

رویکرد «تعمیمی و اصلاحی» ملاصدرا در منطق تعریف

محمد حسین زاده

استادیار حکمت متعالیه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران hosseinzadeh@irip.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲

Mullā Ṣadrā's "Generalizing and Modifying" Approach to the Logic of Definition

Mohammad Hosseinzadeh

Associate Professor of Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran; gh.khedri@jonoub.tpnu.ac.ir

(Received: 21/Feb/2022

Accepted: 05/Nov/2022)

چکیده

Abstract

The logic proposed by the Peripatetic and Illuminati philosophers before Mullā Ṣadrā is a logic that is based on the neglect of the objective truth of existence and is based on the independent and genuine presence of quiddity in external reality. Changing the foundation of this logic in Mullā Ṣadrā's philosophy, which is based on the primacy of existence, requires a change in Sadra's view and approach to the study of logic issues. This research has analyzed his approach to the logic of definition in a second look at Mullā Ṣadrā's method. His approach, based on the theory of the primacy of existence, is one that can be called a "generalizing and modifying" approach; that is, to develop the issues of defining logic and to include them in relation to existence and existential features, as well as to reform the independent view of quiddity and the instrumental view of it in order to achieve objective and genuine existential reality. In addition, this study has identified the role of the views of Mullā Ṣadrā's predecessors and the extent of their impact on this "generalizing and modifying" approach.

Keywords: Logic of Definition, Primacy of Existence, Quiddity, Avicenna, Ibn 'Arabī, Mullā Ṣadrā.

منطقی که فیلسوفان پیش از ملاصدرا در قالب منطق مشاء و اشراق مطرح کرده‌اند، منطقی است که با غفلت از حقیقت عینی وجود و بر پایه حضور مستقل و اصیل ماهیت در واقعیت خارجی بنا شده است. تغییر بنیان این منطق در فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا مستلزم تغییر در نوع نگاه و رویکرد صدرا در بررسی مسائل منطق است. این پژوهش در یک نگاه مرتبه دوم به شیوه ملاصدرا در بررسی مباحث منطق تعریف، رویکرد او به این مباحث را تحلیل کرده است. رویکرد او بر اساس نظریه اصالت وجود، رویکردی است که می‌توان آن را رویکرد «تعمیمی و اصلاحی» نام نهاد؛ یعنی توسعه یافتن مباحث منطق تعریف و شمول آنها نسبت به امور وجودی و همچنین اصلاح نگاه استقلال‌ی به ماهیت و نگاه طریقی و ابزاری به آن برای دست‌یافتن به واقعیت وجودی عینی و اصیل و احکام و آثار آن. علاوه بر آنچه بیان شد، این پژوهش نقش دیدگاه‌های پیشینیان صدرالمتألهین و میزان تأثیر آنها در این رویکرد تمیمی و اصلاحی را مشخص کرده است.

واژگان کلیدی: منطق تعریف، اصالت وجود، ماهیت، ابن‌سینا، ابن عربی، ملاصدرا.

مقدمه

منطق پیشاصدرایی بر این باور بنا شده است که حقیقت واقعیت خارجی همان ماهیت است که به عنوان اولین معقول در ذهن حاضر می‌شود و در همان ظرف ذهن معروض معقولات ثانی منطقی قرار می‌گیرد. معقولات ثانی منطقی نیز ابزار علم «منطق» برای جهت دهی معقولات اولی هستند تا از طریق آنها معقولات ماهوی به نحوی ضابطه‌مند با یکدیگر تألیف شده و به حصول معقول ماهوی جدیدی بیانجامند. بر این اساس، منطقی که فیلسوفان پیش از ملاصدرا در قالب منطق مشاء و منطق اشراق مطرح کرده‌اند، منطقی است که با غفلت از حقیقت عینی وجود و بر پایه نگاه ماهوی به واقعیت خارجی بنا شده است. پس از طرح اصل بنیادین اصالت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا و متحول شدن نگاه فلسفی به واقعیت خارجی، انتظار می‌رود تا مباحث منطقی که در فلسفه‌های مشاء و اشراق بر پایه تحقق حقیقی ماهیت در خارج مطرح شده‌اند، بازخوانی شوند و متناسب با نظام فلسفی جدید و بر پایه اصالت وجود بازطراحی شده، با چهره‌ای متفاوت مطرح گردند. از جمله مباحث مهمی که لازم است در زمره مباحث مربوط به منطق اصالت وجودی ملاصدرا مطرح شود، تحلیل رویکرد او در مواجهه با مباحث منطقی فیلسوفان پیشین با نگاه مرتبه دوم است که البته به طور مستقیم با تفسیری که از نظریه اصالت وجود او ارائه می‌شود مرتبط است.

شارحان و مفسران دیدگاه صدرا تبیین‌های مختلفی از نظریه اصالت وجود ملاصدرا ارائه کرده‌اند؛ منشأ این اختلاف، تفسیرهای مختلف آنها از اعتباری بودن ماهیت است که به‌طور کلی می‌توان آنها را در دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرد. دسته نخست به طور کلی ماهیت و آثار و احکام آن را از ساحت واقعیت می‌زدایند و آن را به امری صرفاً ذهنی فرومی‌کاهند، اما مطابق با تفسیرهای دسته دوم،

نظریه اصالت وجود، با موجودیت اصیل و مستقل ماهیت ناسازگار است نه با اصل حضور ماهیت در خارج و استهلاک آن در وجود؛ چرا که در این نگرش، ماهیت در عالم واقعیت، معدوم محض نیست و می‌تواند به عین موجودیت وجود، به نحو موجودیت استهلاکی و غیرمتحصّل، در واقعیت فراذهن حضور داشته باشد، همان‌طور که جنس به عنوان حیثیت لامتحصّل در فصل متحصّل حضور دارد و یا همانند اسماء و صفات الهی در تعیین ثانی که در متن اصیل ذات حق مستهلک‌اند؛ چنانکه ملاصدرا خود در موارد متعدد، نسبت میان ماهیت و وجود را به نسبت میان جنس و فصل و نیز اسماء الهی و ذات مقدس باری تعالی تشبیه کرده و تظنیر کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۸-۳۹؛ شیرازی، ۱۳۹۱: ۷۱، تعلیقه ملاصدرا).

بر مبنای تفسیر اخیر از نظریه اصالت وجود، ملاصدرا رویکرد ویژه‌ای را در منطق دنبال کرده است که می‌توان آن را رویکرد «تعمیم و اصلاح» نام نهاد. این رویکرد بر این اساس شکل می‌گیرد که ماهیت شأنی از شئون واقعیت است، نه تمام واقعیت و نه جهت اصیل آن؛ از این رو، اصل علم به حیثیت ماهوی واقعیت و احکام منطقی حاکم بر معقولات اولی که در منطق پیشینیان وجود داشت، به حال خود باقی است، اما از دو جهت تغییر می‌کند تا با مبانی اصالت وجودی صدرالمتألهین سازگار شود:

الف) تعمیم احکام و قواعد منطقی برای شمول نسبت به ساحت‌های غیر ماهوی واقعیت.

ب) اصلاح نگاه استقلال و متحصّل به ماهیت به نگاه غیر متحصّل و استهلاکی

مقصود از «رویکرد اصلاحی» نسبت به ماهیت این است که ماهیت به دلیل ویژگی عدم تحصیل، در خودیت خود و اتصاف به احکام خود محتاج وجود است، به این معنا که این ماهیت به عنوان حیثیتی از واقعیت خارجی، احکام و آثاری دارد؛ اما به دلیل

اساس تفسیر دوم اصالت وجود که ماهیت را نه امری صرفاً ذهنی، بلکه حیثیت لامتحصل واقعیت اصیل خارجی می‌داند، در یک بستر تاریخی رویکرد «تعمیم و اصلاح» صدرالمتهلین را در «تعریف اشیا» بکاود و آن را به صورتی منسجم ارائه کند، در عین حال نقش دیدگاه‌های پیشینیان صدرالمتهلین و میزان تأثیر آنها را در این رویکرد تمیمی و اصلاحی مشخص نماید.

