

The Epistemological Value of the Interrelation of Definition and Argument in Transcendent Wisdom

Mojtaba Afsharpour*

Abstract

Aristotelian logicians proposed the interrelation of definition and argument as a solution to the challenge of recognizing the true essence of things and the lack of epistemological value in complete definitions. Mulla Sadra's emergence and his theory of the ideality of quiddity further highlighted this epistemological challenge. Understanding essence in its conventional sense does not lead to understanding the reality of an object, because species and genus are quiddity, whereas the reality of an object is its existence. Therefore, the pursuit of knowledge of species and essence is epistemologically worthless and cannot lead us to the reality of an object in the conceptual realm. However, the founder of Transcendent Wisdom also speaks of the interrelation of definition and argument in his various works, describing the definition and argument of an object as a bridge to each other. This article, using an analytical-descriptive method, seeks to answer the question: How does Mulla Sadra, who rendered complete definitions ineffective in recognizing the reality of objects and considered essence and its attributes as mental constructs, grant epistemological value to the interrelation of definition and argument? and concludes that by differentiating between essential and existential definitions, interpreting the existential definition as knowledge of the realization of being, providing an existential analysis of species, and substituting the knowledge of the realization of being for knowledge of the species and essence in definition of the essential nature, Sadra successfully grants epistemological value to the interrelation of definition and argument.

Keywords: Interrelation of definition and argument, essential definition, existential definition, realization of being, existential argument, Mulla Sadra.

* Assistant Professor, Theology Department, Wisdom and Studies of Religions Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran, Mojtaba_Afsharpour@miu.ac.ir

Date received: 03/07/2024, Date of acceptance: 17/09/2024



ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه

مجتبی افشارپور*

چکیده

منطق‌دانان پایبند به نظام ارسطویی، مشارکت حد و برهان را به منزله راه حل خروج از چالش شناخت فصل حقیقی اشیاء و فقدان ارزش معرفت‌شناختی حد تام ارائه کردند. ظهور صدرالمتهلین و ارائه نظریه اعتباریت ماهیت چالش معرفت‌شناختی حد تام را جدی‌تر از گذشته نمایان کرد چون شناخت فصل به معنای معهودش، باعث شناخت حقیقت شیئی نمی‌گردد چه اینکه فصل و جنس قریب از سنخ ماهیتند در حالی که حقیقت شیئی وجود آن است؛ بر این اساس تلاش برای معرفت به فصل از نظر معرفت‌شناختی بی ارزش است و نمی‌تواند ما را در حوزه تصویری به واقعیت شیئی برساند. با این وجود مؤسس حکمت متعالیه نیز در آثار گوناگون خویش از مشارکت حد و برهان سخن گفته و حد و برهان شیئی را پل ارتباطی به سوی یکدیگر توصیف کرده است. این مقاله با روش تحلیلی – توصیفی و به منظور پاسخ به این سوال سامان یافته است که ملاصدرا که حد تام را در شناخت حقیقت اشیاء ناکارآمد کرده و ماهیت و توابع آن را اعتبار مجازی ذهن گردانده، چگونه می‌تواند به مشارکت حد و برهان ارزش معرفت‌شناختی ببخشد؟ و به این نتیجه دست یافته که وی با تفکیک میان حد ماهوی و حد وجودی و تقریر حد وجودی به معنای معرفت به تحصیل وجودی شیئی، تحلیل وجودی از فصل و جایگزین سازی شناخت تحصیل وجودی در حد به جای معرفت به کنه ذات ماهوی در حد، موفق شده به مشارکت حد و برهان ارزش معرفت‌شناختی ببخشد.

کلیدواژه‌ها: مشارکت حد و برهان، حد ماهوی، حد وجودی، تحصیل وجودی، برهان وجودی، ملاصدرا.

* استادیار گروه کلام، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، دانشگاه جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول)، Mojtaba_Afsharpoor@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷



۱. مقدمه

در میراث منطق ارسطویی و سنت منطق اسلامی، غرض از تعریف حدی شناخت حقیقت اشیاء و معرفت به کنه ذات آنها بوده است (حسین زاده، ۱۳۹۰: ۲۶۲-۲۶۳) به تعبیر دیگر اصل وضع تعریف حدی از نوع تامل برای پاسخ‌گویی به این نیاز معرفت‌شناختی بوده که چگونه می‌توان شیئی را همانگونه که در واقع هست شناخت، تا بتوان در حوزه معرفت تصویری اشیاء واقع گرا بود؟ در همین فضا منطق‌دانان ضمن تبیین چیستی و چگونگی حد تام و توضیح اجزاء تشکیل‌دهنده آن (جنس و فصل قریب)، راههایی برای وصول به آن را نیز پیشنهاد نمودند.

ظهور منطق‌دانانی که با نگاه فلسفی وارد مباحث منطقی شدند و کاوشهای هستی‌شناسانه آنان در بنیادهای فلسفی علم منطق، به طرح چالشهای جدید و جدی در مباحث منطقی انجامید. بعضی از این کاوشها در حوزه تصویری منطق (منطق تعریف) منجر به این شد که ضمن اذعان به ناتوانی از شناخت فصل حقیقی اشیاء در برخی موارد و نبود اسم مشخص برای فصل حقیقی در پاره ای موارد، اعتراف نمایند که آنچه به عنوان فصل قریب در حد تام اخذ می‌شده، در حقیقت فصل نبوده، بلکه معروفترین عرض لازم بوده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۱: ۲۳۸؛ ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۱؛ شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۰۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵) این اعتراف تلخ، منطق ارسطویی را با چالشی جدی‌تر مواجه کرد: اگر فصل حقیقی اشیاء قابل شناخت نباشد اولاً جزء دوم حدتام هیچگاه در دسترس نخواهد بود؛ ثانیاً جزء اول حد تام نیز آن‌گونه که بایسته است، شناخته نخواهد شد، چه اینکه معرفت حقیقی ماهیت جنسی شیئی متفرع بر این است که فصل محصل آن جنس در رتبه سابق شناخته شده باشد اما دست عقل از معرفت به فصول حقیقی کوتاه است. بدین سان در نگاه منطق‌دانان فیلسوف، تعریف به حد تام که قرار بود معرفت تصویری به کنه ذات شیئی کما هو فی الواقع را به دست دهد، از کارکرد حقیقی‌اش ساقط شد و ارزش معرفت‌شناختی خود را از دست داد و به تعریف رسمی و معرفت به عوارض و لوازم شیئی فروکاهش یافت. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۱: ۲۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۷۰) اختلاف نظری که میان منطق‌دانان به نزاع صعوبت یا سهولت تعریف معروف شد از همین جا سرچشمه گرفت و در نهایت گروهی قائل به صعوبت یا حتی امتناع حد حقیقی و گروهی قائل به سهولت آن و گروهی دیگر قائل به تفصیل میان حد حقیقی و حد اسمی

ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه (مجتبی افشارپور) ۱۴۹

(مفهومی) و صعوبت اولی و سهولت دومی شدند. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۹۶-۹۸، تعلیقه ملاصدرا؛ حسین زاده، ۱۳۹۰: ۲۴۷-۲۶۱؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۱۸)

در هر صورت گروهی از این منطق‌دانان بر آن شدند تا برای خروج از این چالش راه دیگری برای معرفت‌تصور شیئی آن‌گونه که هست، بیابند. از این رو فصلی به نام مشارکت (یا مناسبت) حد و برهان را گشودند و کوشیدند تا با استفاده از برخی کارکردهای برهان، به غرض فوق دست یابند. البته برهانی که به این منظور مورد استفاده قرار گرفت، در قالب قیاس مرکب و مشتمل بر علل چیزی که به دنبال تعریف آن هستیم ارائه شد، به گونه‌ای که علت، حدوسط در برهان اول قرار می‌گیرد، معلولش حدوسط در برهان دوم قرار می‌گیرد و وجود موضوع مورد تعریف از آن استنتاج می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۸) سپس اجزاء حد به این ترتیب ارائه می‌شود «موضوع + معلول + علت»

مثال معروفی که تقریباً همه دانشمندان این گروه بیان کرده‌اند، تعریف خسوف است که برای دستیابی به آن از چنین برهانی بهره گرفته می‌شود:

۱. ماه کره روشن از نور خورشید است که زمین میان آن و خورشید حائل می‌شود؛

۲. هر کره روشن از نور خورشید که زمین میان آن و خورشید حائل شود، نورش محو می‌گردد؛

۳. ماه نورش محو می‌شود؛

۴. هر چه نورش محو شود، خسوف می‌شود؛

نتیجه: ماه خسوف می‌شود.

