همان بدن بود، بر آن مدرک کلیات صدق نمی‌کرد؛ زیرا بدن، مادی است، ولی مدرک کلیات، مجرد است، همان‌طور که در جایگاهش بیان شده است. اگر این معنی همان نفس یا مجموع آن دو [بدن و نفس] بود، صدق نمی‌کرد بر آنکه مثلاً جالس است؛ زیرا جلوس برای مجرد و یا مجموع مجرد و مادی ممتنع است.

۲. قوم انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند و ناطق را به مدرک کلیات. این تعریف واضح است که بر نفس مجرد به‌تنهایی صدق نمی‌کند. بر مجموع نفس و بدن نیز صدق نمی‌کند؛ زیرا مجموع نفس و بدن، قابل ابعاد نیست، لذا جسم نیست. بر بدن به‌تنهایی هم صدق نمی‌کند؛ زیرا بدن مدرک کلیات نیست.

۳. ترکیب حقیقی از مجرد و مادی به‌گونه‌ای که مجموعش امر واحد حقیقی باشد، غیر معقول است. برای همین علامه جرجانی در حواشی بر شرح حکمه العین می‌گوید: و اما انسان چنین نیست که ماهیت مرکب از دو جزء، یکی از آن دو بدن مادی و دوم نفس مفارق باشد؛ زیرا هر یک از آن دو تحت جنس دیگری است؛ زیرا نفس تحت جوهر مجرد است و بدن تحت مقارن، پس ترکیبی بین این دو اصلاً نیست، مگر به اعتبار عقلی. اگر چنین امری جایز باشد، پس چرا جایز نباشد که عقل فعال با آنچه انجام می‌دهد و تدبیر می‌کند، امر واحد حقیقی باشد، اما اگر نفس مجرد، جزء عقلی انسان و حصولش در انسان بالقوه باشد و نه بالفعل، ترکب امر واحد حقیقی از مجرد و مادی لازم نمی‌آید و معنی مشارالیه با لفظ «من» و معرف به حیوان ناطق همان امر واحد طبیعی است. انسان

می‌کند. آن امر واحد طبیعی (در خارج) جزئی ندارد، نه مادی و نه مجرد؛ مانند، سایر مراتب انقلاب مذکور. عقل، انسان را به‌حسب آثارش، به جوهر قابل ابعاد سه‌گانه، نامی، حساس و مدرک کلیات تقسیم می‌کند. ظاهر است که تلبس انسان به بعضی از این آثار؛ مانند، قبول ابعاد و نمو مستلزم این است که مقدار و وضع و حیز داشته باشد، ولی تلبسش به ادراک کلیات مستلزم تلبسش به یکی از این سه نیست. پس انسان مدرک کلیات است، از این جهت که مجرد از این سه است و این همان مراد از مجرد نزد آنهاست؛ زیرا مجرد [به معنی] عریان است و با آن، عاری بودن از این سه را اراده کرده‌اند. سپس جایز است که حیوان به امر دیگری انقلاب پیدا کند که در آن، بعضی از صفات حیوان (بدون بعضی دیگر) باشد؛ برای مثال، اسب بمیرد، در آن، مقدار و شکل و رنگ (بدون نمو و احساس) باقی می‌ماند. پس اگر انسان به امری انقلاب پیدا کند که در آن، مقدار و وضع و تحیز باقی نماند، ولی ادراک کلیات باقی بماند، در این هنگام به مجرد دیگری انقلاب پیدا کرده است. مجردی که در آن، بالقوه بود به‌سوی فعل خارج شود، دلیلی بر امتناع چنین امری نیست. منشأ سؤال، اخذ بالقوه به‌جای بالفعل است. بنابراین، نفس مجردی که همان صورت انسان است، جزو تحلیلی آن است، همان‌طور که شان سایر صور است، نه جزء ترکیبی. اگر جزء ترکیبی باشد، اشکال‌های زیر لازم می‌آید:

۱. از لفظ «من» و آنچه مترادف با آن است، معنایی را می‌فهمیم که بر آن صادق است که مدرک کلیات و برای مثال، جالس است. پس اگر

هرچند دارای کم، مکان و وضع است، ولی ادراک کلیات او از جهت اینکه این‌گونه است، نیست. مدرک کلی از حیث اینکه مدرک کلی است، مجرد است، به خلاف مدرک جزئی. عبارت بهمینار در کتاب *التحصیل* نیز دلالت می‌کند بر اینکه ترکیب بین نفس و بدن اتحادی است: «پس آشکار شد که برای این حیوانات و نباتات خصوصیت جسمی است و این افعال از جسم بما هو جسم مطلقاً صادر نمی‌شود، پس واجب است که به سبب دیگری باشد و آن سبب همان مبدئی است که آن را نفس می‌نامیم و بین آن و بدن اتحاد حقیقی است، نه فرضی». (همان)

