



کوتاه نبشت پاک

نخستین سخن در ژرف اندیشی

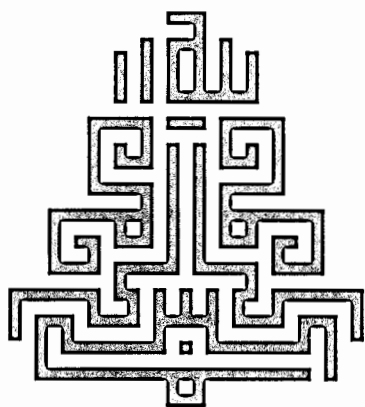
رساله قدسیه

الجملة الاولى
في الحكمة القصوى والعلم الاعلى

صمد المتلهين شيرازی
ملاصدرا

جهان شاه ناصر

ترجمه، شرح و نقد





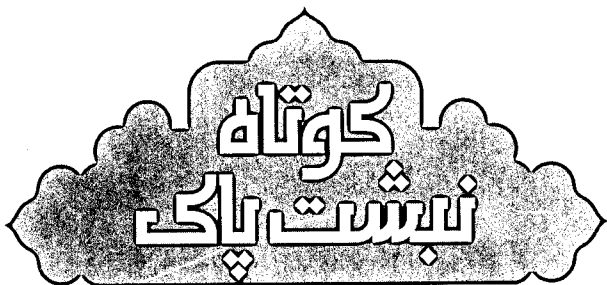
www.molapub.com



[molapub](https://www.instagram.com/molapub)



<https://t.me/molapub>



نخستین سخن در ژرف اندیشی

رسالة القاسم

الجملة الاولى
في الحكمة القصوى والعلم الاعلى

صدر الملهي شيرازي
ملاصدرا



انتشارات مولی

سرشناسه: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۰۵۰-۱۰۷۹ هـ.ق

Mulla Sadra Shirazi

عنوان قراردادی: المسائل القدسیة و القواعد الملکوتیة فارسی، برگزیده

عنوان و نام پدیدآور: کوتاه‌نیش پاك: نخستین سخن در ژرفاندیشی صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، ترجمه، شرح و نقد جهان‌شاه ناصر.

مشخصات نشر: تهران: مولى، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: چهل و یک، ۱۸۸ ص، ۱۴۵×۲۱/۵ س.م.

شابک: 978-600-339-129-1

وضعیت فهرست نویسی: فبا

یادداشت: کتابخانه.

عنوان دیگر: نخستین سخن در ژرفاندیشی.

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: Islamic philosophy -- Early works to 20th century

موضوع: هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی) -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: Ontology (Islamic philosophy) -- Early works to 20th century

شناسه افزوده: ناصر، جهان‌شاه، ۱۳۲۵ - مترجم

رده بندی کنگره: BBR۷۴۱

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۷۲۹۲۸۰۲



انتشارات مولى

تهران: خیابان انقلاب-چهارراه ابوریحان-شماره ۱۱۵۸، تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳-۶۶۴۰۰۷۹-نمابر: ۶۶۴۰۰۷۹

وب سایت: www.molapub.com • اینستاگرام: molapub • تلگرام: molapub • ایمیل: molapub@yahoo.com

کوتاه‌نیش پاك، نخستین سخن در ژرفاندیشی

رساله قدسیه، الجملة الاولى فی الحکمة القصوى و العلم الاعلى

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا) • ترجمه، شرح و نقد: جهان‌شاه ناصر

چاپ اول: ۱۳۹۹=۱۴۴۲ • ۷۲۰ نسخه • ۳۱۹/۱
۹۹

شابک: 978-600-339-129-1 ۹۷۸-۶۰۰-۳۳۹-۱۲۹-۱ ISBN:

طرح جلد: استاد حمید عجمی • حروفچینی: دریچه کتاب • چاپ: ایران‌مصور • صحافی: نوری

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولى است



انتشارات مولى

۶۵۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

مقدمه

(هفت - چهل و دو)

هشت	قواعد سینوی - پژوهشی در تعلیقات ابن سینا
هشت	قاعده نخست: دانش خداوند آلوده زمان نیست
یازده	نوع
چهارده	چیستی ذات
چهارده	آیا مفهوم کلی از مجموع مفاهیم جزئی تشکیل می‌شود؟
هجده	تقسیم‌بندی ماهیت منطقی
هجده	مقولات ده گانه
نوزده ۱۹	جوهر منطقی
بیست	مقولات پانزده گانه
بیست و دو	بحث اصلی فلسفه چیست؟
بیست و دو	چیستی ماهیت
بیست و چهار	جدائی‌ناپذیری دانش کلی الهی
بیست و چهار	معنای زمان
بیست و پنج	هستی بی‌پیشینه
بیست و شش	تغییر، تنها در «زمان» رخ می‌دهد
بیست و شش	سرمد - دهر - زمان
بیست و نه	موجود ممکن
بیست و نه	قوه و فعل
سی	ایده سه جهانی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟
سی و دو	ایده یک جهانی و اعراض نه گانه
سی و سه	کلیات خمس
سی و پنج	کلیات خمس در یک جمله
سی و هفت	امور ابدی کدام‌اند؟
سی و نه	واژه‌نامه فلسفی