حائل شدن زمین میان ماه و خورشید، حدوسط برهان اول و علت محو شدن نور ماه است. محو شدن که معلول حدوسط برهان اول است، حدوسط برهان دوم قرار گرفته است. و خسوف ماه که موضوع تعریف است از برهان دوم نتیجه شده است؛ اکنون طبق فرمول بالا موضوع در جایگاه محدود قرار می‌گیرد، حدوسط برهان دوم (معلول) در جایگاه جنس و حدوسط برهان اول (علت) در جایگاه فصل: «خسوف محو شدن نور ماه در اثر حائل شدن زمین بین ماه و خورشید است» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۸؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۳: ۴۴۷)

این منطق‌دانان حدوسط اول را که نقطه شروع این برهان است مبدا برهان و حدوسط دوم را که باعث تکمیل برهان شده کمال برهان نامیدند و بر این اساس تعریف فوق را که مشتمل

بر هر دو جزء مذکور و حد تام است حد کامل برهان نامیدند. در عین حال می‌توان دو تعریف دیگر را نیز از چنین برهانی استفاده کرد: حد مبدا برهان با ذکر حد وسطی که مبدا برهان بوده و حد نتیجه برهان با ذکر حد وسطی که کمال برهان بوده. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۵۳، تعلیقه ملاصدرا؛ مشکوه الدینی، ۱۳۶۲: ۲۳۱)

چنانکه از عنوان این بخش و توضیحات منطق‌دانان پیداست، مراد از این بخش این است که میان حد یک شیء و برهان بر همان شیء نوعی مناسبت برقرار است و این دو در برخی اجزاء با یکدیگر تشارک دارند و با استفاده از این اجزاء، برهان بر یک شیء، منته حدتام همان شیء است.

۲. مسئله اصلی تحقیق

ظهور صدرالمتألهین و ارائه نظریه اعتباریت ماهیت و اصالت وجود، علاوه بر اینکه فلسفه را دچار تحولات سطحی و بنیادین گوناگون کرد، منطق ارسطویی را نیز تحت تاثیر قرار داد، چه اینکه این منطق بر اساس ارتکاز ماهوی تدوین یافته و در اکثر ابواب خود در پی تبیین روش صحیح تفکر میان مقدمات تصویری و تصدیقی بود که رنگ و بوی ماهیت داشتند و ناشی از تفکر ماهیت‌بین بودند. مقولات (قاطیغوریاس)، جوهر، عرض، جنس، نوع، فصل و ... همه و همه، مفاهیم ماهوی پیکره منطق ارسطویی‌اند. با مجازی شدن ماهیت، بالاخص در تقریری که ماهیت را مجاز فلسفی و وجود را حیثیت تقيیدی سرابی آن معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۸۸؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۳۳۷)، چالش معرفت‌شناختی حدتام جدی‌تر از گذشته نمایان گشت. چون بر اساس اصول حکمت متعالیه حقیقت شیء وجود آن است و چیستی شیء ظهور و اعتبار حدود وجود برای ذهن و انتزاع ذهن از آن حقیقت وجودی است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۷)، لذا معرفت به فصل حقیقی هم نمی‌تواند پاسخگوی این نیاز معرفت‌شناختی بوده و مشکل واقع‌گرایی در معرفت تصویری را حل کند و باعث شناخت حقیقت شیء گردد چه اینکه فصل و جنس قریب از سنخ ماهیتند و حقیقت شیء از سنخ وجود است و هیچ یک از وجود و ماهیت علی رغم نحو اتحادی که با هم دارند، جزئی از حقیقت دیگری نیستند. شناخت ماهیت شیء نهایتاً تعریفی شرح اللفظی به دست می‌دهد. افزون بر اینکه حقایق وجودی، واقعیاتی بسیطند در حالی که ماهیات و ظهورات آنها در ذهن که حدود منطقی نداشته می‌شوند مرکب و کلی‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۷۳) از این رو هر تلاشی در

این مسیر، از نظر معرفت‌شناختی بی ارزش است و نمی‌تواند ما را در حوزه تصویری به واقعیت شیئی برساند.

اما عجیب اینکه ملاصدرا هم از آن دسته فیلسوف-منطق‌دانانی است که برای خروج از چالش ارزش معرفت‌شناختی حد‌تام، از مشارکت حد و برهان مدد می‌گیرد! دقیقاً در همین جاست که سوال اصلی مقاله حاضر مطرح می‌گردد: ملاصدرا که در نظام فلسفی خود بسیار شدیدتر از گذشتگان حد‌تام را در شناخت حقیقت اشیاء ناکارآمد ساخته و ماهیت و توابع آن همچون جنس و فصل را اعتبار مجازی ذهن گردانده، چگونه می‌تواند به مشارکت حد و برهان ارزش معرفت‌شناختی بخشد؟ به تعبیر دیگر پذیرفتن مشارکت میان حد و برهان چه سودی برای دستگاه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صدرایی دارد؟ آیا بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان مشارکت میان حد و برهان را واجد ارزش معرفت‌شناختی دانست؟

نگارنده برای پاسخ به این سوال و تبیین ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در ضمن آن، مطالب مقاله را در قالب چند محور دسته‌بندی می‌کند. این محورها در حقیقت مراحل تبیین ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در اندیشه نهایی ملاصدرا هستند، هرچند وی آنها را به صورت منسجم در یک اثر یا یک فصل نیاورده و البته برخی از آن محورها میراث فیلسوفان گذشته برای اویند.

۳. معناشناسی «ارزش معرفت‌شناختی»

در نگاه منطق‌دانان مسلمان مراد از ارزش معرفت‌شناختی به طور کلی، میزان واقع‌نمایی ادراک است و سوال از ارزش معرفت‌شناختی یک معلوم در واقع پرسش از ارزش واقع‌نمایی آن و میزان کشف واقعیت با آن (مصباح و محمدی، ۱۳۹۹: ۳۱ و ۹۰) و به تعبیر دیگر مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع است. (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۵۳) البته هر چند برخی ارزش معرفت به این معنی را امری دارای درجات برحسب میزان اعتماد می‌دانند (مصباح و محمدی، ۱۳۹۹: ۳۱-۳۲) اما در بحث حاضر به دنبال ارزش معرفت‌شناختی هستیم که واقع را همان گونه که هست هست بنمایاند و کمترین احتمال نرسیدن به واقع نیز در آن راه نداشته باشد از این رو ادراکی ارزشمند است که مضمون آن، بر اساس نوعی رابطه انطباقی، عیناً واقع را همان گونه که هست نشان دهد. (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۳۲)

بر این اساس مراد از ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان این است که ارتباط میان حد و برهان به نحو خاصی که منطقین توضیح داده‌اند، حکایت از واقع نیز می‌نماید و بر

اساس تحلیل روابطی که در عالم واقع برقرار است می‌تواند معرفت تصویری ارزشمندی برساند. با توجه به آنچه در این پژوهش در پی آن هستیم از منظر حکمت متعالیه مشارکت میان حد و برهان به گونه‌ای است که می‌توان با استفاده از استدلال ارزشمند معرفتی با روشی خاص به معرفت تصویری ارزشمند درباره اشیاء نائل شد و حقیقت آنها را آنگونه که در واقع هست، شناخت. سوال از ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه در حقیقت سوال از این است که آیا همانطور که حد معرفتی شده توسط حکمت متعالیه ارزشمند است و همانطور که برهان تنسیق یافته بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه ارزشمند است، میان این دو نیز از زاویه معرفت‌شناسانه ارتباطی برقرار است که بتواند پاسخگوی چالش مهم معرفت‌شناختی مذکور در مقدمه باشد؟

۴. محور یکم: یگانگی «مطلب ما» و «مطلب لم» در بعضی اشیاء

رابطه میان حد و برهان به این معنی نیست که در همه صورت و بدون قید و شرط، حد و برهان یک شیئی با هم مرتبط باشند بلکه تحقق این مشارکت و ارزشمندی مورد انتظار از آن در شرایطی خاص رخ می‌دهد. یکی از شرایط این است که «مطلب ما» و «مطلب لم» در آن شیئی از یگانگی برخوردار باشند. البته هرچند سوال از حقیقت شیئی و سوال از علت تحقق شیئی دو سوال متفاوتند و در بیان منطقی «مطلب ما» و «مطلب لم» مستقل از هم دانسته شده‌اند، اما در برخی موارد پاسخی مشترک برای سوال از چیستی حقیقت شیئی و سوال از علل ثبوتی شیئی وجود دارد و بدینصورت یک امر، به عنوان جزئی مشترک میان هر دو پاسخ که یکی حدتام شیئی و دیگری علت ثبوتی آن است یافت می‌شود.