آراء ملاصدرا درباره ترکیب ماده و صورت

امر مسلم این است که نظریه ترکیب اتحادی که ملاصدرا به آن قائل شده است، نظریه ابداعی - به این معنی که نخستین بار از جانب ملاصدرا مطرح شده باشد - نیست. خود ملاصدرا نیز پیش از شروع به بحث از ترکیب اتحادی، به این نکته اذعان می‌کند که آن را موافق بعضی از اعلام متأخر شیراز اختیار کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۸۲/۵)، اما اینکه مراد وی از این اعلام متأخر شیراز چه کس یا کسانی است، آیا مراد وی سیدسند دشتکی و غیاث‌الدین منصور دشتکی است و یا اینکه صرفاً مراد وی همان سیدسند است، باید گفت بررسی‌های انجام‌گرفته، چنین نتیجه می‌دهد که مراد وی از بعضی از متأخرین شیراز همان سیدسند دشتکی است. توضیح: چنانکه بیان شد، این نظریه از سوی سیدسند مطرح شد و پس از آنکه سیدسند نظریه خویش را

در حاشیه جدید خویش بر شرح جدید تجرید به همراه پاسخگویی به تعدادی از اشکال‌های دوانی، شرح و بسط داد، علامه دوانی در حاشیه‌ای، آراء جدید سیدسند را مورد مناقشه قرار داد و سپس سیدسند فرصت پاسخ به آنها را نیافت. در این زمان فرزندش غیاث‌الدین منصور دشتکی، در دفاع از نظریات سیدسند، رساله‌ای را با عنوان «تعلیقات علی الشرح الجديد للتجرید» نگاشت که در آن به ذکر آرای سیدسند در خصوص اتحاد ماده و صورت و شرح آن پرداخت و به اشکال‌های علامه دوانی پاسخ داد. برای مقایسه بین دو نظر، نباید این اثر غیاث‌الدین منصور را از نظر دور داشت. از بررسی‌های انجام‌گرفته بر تعلیقه غیاث‌الدین منصور و نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورتی که ملاصدرا، به تبعیت از بعضی از اعلام متأخر شیراز اختیار کرده است، چنین به دست می‌آید که تنها عباراتی که در تعلیقه غیاث‌الدین منصور آمده است و ملاصدرا از آنها استفاده کرده است، همان عبارات سیدسند در حاشیه جدید شرح تجرید (در شرح و بسط نظریه ترکیب اتحادی) است. حتی با مقایسه پاسخ‌های غیاث‌الدین منصور در تعلیقات خویش به اشکال‌های دوانی، با پاسخ‌هایی که ملاصدرا در فصلی جداگانه به همین اشکال‌ها داده است، پاسخی مشابه یافت نمی‌شود. (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶: ۲ / ۶۵۵-۶۶۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۵ / ۲۹۴-۳۰۸) لذا چنین به نظر می‌رسد که ملاصدرا از غیاث‌الدین منصور دشتکی در این زمینه تأثیری نپذیرفته است و مراد وی از «بعض المتأخرین من اعلام بلدتنا شیراز»، همان سیدسند باشد.

بالعرض نه بالذات، مانند، بعضی از اجزای حیوان با بعضی دیگر. دوم اینکه شیء در ذاتش متحول شود، تا اینکه شیء دیگری گردد و کامل شود (به وسیله این تحول)، در حالی که وجود واحدی است. پس امر واحدی وجود دارد که عین هر یک از آن دو و عین مرکب است؛ مانند جنین هنگامی که حیوان می شود و مانند انسان هنگامی که حکیم می شود و خلاصه هر ماده طبیعی هنگامی که به صورت جوهری متصور می شود. ترکیب در این قسم اشکالی ندارد و ترکیب اتحادی نامیده می شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۵/۲۸۳)

۲. مقایسه دو نظر از جهت دلایل

ملاصدرا در *اسفار چهار دلیل* در زمینه ترکیب اتحادی ماده و صورت ارائه داده است. از مقایسه دلایل سید سند با دلایلی که ملاصدرا در این زمینه اقامه کرده است، چنین به دست می آید که ملاصدرا در اقامه دلایل از عبارات و محتوای دلایل سیدسند بهره زیادی برده است که توضیح آن در ذیل می آید:

- دلیل اول: دلیل اول ملاصدرا، همان دلیل سیدسند با محتوای واحد است؛ یعنی هر یک با تکیه بر صحت حمل هر یک از ماده و صورت بر هم و بر مرکب، ترکیب اتحادی ماده و صورت را نتیجه گرفته اند. این شباهت صرفاً از جهت محتوا نیست، بلکه ملاصدرا برای بیان دلیل، از بسیاری از عبارات سیدسند وام گرفته است، جز اینکه سیدسند با تکیه بر صحت حمل اجزاء بر مرکب و ملاصدرا با تکیه بر صحت حمل اجزاء (ماده و صورت) بر هم، دلیل را آغاز کرده اند.

از مقایسه نظر سیدسند و ملاصدرا به دست می آید که نظریه ملاصدرا با نظریه سیدسند، (با توجه به استفاده زیاد از عبارات سیدسند)، جز موارد اندک، تفاوت چندانی ندارد: این مقایسه و بیان شباهت ها و تفاوت ها در مباحث ذیل قابل بررسی است:

۱. مقایسه دو نظر در اصل نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت

ملاصدرا برای بیان اصل نظریه اتحاد ماده و صورت از همان عبارات سیدسند با اندکی تفاوت، استفاده کرده است، جز اینکه مقدمه ای را به مقدمه سیدسند افزوده است. وی بیان می دارد که بیان این مطلب دو مقدمه را می طلبد:

مقدمه اول: موجودات در فضیلت وجود متفاوت هستند: بعضی از آنها در کمالیت به گونه ای هستند که با وحدتشان عین معانی کثیرند (و این معانی کثیر در غیر آنها یافت نمی شود، مگر به صورت متفرقه و پراکنده)، ولی بعضی از آنها به دلیل نقص در وجود اینگونه نیستند. مثال برای اولی، انسان است؛ زیرا در او تمامی آنچه که به نحو متفرقه در حیوان و نبات و جماد یافت می شود، وجود دارد.