رویکردهای تعمیمی پیش از ملاصدرا

اگرچه جمهور مشاییان و بسیاری از متفکران پیش از ملاصدرا تعریف اشیا را به تعریف از طریق بیان جنس و فصل منحصر کرده‌اند، اما این رویکرد انحصارگرایانه را نمی‌توان به ابن‌سینا و برخی متفکران پس از او نسبت داد؛ زیرا عبارت‌هایی از آنها در دسترس است که نشان می‌دهد آنها به نحوی ساختارمند تعریف را به امور غیرماهوی تعمیم داده‌اند. صدرا به این رویکرد تعمیمی متفکران پیش از خود و سازوکار آنها توجه داشته و از آن در طرح‌ریزی رویکرد تعمیمی و اصلاحی خود استفاده کرده است. او در این مورد، تنها به نقل و استفاده از رویکرد تعمیمی پیشینیان خود اکتفا نکرده و علاوه بر پرورش و بسط رویکرد تعمیمی پیشینیان خود، نوآوری‌های قابل توجهی را نیز بدان افزوده است. با توجه به این مطلب، پیش از تبیین رویکرد تعمیمی و اصلاحی صدرالمتهلین، رویکرد تعمیمی مهم‌ترین متفکران پیش از صدرالمتهلین که در تگون نگرش او نقش داشته‌اند را بیان می‌کنیم و پس از آن رویکرد اصلاحی و تعمیمی او را شرح خواهیم داد.

۱. ابن‌سینا

ابن‌سینا در برخی آثارش، به تعریف امور غیرماهوی توجه داشته و در پاره‌ای موارد امور غیرماهوی را تعریف کرده و حتی برای تعریف آنها ضابطه و سازوکار ارائه کرده است. در این سازوکار، امور

لامتحصل بودن ماهیت، اصل ترتب احکام و آثار و چگونگی ترتب آنها، وابسته به وجودی است که ماهیت در آن مستهلک می‌شود؛ از این رو، با صرف نظر از وجود و نحوه وجودی که ماهیت در آن مستهلک شده است، نمی‌توان درباره ماهیت و احکام و آثار آن سخن گفت. بر این اساس، قضایای منطق پیشاصدرایی استقلال و کلیت خود را از دست می‌دهند و به لحاظ مراتب و نحوه‌های وجودی که در آن مستهلک می‌شوند، اصلاح می‌گردند؛ زیرا در نظریه اصالت وجود، ماهیت استقلال خود را از دست می‌دهد و صرفاً عنوان و ابزاری برای لحاظ وجود و احکام آن شمرده می‌شود. مقصود از «رویکرد تعمیمی» هم این است که واقعیت اصیل خارجی، علاوه بر چستی، حیثیت‌های دیگری دارد که آنها نیز نظیر ماهیت، از طریق علم حصولی قابل فهم‌اند و همانند ماهیت مضمول قواعد و قوانین منطقی قرار می‌گیرند. از جمله این حیثت‌های غیر ماهوی می‌توان به علیت، وحدت، و بسیاری دیگر از معقولات ثانی فلسفی اشاره کرد. منطق اصالت وجودی، به این معنا تعمیمی است که در تدوین و استخراج قواعد منطقی، این قبیل حیثت‌های غیرماهوی را مد نظر دارد و بدون هیچ‌گونه توسع و مَجاز‌گویی، آنها را نیز دربرمی‌گیرد.

اگرچه در زمینه نقش اصالت وجود در منطق تعریف دو مقاله «اصالت وجود و تحول در منطق تعریف» (ملایری و نادعلی‌زاده، ۱۳۹۵) و «تأثیر اعتقاد به سیلان وجودی بر حدود منطقی در حکمت متعالیه» (خوشدل روحانی، ۱۳۸۴) به رشته تحریر درآمده‌اند، اما این مقالات به‌رغم اشمال بر مطالب ارزنده، نتوانسته‌اند برخی از جنبه‌های کلان دیدگاه صدرالمتهلین را در یک نگرش مرتبه دوم تبیین کنند و رویکرد تعمیمی و اصلاحی صدرالمتهلین را به دست آورند و همچنین زمینه و منشأ این رویکرد را در آثار متفکران پیش از ملاصدرا تحلیل نمایند. بر این اساس، پژوهش حاضر در صدد است تا بر

امکان را دارند تا به صورت «شرح اسم» و از طریق بیان مقومات مفهومی تعریف حدی شوند (حد اسمی). یکی از تفاوت‌های حد اسمی و حد حقیقی این است که در حد اسمی، وجود معرف معتبر نیست؛ از این رو، اگر وجود شیء مورد تردید قرار گیرد، آن را از طریق «حد اسمی» تعریف می‌کنند؛ در نقطه مقابل، «حد حقیقی» یا «حد به حسب ذات» هنگامی به کار می‌رود که وجود شیء تعریف شده مورد اذعان قرار گرفته باشد؛ بنابراین، اگر شیء مشکوک از طریق «حد اسمی» تعریف شود و پس از آن، وجود آن شیء اثبات شود، همان «حد اسمی» به «حد حقیقی» تبدیل خواهد شد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۹)؛ بدین ترتیب، یک تعریف واحد به دو لحاظ و شرایط مختلف، هم می‌تواند تعریف اسمی باشد و هم تعریف حقیقی (طوسی، ۱۳۷۵: ۷۰ / ۱)؛ این مطلب از آن رو است که ماهیتی که موجود نباشد، حقیقتاً ذات نیست و به همین سبب، تعریف آن، تعریف یک ذات نیست، بلکه تعریف معنا و مفهوم یک اسم است؛ به تعبیر محقق طوسی «ذات شیء حقیقت آن شیء است و بر [امور] غیر موجود اطلاق نمی‌شود» (همان: ۳۰۹). با توجه به این مطلب می‌توان چنین گفت که یکی از کاربردهای تقسیم حد به «حد اسمی» و «حد حقیقی»، تقسیم تعریف حدی ماهیت بر اساس تمایز وجود و ماهیت است. اما در *نظام منطقی سینوی*، تعریف اسمی علاوه بر طرح مسئله تعریف بر اساس تمایز وجود از ماهیت، کارکرد دیگری نیز دارد و آن توسعه نظام تعریف و شمول آن نسبت به امور غیرماهوی است. در این موارد، انسان با ملاحظه حیثیت منطقی معنای اسم و اعتبار ماهیت یا آنچه به منزله ماهیت آن است، مقومات مفهومی آن را در حد اسمی بیان می‌کند:

اما امور مرکبی که چنین ترکیبی (ترکیب از جنس و فصل) ندارند، گاه برای آنها حدودی را می‌یابی که مرکب از جنس و فصل نیستند. این که این تعریف حد است از این رو است که قولی است که مفهوم

بسیط غیرماهوی - همانند امور بسیط ماهوی - از طریق لوازمی که ذهن را به ذات ملزوم منتقل می‌کنند، حدپذیرند. شیخ الرئیس در *منطق المشرقین* به این مطلب اشاره کرده است که در برخی موارد می‌توان از طریق لوازم شیء بسیط به مقام ذات آن شیء راه یافت؛ در این موارد ذهن از طریق تصور لازم به ذات ملزوم منتقل و به ادراک ذات آن نائل می‌شود. در چنین مواردی، تعریف از طریق لازم، قائم مقام تعریف از طریق حد می‌شود؛ زیرا این تعریف نیز، نظیر تعریف از طریق حد، ذهن را به حاق شیء تعریف شده می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷). پرواضح است که این شیوه از تعریف (تعریف از طریق لوازم)، شامل همه امور بسیط (امور بسیط ماهوی و غیرماهوی) می‌شود و به ماهیت‌های بسیط اختصاص ندارد. ابن سینا در تبیین این مطلب از دو منظر به لوازم شیء می‌نگرد و بر اساس این دو منظر، میان دو نوع «رسم» تفاوت قایل می‌شود: «رسم»ی که جایگزین حد می‌شود و «رسم»ی که چنین خصوصیتی ندارد. در منظر نخست، لازم شیء از این جهت لحاظ می‌شود که دریچه‌ای برای انتقال ذهن به ذات آن شیء است؛ در چنین لحاظی، لازم شیء صلاحیت می‌یابد تا قائم مقام حد شود و ذهن را به حاق ذات واصل کند؛ اما در منظر دوم، خود لازم صرفاً به عنوان یکی از احوال آن شیء به نحو فی نفسه لحاظ می‌شود، نه به این عنوان که ابزار و دریچه‌ای برای فهم ذات ملزوم است؛ در این منظر ذهن به ذات ملزوم منتقل نمی‌شود و ذات کماکان مجهول باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، در این لحاظ لازم صرفاً ملزوم را از سایر اشیا متمایز می‌کند و هیچ شناختی از ذات شیء به دست نمی‌دهد. شیخ الرئیس بر این نکته تأکید می‌کند که رسم در منظر دوم، از نظر رتبه و درجه تعریف، امری متفاوت از «رسم» در منظر نخست است و در مقام تعریف، هم‌ردیف آن قرار نمی‌گیرد. (همان)

از نظر ابن سینا، امور مرکب غیرماهوی هم این

فصل نیستند (خونجی، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۹).