در جای خود توضیح داده شده که مراد از مشارکت حد و برهان این نیست که بخواهیم حد را از برهان نتیجه بگیریم یا در مقام تحدید شیئی، برهان بر آن اقامه کنیم چون اینها دو حوزه مستقلند و حتی نتیجه شدن یکی از دیگری مستلزم برخی محذورات عقلی است و به همین دلیل منطق‌دانان اذعان کرده‌اند که «الحد لا یکتسب بالبرهان». مشارکت به این معنی است که در موردی که سوال از «ما» حقیقیه شیئی با سوال از «لم» ثبوتی شیئی نقطه مشترک وجود داشته باشد می‌توان همان نقطه مشترک را آغازی قرار داد برای راه رسیدن از یکی به دیگری.

با توجه به اینکه علت ثبوتی جزء لاینفک برهان لمی است می‌توان گفت که این جزء مشترک یا همین علت است یا امری که به نحوی مرتبط با این علت است و این نکته همان است که در بخش تصویری منطق با عنوان «ذکر علل در حد» و در بخش تصدیقی منطق با

ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه (مجتبی افشارپور) ۱۵۳

عنوان «اقسام علل در برهان لمی» به نحوی نمایان شده است. چنانکه در مثال قبل، حائل شدن زمین میان ماه و خورشید که علت خسوف است جزء مشترک میان حد و برهان لمی خسوف واقع شده است.

ملاصدرا ضمن پذیرش محور اول، تبیین می‌کند که شرط یگانگی «مطلب ما» و «مطلب لم» تنها درباره بعضی از موجودات صادق است؛ موجوداتی که وجود ماهیتشان از وجود فاعل و غایتشان جدا نیست و به تعبیر دیگر مبدأ وجودشان با غایت وجودشان یکی است. در اینگونه موجودات چون فاعل مُبدع، هنگام تحقق ماهیت، غایت را نیز تحقق بخشیده است، بنابراین علم به ماهیت شیئی همان علم به غایت شیئی است؛ واضح است که در اینصورت «مطلب ما» متضمن «مطلب لم» است. مثلاً دانستن حقیقت عقل مفارق همان دانستن غایتش است. اما در موجوداتی که وجود ماهیتشان منفک از وجود فاعل و غایتشان است و میان مبدأ وجود ماهیت و غایت آن جدایی است، علم به ماهیت غیر از علم به غایت است و لذا در آنها «مطلب ما» غیر از «مطلب لم» است. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۵۵، تعلیقه ملاصدرا؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۹: ۶۱۹-۶۲۰)

۵. محور دوم: تفکیک علت ذاتی از علت غیرذاتی

آیا تنها موجودات مجرد ابداعی^۱ از قبیل محور یکم هستند یا در میان مرکبات و جسمانیات هم می‌توان موجوداتی از این دست یافت؟ پاسخ به این سوال در گرو تحلیلی است که در قالب محور دوم بیان می‌شود.

نکته شایان توجه در محور دوم این است که لزوم مطابقت تصور ذهنی محدود با وجود عینی محدود از مسلمات منطق سینوی است چه اینکه به اعتقاد ابن سینا غرض از حد صرفاً تمییز از غیر نیست بل شناخت ذات ماهیت به طور کامل است به گونه‌ای که در دستگاه ادراک صورتی موازی و معنایی مساوی با ماهیت شیئی به طور کامل حاصل شود و برای این منظور باید تمام معانی ذاتی محدود آشکارا یا ضمناً در حد گنجانده شوند. به همین دلیل شیئی واحد، همانطور که فقط یک ذات دارد فقط یک حد خواهد داشت. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۹۹؛ حلی، ۱۳۷۱: ۲۲۵) حد همان محدود است به طور تفصیلی و محدود همان حد است به طور اجمالی. (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵: ۲۶۷-۲۷۵)

اگر بتوان در فحص از علل شیئی، به علت ذاتی آن پی برد، می‌توان آن شیئی را از دسته محور اول دانست؛ در حقیقت یگانگی مذکور در محور قبل به این باز می‌گردد که جزء مشترک میان دو مطلب، علت ذاتی شیئی است.

مراد از علت ذاتی شیئی علتی است که بنفسه مبدأ فعل و منشأ اثر باشد؛ مثلاً علت فاعلی بالذات، فاعلی است که اقتضاء اثر و منشئیت تأثیر آن، مشروط به ضمیمه شدن قید و شرط خارجی نباشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۱۲؛ مشکوه الدینی، ۱۳۶۲: ۲۳۲) البته ممکن است علت بالذات به دلیل وجود مانع یا همراه نشدن سایر علل قابل و مادی و صوری اثر نکند، اما این نکته منافاتی با ذاتی بودن آن علت ندارد (مثل آتش برای سوزاندن). بر این اساس علل چهارگانه در صورتی که همگی بالذات باشند و مانعی هم برای هیچ یک نباشد، در مجموع علت تامه‌اند و به این جهت معلول همیشه با آنها همراه است و از یکدیگر جدائی ندارند (مشکوه الدینی، ۱۳۶۲: ۲۳۲) حتی در مواردی ممکن است که علتی از یک حیث نسبت به معلولی علت ذاتی محسوب گردد و از حیث دیگر نسبت به معلولی دیگر علت بالعرض به حساب آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۲۸)

در هر صورت با علم به علت ذاتی به چیزی دست یافته‌ایم که جزء مقومات وجود شیئی محدود نیز محسوب می‌گردد. از آنجا که ذات محدود به این علل تعلق دارد و نسبت شیئی با علل ذاتی‌اش، ذاتی است پس برای پی بردن به کنه ذات آن می‌بایست به تأثیر این علل در آن نیز آگاه شویم. به تعبیر دیگر بدون آوردن علل، تمام حقیقت محدود تعریف نمی‌گردد و هدف مورد اشاره ابن سینا حاصل نمی‌آید. (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۹۳) پس علاوه بر علت مادی و علت صوری، این جزء مقوم یعنی علت فاعلی و غایی هم داخل در «مطلب ما» حقیقه شیئی و قابل طرح به عنوان جزئی از حد تام هستند. ملاصدرا نیز با پذیرش این مطالب سرّ اینکه در برخی موارد همه علل در حد ذکر می‌شوند را بر همین اساس تبیین کرده است.^۲

ان العلل الذاتیه مقومه لحقیقه الشئی ... فیدخل فی مطلب مائتیه الحقیقه التامه جمیع تلک العلل (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۵۳، تعلیقه ملاصدرا)

از سوی دیگر قوام برهان لم به علیت ثبوتی حدوسط است و به همین دلیل است که برهان لمی از علل اربعه و هر چیزی که به نحوی در وجود معلول دخیل باشد (متممات علت، شروط و ...) تالیف می‌یابد و برهان یقین‌آور آن برهانی است که تمام عللی که ذاتی هستند در آن جمع باشند (حلی، ۱۳۷۱: ۲۲۵؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۸۷-۲۸۸) پس می‌توان همین علت ذاتی را در «مطلب لم» حقیقی شیئی نیز ذکر کرد. شناخت علت، شناخت مقومات شیئی و

ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه (مجتبی افشارپور) ۱۵۵

شناخت حقیقت شیئی است. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۵۴، تعلیقه ملاصدرا) اکنون امری داریم که هم پاسخ از سوال چیستی و حقیقت شیئی قرار می‌گیرد و هم پاسخ از پرسش علت ثبوتی حقیقی آن واقع می‌شود.