مقدمه دوم: ترکیب دو قسم است: یکی اینکه شیء به شیء دیگری اضافه شود و هر کدام از آن دو، ذات مستقلی داشته باشند و در مرکب کثرت بالفعل باشد؛ مانند، ترکیب خانه از خشت ها. مثل این ترکیب، ترکیب طبیعی نیست، بلکه یا صناعی است؛ مانند، خانه و یا اعتباری است، مانند، سنگ که کنار انسان گذاشته شده است و یا طبیعی است

کرده است (و بیان آن در بخش سیدسند گذشت)، به بیان ترکیب اتحادی نفس و بدن پرداخته است و آن را مستلزم تجرد جسم و جسمیت موجود مجرد نمی‌داند. بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که ملاصدرا این دلیل را نیز از عبارات سیدسند گرفته باشد.

۳. مقایسه دو نظر از جهت پاسخ به شبهات

شبهه اول: شبهه‌ای که به‌عنوان شبهه اول در آثار ملاصدرا ذکر شده است، همان شبهه‌ای است که سیدسند به‌عنوان اولین شبهه به آن پرداخته است. تفاوتی در بیان این شبهه و پاسخ به آن بین این دو اندیشمند وجود ندارد، جز اینکه سیدسند در پاسخ به شبهه، برای بیان اینکه امر واحد با فعالیت عقل می‌تواند کثیر شود و بر علیت بعضی از اجزا برای بعضی دیگر اجزا حکم شود، به شخص واحدی که طیب و بناست و از جهت طیب بودن، (خویش را از آن جهت که بناست)، معالجه می‌کند، مثال می‌زند و مثال دیگر را مثال ماهیتی می‌زند که علت عوارضی است که مواطاتا بر آن حمل می‌شود، هرچند که در خارج عین هم هستند و این علیت به‌حسب فعالیت عقل است، اما ملاصدرا این مثال‌های سیدسند را تغییر داده و برای بیان این مطلب مستقیماً به سراغ خود ماهیت و اجزای آن رفته، به ماهیت سیاهی و اجزای آنکه همان جنس و فصل‌اند، مثال می‌زند.

هرچند شبهه دومی که ملاصدرا بیان می‌کند، همان شبهه سیدسند است، اما در پاسخ، ملاصدرا جوابی متفاوت از جواب سیدسند ارائه داده و اشکال‌هایی را بر جواب سیدسند وارد دانسته و آن

- دلیل دوم: این دلیل هیچ تفاوتی با دلیل سیدسند نداشته، از نظر عبارات و محتوا همان دلیل سیدسند است.

- دلیل سوم: از بررسی عبارات ملاصدرا، چنین به دست می‌آید که دلیل سوم ملاصدرا همان عباراتی است که در بخش سیدسند (با عنوان مؤیدات نظر سیدسند در عبارات پیشینیان) ذکر شد، جز اینکه ملاصدرا برای این مؤیدات، دلیلی را (در حدود یک خط) اضافه و آن دلیل را قبل از این مؤیدات ذکر کرده است. لذا این گمان تقویت می‌شود که شاید این دلیل در نسخه‌های خطی از قلم افتاده باشد، اما با مراجعه به تعلیقات غیاث‌الدین منصور که عبارات سیدسند را خط به خط ذکر کرده است، چنین دلیلی یافت نمی‌شود و غیاث‌الدین منصور نیز این عبارات را که بعد از دلیل دوم سیدسند بیان شده است، با عنوان «تأیید النظر الاتحادی باقوال الاکابر»، بعد از اقامه دلیل دوم بیان کرده است. (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶:

۶۴۸/۲) لذا این احتمال منتفی است و اقامه دلیل برای عبارات پیشینیان از جانب خود ملاصدراست.

- دلیل چهارم: این دلیل که بر ترکیب نفس و بدن تکیه دارد، با این مقدمات، نه در آثار سیدسند یافت می‌شود و نه در تعلیقه غیاث‌الدین منصور. در مورد اینکه آیا این دلیل از جانب خود ملاصدرا (بدون هیچ سابقه‌ای در آثار سیدسند) اقامه شده است، باید گفت چنین فرضی درست به نظر نمی‌رسد، بلکه هرچند تحت عنوان یک دلیل در آثار ملاصدرا آمده است، اما پیشینه آن در آثار سیدسند یافت می‌شود. توضیح: سیدسند خصوصاً در پاسخ به یکی از اشکال‌هایی که دوانی مطرح