رساله قدسیه

(۱ - ۱۳۹)

۱	مقاله اول: بحث درباره «هستی» و پی‌آمدهای آن
۱	پژوهشی درباره «موضوع حکمت دربردارنده
۱	تعریف «دانش دربردارنده» و «فراحتس»

۳	پژوهش و روشن شدن حقیقت
۶	عرض ذاتی - عرض غریب
۷	فصل: «هستی دربردارندهٔ بدیهی، اعتباری عقلانی است»
۱۶	فصل: وجود، حقیقتی خارجی است
۲۲	فصل: رد تردیدهایی در هست‌گشتگی «هستی»
۳۷	«هستی موضوعی» و «هستی هستی»
۳۹	«سرشت» چگونه با «هستی»، شرح می‌شود؟
۴۱	نسبت «هستی» به «امور شایدی»
۴۵	تحقیقی دربارهٔ «اضاف‌آمد ذهنی هستی بر سرشت»
۴۷	«هستی حقیقی»، «هستی پیش‌افتی و پس‌افتی» و «هستی خودموضوعی»
۵۱	ویژه‌گشت هستی به نفس حقیقت بایدی
۵۲	نقلی از ابن‌سینا دربارهٔ «هستی مندرج در درون سرشتیات»
۵۴	مقالهٔ دوم: دربارهٔ احکام هستی بایدی
۵۴	فصل: هستی بایدی یکتا
۶۵	مقالهٔ سوم: در اثبات «هستی ذهنی» و «پیدائی سایه‌ای»
۶۸	معنای «کردکارنده» (فاعل) از دید حکمای الهی و طبیعی
۶۹	نفی قوام‌بخشی حلولی برای امور شایدی
۶۹	نفی قوام‌بخشی صورت عقلی و خیالی
۶۹	جواهر و اعراض مادی و مجرد
۷۰	آفرینش مثالی نفس انسان
۷۱	هستی کم‌توان
۷۱	هستی ذهنی، سایه، مثالی
۱۰۵	صورت‌های ادراکی و مثل‌های افلاطونی
۱۰۶	«مثال نوری» و «صور عقلی قائم به نفس خویش»
۱۰۸	نحوهٔ ادراک «خردسرشته‌های دربردارنده»
۱۰۹	معنای «انتقال و ارتحال نفس»
۱۰۹	«عین ثابت» یا «ماهیت کلی»
۱۱۱	تفاوت بین حصول آینه‌ای و حصول نفسی
۱۱۳	مفهوم انسان در دنیای فروتر و فراتر
۱۱۶	در شرح و وصف نفس
۱۱۸	خیال پیوسته - خیال ناپیوسته
۱۲۰	امور ثابت سایه‌ای، هستی عرضی است
۱۲۰	موجود عینی ذاتی و شیخ معدوم ذاتی و موجود پیرو
۱۲۵	حقیقت امر دربارهٔ مفهوم انسان بودن چیست؟
۱۲۶	نظر افلاطون دربارهٔ مصادیق مادی و غیرمادی ماهیت نوعی
۱۴۱	فهرست اعلام و اصطلاحات

مقدمه

ابن سینا در «تعلیقات»^۱ می‌گوید:

[چهره‌پردازی شکفت‌آمده خرد]، عبارت از «تفصیلی نبودن» است. این «چهره‌پردازی»، مبدأ و آغازی برای «تفصیلی بودن» و «ترتیب‌داشتن» است. بعنوان نمونه، وقتی ما بر این نکته معرفت یافتیم که «خداوند جسم نیست»، معرفت به «جسم نبودن خداوند»، پیش از تفصیلی است که گواه اقامه برهان بدان است. بنابر این آنچه نزد نفس تو موجود نیست، «جسم نبودن» است که برهان تفصیلی درباره این موضوع، کاربردی ندارد. براین مبنا به شکل نخست یا دوم یا قیاس شرطی می‌توان برهان، اقامه نمود. آنچه نزد تو موجود نیست، «مبدأ و آغازی» است که با آن، نفس، برای اقامه برهان تفصیلی به خلاقیت دست می‌زند. برای نفس، این امکان وجود ندارد که به برهان مربوط دست یابد. نام دیگر آن «مبدأ و آغازی» که سخن از آن در میان است، «چهره‌پردازی شکفت‌آمده عقلی» است. منظور همان «هسته نخست ایجاد گشته بخشنده بی منت چهره‌ها» است. خرده‌های ما به مدد این هسته نخست، از «خفتگی» به «بیداری» می‌رسند. ابن سینا با عبارت بالا، کتاب «تعلیقات» خود را پایان می‌دهد. کتابی که آغاز آن چنین است:

[سرشتنده علم، به شیء موضوع علم، به شکل حصول در ذات شیء، اضافه می‌شود. وضع و حالی که در سرشتندگی علم است، مانند وضع و حالی نیست که در حرکت به سمت راست و چپ وجود دارد. امری که به سمت راست متوجه

می‌شود، با این حرکت خویش، دگرگونی و تغییر می‌پذیرد. این دگرگونی، شکل آنچه که در او این اضافه متصور است را دگرگون نمی‌نماید، مگر آنجا که این اضافه یعنی نگرش به سمت راست، نفی گردد. بی‌تردید اضافه‌ای که در «سرشتنده اضافه» و «سرشت آمد اضافه»، شکل می‌پذیرد، مانند حالی است که در «سرشتنده علم» و «سرشت آمد علم» است. این حال و وضع با حال و وضعی که در نگرش به سمت راست حاصل می‌آید، قابل مقایسه نیست.]

«قواعد سینوی» - پژوهشی در تعلیقات ابن سینا

ابن سینا با کتاب تعلیقات در زمرة نویسندگانی است «پراکنده‌گو». در این کتاب «گوهر» و «خرزهره»، با هم و «درهم» فروخته می‌شوند. اگر مجلسی فرصت آن را نیافت که در کتاب بحارالانوار، سره را از ناسره باز شناساند، ابن سینا با پراکنده‌گویی‌های خود سره را با ناسره درآمیخت. تلاش میرداماد در پاکیزه نمودن ابن سینا، با انتخاب «سره‌های» کتاب تعلیقات است. شیخ‌الرئیس حکمت مشاء، مصداق بارز این کلام حافظ است که می‌گوید:

گهی بر طارم اعلیٰ نشینم گهی تا پیش پای خود نبینم

تفاوت میرداماد با ابن سینا در آن است که اولی می‌داند چه می‌گوید و دومی می‌داند چه نقل می‌کند. حکایت اندیشه میرداماد حکایت سه جهانی است که از دو جهان آن نمی‌توان جز «نمی‌دانم» سخن گفت. قصه تفکر میرداماد، قصه «راستی» ست که «ناراستی» در آن جایی ندارد. داستان ابن سینا اما داستان کودک نابغه‌ای است که خوراک روزانه او، بازگو کردن خواننده‌های خویش است. میرداماد از مرتبه هستی آگاه است. او می‌داند که «نمی‌داند». ابن سینا از مرتبه هستی ناآگاهانه آگاه است. آگاهی از دانش آفریننده، امری غیرممکن است.

۱- قاعده نخست تعلیقات سینا

دانش خداوند، آلوده زمان نیست.

این از آن سخن‌های زیبای سینوی است. این سخن زیبا اما وقتی ارزشمند است که با بیانی درست، ارائه گردد. بیانی که راستی «هستی» و درستی «نیستی» را

می‌شناسد. کافی این نیست که بگوئیم:

«اگر علم واجب‌الوجود، آلوده زمان می‌بود، بدین معنا که «زمان»، گوشه اشارتی بدو می‌داشت، تا بواسطه آن، واجب‌الوجود، بدین نکته آگاهی می‌یافت که شیئی در وقتی موجودیت نداشت و آن شیء در وقت دیگری، موجودیت می‌یافت، در آن صورت، علم واجب‌الوجود، علم متغیر، نام می‌گرفت.»^۱

زیرا این سخن اگرچه «راست» است به راستی اما «ناراست» است. ابن‌سینا آنجا که در مقام مقایسه «دانش الهی» با «دانش بشری» برمی‌آید، پیرو «ناراست» است. «دانش بشری» از سنخ «دانش الهی» نیست. ناهم‌سنخی، موجبی برای کناره‌گرفتن از مقایسه و دربرابر هم قرار دادن دو دانش است. نتیجه مقایسه کردن دو دانش حسی و فراحسی همان است که ابن‌سینا بدان اشارت دارد. وی می‌گوید:

«اینکه علم واجب‌الوجود، علم جزئی باشد، اینگونه که مانند گرفتگی ماه، بدو اشارت شود، مجاز نیست.»^۲
 «علم واجب‌الوجود اما، علمی بر وجه کلی است. از این علم به قدر ذره‌ای، جدائی حاصل نمی‌آید.»^۳