به تعبیر ملاصدرا اگر در پاسخ به سوال دوم بتوانیم علت ذاتی بین شیئی را بیاوریم، این پاسخ که در حقیقت حدوسط برهان مذکور است، نسبت به نتیجه برهان به صورت بالفعل مطلب لم است اما نسبت به حقیقت سبب و حدوسط این نتیجه، بالقوه مطلب ما است. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۵۴، تعلیقه ملاصدرا) در همین راستا ملاصدرا معتقد است تعمق در این نکته این نتیجه کلی را حاصل می‌کند که معرفت تام به شیئی وابسته بدون معرفت به مقوم آن به دست نمی‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۷) خواه این مقومات از سنخ مقومات جنسی و فصلی باشند خواه از سنخ مقومات فاعلی و مبادی وجودی؛ دلیلی بر انحصار این مقومات به جنس و فصل یا ماده و صورت نیست چنانکه دلیلی بر انحصار این تقوم به تقوم ذهنی یا تقوم خارجی نیست. پس جایی برای تردید در این باقی نمی‌ماند که علل ذاتی شیئی نیز در معرفت تام به آن مأخوذند. این نکته در نگاهی که حقیقت هر شیئی امکانی را اولاً وجود آن و ثانیاً به نحو غیرمستقل و عین فقر و ربط می‌داند از وضوح بیشتری برخوردار است چه اینکه قوام ربط به طرف الربط است و بدون آن نمی‌توان کما هو فی الواقع آن را شناخت. لذا شناخت هیچ وجودی نیز بدون ادراک مبادی وجودی و مقومات فاعلی اش حاصل نمی‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۹)

ملاصدرا مراد از این جمله منطقیین را «أن الحد الأوسط فی البرهان بعینه هو الحد المتأخر الذی هو الفصل فی الحد» این می‌داند که حدوسط برهان لم که در حقیقت علت وجود و مبدأ فاعلی آن است، همان است که جزء دوم حد یعنی فصل قرار می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۷)

۶. محور سوم: تفکیک مقومات ماهوی از مقومات وجودی

هرچند لزوم ذکر علل ذاتی در حد مقتضی اخذ تمامی علل ذاتی است اما این شبهه که در اثر ذکر علل خارجی که جزئی از ماهیت نیستند، حد از رسالت اولیه‌اش یعنی معرفی جوهر ذات شیئی دور می‌شود، منطق‌دانان سینوی را بر آن داشت تا میان علل ذاتی داخلی و علل ذاتی خارجی تفکیک کنند. به بیان اینان علل ذاتی و مقوم شیئی در دو دسته جای می‌گیرند بعضی از قبیل علل داخلی و در حقیقت اجزاء مقوم ماهیت آنند و برخی دیگر از قبیل علل خارجی و در

حقیقت اجزاء وجودی ماهیتند. به تعبیر دیگر اجزاء ذاتی یا از قبیل مقوم شیئی در مقام جوهر و چیستی‌اند یا از قبیل مقوم شیئی در مقام تحقق و هستی. ابن سینا تفکیک مزبور را با تعبیر اجزاء شیئی از جهت ماهیت و اجزاء شیئی از جهت انیت واکاوید. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۰۱)

حکمای بعد از او از جمله ملاصدرا نیز چنین تفکیکی را تلقی به قبول کردند. وی در تبیین نحوه ترکیب حقایق مرکب، میان ترکیب به حسب ماهیت و ترکیب به حسب وجود تفکیک داد. سپس ترکیب به حسب وجود را در دو نوع ترکیب از اجزاء وجودی خارجی و ترکیب از اجزاء وجودی ذهنی بیان نمود، و برای ترکیب به حسب ماهیت به اجزاء محمول آن یعنی همان اجزاء داخلی (جنس و فصل) اکتفا کرد. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۶۰-۶۱، تعلیقه ملاصدرا) نیز اجزاء مقوم ماهیت را غیر از اجزاء وجودی آن دانست. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۸۸، تعلیقه ملاصدرا) و در برخی موارد نیز اجزاء وجودی را در دو قسم اجزاء اصل وجود و اجزاء کمالی وجود دسته‌بندی نمود. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۷۲)

تفصیل میان مقومات ماهوی و وجودی، بحث را به محور بعدی می‌کشاند.

۷. محور چهارم: تفکیک ماهیت شیئی بماه‌هی از ماهیت شیئی بماه‌هی موجود

تعبیر اجزاء وجودی ماهیت یا به قول ابن سینا «اجزاء شیئی در مقام انیت» مشعر به این است که در نگاه این منطق‌دانان ماهیت شیئی را به دو گونه می‌توان لحاظ کرد، گاهی نظر به ماهیت بما هی است، به تعبیر ابن سینا نظر به نفس ماهیت و گاهی نظر به ماهیت بما هی موجود و از آن جهت که امر محقق در خارج است، به تعبیر ابن سینا نظر به ماهیت از جهت انیت آن. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۰۱)

بر این اساس اجزاء مقوم ماهیت اجزای ذاتی ماهیت بما هی هستند، و ماهیت در مقام ذات و چیستی فقط متشکل از آنهاست و هیچ امر دیگری در آن دخالت ندارد اما اجزاء وجودی ماهیت اجزای ذاتی ماهیت بماه‌هی امر موجود هستند و ماهیت به عنوان امر موجود متقوم به همه اموری است که در موجودیت و تحقق آن دخالت دارند و با نبود آنها این ماهیت موجود نمی‌گردد. (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵: ۲۷۶)

برای فیلسوف اصالت الوجودی که اندیشه جدایی ساحت وجود از ساحت ماهیت را در سرمی‌پروراند همین اشاره کافی است تا آن را مورد توجه قرار داده و در دستگاه فلسفی-منطقی خویش جای‌گذاری نماید. طبعاً ملاصدرا به این تفکیک توجه کرده و آن را مورد تأکید قرار داده و به انضمام محور قبل، ماهیت بما هی موجود را در دو دسته ماهیت به حسب وجود

ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه (مجتبی افشارپور) ۱۵۷

ذهنی و ماهیت به حسب وجود خارجی جای داده است. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۶۰ و ۸۸، تعلیقه ملاصدرا) و البته این نکته را نیز تبیین کرده که رابطه میان اجزاء وجودی با اجزاء ماهوی شیئی رابطه و نسبت عوارض به ذاتیات است^۳ (سلیمانی امیری، ۱۳۹۳: ۱۳۹) و نتیجه گرفته که اجزاء وجودی ماهیت از عوارض ماهیت بما هی است و در اینصورت نمی‌توان در تعریف حدی ماهیت بما هی، اجزاء وجودی ماهیت را اخذ کرد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۷۲-۹۷۳)

۸. محور پنجم: آغاز نوآوری حکمت متعالیه مبتنی بر تفکیک میان حد وجودی و حد ماهوی، و تبیین راه معرفت به آنها

اکنون که می‌بایست میان اجزاء مقوم ماهیت با اجزاء وجودی ماهیت تفصیل داد و به تبع میان ماهیت بما هی با ماهیت بماهی موجود نیز فرق گذاشت، منطقی انتظار می‌رود میان حد ماهیت بما هی با حد ماهیت بما هی موجود نیز تفاوتی در کار باشد. پاسخ شیخ الرییس به این انتظار مثبت بوده و او اصطلاح «حد الشئی من جهة ماهیته» را در مقابل اصطلاح «حد الشئی من جهة انیته» به کار برده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰۱) وی بر اساس مبنای ضروری پیش گفته برای معرفت تصویری شیئی کما هو علیه - یعنی لزوم تساوی معنای حد با محدود به گونه تام و شامل و نه صرف تساوی در انعکاس (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۹) - به نحوی که گویی غرض از تعریف حدی در نحوه ارائه حد موثر است (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۹۴) قول حق را اینچنین تبیین می‌کند