بررسی تأثیر دشتکی‌ها بر ملاصدرا

از آنچه در بخش مقایسه دو نظریه (در بخش‌های مختلف اصل نظریه، بیان دلایل و پاسخ به شبهات) گذشت و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نظریه، چنین به دست می‌آید که همان‌طور که ملاصدرا به آن اذعان دارد، این نظریه را به تبعیت از سیدسند اختیار کرده است. بنابراین، (در ظاهر امر) ملاصدرا در ارائه نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت، راه تقلید صرف را پیموده و هیچ نحو ابتکاری نداشته است، اما نکته جالب توجه اینجاست که ملاصدرا علاوه بر اینکه بیان می‌کند که این نظریه را موافق نظریه سیدسند دشتکی اتخاذ کرده است، با عبارت «و ان كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد و بين ما رأيناه بوناً بعيداً» رأی خویش را متفاوت با نظر سیدسند می‌داند. این مطلبی است که ما را به دقت بیشتری در مطالب ارائه‌شده این دو اندیشمند وادار می‌کند، دقتی که نتیجه آن فهم تفاوت دو نظریه خواهد بود.

برای فهم تفاوت دو نظریه، آراء ملاصدرا به کمک می‌آید. ملاصدرا صرفاً به بیان متفاوت بودن نظریه خویش با نظریه سیدسند نپرداخته است، بلکه وجه تفاوت را نیز بیان کرده است. وی بیان می‌دارد: به دلیل شدت پیچیدگی این مطلب احدی از کسانی را که مشهور به حکمت‌اند (بعد از حکمای اوایل مانند شیخ)، نمی‌شناسم که بر این اصل به وجه احکام و اتمام، اذعان کرده باشد؛ زیرا بر شماری از قوانین مخالف مشهور تکیه دارد. ملاصدرا این قوانین را این‌گونه برمی‌شمارد:

الف) وجود در هر شیء اصل است (اصالت وجود)؛

را نپذیرفته است. توضیح: شبهه مطرح‌شده، با تأکید بر مختلف‌الحقیقه بودن اجزای اسب از قبیل گوشت و استخوان و عصب، اتحاد ماده با صورت فرسیت را که امر واحدی است، زیر سؤال می‌برد. سیدسند در پاسخ، با تأکید بر عدم فعلیت اجزاء، اعضای بدن فرس را اجزای تحلیلی دانسته که در ماهیت باهم مختلف هستند. اجزای تحلیلی با اختلاف در ماهیت، فعلیت اجزا را لازم نمی‌آورد، همچون اجزای تحلیلی مختلف‌الحقایق در کره واحد‌الحقیقه.

ملاصدرا به این پاسخ سیدسند اشکال‌هایی را وارد می‌کند: اینکه اجزای اسب (از قبیل استخوان و گوشت و ...) را اجزا تحلیلی مختلف‌الماهیه بدانیم که بالفعل موجود نیستند، خلاف بداهت عقل است. از طرف دیگر، حکما اثبات کرده‌اند که تقسیم فرضی مقداری، به اجزای متحد‌الماهیه است. مثال سیدسند که در آن، کره ثوابت و کواکب، امری واحد دانسته شده است، خالی از مناقشه نیست؛ زیرا بنابر این مطلب حکما که هر کدام از فلک و کوکب حرکتی غیر از حرکت دیگری دارد، فلک و ستارگان متصل واحد نیستند.

ملاصدرا پس از ایراد این اشکال‌ها، جوابی دیگر می‌دهد و آن را اولی از جواب سیدسند می‌داند. ماحصل آن، این است که این اعضا از آثار و لواحق صورت فرسیت است و داخل در ماده فرسیت نیست. فرس امر واحدی است که به معانی کثیری (از قبیل جسم و نامی و ...) صدق می‌کند و جسمیت فرس نیز در حقیقت این محسوس مرکب از این اعضا متباین‌الوجود نیست.

و اینکه ماده، صورتی را می‌پذیرد، عبارت است از اشتداد و استکمال ماده و اگر وجود اشتداد پیدا کرد و کامل شد، بعضی از آنچه که قبل از آن بر آن صدق نمی‌کرده است، بر آن صدق می‌کند. (همان: ۳۰۸ و ۳۰۹)

اگر نیک نگریسته شود، ملاصدرا اصولی را که برای پذیرفتن ترکیب اتحادی ماده و صورت مسلم می‌داند (از قبیل تشکیک وجود و حرکت جوهری)، حتی در بیان نظریه، با عباراتی که در بیانات سیدسند یافت نمی‌شود، ذکر کرده است. توضیح: ملاصدرا برای بیان نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت، مقدمه‌ای را بر مقدمه‌ی سیدسند افزوده است که همان تشکیک وجود و امور متفرع بر آن (از جمله جامعیت مرتبه کامل نسبت به معانی کثیر و عدم جامعیت مرتبه ناقص نسبت به آنها) است:

موجودات در فضیلت وجود متفاوت‌اند: بعضی از آنها در کمالیت به گونه‌ای‌اند که با وحدتشان عین معانی کثیرند که این معانی کثیر در غیر آنها یافت نمی‌شود، مگر به صورت متفرقه (پراکنده) و بعضی از آنها به دلیل نقص در وجود، این‌گونه نیستند. مثال اول انسان است؛ زیرا در او تمامی آنچه به نحو متفرقه در حیوان و نبات و جماد یافت می‌شود، وجود دارد. (همان: ۲۸۳)