در این عبارت، اجزای غیرجنسی و فصلی شامل امور غیرماهوی نیز می‌شوند، به‌خصوص اینکه خونجی به عبارت‌های ابن‌سینا در کتاب *حکمه‌المشرقیین* استشهاد کرده است و این نکته نشان می‌دهد که این اجزای غیرجنسی و فصلی، آن‌چنان که ابن‌سینا شرح داده است، می‌توانند در قالب «شرح اسم» شامل امور غیرماهوی نیز بشوند.

۳. قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمه‌الإشراق* مطلبی را درباره‌ی تعریف ماهیت‌های اعتباری، که در حقیقت اموری غیرماهوی‌اند، بیان کرده است که در واقع تعبیری دیگر از دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی تعریف امور مرکب از طریق حد اسمی است: برخی از حقایق، اصلی (ماهیت‌های حقیقی) هستند - [یعنی حقایقی] که جزء عام آنها به جزء خاص آنها متقوم است - و برخی غیراصلی (ماهیت‌های اعتباری) هستند - [یعنی حقایقی] که چنین نیستند - مانند ماهیت‌های مرکبی که از دو یا چند امر متساوی تشکیل شده‌اند. در ماهیت‌های اصلی، حد از ذاتیات ترکیب شده است، یعنی از جنس، که جامع مقوم‌های مشترک است و فصل، که جامع مقوم‌های ممیز است. در غیر از [حقایق] اصلی حد از اموری ترکیب شده است که جنس و فصل نیستند، اما در حقیقت آنها داخل‌اند. این چنین نیست که حد حتماً باید از جنس و فصل ترکیب شده باشد - چنان‌که برخی در این موضع (حقایق غیراصلی) گمان کرده‌اند و حکم کرده‌اند به این که همه‌ی حقایق [مرکب]، از جنس و فصل تشکیل شده‌اند. این سخن نادرست است؛ زیرا این حکم مختص به حقایق اصلی است (شیرازی، ۱۳۸۸: ۸۷).

۴. ابن عربی

محبی‌الدین ابن‌عربی از جمله محققان بزرگی است که به‌نظر می‌رسد پیش از ملاصدرا به رویکرد

اسم را از طریق مقومات [مفهومی] آن شرح می‌دهد و اینکه آن را مرکب از جنس و فصل نمی‌یابی از این جهت است که ترکیب آن از اجناس و فصول نیست. [در چنین مواردی] لازم است تا توقع ما از «حد» چنین باشد که برماهیت شیء دلالت کند و مطابق با مفهوم لفظ باشد، به‌طوری که از امور لازم یا [اعراض عامی که] بر مفهوم لفظ لاحق می‌شوند و مجموع آنها به مفهوم لفظ اختصاص دارد، گرفته نشده باشد [زیرا در این صورت، تعریف «رسم اسمی» خواهد بود، نه «حد اسمی»] (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۱). نمونه-هایی که ابن‌سینا برای ترکیب از غیر جنس و فصل ذکر می‌کند مانند تعریف صور و قوای فعال و منفعل از طریق بیان افعال و انفعالات آنها^(۱) و نیز تعریف امور عدمی^(۲) نشان می‌دهند که از جمله موارد ترکیب از غیرجنس و فصل، ترکیب از مؤلفه‌های غیرماهوی است؛ بر این اساس، می‌توان از این ضابطه‌ی ابن‌سینا برای تعریف امور غیرماهوی استفاده کرد^(۳).

۲. خونجی

افضل‌الدین خونجی در کتاب *کشف‌الإسرار* عبارتی دارد که نشان می‌دهد در نظر او حد تام صرفاً مشتمل بر جنس و فصل نیست، بلکه می‌تواند مشتمل بر اجزای دیگری غیر از جنس و فصل باشد:

ضروری است در حد تام، همه‌ی اجزا ذکر شوند؛ چه آن اجزا جنس و فصل باشند یا غیر از جنس و فصل. از آنجا که شیخ در کتاب *اشارات* گفته است که حد ضرورتاً از جنس و فصل ترکیب شده است ... [در توجیه کلام او باید چنین گفت که] مقصود او [در این عبارت] ماهیت‌های مرکبی هستند که از جنس و فصل تشکیل شده‌اند؛ زیرا او در کتاب *شفا و الحکمه‌المشرقیه* تصریح کرده است که گاه ماهیت‌ها از غیراز جنس و فصل ترکیب شده‌اند؛ در این صورت ناچاریم آنها را از طریق اجزایشان به‌نحو حدی تعریف کنیم، در حالی که [این اجزا] جنس و

زیرا [حضرت موسی] در پاسخ کسی که از «حد ذاتی» [خدا] سؤال کرده بود، فعل [خدا] را بیان کرد. بنابراین «حد ذاتی» را عین «اضافه ذات» به صورت‌های عالم که مظاهر ذات‌اند قرار داد. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۲۰۷-۲۰۸)

ابن عربی در این عبارت بسیار مهم، حد را از امور صرفاً ماهوی که مرکب از جنس و فصل‌اند به امور غیر ماهوی (اله) تعمیم داده است؛ زیرا در تخطئه کسانی که پرسش از ماهیت خدا به وسیله «ماهو» را نادرست می‌دانند، اظهار داشته است که پرسش از ماهیت الهی به وسیله «ماهو» پرسشی صحیح است. این در حالی است که حقیقت الهی امری غیرماهوی و بسیط است که از جنس و فصل ترکیب نشده است. همان‌طور که ابن عربی در ادامه این عبارت متذکر شده، صحیح بودن این پرسش بر اساس رویکردی جدید به مسئله «حد» است؛ رویکردی که حد را توسعه می‌دهد و به فراتر از مرزهای جنس و فصل پا می‌گذارد: ... فرعون از ماهیت پرسش کرد و او (موسی) دانست که پرسش فرعون بر اساس اصطلاح قدما در پرسش به وسیله [لفظ] «ما» نیست؛ به همین دلیل [پرسش فرعون را] پاسخ داد. اگر موسی غیر از این را می‌دانست [که پرسش فرعون از حد منحصر به ماهیت دارای جنس و فصل است] او را در این پرسش‌اش خطاکار می‌خواند/ (همان: ۲۰۹)

طبعاً پرسش صحیح فرعون، پاسخی صحیح می‌طلبد که از نظر ابن عربی همان پاسخ حضرت موسی به فرعون است. در این پاسخ، «فعل خدا از حیث اضافه و ارتباطی که به خدا دارد» به عنوان «حد ذاتی» خدا مطرح می‌شود. این مطلب، محور اصلی سخن ابن عربی است که او از آن با عنوان «سرّ کبیر» تعبیر کرده است.