بل يجب أن نقول الحق و نعلم أن حد الشئی من جهة ماهیته يتم بأجزاء قوامه و ما ليس خارجا منه و يتم من جهة إنیته بسائر العلل حتى تتصور ماهیته کما هو موجود و يتحقق بذلك ما يتقدم ماهیته فی الوجود، فیتم به وجوده، فيقع لتلك الماهیة حصول به. فأما إذا أريد النظر إلى نفس الماهیة غیر معتبر لها ما يلزمها من الوجود... كفی فی حدها إيراد ما يقومها من حیث هی ماهیة. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰۱)

به بیان این سینا حدتام ماهیت از حیث ماهیت حقیقی بما هی ماهیت، تنها مشتمل بر اجزای قوام آن و آنچه خارج از آن نیست می‌باشد در عین حال که تمام آنها باید ذکر شوند، غیر از آنها چیزی نباید ذکر گردد؛ حدتام ماهیت از حیث ماهیت حقیقی موجود، یا به تعبیر دیگر ماهیت بما هی موجود مشتمل بر همه اموری است که در موجودیت این ماهیت نقش

دارند به گونه ای که با نبود هر کدام از آنها محدود موجود نمی‌گردد. چنین حدی مشتمل بر اجزاء وجودی ماهیت محدود است و اضافه به آنها در آن ملحوظ بوده و باید همه اموری که شیئی وابستگی وجودی به آنها دارد و وجود آنها بر وجود ماهیت تقدم دارد، ذکر گردند اعم از اینکه مقومات داخلی باشند یا خارجی (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵: ۲۷۶-۲۷۷) البته در برخی از آثارش غرض اصلی از تعریف را شناخت ماهیت و مقومات ماهوی می‌داند و نه شرایط و حیثیات وجودی. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴۵)

ملاصدرا نیز به توقعی که در ابتدای این محور مطرح شد پاسخ مثبت داده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۷۳؛ شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۴۶، تعلیقه ملاصدرا) و به طور صریح و در موارد متعدد میان حد ماهوی و حد وجودی تفکیک کرده و راه به دست آوردن هر کدام را غیر از دیگری معرفی می‌نماید. او بر این نکته تاکید می‌کند که با توجه به احکام متفاوت وجود و ماهیت، تعریف ماهوی و تعریف وجودی هم احکام خاص خود را خواهند داشت (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۳: ۱۸)؛ حد ماهوی یک شیئی تنها از راه اجزاء ماهیت حاصل می‌شود اما حد وجودی شیئی را نمی‌توان از این راه تحصیل کرد چون اساسا جزء ندارد

و الفرق بین الماهیه و الوجود أمر قد فرغنا من بیانه و الحد للماهیه لا یکون إلا بأجزائها کالجنس و الفصل و الحد بحسب الوجود لا یمکن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۹۴)

آنچه در محور فعلی حائز دقت است اینکه مراد ملاصدرا از «ماهیت بما هی امر موجود» یا به تعبیر دیگر «حد وجودی» چیست؟ اگر منظور او از حد وجودی همان باشد که ابن سینا گفته نه تنها سخنی افزون بر ابن سینا نگفته بلکه چالش معرفت‌شناختی تصویری را نیز پررنگتر و جدی‌تر ساخته است چه اینکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه ماهیت حتی بما هی امر موجود هم بهره‌ای از واقعیت ندارد و نهایتا به صورت مجاز فلسفی می‌تواند امر موجود انگاشته شود، چنانکه در مقدمه مقاله اشاره شد شناخت ماهیت نه بما هی هی و نه بما هی امر موجود، معرفت به واقعیت شیئی نیست. از همین جاست که ابتکار اصلی ملاصدرا در بحث مورد نظر آغاز می‌گردد و دقیقا در پاسخ به همین سوال است که او وارد مسیری جدید شده و از «حد وجودی» معنایی متفاوت از معنای مقصود ابن سینا را، بر این اساس تبیین می‌نماید که ماهیت اعتباری، تصور وهمی کذب نیست و به نحو مجاز فلسفی به واقعیتی خارجی نسبت داده می‌شود، برای معرفت به حقیقت شیئی باید وجودی را که حیث تقییدی برای این ماهیت خاص است و این ماهیت متنزع از آن است شناخت.

می‌توان این گونه گفت که مراد ملاصدرا از حد وجودی، معرفت به تحصیل وجودی شیئی است. پس باید دانست که حقیقت وجودی در این مرحله چه تحصیلی یافته و این واقعیت شخصی خارجی چه بهره‌ای از وجود دارد؟ به عبارت دیگر هویت وجودی که در حقیقت تشخص عینی آن شیئی است، چیزی غیر از وجود تحصیل یافته در قالب این تشخص خارجی نیست و واضح است که حد ماهوی نمی‌تواند معرف این تشخص وجودی باشد چه اینکه وجود شخصی، هویت بسیط عینی بدون جنس و فصل است.^۴ (سلیمانی امیری، ۱۳۹۳: ۱۳۶)

نباید گمان کرد که این سخن ملاصدرا چیز جدیدی نبوده و همان جمله ابن سینا به این مضمون است که «لا حد للمفرد بوجه من الوجوه». (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۴۵) زیرا ابن سینا حد نداشتن مفرد شخصی را به این دلیل می‌داند که حد شامل معانی نعتی و مفاهیم کلی است و این معانی اشاره به شیئی معینی ندارند و آنچه از آنها فهمیده می‌شود امور کلی خواهد بود و حتی اگر چندین نعت کلی را به هم ضمیمه کنیم باز هم به مفرد شخصی نخواهیم رسید و اگر احيانا برای دلالت بر آن از اشاره و امثال آن استفاده شود، از امور خارج از حد کمک گرفته شده. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۴۵-۲۴۶) در حقیقت ابن سینا صرفا به کلیت حد استناد می‌کند و ناکارآمدی حد برای تشخص را ناشی از محذور کلیت می‌داند. البته مبتنی بر این نگاه که عوارض مشخصه در هویت تشخص دخیلند معتقد است که می‌توان برای تبیین ما به الشیء هو هو، ماهیت نوعیه را به اضافه این عوارض آورد اما تذکر می‌دهد که این حد به معنای ما یقال فی جواب ما هو نخواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۶۴۷) اما ملاصدرا برخلاف ابن سینا درخصوص اینکه مفرد شخصی تعریف حدی ندارد بر این مبنا استدلال می‌کند که اولاً حد حقیقی معرف ذات شیئی است و ثانیاً برای شناخت ذات لازم است آنچه که در این ذات مدخلیت دارد شناخته شود و ثالثاً هویت تشخص خارجی، تشخص آن است و رابعاً تشخص نحوه وجود شیئی و هویت بسیط عینی آن است و به همین دلیل با شرکت بین کثیرین ناسازگار است و خامساً آنچه در حدود بیان می‌شود (جنس و فصل) نعوت و عناوین و مفاهیم کلی است، (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۶۱-۹۶۳) سپس نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان برای مفرد شخصی حدی ارائه داد

لأنَّ الحدَّ الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل في ذاته، و من جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع عن الشركة و ما يعرف العقل بالنعوت و الدلائل يكون كليا، فلم يكن حدا حقيقيا له. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۶۳)

در حقیقت ملاصدرا برای نفی حد از مفرد شخصی، به جایگاه وجود عینی در هویت شخصی و فقدان ماهیت برای وجود عینی شخصی استناد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۶۳-۹۶۴)

لا ماهیة للشخص بما هو شخص اذ الوجود کما علمت داخل فی الهویة الشخصية و الوجود لا حد له و لا ماهیة و کذا الشخص (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۶۹)

البته ملاصدرا روش شهود و مکاشفه حضوری این هویت شخصی بسیط را نیز معتبر دانسته است (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۴۶، تعلیقه ملاصدرا) اما از آنجا که مراد از حد وجودی صدرائی، معرفتی حصولی به تحصیل وجودی است، شهود در اینجا مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. در عین حال گاهی چینی سخن رانده که می‌توان از راه لوازم و آثارش به معرفتی از ملزوم (هویت وجودی) دست یافت. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۳) اما تصریحی ندارد که معرفت از راه لوازم و آثار همان حد وجودی است یا راهی غیر از آن؟ لذا هر دو احتمال از عبارت او قابل برداشت است.