از طرفی دیگر ملاصدرا با اینکه اکثر مطالب را - از بیان نظریه گرفته تا بیان دلایل و شبهات و پاسخ به آنها - همچون سیدسند بیان می‌کند، اما در بیان مقدمه دوم بیان خویش را تغییر می‌دهد. این تغییر بیان خالی از نکته نیست و آن نکته این است که بیان اتحاد ماده و صورت صرفاً با قبول حرکت

(ب) وجود واحد، قابل اشتداد و ضعف است (تشکیک وجود)؛

(ج) جوهر (در ذاتش) حرکت و اشتداد را قبول می‌کند (حرکت جوهری)؛

(د) ماده شیء بعینه همان جهت ضعف وجودش و صورت شیء همان شدت وجودش است؛

(ه) جایز است که در بعضی از صور جسمانی (با وجود طبیعت جسمانی)، قوه‌ای باشد که ماده برای صورت مجرد قرار گیرد (و با آن متحد شود)، به گونه‌ای که «هی هی» شود، در حالی که پیش از این، عین ماده جسمانی بوده است؛

(و) جایز است که امر بسیط عین ماهیات کثیری باشد که به وجود آن بسیط به وجه اعلی و اشرف از وجودات خاص تفصیلی‌شان، یافت می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۰۰/۵)

صدرا در بعضی از عبارات به صورت خاص ذکر می‌کند که سیدسند تمام تلاش خویش را برای تبیین مسئله به کار گرفته است، اما به رتبه تنقیح و مشرب تحقیق نرسیده است، به گونه‌ای که وجود اجزاء محسوس و اعضا (مانند استخوان و گوشت و ...) را در حیوان و وجود نفس و بدن را در انسان و بلکه وجود ماده و صورت را در هر مرکب جسمانی، نفی کرده است. وی دلیل این مطلب را از سوی سیدسند، عدم دریافت حقیقت وجود و موجود بما هو موجود می‌داند و می‌گوید: سیدسند موجودیت هر شیء را عبارت از اتحاد شیء با مفهوم موجود مشتق (یعنی مفهوم کلی ذهنی) دانسته و درک نکرده است که وجود، هویت عینی است که شدت و ضعف و کمال و نقص می‌پذیرد

سؤال می‌برد. توضیح: از حاشیه‌های سیدسند بر مباحث احکام وجود که خواجه طوسی مطرح کرده و قوشجی آن را شرح و نقد کرده است، می‌توان نظر وی در زمینه تشکیک و حرکت در وجود را یافت. با این توضیح که خواجه نصیرالدین طوسی، از جمله احکام وجود را، عدم زیادی و اشتداد بیان می‌کند. قوشجی در شرح این عبارت خواجه طوسی، دلیل عدم زیادی و اشتداد را این‌گونه بیان می‌کند:

زیرا مراد از زیاد شدن، همان حرکت ماهیت در وجود به شیوه حرکت در کمیات است، همان‌طور که مراد از شدت یافتن، همان حرکت در آن به نحو حرکت در کیفیات است، ولی حرکت شیء در حالی از احوال، زمانی تحقق پیدا می‌کند که انواع آن حال یا افرادش بر متحرک تبدیل پیدا کند، به‌گونه‌ای که برای آن [متحرک]، در هر آن از زمان حرکتش که فرض شود، حالی باشد که آن حال قبل از این آن و بعد از این آن نباشد. پس متحرک در این در هر آن، آینی دارد که آن آین قبل و بعد از این آن یافت نمی‌شود و همچنین متحرک در کیف، در هر آن کیفیتی دارد که قبل و بعد از این آن یافت نمی‌شود و متحرک در کم و وضع نیز همین‌گونه است. شکی نیست که متحرک واجب است که بعینه از ابتدای حرکت تا انتهای آن باقی بماند، تا تبدیل آن احوال بر شیء واحد بعینه تصور شود. پس [آن شیء] در آن احوال متحرک است، لذا واجب است که بدون آن احوالی که در آنها حرکت می‌کند، قوام داشته باشد. پس آنچه محل بدونش قوام ندارد (مانند وجود)، حرکت محل در آن تصور نمی‌شود. (قوشجی، ۱۳۹۳: ۱/۱۳۳)

جوهری امکان‌پذیر است، لذا سیدسند دشتکی زمانی که در اقسام ترکیب، ترکیب دوم را که همان ترکیب اتحادی است، بیان می‌کند، از عبارت «ان یصیر شیء عین شیء» استفاده می‌کند، ولی ملاصدرا طوری این قسم دوم ترکیب را بیان می‌کند که مشعر به حرکت جوهری است: «و الثانی ان یتحول شیء فی ذاته الی ان یصیر شیئاً آخر و یکمل به ذاتاً واحداً». سیدسند صرفاً از اینکه شیء شیء دیگر شود، سخن می‌گوید، ولی از اینکه به چه نحو این شدن اتفاق می‌افتد، سخنی به میان نمی‌آورد، اما ملاصدرا شدن را نتیجه تحول شیء در ذاتش که همان حرکت جوهری است، معرفی می‌کند. ملاصدرا از همان ابتدا از اصول مسلم خویش (یعنی تشکیک و حرکت جوهری) در بیان نظریه خویش استفاده کرده است، لذا نظریه او در عین استفاده از عبارات مشابه، با نظریه سیدسند تفاوت بنیادی دارد.