اولین و آخرین شاخصه «علم کلی»، «آلوده زمان نبودن آن» است. وقتی دانشی به «زمان»، نیازمند نباشد، دگرگونی نیز نمی‌پذیرد. «دگرگون‌ناپذیربودن دانش» به معنای «علم کلی‌داشتن» است. ابن‌سینا این نکته را از زاویه دیگری می‌نگرد، زاویه‌ای که در هر حال با «دگرگون‌پذیری» و «ذلیل زمان‌بودن»، بی‌نسبت نیست. او می‌گوید:

«ما به همه سبب‌ها و ایجادگرها، آگاهی و معرفت نداریم. اگر به همه سبب‌ها، آگاهی می‌داشتیم، در آن صورت، علم ما علم کلی می‌بود و به هنگام درک شیء، به سبب‌های مربوطه، آگاهی و علم‌مان، دگرگون‌ناپذیر می‌شد.»^۴

۱ ابن‌سینا - تعلیقات - ترجمه جهان‌شاه ناصر.

۲. مرجع پیشین - صفحه ۳۸.

۳. مرجع پیشین - صفحه ۳۹.

۴. مرجع پیشین - صفحه ۴۰.

آیا ابن‌سینا ازین نکته غفلت ورزیده است که دانش آفریننده در دایره تنگ نسبت علمی و علّیت، محصور نیست؟ علّیت، محصول آفرینش است. «آفریننده» از «آفریده‌شده»، متأثر نیست. آگاهی و دانش آفریده‌شده از همه سبب‌های هستی، موجب همسانی دانش او با دانش آفریننده نیست. دانش خالق یکتا با ابزار منطق ارسطویی و یونانی، محک زده نمی‌شود. دانش بشری اما در حیطه بسته مخلوق، پروبال می‌گشاید. هر نوع مقایسه بین دانش الهی و دانش بشری، گمراهی‌ست. تقسیم‌بندی مقولات، زاده مخلوق است. دانش جوهر و عرضی منطق ارسطویی است که دانش الهی را در یک کفه ترازو و دانش بشری را در کفه دیگر قرار می‌دهد و در مقایسه آن دو، در پی دریافت تفاوت‌های منطقی است. خود این هم‌وزنی، اولین اشتباه است. اشتباه بزرگتر آن است که با تعریفات ارسطویی در مقام رد نادرستی‌های فلسفی برائیم. «دانش فراحسی»، گنجایش فراحسی خود را مدیون «حس» نیست. با دانش حسی تنها می‌توان اقرار به «ناتوانی» نمود. با احاطه بشر به همه سببهای ایجاد اشیاء، دانش بشری هم‌سنگ دانش الهی قرار نمی‌گیرد.

ابن‌سینا «دانش الهی» را، پاک‌آمده از «دانش زمانی و متغیر» می‌داند. این سخن در جای خود، درست است. شرط درستی سخن آن است که از «زمان» و «تغییر»، «مقدار زمان» و «مقدار دگرگونی» را مراد ننمائیم. برای آنکه به این مقصود دست یابیم، چاره‌ای نداریم جز آنکه به «جهان دیگری»، اذعان کنیم. جهانی که از «دگرگونی و ضدیت‌ها»، پاک و منزّه است. جهانی که از «دگرگونی»، مبرا نیست، جهان «زمان‌زده» است. اشیاء جهان زمانی، اشیاء اضدادند. ابن‌سینا می‌گوید:

«علم واجب‌الوجود، علم جزئی نیست. اینکه علم واجب‌الوجود، علم جزئی باشد، اینگونه که مانند گرفتگی ماه، بدو اشارت شود، مجاز نیست.»^۱

باید توجه داشت که «دانش جزئی» در اینجا در برابر «دانش کلی» قرار ندارد. هر دو شیء که در برابر هم قرار گیرند و یکی دایره اختیارات دیگری را نقض نماید، اشیاء اشارت‌شدنی‌اند. اشیاء اشارت‌شدنی، پائی در «زمان» دارند.

«دانش الهی»، دانش اشارت‌شدنی نیست. دانش جزئی نیست. دانش کلی نیست. «دانش الهی»، دانش فراحسی است. «دانش فراحسی»، آفرینندهٔ زمان است و از «زمان» و «مقدار زمان»، فراتر و برتر است. «علم کلی»، سبب آن نمی‌شود که دانش بشری، «دگرگون‌ناپذیر» گردد.

«دگرگون‌ناپذیری» علم کلی که ابن‌سینا، فریاد آن را سر می‌دهد، هیچ تفاوتی با علم جزئی ندارد. این دو از همان سنخی هستند که در منطق ارسطو از آنها، فراوان یاد شده است.