مراد از آثار این است که از جهت فعل یا انفعال امر بسیط، حدی برای آن ارائه داد یا برهانی بر آن اقامه کرد نه از جهت هویت ذات بسیطش که حد و برهان پذیر نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۶) فعل و اثر که وجودی وابسته به امر بسیط دارند می‌توانند در مقام حد ناقص قرار گیرند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۹۴) و مراد از لوازم، معانی منتزع یا همان ماهیات کلی و مرکب محسوسات است که به نحوی حاکی از آن حقیقت عینی بسیط بوده و بالاضطرار مشیر به آن است؛ این معانی‌اند که قابل تحدید و ترسیمند (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۴۴، تعلیقه ملاصدرا) نه حاق آن وجود بسیط (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۷۳) و در مقام حد ماهوی برخی در جایگاه جنس و برخی در جایگاه فصل می‌نشینند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶)

۹. محور ششم: نوآوری حکمت متعالیه در تحلیل فصل به عنوان امر وجودی و جایگزین شناخت ذات ماهوی

اکنون که برای معرفت حقیقت شیئی باید به حد وجودی آن یا به تعبیر دیگر به حد آن به حسب وجود دست یافت و تحصیل عینی آن حقیقت وجودی را کشف کرد، حکمت متعالیه چگونه ما را با روش حصولی به آن تحصیل وجودی می‌رساند؟ به تعبیر دیگر آن امر وجودی که متعلق چنین معرفتی قرار می‌گیرد چیست؟ پاسخ ملاصدرا این است: «فصل حقیقی

وجودی». در حقیقت او تلاش می‌کند تا با ارائه تبیین وجودی، فصل حقیقی را که امر ماهوی پنداشته می‌شد به امر وجودی تبدیل گرداند. تلاش او مبتنی بر مقدماتی چند است: (۱) فصل متکفل تحصیل بخشی به شیئی است و احتیاج ماهیت نوعی به فصل از جهت فعلیت یافتن وجود است؛ (۲) فعلیت شیئی همان شیئیت آن است؛ (۳) شیئیت شیئی به صورت اخیر آن است و صورت نیز همان فصل (یا مبدا فصل) است به اختلاف در اعتبار؛ (۴) شیئیت شیئی به وجود آن است و چیزی غیر از وجود صلاحیت قوام بخشی و وجود بخشی ندارد. بر این اساس ملاصدرا معتقد می‌شود صورتی که باعث تحصیل و تشخیص وجودی شیئی شده و آن را شیئی حقیقی می‌گرداند امری وجودی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۰)

از سوی دیگر بر سر راه حد ماهوی چالشی مهم موجود است، به این مضمون که صور جواهر (در یک تقریر) یا فصول (در تقریری دیگر) نه می‌توانند جوهر باشند و نه عرض؛ چون جوهریت آنها مستلزم نیازمندی به فصلی دیگر و لزوم تسلسل است چنانکه عرضیت آنها مستلزم تقوّم ماهیت جوهری به عرض است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶؛ ملایری و نادعلی زاده، ۱۳۹۵: ۵۰) این چالش ملاصدرا را به این پاسخ وامی‌دارد که اولاً الزامی در کار نیست که هر ممکن الوجودی مندرج در مقوله جوهر یا یکی از مقولات نه گانه عرضی باشد^۵ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۴۰-۴۱) ثانیاً فصل حقیقی شیئی اساساً غیر ماهوی و بدین سبب غیر مندرج در مقولات عشر است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۰)

ملاصدرا گاهی این امر وجودی را محاذی عینی فصل خواند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۹۹) و گاهی آن را عین صورت خارجی فصل و نحوه وجود صوری آن تعبیر کرده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۳) و در مواردی آن را شخص حقیقی عینی ماهیت دانسته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶)

البته تحصیل وجودی اخیر شیئی ممکن است منشا انتزاع مفاهیم ماهوی گوناگون قرار گیرد، اما هیچیک نمی‌تواند آن شخص وجودی را کما فی الواقع نمایان سازد، چه اینکه ماهیت هم از حقیقت وجود خارج است و هم از حد و مفهوم آن. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۳؛ ج ۵: ۲۹۹) از این جا می‌توان حدس زد که معرفت حصولی از طریق چنین لوازم مفهومی غیر از حد وجودی مورد نظر ملاصدراست. می‌توان گفت اموری که تا قبل از صدر المتالهین به عنوان ذاتیات و جنس و فصل اخیر شناخته می‌شدند و نیز آنچه به عنوان ضمایم و متضمنات جنس و فصل اخیر بحث می‌شدند، در حکمت متعالیه به عنوان لوازم وجود خاص خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۱۴-۲۱۵)

می‌توان دست‌آورد حکمت متعالیه در محور تحلیل وجودی فصل را اینگونه بیان کرد که اگر شیئیت شیئی به فصل وجودی اخیر آن و وابسته به تحصیل وجودی است، پس معرفت شیئی آنگونه که در خارج است در صورتی حاصل می‌شود که این تحصیل وجودی به طور تام به معرفت درآید، از این رو دیگر شناخت کنه ذات ماهوی شیئی و ارائه حد ماهوی آن اهمیتی ندارد. به تعبیر دیگر برای رسیدن به آن غرض پی بردن به حد وجودی مهم است نه بیان حد ماهوی.

اکنون زمان آن رسیده که ملاصدرا، راه معرفت به تحصیل وجودی اشیاء را تبیین کرده و نوآوری خویش در گذار از چالش معرفت‌شناختی منطق ارسطویی را به اكمال رساند. البته هرچند او در برخی موارد چنین گفته که تحصیل وجودی و حقیقت خارجی، وجود خاص شخصی است و همچون وجود به نفس ذاته بر ما آشکار می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۴۱؛ ملایری و نادعلی زاده، ۱۳۹۵: ۵۰)، اما در برخی موارد راه دیگری را برای معرفت به این تحصیل وجودی کما هو فی الواقع تبیین نموده است و آن چیزی نیست جز مشارکت حد و برهان به تقریر حکمت متعالیه و به تعبیر دقیقتر مشارکت حد وجودی با برهان وجودی.

۱۰. محور هفتم: مشارکت حد ماهوی با برهان ماهوی و مشارکت حد وجودی با

برهان وجودی

در مقدمه توضیح داده شد که مشارکت حد و برهان در مکاتب پیشین بر اساس مبانی آنها و تعذر معرفت به کنه ذات ماهوی مطرح شد به گونه‌ای که می‌توان از برهان بر تحقق خارجی ماهیت مدد گرفت و به نوعی تعریف ماهوی برای آن رسید. ابن سینا با توجه به اینکه علل وجودی (فاعل و غایت) مقتضی وجود شینند و واسطه تحقق خارجی آن به صورت امر متحصل و متخصصند، و نیز با عنایت به اینکه فصول تحصیل بخش به شینند، نتیجه گرفت علل وجودی در حیز فصل ماخوذند نه به این معنی که علل، فصل معلول باشند بل به این معنی که مفید فایده فصلند و با استفاده از علل وجودی می‌توان به تحصیلی از شیئی که مقتضای فصل قریب آن است دست یافت و آن علل را به منزله فصل^۶ در حد تاملش استفاده نمود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۹-۳۰۰)

اما این سخن در نظام حکمت صدرایی جایی ندارد. در محور پنجم و ششم روشن شد که مراد صدرا از حد، حد وجودی و از برهان، برهان بر تحقق امر وجودی است؛ هرچند در حوزه الفاظ و کاربرست سخن مضطر به استفاده از اصطلاحات انصراف یافته به ماهیات است. در

ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه (مجتبی افشارپور) ۱۶۳

محور دوم نظر ملاصدرا پیرامون وابستگی معرفتی متقوم به مقوماتش را توضیح داده و روشن ساختیم که شناخت امر وجودی بدون معرفت به مبادی وجودی و مقومات فاعلی آن حاصل نمی‌آید. البته میان این حکم در دو حوزه ماهوی و وجودی تفاوتی بنیادین برقرار است، چه اینکه تقوّم ماهیت به اجزای آن تقوّم ذهنی و معرفتی حصولی است اما تقوّم وجودات امکانی به واجب تقوّمی خارجی و معرفتی حضوری است.