شاید اشکال شود که عدم ذکر اصول ضروری برای پذیرش ترکیب اتحادی ماده و صورت (از قبیل اصالت وجود و تشکیک وجود و حرکت جوهری)، از سوی سیدسند در طرح نظریه خود، دلیل بر عدم قبول این اصول از سوی وی نیست، تا نظریه وی از این جهت دارای خلل باشد. پاسخ این است که اگر فرضاً قول به اصالت وجود را نیز به سیدسند نسبت دهیم^(۲) و از این جهت تفاوتی با نظریه ملاصدرا پیدا نکند، نظریه تشکیک وجود و حرکت جوهری و به تبع آن، اشتداد وجود را نمی‌توان به او نسبت داد؛ زیرا در آثار وی عباراتی یافت می‌شود که این دو نظریه را صریحاً زیر

چنانکه شیوه سیدسند است، چنانچه وی مطلبی در عبارات خواجه طوسی یا شرح قوشجی را قبول نداشته باشد، به آن حاشیه می‌زند و آن را نقد کرده، نظر خویش را بیان می‌کند، اما در این مورد نه بر عبارت خواجه طوسی (مبنی بر عدم زیادی و اشتداد وجود) حاشیه‌ای زده است و نه بر شرح قوشجی بر آن. این مطلب می‌تواند حاکی از این باشد که عدم زیاده و اشتداد وجود مورد قبول خود وی نیز بوده است. علاوه بر اینکه قوشجی پس از بیان این مطلب (مبنی بر عدم زیادی و شدت وجود)، اشکالی را بر این قول وارد می‌کند و بنا بر آن، یک نحو اشتدادی را در وجود می‌پذیرد:

می‌گویم: در آن بحثی است، برای اینکه ماهیت، بدون یکی از افراد وجود (به صورت غیر مشخص)، قوام ندارد، همان‌طور که هیولی با یکی از افراد صورت (نه به صورت مشخص)، قوام دارد. پس در این هنگام جایز است که وجودات پشت سر هم بر آن وارد شود، (شبهه پشت سر هم آمدن صورت‌ها بر هیولی)، به گونه‌ای که اگر وجودی از ماهیت، در آئی متفی شود، در این آن بعینه وجود دیگری شدیدتر یا زیادتر از اولی تحقق یابد، برای ابطال آن دلیل لازم است. (همان: ۱۳۴)

ماحصل عبارت قوشجی: هرچند ماهیت بدون یکی از افراد وجود قوام ندارد، اما این‌گونه نیست که به یکی از افراد وجود به صورت مشخص قوام داشته باشد، بلکه به یکی از افراد وجود به صورت نامعین قوام دارد. بنابراین، ایرادی نیست اگر حرکت ماهیت در وجود صورت پذیرد، به این صورت که وجودی از ماهیت در یک آن متفی شود و یک وجود شدیدتر جایگزین آن شود.

سیدسند هرچند به شرح قوشجی در توضیح عدم زیاده و عدم اشتداد، حاشیه‌ای نمی‌زند و به نظر می‌رسد که این نظر را پذیرفته باشد، اما به اشکالی که قوشجی وارد می‌کند، حاشیه‌ای می‌زند و سخن قوشجی (مبنی بر حرکت در وجود) را نفی می‌کند. وی سخن قوشجی را در صورتی موجه می‌داند که وجود، در نفس الامر، افراد عارض بر ماهیات داشته باشد، درحالی که وجود فرد عارض بر ماهیت ندارد. پس اگر در وجود حرکت واقع شود، متحرک مشخص واحدی باقی نمی‌ماند و این خلف است. (سیدسند، بی‌تالف: ۳۲)

وی درجایی دیگر صریحاً تشکیک؛ یعنی اختلاف به شدت و ضعف را در وجود نفی می‌کند:

بهمینار در مقاله پنجم الهیات کتاب *التحصیل* می‌گوید: «سپس وجود از آن جهت که وجود است، اختلاف به شدت و ضعف ندارد و کامل‌تر و ناقص‌تر را قبول نمی‌کند، بلکه فقط در سه چیز اختلاف می‌پذیرد که همان تقدم و تأخر، استغنا و حاجت، و وجوب و امکان است» (بهمینار، ۱۳۷۵: ۵۲۹) و آنچه را ذکر کردیم که عبارت است از اینکه معیار آن صحت استعمال اسم تفضیل است، عدم اختلاف به شدت و ضعف را تأیید می‌کند. پس صحیح نیست گفته شود: موجودی از موجود دیگر در موجودیت شدیدتر است، همان‌طور که صحیح نیست گفته شود: اسب از اسب [دیگر] در اسب بودن، شدیدتر است. (سیدسند، بی‌تالف):

(۴۵)

از آنچه ذکر شد، مسلم گشت که از نظر سیدسند حرکت و تزیاید و اشتداد در وجود، وجود ندارد. بنابراین، ترکیب اتحادی ماده و صورت را

بدون آنکه هویت خود را که هستی اوست، از دست بدهد، با کمال بعدی جمع می‌شود و همراه با آن کمال یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲۴/۷)