کلیات پنجگانهٔ ارسطوئی از نسبت «مفهوم کلی» با «افراد آن مفهوم»، داد سخن می‌دهد. در ورودی فلسفه و منطق یونانی را با «کلیات پنجگانه»، آراسته‌اند. اشکال‌کار در همان تعریف نخستین ظاهر می‌شود. بنای مزبور بقدری سست بنا شده که انکار بی‌دلیل جهانی دیگر، در جای جای سخن بچشم می‌خورد. فلسفه و منطقی که مقدمهٔ دانش خود را بر کلیاتی بنا می‌نهد که این کلیات از نسبت «مفهوم کلی» با «افراد خود»، سیراب می‌شود، فلسفه و منطق حسی است و این یعنی تناقض موضوعی. فلسفه یعنی دانش فراحسی. متافیزیک در برابر فیزیک قرار ندارد. متافیزیک، فراتر از امر حسی است. ذهن بسته منطقی از دایرهٔ تعاریفات حسی خارج نمی‌شود.

نوع

«نوع»، دومین مفهوم کلی منطقی است. در تعریف نوع گفته‌اند آن «مفهوم کلی» که «خود سرشت افراد» است و در «نظر آوردن» آن، برابر است با «در نظر آوردن» تمام خود مفهوم کلی؛ یک چنین مفهوم کلی‌ای، «نوع» نام دارد.

پرسش نخست من دربارهٔ تعریف «نوع» یونانی آن است که منظور از «خود سرشت افراد» یا «عین ذات و ماهیت افراد» چیست؟ من پیش از آنکه مفهوم کلی بمعنای «نوع» منطق یونانی را بفهمم ناچارم از مفهوم «عین ذات» سردر بیاورم. راستی «عین ماهیت فرد»، آسانتر درک می‌شود یا «نوع» در تعریف ارسطوئی؟ «عین» با «ماهیت» هیچ تفاوتی ندارد؛ تکراری تأکیدی است. پرسش بعدی این است: آیا می‌توان «خود سرشت فرد» یا همان «عین ذات فرد» را در «نظر» آورد؟ تا

ندانیم «خود سرشت فرد» چیست؟ چگونه می‌توانیم آن را «در نظر آوریم»؟ درک موضوع وقتی دشوارتر می‌شود که به مثال و ارائه نمونه، روی آوریم. اهل منطق ارسطو با اشاره به مفهوم کلی انسان، می‌گویند این مفهوم بیان‌کننده همه ذات و ماهیت افراد خود است. افراد مفهوم کلی انسان، عبارت از «انسان» هاست. آنها در جستجوی «چیز»ی هستند که در «ذات فرد انسان» باشد ولی شامل «مفهوم انسان» نگردد. و چون این «چیز» را در قالب تعریف «مفهوم کلی» به معنای «نوع ارسطویی» نمی‌یابند، حکم پیدایش «نوع» را صادر می‌کنند. ساختار «نوع یونانی» بر دریائی از ابهامات، بنا شده است. تمام آنچه ارسطو درباره منطق بیان می‌کند در ارتباط با «امور حسی» است. واژه‌هائی که بکار گرفته می‌شوند تا مفاهیم حسی را روشن کنند، از دایره حس خارج‌اند. «عین ذات»، مفهومی غیرحسی است. «ذات»، دارای حقیقتی است که ریشه در «فرا حس» دارد. «ذات» را نمی‌توان «در نظر آورد». تصور «ذات» به شیئی نیازمند است که مانع اصلی «تصور ذات» است. «مخلوق»، در «میانه خلقت» است. از «میانه» به «آغاز» و «انجام» نمی‌توان نظر افکند. بر وجود «جهان حسی» می‌توان هزاران دلیل ارائه کرد. در انکار «جهان فراحسی» یک دلیل نیز وجود ندارد. وضعیت «جنس»، «فصل»، «عرض عام» و «عرض خاص» ارسطویی نیز دست کمی از مفهوم کلی «نوع» ندارد. مفاهیم پنجگانه منطقی مزبور که مفاهیم کلی منطقی نام دارند، با «ذات» و «ماهیت»، تعریف می‌شوند. همان اشکالی که در مفهوم کلی «نوع» موجود است در مفهوم‌های کلی «جنس»، «فصل»، «عرض عام» و «عرض خاص»، مشهود است.

در تعریف «جنس» گفته شده «مفهوم کلی» ای که بیشتر از «ذات افراد خود» را دربرگیرد. مثال: حیوان. حیوان یک مفهوم کلی است و دربردارنده «ذات انسان» و «ذات اسب»، هر دو می‌شود. اهل منطق یونانی به این مفهوم کلی نام «جنس» می‌دهند.

در تعریف «فصل» به «ناطق و گویا بودن انسان» اشاره می‌شود. «ناطق» مفهومی کلی است و جزئی از ذات و ماهیت انسان؛ اما همه ذات او را شامل

نمی‌شود. از یک‌سو، جزء ذات انسان است و از سوی دیگر تنها از آن انسان است. در اینجا برابری نطق و انسان بعنوان فرد، مد نظر است. بنابراین آن مفهوم کلی‌ای که جزء ذات است، «فصل» نام دارد.