همچنین بر اساس محور یکم می‌توان نتیجه گرفت که چه در نگاه ارسطویی و چه در نگاه صدرایی آنچه به عنوان فصل در حد قرار می‌گیرد در برهان لمی نیز حدوسط واقع می‌شود که به معنای بازگشت ما هو و لم هو به امر واحد است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۸-۲۹)

اما بر اساس منطق ارسطویی آنچه از این مشارکت حاصل می‌آید مقومات ذات ماهوی شیء است در حالی که بر اساس نظام منطقی معرفت‌شناختی صدرایی، محصول این مشارکت مقومات وجودی است که شیء را به عنوان یک وجود متشخص خارجی، تحصیل وجودی می‌بخشد. به ویژه دقت در اینکه ما هو حقیقی اشیاء، ما به الشیء هو هو آنهاست (هویت وجودی) نه ما یقال فی جواب ما هو آنها (ذات ماهوی) (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۹)

فكما أن الماهیات الغیر البسیطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها و الاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اکتناه شيء من أكتناء الوجودات الفارقة الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادیه الوجودية و مقوماته الفاعلية (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۷)

بر پایه مطالب پیش گفته ملاصدرا مانعی نمی‌بیند که مبتنی بر محورهای گذشته و با رعایت همه ضوابط آنها، برای رسیدن به حد وجودی دارای ارزش معرفت‌شناختی از برهان وجودی دارای ارزش معرفت‌شناختی بهره گیرد. برای این منظور باید با نگاه صدرایی روابط وجودی شیء مورد نظر را با واقعیات دیگر تحلیل کرده و به واقعیتهایی دست یافت که شیء مورد نظر به گونه ای بر آنها توقف وجودی دارد که بدون تعلق به آنها نمی‌تواند یک امر عینی متحصّل باشد؛ سپس بررسی کرد که آن واقعیت چه تاثیری در تحصیل وجودی شیء دارد. به تعبیر دیگر، از آنجا که شیئی که به دنبال تعریف وجودی آن هستیم، ممکن است در موجودیت خود به یکی از این صور با واقعیت دیگر در ارتباط باشد، می‌توان برهان بر وجود را با حد وجودی صدرایی آن در هر کدام از صورتها مشارکت داد و تعریف وجودی را در قالب همان فرمول مشائی ارائه نمود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۷): اگر واقعیت دیگر، فاعل وجودبخش شیء مورد نظر باشد، در

برهان اول از قیاس مرکب (طبق فرمول مشارکت) به عنوان علت فاعلی آن شیئی در جایگاه حدوسط قرار می‌گیرد. اگر واقعیت دیگر، غایت تحقق برای شیئی مورد نظر باشد در اولین برهان قیاس مرکب از حدوسطی که علت غایی شیئی است استفاده می‌گردد. اگر واقعیت دیگر تأمین‌کننده فعلیت و منشأ اثربخشی شیئی مورد نظر باشد برهان اول مشتمل است بر حدوسطی که علت صوری شیئی است. و اگر واقعیت دیگر فراهم‌کننده استعداد و قابلیت تحقق شیئی مورد نظر باشد برهان اول برهانی خواهد بود با حد وسطی مبتنی بر علت مادی آن. سپس نتیجه برهان اول که به نحوی به یکی از واقعیتهای فوق وابستگی وجودی دارد، به عنوان مقدمه سوم قیاس مرکب قرار می‌گیرد. آن گاه وجه ارتباط شیئی مورد نظر با حیثیت وجودی که مدول مقدمه سوم است، در حداکبر مقدمه چهارم قیاس جای می‌گیرد و درنهایت نحوه تحصیل وجودی شیئی مورد نظر بر اساس این حیثیت وجودی نتیجه گرفته می‌شود.

با توجه به اینکه برهان بر وجود شیئی با حدوسط علل فاعلی و غایی آن، برهان لم و با حدوسط فعل و اثر آن برهان ان است، حدی که از مشارکت برهان لمی به دست آید حد تام وجودی (مشتمل بر علل فاعلی و غایی) و حدی که از مشارکت برهان انی حاصل آید حد ناقص وجودی خوانده می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۹۴) نیز در این مسیر مانعی از این نیست که در برخی موارد خاص از همه علت‌های چهارگانه استفاده کرده و با استفاده از فرمول مشارکت به حدی وجودی مشتمل بر چهارعلت برای شیئی رسید. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۵۳، تعلیقه ملاصدرا) البته در صورتی که همه علل شرایط پیش گفته را داشته و برهانهای مبتنی بر هر کدام از این علل به نتیجه واحدی دست یافته باشد. (سلیمانی امیری، ۱۳۹۹: ۲۲۰)

در پایان به منظور توضیح بیشتر و تطبیق مطالب پیش گفته، بررسی یک مثال برای مشارکت برهان وجودی با حد وجودی مطابق با نظریه حکمت متعالیه مفید خواهد بود. در نگاه مشهور، «ماده» به این صورت تعریف می‌شود: جوهر حامل قوه و استعداد شیئی؛ اما از منظر حکمت متعالیه دستیابی به معرفت ارزشمند تصویری از آنچه که ماده نامیده می‌شود در گرو برهانی است که سعی دارد با تحلیل روابط میان مراتب وجودی شدید و ضعیف یک شیئی و یافتن حیشیهای وجودی گوناگون آن، نحوه تحصیل وجودی ماده را به عنوان ضعیف‌ترین مرتبه وجودی واقعیت واحد سیال بیان کند. این برهان از لحاظ صورت در قالب همان قیاس مرکب فرمول مشارکت ارائه می‌شود و البته هرکدام از مقدمات آن در فصل مربوط به خود در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است. ما برای پرهیز از تطویل، صدق مقدمات برهان را مفروض گرفته، علاقه‌مندان را به حکمت متعالیه ارجاع می‌دهیم (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹۹) و به تذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که

در این استدلال که از فرآیند تبدیل شدن چیزی به چیز دیگر در عالم طبیعت بهره می‌گیرد (مثلاً تبدیل شدن دانه به میوه) مراد از وجود قابلی، واقعیتی است که به واقعیت دیگر تبدیل می‌شود (مثل دانه) و مراد از وجود مقبولی آن است که محصول این تبدیل و تبدل است (مثل میوه)؛ وجود شدید مقبولی، مرحله از وجود شیئی است که همه کمالات و آثار مورد انتظار بر آن مترتب می‌گردد، و وجود ضعیف مقبولی مرتبه‌ای از وجود شیئی در فرآیند دگرگون شدن است که همه کمالات و آثار بر آن مترتب نمی‌شود و در عین حال نمی‌توان شیئی را در آن مرحله به طور کل معدوم دانست.

برهان مورد نظر را بدین شکل تقریر می‌کنیم:

۱. وجود ضعیف مقبولی که آثار مقبول بر آن مترتب نمی‌گردد، مرتبه نازل وجود شدید مقبولی که منشأ ترتب همه آثار آن است، می‌باشد؛
۲. مرتبه نازل وجود شدید مقبولی با وجود قابلی نسبت عینی و اتحاد هویت وجودی دارد؛
۳. وجود ضعیف مقبولی با وجود قابلی نسبت عینی و اتحاد هویت وجودی دارد؛
۴. آنچه با وجود قابلی نسبت عینی و اتحاد هویت وجودی داشته باشد، پذیرنده آثار شیئی و ماده آن است؛

نتیجه: وجود ضعیف مقبولی پذیرنده آثار شیئی و ماده آن است.