از نظر مرحوم آشتیانی نیز ترکیب ماده و صورت صرفاً با حرکت جوهری قابل تبیین است، نه با کون و فساد: «بنا بر اتحاد ماده و صورت و تحقق جهت قوه در ضمن صورت و فعلیت و عدم جواز بقای ماده در مقام تحول صور و حصول حرکت، حدوث صور فقط از ناحیه حرکت و تبدل صور بر ماده به تحول جوهری و تجدد ذاتی ممکن است، نه به نحو کون و فساد». (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۱۱)

شهید مطهری نیز به این مطلب این‌گونه اذعان کرده است: «ولی حقیقت این است که نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت جز با فرض حرکت در اجسام غیرقابل قبول است؛ یعنی آن اتحادی که مرحوم آخوند به تبع سید صدر می‌خواهد میان ماده و صورت ثابت کند، جز با فرض حرکت جوهری ثابت نمی‌شود. البته این مطلبی است که مسلماً از مبانی خود مرحوم آخوند به خوبی استفاده می‌شود». (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۷۶/۱۲) وی دلیل این مطلب را که ترکیب اتحادی ماده و صورت جز با فرض حرکت اجسام غیرقابل قبول است، این‌گونه بیان می‌کند: «در باب حرکت گفتیم که حرکت همیشه قوه‌اش با فعلیتش آمیخته است. در باب حرکت و اشیائی که متحرک‌اند، ما به یک بُعد طولی قائل هستیم و گفتیم که در این بُعد طولی، فعلیت و قوه از یکدیگر جدا نیستند، بلکه به یکدیگر آمیخته‌اند». (همان) وی ادامه می‌دهد: «هیولی و صورت جز از نحوه وجود حرکت از

بدون این اصول مسلم پذیرفته است و حال آنکه ملاصدرا ترکیب اتحادی ماده و صورت را با تکیه بر این اصول پذیرفته است، لذا نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت ملاصدرا همان نظریه ترکیب اتحادی سیدسند نیست.

حال سؤال این است که نبود اصولی همچون تشکیک و اشتداد وجود، صرفاً نظریه ملاصدرا را نظریه متفاوت از نظریه سیدسند ساخته است یا اینکه ملاصدرا با قائل شدن به این اصول نظریه را در حد کامل‌تری ارائه داده و نقص و خللی را از نظریه سیدسند مرتفع ساخته است. آنچه از بیانات ملاصدرا برمی‌آید این است که نظریه اتحاد ماده و صورت بدون این اصول پذیرفته‌شدنی نیست. نه تنها ملاصدرا به این نکته اذعان کرده است، بلکه شارحان وی نیز به این مسئله اشاره کرده‌اند. توضیح: ماده مرتبه نقص و صورت مرتبه کمال شی است. به عبارت دیگر، نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به کمال و نسبت ضعف به قوت است، بنابراین ترکیب بین آن دو ترکیب اتحادی است و مرتبه تمام، ناقص را در ضمن خود دارد، البته نه از جهت نقص و قصورش که امر عدمی و خارج از نوع و ذاتش است. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۵۹) چنین ترکیبی فقط با حرکت جوهری توجیه می‌شود، نه با کون و فساد.

استاد جوادی آملی این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد: در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه لبس بعد از لبس است و به همین دلیل، شیء نخست با شیء دوم متحد است و شیء اولی در این اتحاد نابود نمی‌شود، بلکه تنها نقص خود را از دست می‌دهد و نقص یک وصف سلبی است که آن را رها می‌کند و با رها کردن نقص،

چیز دیگری نمی‌تواند انتزاع شود؛ یعنی این دو از جسم انتزاع می‌شوند از آن جهت که متحرک است، نه از آن جهت که جسم است». (همان: ۱۷۸) حال که مشخص شد نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت، جز با حرکت جوهری قابل تبیین نیست، لذا نظریه سیدسند دشتکی از این جهت که وی قائل به حرکت اشتدادی نیست، با نقص مواجه می‌شود و این نقص با اصول ملاصدرا از قبیل حرکت جوهری و تشکیک وجود برطرف می‌گردد. بنابراین، می‌توان گفت که نظریه ملاصدرا همان نظریه سیدسند نیست، چنانکه خود بیان می‌کند، بلکه ضمن تأثیرپذیری از سیدسند نظریه‌ای کامل‌تر از نظریه سیدسند ارائه داده است.

بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا در برخی از مسائل از سیدسند دشتکی نقل‌قول کرده و گاهی آرای وی را پذیرفته است. وی در مسئله ترکیب اتحادی ماده و صورت، عبارات زیادی را - هم در تبیین مسئله؛ هم در دلایل و هم در پاسخ به شبهات - از وی نقل می‌کند. همین امر این فرضیه را قوت می‌بخشد که ملاصدرا در پذیرفتن این نظریه مقلد صرف بوده و هیچ نحو ابداعی نداشته است. ملاصدرا با وجود این حجم از تشابه، نظریه خویش را غیر از نظریه سیدسند معرفی می‌کند. پس از بررسی نظریه هر یک از دو فیلسوف موردنظر، این نتیجه به دست آمد که نظریه ملاصدرا چنانکه خود وی بیان می‌کند، غیر از نظریه سیدسند دشتکی است. این غیریت ناشی از مبانی موردپذیرش هر یک از این دو فیلسوف است که در عبارات هر یک از دو فیلسوف ظهور پیدا کرده است. توضیح: ملاصدرا