دو مفهوم کلی دیگر نیز وجود دارند که با ذات و ماهیت افراد خود تعریف می‌شوند. این دو مفهوم هر دو خارج از ذات و ماهیت افراد یک نوع قرار دارند. اگر خارج از ذات بودن مفهوم کلی شامل افراد انواع بوده، اختصاص به یک نوع نداشته باشد، «عرض عام» نام دارد. نمونه این تعریف «راه روندگی» است. «رونده»، مفهومی کلی است. این مفهوم هم بر فرد انسان و هم بر فرد حیوان، حمل می‌شود. ضمن اینکه «راه روندگی»، مفهومی کلی است و جزء ذات فرد انسان یا حیوان نیست.

عرض خاص شامل آن مفهوم کلی است که خارج از ذات فرد یک نوع است و ضمناً اختصاص به همان فرد دارد. شاعر بودن مثالی است که همه اهل منطق بدان تمسک می‌جویند. آنها می‌گویند همه انسانها، شاعر نیستند. و این بدان معناست که مفهوم کلی شاعر بودن، خاص برخی از افراد یک نوع است. از سوی دیگر، شاعر بودن «خارج از ذات» فرد انسان است. در کنار آن هیچ حیوانی، شاعر نیست و مفهوم کلی شاعر بودن به برخی افراد یک نوع، بازمی‌گردد. ازین جهت مناسب دیدند، نام «عرض خاص» را بدان بدهند.

دقت در تعریفی که از مفاهیم کلی پنجگانه منطقی شده، نشان می‌دهد:

اول: مفهوم کلی عین ذات افراد خود است. (نوع)

دوم: مفهوم کلی جزء ذات افراد خود است. (جنس و فصل)

سوم: مفهوم کلی خارج از ذات افراد خود است. (عرض عام و عرض خاص)

آیا ابن‌سینا بهنگام بیان تفاوت «دانش الهی» و «دانش بشری» به این نکته توجه داشته است که «علم کلی» در برابر «علم جزئی» است یا این دو، خود، مفاهیم کلی‌ای را شامل می‌شوند که در برابر هم قرارگرفتشان، ذاتاً محال است، بر من روشن نیست. «مفهوم کلی حسی»، «مفهوم جزئی» است. «مفهوم کلی فراحسی» دارای برابرانشین «مفهوم جزئی فراحسی» که او را نفی کند، نیست.

چیستی ذات

از «ذات» چه می‌دانیم؟ آیا «ذات» را می‌توان به حد و رسم کشید.

«ذات» یا «ماهیت» یا «خودِ خود» یا هر نام دیگری که بدو بدهیم، جزئی از چیزی نیست. جزئی از چیزی نبودن، بمعنای «بی‌نیازی» ست. بی‌نیاز حقیقی، ذات یکتای آفریننده است. دیگر ذات‌ها، «آفریده‌شدگانی» بیش نیستند. «آفریده‌شده»، نیازمند «آفریننده» است. «آفریننده» در «آفرینش» به «آفریده‌شده»، نیازمند نیست. هرآنچه ارسطو و پیروان منطق ارسطو درباب «مفهوم کلی» گفته‌اند به «نیازمندی» از «شیئی» بازمی‌گردد که تا آن «شیء» نباشد، مفهوم کلی، معنا پیدا نمی‌کند. و این شیء همان چیزی است که «در زمان»، ادامه راه می‌دهد. «زمان» را نباید معادل «حرکت» انگاشت. «چیستی زمان» در «زمان»، حد و رسم برنمی‌دارد. «چیستی حرکت» در «حرکت»، حد و رسم‌پذیر نیست. واحد زمان با واحد حرکت و واحد حرکت با واحد زمان، تعریف می‌شود. و اینها جملگی در «زمان» رخ می‌دهند.

از ذات زمان سخن گفتن، بریدن از «در زمان بودن» است. «بریدگی از در زمان بودن»، اثبات حضور «فرازمان» است. دانش الهی به شیئی نیازمند نیست تا با وجود این شیء، دانشی اثبات شود و با نبودن آن، جهلی آشکار. دانش الهی، نه دانشی کلی است به مفهومی که گفته آمد و نه دانشی جزئی به معنایی که ارائه گشت. ابن‌سینا، دانش خداوند را دانشی کلی می‌داند. آگاهی به همه سبب‌های ایجادِ شیء با دانش کلی برابرگفته می‌شود. براین مبنا می‌توان مدعی شد بشر نیز روزی به دانش کلی دست یابد. یعنی پا جای پای آفریدگار نهد و معلول، رنگ علت به خود پذیرد.

معلول زمانی با علت زمانی، اختلاف زمانی دارد. با حذف این اختلاف، علت و معلول، برهم منطبق می‌شوند. علت حقیقی در زمان رخ نمی‌دهد تا از معلول حقیقی تأثیر پذیرد.