اکنون بر اساس فرمول مشارکت و البته در گفتمان حکمت متعالیه، حد وسط برهان دوم (مقدمه ۳ و ۴) که حیثیت وجودی ماده است در جایگاه جنس می‌نشیند؛ حد وسط برهان اول (مقدمه ۱ و ۲) که سیالیت و مرتبه مندی واقعیتی که منشأ آثار است در جایگاه فصل می‌آید؛ و تحصیل وجودی آنچه ماده پذیرنده خوانده می‌شود اینگونه معرفی می‌گردد: «ماده پذیرنده آثار شیئی، وجود قابلی آن است که با وجود ضعیف و بی‌اثر مقبول نسبت عینی و اتحاد هویت وجودی دارد از این حیث که مرتبه‌ای نازل از وجود شدید مقبولی که منشأ ترتب همه آثار آن است، می‌باشد.»

۱۱. نتیجه‌گیری

در این مقاله گذشت که بر اساس اعتباریت ماهیت، چالش معرفت‌شناختی حدتام در حکمت متعالیه بسی جدی‌تر از مکاتب گذشته است. چون فارغ از دشواری دستیابی به فصل حقیقی، حتی شناخت فصل به معنای معهودش، باعث شناخت حقیقت شیئی نمی‌گردد چه اینکه فصل

و جنس قریب از سنخ ماهیتند و حقیقت شیئی از سنخ وجود است. در همین راستا استفاده از فرمول مشارکت حد و برهان برای دستیابی به حد از طریق برهان تنها در صورتی قابل پذیرش است که در چنین حد و برهانی، بر اصالت وجود تحفظ شده و فرآیند معرفت‌عاری از رسوبات ماهیت باشد. مراد از حد، حد ماهوی نبوده و تفسیر نوینی از حد وجودی و متفاوت با تفسیر سینوی آن ارائه گردد.

یافته‌های مقاله پیش رو حاکی از آن است که حکمت متعالیه برای نیل به این مقصود و دستیابی به ارزش معرفت‌شناختی محصول مشارکت حد و برهان، این مراحل را طی کرده است: (۱) تحریر یگانگی مطلب ما و مطلب لم در برخی موجودات، (۲) تفکیک علل ذاتی شیئی از علل غیر ذاتی آن، (۳) تفکیک مقومات ماهوی از مقومات وجودی، (۴) تبیین تفاوت میان ماهیت شیئی بما هی با ماهیت شیئی بما هی موجود و به تبع تفاوت میان حد وجودی و حد ماهوی، (۵) تقریر حد وجودی به معنای معرفت به تحصیل وجودی، تحلیل وجودی از فصل و ارائه آن به عنوان متعلق حد وجودی و (۶) در نهایت جایگزین‌سازی معرفت به تحصیل وجودی در حد وجودی به جای معرفت به کنه ذات ماهوی.

براین اساس پژوهشگری که بخواهد در گفتمان حکمت متعالیه به معرفت‌تصوری ارزشمندی از شیئی دست یابد، می‌بایست

- اولاً از شناخت ماهیت و اوصاف ماهوی آن (به هر صورتی که تحقیقی عینی برای ماهیت فرض شود) چشم‌پوشد و در پی معرفت به تحصیل وجودی خاص آن شیئی به عنوان شخص خارجی اصیل باشد؛

- ثانیاً با تحلیل روابط وجودی این شیئی با واقعیات دیگر، واقعیهایی را بیابد که توقف وجودی بر آنها دارد به گونه‌ای که بدون تعلق به آنها نمی‌تواند یک امر حقیقی متحصّل باشد؛

- ثالثاً تحلیل نماید که واقعیت مذکور چه تأثیری در تحصیل وجودی شیئی دارد و به تعبیری از چه حیثیتی برای شیئی مذکور علیت دارد (فاعل وجود بخش، غایت تحقق، تأمین‌کننده فعلیت و اثربخشی، یا فراهم‌کننده استعداد و قابلیت تحقق)؛

- رابعاً با تشکیل یک قیاس برهانی نحوه توقف وجودی این حیثیت بر آن واقعیت علی را به روش فلسفی تبیین نماید؛

ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه (مجتبی افشارپور) ۱۶۷

- خامسا با تشکیل قیاس برهانی دوم که حدوسطش نتیجه قیاس اول است، نسبت حیثیت وجودی مذکور با شیئی مورد نظر را واکاود؛
- سادسا براساس قالب فرمول مشارکت، شیئی مورد نظر را بر پایه واقعیت وجودی علت و حیثیت وجودی مورد نظر معلول و نسبت آن حیثیت با تحصیل وجودی معلول معرفی نماید. «موضوع + معلول (حدوسط برهان دوم در قیاس مرکب) + علت (حدوسط برهان اول در قیاس مرکب)»

پی‌نوشت‌ها

۱. که بدون قوه واستعداد قبلی ایجاد می‌شوند
۲. به عنوان مثال در تعریف شمشیر اینگونه گفته می‌شود «ابزاری صناعی پولادین کشیده و پهن با لبه‌های تیز که با آن در جنگ اعضای دشمن را می‌برند» (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۹۵)؛ یا در تعریف قدوم آورده می‌شود «آلت صناعی آهنین دارای شکل خاص برای رنده کردن چوب» (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۵۳، تعلیقه ملاصدرا)
۳. ملاصدرا بر همین اساس در نزاع سهولت یا صعوبت حد نیز بر آن شد که دشواری ارائه حد برای ماهیت بما هی موجود مطرح است چه اینکه نحوه موجودیت اشیاء برای برخی مجهول است. سپس تبیین می‌کند که آنچه مربوط به مقام وجود ماهیت است دخالتی در آنچه مربوط به مقام چیستی ماهیت است ندارد. (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۸۹، تعلیقه ملاصدرا)
۴. که البته از طریق معرفت به علل وجودی آن قابل دست یابی است
۵. البته نه به این معنی که حصر مشایی ماهیات در ده مقوله مخدوش باشد بلکه به این معنی که فقط ممکن است که دارای حد ماهوی نوعی است ذیل یکی از این مقولات است.
۶. یا مبادی فصل (طوسی، ۱۴۰۸: ۵۷)

کتاب‌نامه

- ابن سینا (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴ الف). *الهیات شفاء*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۴ ب). *برهان شفاء*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۵). *منطق المشرقیین*، چاپ دوم، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۹۸۹). *الحدود*، چاپ دوم، قاهره: الهیئه المصریه.

۱۶۸ منطق پژوهی، سال ۱۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، ج ۲ و ۶ و ج ۹، چاپ سوم، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). *رحیق مختوم*، ج ۳۳، چاپ اول، قم: اسراء.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۰). *معرفت بشری، زیرساختها*، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حلی، حسن ابن یوسف (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*، چاپ پنجم، قم: بیدار.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۳). *منطق صدرایی*، چاپ اول، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۵). *اصول و قواعد حد و نسبت آن با برهان*، چاپ اول، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۷). *معیار دانش*، چاپ سوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۹). *منطق متعالی در نظام صدرایی*، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۹۴). *شرح حکمه الاشراق به انضمام تعلیقات صدر المتألهین*، ج ۱، چاپ دوم، تهران: حکمت.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *برهان*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷). *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، چاپ دوم، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی (ره).
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۸). *تجريد المنطق*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مشکوه الدینی، عبدالمحسن (۱۳۶۲). *منطق نوین*، چاپ اول، تهران: آگاه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). *شرح الهیات شفا*، ج ۳، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح، مجتبی. محمدی، عبدالله (۱۳۹۹). *معرفت شناسی*، چاپ ششم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *مجموعه آثار*، ج ۶ و ج ۹، چاپ نهم، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۴۲۲). *شرح الهدایه الاثریه*، چاپ اول، بیروت: موسسه التاريخ العربی.

ارزش معرفت‌شناختی مشارکت حد و برهان در حکمت متعالیه (مجتبی افشارپور) ۱۶۹

ملاصدرا (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
ملایری، موسی. نادعلی زاده، حمزه (۱۳۹۵). «اصالت وجود و تحول در منطق تعریف»، *خردنامه صدرا*،
ش ۸۴، صص ۴۳-۵۸.