اگر این رویکرد ابن عربی به تعریف حدی واجب‌تعالی را با سازوکاری که ابن سینا برای حد اسمی قوا به کار برد مقایسه کنیم، به خوبی بنیان

تعمیمی ابن سینا در تعریف اشیا توجه داشته و آن را به کار گرفته است. عرفا دغدغه ورود مستقیم به مباحث منطقی، از جمله شیوه مناسب برای تعریف اشیا را ندارند؛ اما از آنجا که دغدغه اصلی آنها خداشناسی است، مطالبی را درباره امکان شناخت خدا و تعریف حقیقت او بیان کرده‌اند که به طور ضمنی منعکس‌کننده دیدگاه آنها درباره شیوه تعریف امور غیرماهوی است. ابن عربی در فص موسوی فصوص‌الحکم مطالب لطیفی را درباره گفتگوی حضرت موسی و فرعون - که در قرآن ذکر شده - مطرح کرده است. از نظر ابن عربی محور این گفتگو تعریف خدا به عنوان وجود مطلق و نامحدود است. فرعون از حضرت موسی می‌پرسد «پروردگار عالمین چیست» (ما رب العالمین)؟ پاسخ حضرت موسی این است: «پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است، اگر اهل یقین باشید ... پروردگار مشرق و مغرب و آنچه میان آن دو است، اگر تعقل کنید» (سوره شعرا: ۲۳ - ۲۸). همان‌طور که ایزوتسو بیان کرده است (ایزوتسو، ۱۳۹۷: ۵۰) و از عبارت‌های ابن عربی هم به خوبی برمی‌آید، ابن عربی پرسش فرعون از حضرت موسی را پرسشی فلسفی می‌شمرد که از ماهیت خدا سؤال می‌کند و برای خدا تعریف می‌خواهد؛ و اما حکمت پرسش فرعون از «ماهیت الهی»؛ ... پرسش [فرعون از ماهیت الهی، پرسشی] صحیح است؛ زیرا پرسش از ماهیت، پرسش از حقیقت مطلوب است و به‌ناچار باید دارای حقیقت فی‌نفسه باشد. برخی حد را مرکب از جنس و فصل قرار داده‌اند؛ [چنین چیزی] در مواردی [صحیح] است که امر مشترک (ما يقع فیه الإشتراك) محقق باشد؛ [ازین‌رو] جنس نداشتن شیء به این معنا نیست که آن شیء حقیقت فی‌نفسه‌ای - که [مختص او است و] در غیر او نیست - ندارد. بنابراین، پرسش [فرعون] بنا بر مذهب اهل حق و علم درست و نزد عقل سلیم صحیح است و پاسخ [صحیح نیز] همان پاسخ موسی است. در اینجا سر بزرگی نهفته است؛

ابن سینا از طریق جنس و فصل تعریف پذیرند؛ اما حیثیت فی نفسه واجب تعالی در دیدگاه ابن عربی از طریق جنس و فصل تعریف پذیر نیست و تنها راه تعریف حدی آن، تعریف حیثیت اضافی آن است (نک: کاشانی، ۱۳۸۳: ۵۲۲). همچنین همان طور که نزد ابن سینا، این تعریف «حد اسمی» نیست و با «حد حقیقی» مصطلح که متشکل از جنس و فصل است نیز متفاوت است، ابن عربی هم در عباراتی که از او نقل کردیم اظهار می دارد این حد ذاتی که در پاسخ از «ماهو» بیان می شود بر اساس اصطلاحی است که با دیدگاه قدما متفاوت است.

رویکرد تعمیمی ملاصدرا در تعریف اشیا

ملاصدرا همانند ابن سینا (ابن سینا، ۱۹۹۸: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۸۱) گاه حد را به صورت «قول دال بر ماهیت شیء» تعریف کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۲: ۹۳۶)؛ در این تعریف، حد به ماهیت اختصاص دارد و از طریق بیان جنس و فصل سامان می یابد؛ در عین حال، همو در موارد متعدد حد را به گونه ای تبیین کرده است که گستره آن علاوه بر ماهیت، امور غیرماهوی را نیز دربرمی گیرد. از جمله این موارد عبارت او در التنتیج است: ماهیت یا حقیقی است که جزء عام آن (جنس) به جزء خاص آن (فصل) متقوم است و یا غیرحقیقی است که ویژگی مزبور را ندارد. در اولی (ماهیت حقیقی) حد از جنس و فصل تشکیل شده است، به نحوی که همه مقومات آن [ماهیت حقیقی] را دربر می گیرند. [در این نوع حد] ترتیب [اجناس و فصول] چنان که گمان شده است، ضروری نیست، بلکه [صرفاً] امری نیکو است. حد در دومی (ماهیت غیرحقیقی) از اموری تشکیل شده است که در ماهیت داخل هستند، اگرچه جنس و فصل نباشند؛ [زیرا] این گمان نادرست است که حد صرفاً از جنس و فصل تشکیل شده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶).

در این عبارت، «رویکرد تعمیمی» صدرالمآلهین

رویکرد تعمیمی ابن عربی به مسئله «حد» را در دیدگاه ابن سینا می یابیم. در بند ۱ اشاره کردیم که ابن سینا قوای فعال و منفعل نفس را از طریق بیان افعال و انفعالات آنها تعریف می کند. این شیوه تعریف، به حیثیت اضافی قوا اختصاص دارد و حیثیت فی نفسه آنها را دربر نمی گیرد؛ زیرا حیثیت فی نفسه آنها ذیل یکی از مقوله های ده گانه ماهوی مندرج می شود و شیوه تعریف آن، همان شیوه متداول تعریف از طریق بیان جنس و فصل است. ابن سینا دو صورت را برای تعریف حیثیت دوم (حیثیت اضافی قوا) به عنوان امری غیرماهوی مطرح کرده است. در صورت نخست، معرف ذات یا همان وجود خاص قوا است که مستلزم اضافه به غیر است و در صورت دوم، معرف ترکیبی از ذات و لوازم آن است. صورت دوم، همان «تعریف اسمی» قوا از طریق بیان مقومات مفهومی غیرجنسی و فصلی است؛ اما صورت نخست تعریف حدی حقیقی بود که در آن ذهن از طریق شناخت حیثیت اضافی قوه نفسانی به حاق آن قوه منتقل می شود:

[آنچه که در تعریف صور و قوا تعریف می شود] یا ذاتی است که وجود خاصی دارد و لازمه آن اضافه است و یا ذاتی است که از دو شیء ترکیب شده است. اگر ذاتی باشد که وجود خاص دارد ... و قصد تعریف «ذات [دارای] آن لازم» (حیثیت اضافی ذات) را داریم؛ چنین تعریفی در مقایسه با این مقصود «حد» خواهد بود. بسیاری از اسامی قوا و صور از این جهت که مستلزم آن اضافه هستند بر آنها اطلاق می شوند. (منطق المشرقیین: ۳۸)

ابن عربی از همین شیوه ابن سینا برای تحلیل گفتگوی حضرت موسی و فرعون و استخراج شیوه ای برای تعریف حدی خدا به شیوه پاسخ در جواب «ماهو» استفاده کرده است. او نیز به سان ابن سینا دو حیثیت فی نفسه و حیثیت اضافی را برای معرف در نظر گرفته و حیثیت اضافی آن را تعریف کرده است؛ با این تفاوت که حیثیت فی نفسه قوا در دیدگاه

با توجه به آنچه دربارهٔ پیشینهٔ رویکرد تعمیمی بیان شد به خوبی می‌توان دریافت که عبارت نقل شده از *التنقیح*، دیدگاه اختصاصی صدرالمتألهین نیست؛ زیرا پیش از او قطب‌الدین شیرازی تقریباً عین همین عبارت را آورده است و پیش از او نیز ابن‌سینا و خونجی با تعبیرهای مختلف همین مطلب را بیان کرده‌اند.

آنچه در فلسفهٔ ملاصدرا پس از طرح نظریهٔ اصالت وجود باید مورد توجه قرار گیرد، شمول رویکرد تعمیمی نسبت به «وجود» است؛ زیرا وجود با علم حصولی ادراک نمی‌شود و به همین دلیل نمی‌توان آن را مشمول قوانین منطقی دانست. موضوع منطقی معقولات ثانی منطقی است. از این رو، قواعد منطقی صرفاً دربارهٔ اموری کاربرد دارند که بتوان آنها را از طریق مفاهیم ذهنی ادراک کرد. این در حالی است که وجود از حیث تحقق خارجی و منشأ اثر بودن به نحو علم حصولی قابل ادراک نیست؛ زیرا اگر این حیثیت به عنوان یک امر ذهنی، نزد نفس حاضر شود، به این معنا است که حقیقت وجود از ذات خود منقلب شده است و آنچه در ذهن حاضر شده، امر دیگری غیر از حیثیت خارجیت است. بر همین اساس، صدرالمتألهین در موارد متعدد اظهار داشته است که حقیقت وجود جز از طریق مشاهدهٔ حضوری، قابل ادراک نیست:

تصور وجود به وسیلهٔ حد و رسم و صورت مساوی آن ممکن نیست؛ زیرا تصور شیء عینی عبارت است از حصول معنای آن [در ذهن] و انتقال آن از حد عین به حد ذهن. چنین چیزی در غیرووجود جریان دارد، اما در وجود ممکن نیست، مگر از طریق مشاهدهٔ صریح (حضوری) و دیدن آشکار، نه از طریق حد و برهان و تفهیم به وسیلهٔ عبارت و بیان. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۰/۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۸؛ همان: ۱۵)

همین اشکال نسبت به ادراک فصل مقوم ماهیت نیز مطرح است؛ زیرا از نظر ملاصدرا فصل

به خوبی قابل مشاهده است. او در این عبارت به تعریف حدی امور غیرماهوی که مرکب از جنس و فصل نیستند - یا همان ماهیت‌های غیرحقیقی - اشاره کرده و اظهار داشته است که در این موارد «تعریف حدی» شیء مورد نظر از طریق مقومات داخلی آن، که جنس و فصل نیستند، صورت می‌گیرد. بر این اساس، دیدگاه صدرالمتألهین دربارهٔ تعریف حدی، نسبت به دیدگاه جمهور حکما که تعریف حدی را به تعریف از طریق جنس و فصل منحصر می‌کرد از دو جهت عمومیت دارد: نخست از جهت معرف که هم شامل امور ماهوی و هم شامل امور غیرماهوی می‌شود و دوم از جهت اجزای تعریف که هم شامل جنس و فصل و هم شامل اموری غیر از جنس و فصل است.