علاوه بر اصالت وجود، اصولی از قبیل تشکیک وجود و حرکت جوهری را برای پذیرفتن ترکیب اتحادی ماده و صورت لازم می‌داند، درحالی‌که سیدسند دشتکی این اصول را در تبیین نظریه خود ذکر نکرده است. ملاصدرا اصل تشکیک وجود را به‌عنوان مقدمه‌ای بر مقدمه‌ای که سیدسند برای بیان نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت بیان کرده، افزوده است. از سویی وی برخلاف سیدسند دشتکی، طوری قسم دوم ترکیب را که همان ترکیب اتحادی است، بیان می‌کند که مشعر به حرکت جوهری است. نه تنها سیدسند این اصول را در عبارات نظریه بیان نکرده است، بلکه در آثار وی عباراتی یافت می‌شود که این دو مبنا (تشکیک وجود و حرکت جوهری) را زیر سؤال برده است، لذا به طور قطع می‌توان گفت وی به این اصول قائل نبوده است.

عدم قبول اصولی همچون تشکیک و اشتداد وجود از سوی سیدسند، صرفاً نظریه ملاصدرا را نظریه متفاوت از نظریه سیدسند نساخته است، بلکه به اذعان شارحان ملاصدرا این نظریه بدون پذیرفتن این اصول (حرکت جوهری و تشکیک و اشتداد وجود) دارای نقص و خلل است و ملاصدرا با قائل شدن به این اصول، ضمن تأثیرپذیری از سیدسند، نظریه او را به صورت کامل‌تری ارائه داده و نقص و خلل را از نظریه سیدسند مرتفع ساخته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنانکه بعضی از محققان این‌گونه به بیان این مطلب پرداخته‌اند: «صدرالمتألهین که خود ترکیب اتحادی ماده و صورت را به پیروی از

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ چهارم.

دُرّی اصفهانی، ضیاءالدین (۱۳۱۶). *کنز الحکمه* (ترجمه تاریخ الحکماء شمس الدین شهرزوری). تهران: چاپخانه دانش.

دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور (۱۳۸۶). *مصنعات*. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.

رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۰۴). *شرح الفخر الرازی علی الاشارات* (شرحی الاشارات). قم: مکتب آیه الله المرعشی.

سیدسند (دشتکی شیرازی)، میرسید صدر. (بی تا الف). *حاشیه بر شرح تجرید (حاشیه جدید)*. شماره ۴۷۳. نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی.

_____ (بی تا ج). *حاشیه بر شرح تجرید* (حاشیه قدیم). شماره ۱۱۸. نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی.

عابدینی، فاطمه؛ ارشد ریاحی، علی؛ زراعت پیشه، محمود (۱۳۹۷). «نقد و بررسی اصالت ماهوی بودن سیدسند». *اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، شماره ۶۸، صص ۱۰۹-۱۲۴

قوشچی، علاءالدین علی بن محمد (۱۳۹۳). *شرح تجرید العقائد المشهور بالشرح الجدید*. به تصحیح و تحقیق محمدحسین زارعی رضایی. قم: رائد. چاپ اول.

مدرس مطلق، سیدمحمدعلی (۱۳۹۱). *مکتب فلسفی شیراز*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سیدسند اختیار کرده ... پاسخ‌های دوانی را پاراگراف به پاراگراف آورده و سپس به رد و نقض آن پرداخته... لیکن متأسفانه از سیدسند یا فرزندش غیاث‌الحکما که مدافع جدی پدر بوده، هیچ نامی به تصریح نبرده، برخی می‌گویند ملاصدرا وقتی مطلبی را حق می‌دانسته نام قائل را نمی‌آورده... (مدرس مطلق، ۱۳۹۱: ۱۰۴ و ۱۰۵)

۲. ملاصدرا، مراد سیدسند از مفهوم موجود را یک مفهوم ذهنی دانسته است، ولی آنچه از آثار سیدسند برمی‌آید، این است که مراد وی از مفهوم موجود همان حقیقت عینی است و لذا قول به اصالت ماهوی بودن وی زیر سؤال می‌رود. (عابدینی و همکاران، ۱۳۹۷)

منابع

آشتیانی (۱۳۷۵). *مقدمه بر اصول معارف*، در: *اصول معارف*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. سوم.

_____ (۱۳۸۷). *مقدمه بر سه رسائل فلسفی*، در: *سه رسائل فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین‌ابن‌عبدالله (۱۴۰۴ب). *شفاء الطبيعيات*. به تحقیق سعید زائد و... قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

بهمینار (۱۳۷۵ش). *التحصیل*. تعلیق و تصحیح از استاد مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.

جلوه (طباطبایی)، میرزاابوالحسن (۱۳۸۵). *مجموعه آثار حکیم جلوه*. تصحیح حسن رضازاده. تهران: حکمت.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) مجموعه آثار شهید
مطهری. تهران- قم: صدرا. چاپ هشتم.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار
العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث. چاپ
- سوم. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی
صدرالمتالهین. تحقیق و تصحیح از حامد ناجی
اصفہانی. تهران: انتشارات حکمت.

COPYRIGHTS



©2022 by the Authors. Licensee PNU, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0) (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>)