برخی محققان عبارت نقل شده از *التنقیح* را از ابتکارات ملاصدرا و نشانهٔ عدول او از نظریهٔ تعریف مشایی دانسته، در این باره می‌نویسند: ملاصدرا آشکارا از تلقی مشایی در مسئلهٔ تعریف عدول کرده است. توقع وی از تعریف، تصور ذات و ماهیت شیء نیست، بلکه مطلق تصور است ... تصور تام (حد) از نظر مشاء انحصاراً از طریق جنس و فصل و تحلیل اجزای ماهوی است، اما ملاصدرا از منطقی تعریف جنسی و فصلی عدول می‌کند و آن ناشی از توجه وی به مفاهیم غیرماهوی است ... ملاصدرا در این مقام، ماهیات حقیقی را از ماهیات غیرحقیقی متمایز می‌کند و با توجه دادن به قسم دوم [می]گوید: گمان مبنی بر این که حد جز از جنس و فصل ترکیب نمی‌شود باطل است. گمان یادشده، به بیان ابن‌سینا اشاره دارد: «إنه الحد لا محالة یتربکب من الأجناس و الفصول» ... ملاصدرا با تمایز ماهیات حقیقی و ماهیات غیرحقیقی بر آن است که حد در خصوص ماهیات غیرحقیقی از امور و مفاهیم سازندهٔ آن حاصل می‌آید، هرچند که آنها جنس و فصل نباشند. (همان: مقدمهٔ قراملکی: ۲۶-۲۷)

وجود جز از طریق آثار آن ممکن نیست و همان‌طور که گذشت، تنها به‌وسیله مشاهده صریح می‌توان به کنه آن پی برد. این [مطلب] تعریف حدی انواع جوهری را با مشکل مواجه نمی‌کند؛ زیرا اجزای حدود به امور بسیط منتهی می‌شوند و امور بسیط جنس و فصل ندارند. ازین‌رو، تصور امور بسیط یا از جهت آثار آنها است و یا از این جهت است که خود آنها بدون واسطه تصور می‌شوند [یعنی بدیهی‌اند و نیاز به تعریف ندارند]. (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۸۹، تعلیقه ملاصدرا؛ همو، ۱۳۸۸: ۴۰۴، تعلیقه ملاصدرا)

بنابراین، اگرچه به‌وسیله علم حصولی نمی‌توان به کنه وجود و حیثیت خارجیت آن پی برد، اما می‌توان از برخی لوازم وجود به عنوان وجه و دریچه‌ای برای شناخت وجود و حیثیت خارجیت آن استفاده کرد؛ بر همین اساس، صدرالمآلهین دو نوع شناخت را از یکدیگر متمایز کرده است؛ یکی «شناخت شیء به وسیله وجه آن شیء» (تصور الشیء بوجهه) و دیگری «شناخت وجه شیء» (تصور وجه الشیء). در نوع اول، وجه شیء آینه لحاظ شیء است و شناخت وجه و عنوان، به خود شیء مورد نظر نیز سرایت می‌کند و شیء مورد نظر نیز به‌وسیله وجه شناخته می‌شود، اما در نوع دوم، تنها وجه شیء شناخته می‌شود و این شناخت دیگر به خود شیء دارای وجه سرایت نمی‌کند؛ چراکه آن وجه، دیگر آینه شناخت شیء صاحب وجه قرار نگرفته است. (شیرازی، ۱۳۸۸: ۷۶، تعلیقه ملاصدرا)^(۵) این مطلب ملاصدرا بیانی دیگر از همان مطلب ابن‌سینا در *منطق‌المشرقیین* و سازوکار برگرفته از آن است، با این توضیح که صدرالمآلهین از آن و برخی عبارتهای دیگر شیخ‌الرئیس برای شناخت وجود و فصلی که حقیقت آن وجود است استفاده کرده است: ناطق فصل حقیقی انسان نیست. آنچه فصل حقیقی است «وجود نفس» است که مبدأ ادراکات کلی و حرکات فکری است ... از آنجا که اسم دال بر هویت وجودی نفس وجود ندارد و شعور ما به

امری ماهوی نیست، بلکه یک حقیقت وجودی^(۴) است و به‌خودی‌خود مشمول حکم شناخت-ناپذیری وجود از طریق علم حصولی قرار می‌گیرد. صدرالمآلهین به این اشکال توجه داشته است و با الهام از مطالب ابن‌سینا و ابن‌عربی - که پیش از این ذکرشان رفت - به آن پاسخ داده است. در بند ۱ مشاهده کردیم که ابن‌سینا امور بسیط را از طریق لوازم آنها تعریف کرد و معتقد بود چنین تعریفی با رسم مصطلح تفاوت دارد و قائم‌مقام حد است؛ زیرا این تعریف نظیر تعریف حدی و برخلاف تعریف رسمی، ذهن را به حاق ذات معرف متقل می‌کند. در سازوکاری که ابن‌سینا برای این نوع تعریف در نظر گرفته بود، از دو منظر به لوازم ماهیت نگاه می‌شد: منظری که در آن، لازم ماهیت دریچه‌ای برای انتقال ذهن به ذات ماهیت بود (به‌یُنظر) و منظری که در آن خود لازم ماهیت صرفاً به عنوان یکی از احوال ماهیت به‌نحو فی‌نفسه لحاظ می‌شد (فیہ یُنظر). در منظر نخست، لازم ماهیت صلاحیت می‌یافت تا قائم‌مقام حد شود و ذهن را به حاق ذات واصل کند؛ اما در منظر دوم، ذهن به ذات و ماهیت ملزوم متقل نمی‌شد و ذات ماهیت کماکان مجهول باقی می‌ماند. این سازوکار ابن‌سینا در تعریف امور بسیط، شیوه مورد توجه منطق‌دانان و فیلسوفان پس از ابن‌سینا برای شناخت و تعریف فصل بود؛ چرا که فصل امری بسیط است و تعریف آن از طریق جنس و فصل ممکن نیست. صدرالمآلهین با الهام و الگوبرداری از این دیدگاه ابن‌سینا سازوکاری را برای شناخت وجود و فصل - که از طریق حصولی ادراک‌ناپذیرند - مطرح کرده است. در سازوکار صدرا، وجود و فصل - که البته فصل نیز نحوه وجود است - بسیط‌اند و همانند هر امر بسیط دیگری از طریق شیوه‌ای که ابن‌سینا برای تعریف امور بسیط بیان کرده است (یعنی تعریف از طریق لوازم) می‌توانند تعریف شوند:

بدان که در نظر تحقیقی، فصل‌های اشتقاقی همان اعیان وجودات هستند و معلوم است که معرفت

فصل حقیقی اندک است ... برای تشکیل حد، ناچار هستیم تا از حقیقت فصل‌ها به سوی لوازم و آثار آنها منحرف شویم. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۲: ۹۴۱)

ملاصدرا این عبارت‌ها را در تبیین این سخن ابن‌سینا مطرح کرده است که آنچه به عنوان فصل ذکر می‌شود فصل حقیقی نیست، بلکه علامتی است که بر فصل دلالت می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۷)

آنچه موجب شده تا ابن‌سینا از این امور عرضی برای اشاره به فصل حقیقی استفاده کند، صعوبت شناخت فصل است، اما ملاصدرا به این دلیل از شیوه ابن‌سینا برای شناخت فصل استفاده می‌کند که فصل امر وجودی است و شناخت حصولی آن جز از طریق همین لوازم عرضی ممتنع است: بدان که صاحبان علوم در بسیاری از موارد از الفاظ وضع شده برای امور عرضی و اضافی برای تعبیر از امور ذاتی استفاده می‌کنند؛ مانند اینکه امور اضافی نظیر ناطق و حساس را به عنوان فصل انواع جوهری نظیر انسان و حیوان ذکر می‌کنند. غرض آنها از «ناطق» و «حساس» مبادی آن دو است که «ناطق بودن» و «حساس بودن» بر آنها مترتب می‌شوند. ابن‌سینا به نحو صریح آن مبادی را «فصل حقیقی» و مفاهیمی نظیر «ناطق» و «حساس» و «متحرک» را «فصل منطقی» نام نهاده است ... به این نکته توجه داشته باش؛ زیرا غفلت از آن و اهمال در رعایت آن ضرری عظیم در تحقیق حقایق است. به همین دلیل است که بارها تذکر داده‌ایم این معانی مصدری آینه لحاظ حقایق خارجی هستند و مقیاس‌هایی برای مشاهده نحوه‌های وجودی که وجود آنها در عقل ممتنع است مگر از طریق همین آینه‌ها و عنوان‌ها. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵/۱۱۸-۱۱۹)

نکته مهم و قابل توجه این است که لازمی که در اینجا عنوان و آینه مشاهده وجود است، نمی‌تواند یک حقیقت وجودی باشد و در نهایت باید به امری ماهوی، یعنی چیزی که به نحو حصولی ادراک‌شدنی است، منتهی شود؛ چرا که در غیر این صورت به

همان مشکل ادراک‌ناپذیری وجود مبتلا می‌شود. بنابراین، لازمی که عنوان و آینه مشاهده وجود است و از طریق آن، وجود شناخته و تعریف می‌شود همان ماهیت است. بر طبق تفسیر دوم از نظریه اصالت وجود که در مقدمه مقاله اشاره به آن اشاره شد، ماهیت وجهی از وجوه و حیثیتی از حیثیت‌های واقعیت وجودی است که بر خلاف حیثیت خارجیت و منشأ اثر بودن، بدون هیچ محذوری در ذهن حاضر می‌شود و علاوه بر حکایت مستقیم و بدون واسطه از کنه ماهیتی که در وجود فانی شده است، به عنوان وجه وجود، از وجود خارجی نیز حکایت کند: موجودیت ماهیت به این نحو نیست که وجود [به عنوان یک محمول] صفت آن باشد، بلکه به این نحو است که [ماهیت فانی در وجود] توسط عقل ادراک می‌شود و با وجود متحد می‌شود. بنابراین، همان‌طور که بارها بیان شده است، آنچه که مورد شهود قرار می‌گیرد، وجود است و آنچه که فهم می‌شود، ماهیت است. (همان: ۲/ ۳۴۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۰)

حاصل آنکه: ماهیت در پیچه شناخت وجود است و در «رویکرد تعمیمی»، احکام و قواعد منطبق تعریف از طریق ماهیت به وجود سرایت می‌کنند.

رویکرد اصلاحی ملاصدرا در تعریف اشیا

بر طبق تفسیر دوم اصالت وجود که در مقدمه مقاله معرفی شد، موجودیت ماهیت موجودیت ظلی و استهلاکی است؛ یعنی حیثیتی است که به عنوان ویژگی هستی، در وجود محمولی مندمج و فانی است، همچنان که جنس در فصل و اسماء الهی در ذات الهی مندمج و فانی هستند. این ماهیت، به دلیل ویژگی عدم تحصیل، در خودیت خود و اتصاف به احکام خود محتاج وجود است، اما نه به این معنا که ماهیت و احکام آن صرفاً انعکاس ذهنی‌اند و باید به وجود و احکام آن بازگردانده شوند؛ بلکه به این معنا

کلام درباره این امور - یعنی حدود حقیقی اشیا و فصول ذاتی آنها - برحسب [مفاهیم] حاصل در عقل ما نیست، همچنین برحسب اسم‌هایی که برای آنها وضع می‌کنیم و یا از لوازم آنها برمی‌گیریم، نیست، بلکه برحسب حقیقت آنها در نفس‌الامر و از جهت کیفیت وجود آنها در ذات‌شان است (همو، ۱۳۸۲: ۲/ ۹۴۲) (۶).

بر اساس همین رویکرد اصلاحی است که صدرالمآلهین اظهار داشته است «حدود به‌ازای وجودات‌اند» (همو، ۱۹۸۱، ۸/ ۱۰)؛ یعنی اگرچه حد از امور ماهوی تشکیل شده است و بدون واسطه ماهیت شیء را تعریف می‌کند، اما در این حدود، ماهیت به‌نحو مستقل لحاظ نشده است، بلکه صرفاً دریچه و عنوان لحاظ وجود است؛ به طوری که شناخت وجود مقصود نهایی حد است و حد ماهوی متناسب با وجود سامان می‌یابد. با توجه به این نکته، اگر شیئی وجودهای مختلف داشته باشد، متناسب به هر یک از آن وجودها، حد متفاوتی خواهد داشت. (همان)

رویکرد اصلاحی ملاصدرا به ماهیت و عدم نگاه استقلالی به آن در تعریف اشیا و همچنین استفاده از این نگاه برای تعریف وجود، برگرفته از رویکردی است که ابن‌عربی و پیروان او برای تعریف ذات حق‌تعالی و شناخت آن در پیش گرفته‌اند. از نظر ابن‌عربی و پیروانش، ذات حق‌تعالی که از آن به «وجود لابشرط مقسمی» و «غیب مطلق» و «مقام لاسم و لارسم له» نیز تعبیر می‌شود، معلوم هیچ کس جز ذات مقدس حق واقع نمی‌شود. بر این اساس، آنچه برای عارف امکان‌پذیر است، شناخت ذات حق در پرتو تجلیات و در ضمن تعینات است. در این میان، اسماء الهی از اهمیت بیشتری بهره‌مندند؛ زیرا شناخت حق‌تعالی از دریچه آنها، در زمره بالاترین مراتب شناخت است:

جهل به این ذات (ذات حق‌تعالی) عبارت از این

که این ماهیت به عنوان حیثیتی از واقعیت خارجی احکام و آثاری دارد، اما به دلیل لامتحصل بودن ماهیت، اصل ترتب احکام و آثار و چگونگی ترتب آنها، وابسته به وجودی است که در آن مستهلک می‌شود. از این‌رو، با صرف نظر از وجود و نحوه وجودی که ماهیت در آن مستهلک شده است، نمی‌توان درباره ماهیت و احکام و آثار آن سخن گفت. با توجه به این نکته، احکام و قواعدی که در منطق پیشاصدرایی برای تعریف اشیا مطرح شده است باطل نمی‌شوند و از بین نمی‌روند؛ همچنین صرفاً نسبت به موضوع فرضی و تقدیری که هیچ‌گاه در واقعیت حاضر نخواهد شد، مطرح نمی‌شوند؛ چه اینکه صرفاً انعکاس ذهنی حکم وجودی نیستند، بلکه احکام و قضایایی هستند که بر ماهیت، به لحاظ وجودی که ماهیت در آن مندمج می‌شود، مترتب می‌شوند. با توجه به این نکته قواعد تعریف اشیا در منطق پیشاصدرایی استقلال و کلیت خود را از دست می‌دهند و به لحاظ مراتب و نحوه‌های وجودی که در آن مستهلک می‌شوند، اصلاح می‌گردند؛ همچنان که ماهیت استقلال خود را از دست می‌دهد و صرفاً عنوان و ابزاری برای لحاظ وجود و احکام آن است. این مطلب اقتضا دارد که رویکرد تعمیمی ملاصدرا در تعریف اشیا که در مبحث پیشین تبیین شد همراه با «رویکرد اصلاحی» باشد. بر این اساس، مطلبی که در مبحث پیشین بیان شد که ماهیت دریچه شناخت وجود است و احکام و قواعد منطق تعریف از طریق ماهیت به وجود سرایت می‌کنند با این توضیح همراه است که ماهیت در این رویکرد تعمیمی صرفاً ابزار و عنوان برای سرایت احکام و قواعد منطق تعریف به وجود است و خود هیچ‌گونه استقلالی ندارد. به همین دلیل است که صدرالمآلهین به صراحت متذکر این نکته شده است که مقصود از آنچه به عنوان حد ماهوی یا فصل ارائه می‌شود چیزی فراتر از مفاهیم و عناوینی است که در ذهن حاصل می‌شوند:

این همانی «اسم الهی» با «ذات الهی» را تبیین می‌کند تا از رهگذر آن نشان دهد چگونه شناخت «اسم الهی» می‌تواند «حق متخیل» باشد و به شناخت «ذات حق» بیانجامد:

مقصود او (ابن عربی) از «حق متخیل» ... این است که هر یک از مفهوم‌های اسماء الهی - اگرچه به حسب نفس معنا خالی از صفات وجود حقیقی یعنی وجوب، قدم و ازلیت هستند - در نفس الامر مجرای آن احکام قرار می‌گیرند و به نحو بالعرض به نور وجود منصب می‌گردند؛ زیرا صفات او (وجود حق) عین ذاتش هستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۳۵)

از نظر ملاصدرا اتحاد اسماء الهی با وجود حق تعالی، یک اتحاد و عینیت همه‌جانبه نیست؛ زیرا چنان‌که در عبارت فوق بیان شده است این اتحاد و عینیت موجب انصبغ و اتصاف بالعرض اسماء الهی به وجود حق می‌شود. او در تبیین این اتحاد اظهار داشته است که این «اتحاد بالعرض» امری متفاوت از اتحاد بالعرض مورد استفاده جمهور در کتب عقلی است. جمهور حکما اتحاد بالعرض را در مورد حمل امور عرضی و مفاهیم مشتق بر موضوع‌شان به کار می‌برند، مانند اتحاد «سفید» و «کور» با «زید» که مشروط است به اینکه معنای «مشتق‌منه» (سفیدی و کوری) به نحو حقیقی یا انتزاعی موجود باشند و در عین حال به موضوع (زید) وابسته باشند. «اتحاد بالعرض» مورد نظر جمهور حکما به این معنا است که همان وجودی که اولاً و بالذات به زید منسوب است، ثانیاً و بالعرض و به نحو مجازی به عرضی مبدأ اشتقاق (سفیدی یا کوری) نسبت داده می‌شود؛ با تأکید بر این مطلب که محمول عرضی (سفید) وجودی دیگری نیز دارد که همان وجود مبدأ اشتقاق (سفیدی) است. این وجود، وجود بالذات سفیدی و وجود بالعرض جوهر است. این در حالی است که اتحاد بالعرض میان ذات حق و اسماء الهی چنین نیست؛ زیرا اسماء الهی نمی‌توانند وجودی دیگری جز همان وجود ذات حق - که وجود بالعرض اسماء

است که [این ذات] جدای از مظاهر و مراتب و معینات، شناختنی نیست. چنین شناختی مستحیل است؛ زیرا از این حیثیت، هیچ نسبتی بین [ذات] الله سبحانه و دیگر اشیا برقرار نیست. (قونوی، ۱۳۸۴: ۳۶).

صدرالمآلهین در تفسیر القرآن الکریم پس از اشاره به این مطلب که عقل هیچ راهی برای تعقل ذات احدی در پیش ندارد، این فقره از فص یوسفی فصوص الحکم را مبنای بحث خود قرار می‌دهد:

وجود حق به طور خاص الله است از حیث ذات و عین، نه از حیث اسماء ذات؛ زیرا اسماء ذات دو مدلول دارند: مدلول نخست عین ذات یعنی عین مسمی است و مدلول دیگر چیزی است که هر اسم را از اسم دیگر منفصل و متمایز می‌کند ... به تحقیق برای تو روشن گشت که به وسیله چه چیزی (ذات) هر اسمی عین اسم دیگر است و به وسیله چه چیزی (صفت) [هر اسم] غیر از اسم دیگر است. پس به وسیله چه چیز (ذات) آن [اسم] همان حق است و به وسیله چه چیز (صفت) [آن اسم] غیر حق است، یعنی «حق متخیل» که در صدد [تبیین] آن هستیم. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۰۴)

«حق متخیل» همان وجه و حیثیتی از حق تعالی است که شناختنی است و از دریچه آن می‌توان به شناخت حق تعالی در ضمن تعینات اسمائی نائل شد. همان‌طور که قیصری در شرح عبارت ابن عربی بیان کرده است، نوع اتحاد و عینیتی که میان اسم الهی با ذات حق تعالی برقرار است موجب می‌شود تا اسم الهی «حق متخیل» باشد:

آن [اسم الهی] از این حیث که عین وجود حق است، حق ظاهر در «صور متخیل» است، چه این صور صورت‌های غیبی باشند، یا [صورت‌های] روحانی یا مثالی و یا حسی؛ زیرا همه آنها خیال هستند. (قیصری رومی، ۱۳۸۳: ۷۰۲)

از این رو، صدرالمآلهین برای تبیین مقصود ابن عربی از واژه «حق متخیل»، چگونگی اتحاد و

اصالت وجود را تأیید می‌کند.

۲. برخلاف تلقی رایج، برخی از فیلسوفان و منطق‌دانان پیش از ملاصدرا دارای رویکرد تعمیمی بوده‌اند و مباحث منطق تعریف را به امور غیر ماهوی گسترش داده‌اند. ابن‌سینا مهم‌ترین این فیلسوفان است و توسعه رویکرد تعمیمی در اندیشه‌های ابن‌عربی و ملاصدرا، ملهم از سازوکاری است که او برای تعریف امور بسیط و امور مرکب از غیر از جنس و فصل ارائه کرده است.

۳. صدرا به این رویکرد تعمیمی متفکران پیش از خود و سازوکار آنها توجه داشته و از آن در طرح‌ریزی رویکرد تعمیمی و اصلاحی خود استفاده کرده است. البته او تنها به نقل و استفاده از رویکرد تعمیمی پیشینیان خود اکتفا نکرده و علاوه بر پرورش و بسط رویکرد تعمیمی پیشینیان خود، نوآوری‌های قابل توجهی را نیز بدان افزوده است. حل معضل ادراک‌ناپذیری وجود از طریق تبیین نسبت میان وجود و ماهیت و فراهم کردن زمینه بحث‌های منطقی درباره وجود و جنبه‌های مختلف آن در کنار تبیین چگونگی استفاده از فصل به عنوان یک حقیقت وجودی در تعریف‌های منطقی از جمله نوآوری‌های قابل توجه ملاصدرا درباره رویکرد تعمیمی در منطق تعریف است.

۴. رویکرد اصلاحی ملاصدرا در منطق تعریف، برخلاف رویکرد تعمیمی او، در نگرش فیلسوفان و منطق‌دانان پیش از او سابقه ندارد؛ زیرا نگاه آنها به ماهیت همواره نگاهی مستقل به عنوان یک امر اصیل بوده است. تنها می‌توان چنین گفت که رویکرد اصلاحی ملاصدرا به ماهیت و عدم نگاه استقلالی به آن در تعریف اشیا و همچنین استفاده از این نگاه برای تعریف وجود، برگرفته از رویکردی است که ابن‌عربی و پیروان او برای تعریف ذات حق تعالی و شناخت آن در پیش گرفته‌اند.

۵. پژوهش حاضر مدعای «تعمیمی و اصلاحی»

الهی است - داشته باشند. «بنابراین، معیت میان ذات الله و اسماء حسنی مانند اتحاد عرض و عرضی نیست؛ چه رسد به اتحاد عرض و جوهر». (همان: ۳۵-۳۶) با توجه به چنین اتحادی است که در نظر عرفا اسماء الهی همانند سایه و تصویری که از شیء در وهم و حس متمثل می‌شود، «حق متخیل» اند و به عنوان وجه الهی از ذات حق تعالی حکایت می‌کنند. (همان: ۳۶) البته این حکایت از ذات الهی به اسماء الهی اختصاص ندارد و به نحو سلسله مراتب تشکیکی بر همه تعینات حق تعالی صادق است. ملاصدرا پس از تبیین اتحاد ذات و اسماء الهی و چگونگی شناخت ذات از دریچه اسماء، همان مطالب را درباره وجود و شناخت آن از دریچه شناخت ماهیت منطبق می‌کند:

و همچنین است حکم اعیان ثابت^(۷) و معانی ذاتی (ماهیات) برای هر موجود. بنابراین، همه اعیان معقول و طبایع کلی در نظر تحقیقی چیزی جز نقش‌ها و علامت‌های دال بر نحوه‌های وجود امکانی نیستند. (همان؛ همچنین نک: همان: ۴/۴۶).

بحث و نتیجه‌گیری

۱. رویکرد ملاصدرا در منطق تعریف، رویکرد «تعمیم و اصلاح» است. این رویکرد در مقاله بر اساس تفسیری از اصالت وجود تبیین شده است که ماهیت را به عنوان حیثیت لامتحصل در واقعیت خارجی حاضر می‌داند (همانند حضور لامتحصل جنس در فصل)؛ با این حال حتی اگر از تفسیر فوق به عنوان مبنای رویکرد «تعمیم و اصلاح» ملاصدرا صرف نظر کنیم و توجه خود را صرفاً به عبارت‌های صدرالمتألهین درباره منطق تعریف اشیا معطوف کنیم، نوع عبارت‌پردازی‌های ملاصدرا به گونه‌ای است که نشان می‌دهد دیدگاه او به این تفسیر متکی است و به‌طور ضمنی این تفسیر از

بودن منطق صدرایی را - که مقتضای نظریه اصالت وجود است - در حیطه منطق تعریف بررسی کرده است و شایسته است در جهت تکمیل این پژوهش، رویکرد «تعمیمی و اصلاحی» ملاصدرا در سایر بخش‌های منطق نیز در پژوهش‌های دیگر بررسی شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. «و اعلم أن الصور و القوى الفعاله و المنفعله إذا أورد القول المعرف إياها مأخوذاً فيه أفعالها و الانفعالات التي تتم بها ذاتها بحيث يكون عنها ذلك فإن القول الحق في ذلك أن ذلك القول قد يكون لها حداً». (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۸)

۲. «و من جمله الأمور التي يدل عليها بالقول المعرف هي الأعدام و ليست هي بالحقيقه ذاتاً و لا أموراً موجوده و إلا لارتكم منها في الشيء الواحد ما لا نهایه له و لا هي بسیطه بالحقيقه و هذه الأعدام مثل العمی و الظلمه و العجز و السكون و النحو الذي يتصور فيها يتصور بقياس ما إلى شيء و نسبه؛ فإن العمی ليس إلا لنسبه مخصصه بالبصر فلا تعقل إلا بتركيب و ذلك التركيب هو تركيب بملكه تقابلها و تخصصها كالعمی بالبصر و السكون بالحركه و الظلمه بالنور و مقابلاتها معقوله في أنفسها». (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۰)

۳. برای اطلاع بیشتر از رویکرد تعمیمی ابن‌سینا و چگونگی توسعه نظام تعریف او به امور غیر ماهوی نک: حسین‌زاده، ۱۴۰۰: ۵۹-۶۸.

۴. «ان حقيقه الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصه للماهيات التي هي أشخاص حقيقه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۶)؛ «كون الصورة التي يحاذي بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و الماهيه خارجة عن الوجود حداً و مفهوماً متحده معه وجوداً». (همان: ۲۹۹/۵)

۵. أن التحقيق في باب كون الشيء معلوماً من وجه هو أن وجه الشيء قد يؤخذ و يعتبر على وجه يصلح لأن يكون عنواناً لموضوع القضية المتعارفه، و قد يؤخذ و يعتبر لا على ذلك المنوال، بل على أن يصلح عنواناً للقضية الطبيعيه. ففي الأول يصير مرآه لملاحظه الأفراد كلاً أو بعضاً و لهذا يسرى الحكم إليها كما في قولك: «كل كاتب كذا، أو بعض الكاتب كذا أو ليس كذا». و في الثاني يصير الوجه متصوراً و مرئياً فقط و لا يصير مرآه لها؛ فقد تحقق الفرق بين تصور الشيء بوجهه و بين تصور وجهه. و في كلا الاعتبارين، و إن كان المعلوم بالذات و بالحقيقه هو الوجه دون ذی الوجه، إلا أن في الأول يكون ذو الوجه متحداً معه، متصوراً بتصوره بالعرض و على سبيل التبعية كما في صورة المرآه، فإنها المعلوم و المرئي بالذات و ذو الوجه معلوم و مرئي بالعرض. و هذا القدر يكفي لتوجه النفس إلى تحصيله من غير لزوم أحد المحالين: لا تحصيل الحاصل و لا توجه النفس نحو المجهول المطلق، فافهم إن شاء الله.

(شیرازی، ۱۳۸۸: ۷۶، تعليقه ملاصدرا)

۶. ملاصدرا اصطلاح «اعیان ثابتة» عرفاً را با مرادف با «ماهیت» به کار می‌برد که برخلاف عرفاً، مختص به نشئه علم الهی نیست، بلکه در همه مراتب هستی حضور دارند: «کل وجود جوهری أو عرضی یصحبه ماهیه کلیه یقال لها عند أهل الله العین الثابت و هي عندنا لا موجوده و لا معدومه فی ذاتها». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۹۰)

۷. و ليس الكلام في هذه الأمور - أي الحدود الحقيقه أو الفصول الذاتیه للأشياء - على حسب الحاصل منها في عقولنا و لا على حسب ما نضع و نتصرف نحن فيها من وضع الأسماء المشتقه من لوازمها لها؛ بل على حسب ما هي في أنفسها و من جهة كيفيه وجوداتها في ذاتها. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲/۹۴۲)

غوامض الأفكار. مقدمه و تصحیح خالد الرویهب. چاپ اول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۸). شرح حکمه الإشراق. ج ۱. به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین. تحقیق سیدمحمد موسوی. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.

_____ (۱۳۹۱). شرح حکمه الإشراق. ج ۲. به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین. تحقیق سیدمحمد موسوی. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.

طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکمات. چاپ اول. قم: نشر البلاغه.

قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق (۱۳۸۴). مفتاح الغیب (چاپ‌شده به همراه مصباح‌الأنس). تصحیح و مقدمه محمدخواجه‌جوئی. چاپ دوم. تهران: انتشارات مولی.

قیصری رومی، محمد داود (۱۳۸۳). شرح فصوص الحکم. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). شرح فصوص الحکم. مقدمه و تصحیح مجید هادی‌زاده. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱). ایقاظ النائمین. با مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۳۷۸). التتبیح فی المنطق. تصحیح و تحقیق غلام‌رضا یاسی‌پور. مقدمه احد فرامرز

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیها. تحقیق مجتبی زارعی. چاپ اول. قم: انتشارات بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

_____ (۱۹۹۸). الحدود (چاپ‌شده در موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب). نویسنده جیرار جهامی. چاپ اول. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

_____ (۱۴۰۴). الشفاء (الإلهیات). به تصحیح سعید زاید. چاپ اول. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

_____ (۱۳۶۴). منطق المشرقیین و التصیبه المزدوجه فی المنطق. چاپ اول. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

_____ (۱۳۷۹). النجاه من الغرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۵). فصوص الحکم. تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. چاپ سوم. تهران: انتشارات الزهراء.

ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۹۷). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. چاپ هفتم. تهران: انتشارات روزنه.

حسین‌زاده، محمد (پاییز ۱۴۰۰). «کاوشی در نظام تعریف سینوی: تحلیل مواجهه ابن‌سینا با ارسطو و فارابی». تاریخ فلسفه، سال ۱۲، شماره ۲، صص ۴۹-۷۰.

خوشدل روحانی، مریم (پاییز و زمستان ۱۳۸۴). «تأثیر اعتقاد به سیلان وجودی بر حدود منطقی در حکمت متعالیه». پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۶، صص ۴۱-۶۶.

خونجی، افضل‌الدین (۱۳۸۹). کشف‌الأسرار عن

- قراملکی. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چاپ سوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*. تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۳). *المشاعر*. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- ملایری، موسی؛ نادعلی‌زاده، حمزه (تابستان ۱۳۹۵). «اصالت وجود و تحول در منطق تعریف». *خردنامه صدرا*، شماره ۸۴، صص ۴۳-۵۸.

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>)