آیا مفهوم کلی از مجموع مفاهیم جزئی تشکیل می‌شود؟

دانش کلی ابن‌سینا که درمورد خداوند مصداق دارد، مجموعه دانش‌هایی جزئی

است. دانشی که از مجموعه مزبور تشکیل شود، دانشی جزئی است. «کلی» که در برابر «جزء» قرار گیرد، همانند «مفهوم جزئی»، «مفهومی کلی» است. جزء و کل در این نسبت، بزرگ و کوچک می شود. و این بمعنای قرار گرفتن مفهوم در دایره مفاهیم مقداری است. مفاهیم مقداری چه نام «جزء» بر آنها نهیم و چه از آنها با عنوان «کل»، یاد نماییم، به اشارت درمی آیند. دانشی که تحت تعریف «جزء و کل» درآید، دانش تغییرپذیر است. ابن سینا تلاش بسیار می کند ازین مهلکه، جان سالم بدربرد. او با ذکر مثالهایی مانند «علم به ماه گرفتگی» یا دانش ستاره شناس و مقایسه آن با دانش الهی، در پی آن است که دانش جزئی را بنحو کلی به نمایش گذارد. گم گشتگی فلاسفه یونانی با تعاریف ارسطویی، پاسخگوی اشکالاتی نیست که «فراחס» در پی آن است. هر نوع تعریفی که از «فراחס» ارائه شود و به «بی حدی» و «بی رسمی» برابرناپذیر، ختم نشود، ره به جایی نمی برد. اولین انحراف، تعریف «فراחס» با «حس» است. حسی که «فراחס» را تعریف نماید، نه خود را از آلودگی حسی می رهاند و نه فراחס را، میرای از حس می کند. ابن سینا دشواری کار را دریافته است اما نمی داند گره کار کجاست. او می گوید:

«ما به همه سببها و ایجادگرها داشتیم، آگاهی و معرفت نداریم. اگر به همه سببها، آگاهی می داشتیم، در آن صورت، علم ما، علم کلی می بود و به هنگام درک شیء، به سببهای مربوطه، آگاهی داشتیم و علم مان، دگرگونناپذیر می شد.»^۱

در این سخن، کاستی ای است که ابن سینا متوجه آن است. او می داند «علم کلی بشری» از چه سنخی است. اما نمی خواهد بداند که نمی تواند بداند که علم الهی از چه سنخی است.

علم بشری با «تصورکردن» و «سرشتندگی عقل»، توأمان است. تصورکردن و سرشتندگی خرد در قامت بشری خود، به شیئی خارج از ذهن و عقل، نیازمند است. و همین، اشکالی است که ابن سینا نیز متوجه آن است. اشکالی که می تواند پایه ساختاری تفکر فلسفی ارسطویی را به حس، محدود نماید. ادامه سخن

ابن سینا چنین است:

«با این وجود، تصور کردن و سرشتندگی عقل، از ما جدا نمی‌گشت، و
وهم به مخالفت خود با عقل، ادامه می‌داد تا به نقض آن بپردازد. و
برخی سبب‌های گمان آمده، به رشته عقل، سرشته نمی‌شد.»

همین جدائی‌ناپذیری تصور کردن، وجه اختلاف دانش کلی و دانش جزئی، از دید ابن سیناست. او در این مبحث تلاش می‌کند، «دانش کلی الهی» را «مجموعه دانش جزئی»، معرفی نماید. این تلاش اما، بیهوده است. زیرا، در بدو امر، تعریف کلی از جزئی در ساختار فلسفی او، تعریفی متشکل از امور جزئی است. و همین سبب می‌شود «جزء» در برابر «کل»، قرار گیرد. مثالی که ابن سینا ارائه می‌دهد و قیاسی که به نمایش می‌گذارد، کار را خراب‌تر می‌کند. او در ادامه سخن می‌گوید:

«مثال این موضوع، مثال ستاره‌شناسی است که می‌داند فلان ستاره، ابتداء در فلان درجه، جای داشته و آنگاه به درجه فلان، مکان کشیده است. او بدین نکته آگاه است که ستاره مزبور، بعد از ساعت فلان، پذیرای ستاره فلان است و پس از فلان ساعت، در گرفتگی ماه گرفتار می‌آید. این ستاره پس از مدتی در این حالت گرفتگی باقی می‌ماند، پس از آن خورشید روی می‌نماید و جلوه‌گری می‌کند. حال اگر او همه اینها را با سبب‌های ایجادیش بشناسد ولی معرفت به ترکیب یافتن آنها، در ساعت مزبور، در فلان درجه، آنگاه که ساعت بعد از آن، به این ساعتی که بدان اشاره می‌شود، مستند است، نداشته باشد، در آن صورت، علم ستاره‌شناس، برحسب دگرگونی حالات و نویت آنها، تغییر می‌پذیرد. بنابراین، چنانچه معرفت فرد مورد نظر، بر وجهی باشد که یادآور آن شدیم، - منظور ما، معرفت به سبب است - حکم و داوری او در امروز و دیروز و فردا، حکم و داوری یکسان و واحدی است. این علم علمی است که تغییر نمی‌کند. پس این نکته که فلان ستاره در ساعت فلان، مقارن فلان ستاره قرار گیرد، امر مقرون به صحتی است که در این وقت و وقت قبل از آن و وقت پس از آن، صادق است. حال اگر گفته شود: فلان ستاره، در وقتی که بدان اشاره می‌شود و مفید علم بیرونی و خارجی است، مقارن فلان ستاره قرار گیرد و فردا با ستاره دیگری قرین

شود، فردا که آید، حکم متعلق به این وقت، و علم متعلق بدان وقت، از درجه اعتبار ساقط شده، جامه بطلان به خود می‌پوشد. تفاوت و فرق این دو علم، روشن و آشکار است.

اشاره ابن سینا به دو نوع دانش ستاره‌شناس است:

اول: دانش دگرگون‌پذیر.

دوم: دانش دگرگون‌ناپذیر.

او معتقد است یک ستاره‌شناس با آگاهی از «سبب‌های ایجابی» به دانش دگرگون‌ناپذیر دست نمی‌یابد، مگر آنکه به «ترکیب یافتن آنها»، معرفت پیدا کند. صد بار هم که این جمله ابن سینا را بخوانید از گرداب اندیشه ارسطوئی خارج نمی‌شوید. بنظر من دلیل خارج نشدن ازین گرداب، تعریف نادرستی است که از دگرگونی و دگرگون‌ناپذیری، متغیر و ثابت، بیگانه‌آمد ذات و ذات ارائه می‌شود. در مقولات عشر از «ماهیت»، سخن در میان است. این ماهیت در برابر «وجود» قرار دارد. معارضه ماهیت با وجود، هم وجود را از ماهیت خویش خارج می‌کند و هم ماهیت را از ذات خود جدا می‌سازد. این تناقض موجب شده است مرز ماهیت از وجود ناشناخته باقی بماند.

این «ماهیت» از آن «نوع»ی که در کلیات خمس از آن سخن گفته آمد، متفاوت است. تفاوت آن اما در «منطق ارسطو»، درست بیان نمی‌شود. زنجیره درپی آئی، هم در شروع خود و هم در انتهایش، گنگ باقی می‌ماند.

تقسیم‌بندی «ماهیت» به «جوهر» و «عرض»، نادرست‌ترین تقسیم‌بندی است. نه «خارج» ماهیت و نه «موجود» شدنش، در تعریف درستی گنجانده نمی‌شوند. ارجاع به مجهول، همواره مشهود است. چرا «ماهیت»، در نخستین دسته‌بندی خود به «جوهر» و «عرض»، تقسیم می‌شود؟ منطق ارسطو در پاسخ این چرا به «موجود» شدن «ماهیت» در «خارج» اشاره می‌کند. اکنون علاوه بر «ماهیت»، مفاهیمی چون «جوهر»، «عرض»، «موجود»، «خارج» و «موضوع»، وارد کارزار اندیشه ارسطوئی می‌شوند. بر این مبنا، هم «جوهر»، ماهیت است و هم «عرض». پس از آن به مفهوم دیگری تحت نام «وجود» برمی‌خوریم. آن «ماهیت»ی، «جوهر» است که «وجود»ش، در کنار یک «موضوع» نیست. این «موضوع» نیز، به

قیدی مفید است. قید مزبور به «تحقق»ش، بازمی‌گردد. «تحقیق» که پس‌وند «بی‌نیاز از ماهیت» را یدک می‌کشد. اگر بخواهیم موضوع را بازتر کنیم و کمی از پیچیدگی آن بکاهیم نیازمند ارائه مثال و نمونه هستیم. مثالی که برای «جوهر» مورد نظر ارائه می‌شود نامی تحت این عنوان دارد: «جوهر عقلی قائم به خود». این رشته سر دراز دارد.

تقسیم‌بندی ماهیت منطقی

ساده‌تر بگوئیم «ماهیت» را به دو قسم تقسیم می‌کنند که هر قسمش به «وجود» ارجاع داده می‌شود، بی‌آنکه «خود وجود»، بی‌تعریف از شیئی دیگر، تعریف گردد. ظاهراً یونانیان و پیروان آنها ازین امر خجالت می‌کشیده‌اند که عینک «حسی» را به کناری نهند و بر «حسی نبودن فراحسی» اقرار نمایند.

ارائه مثالی که از خود تعریف، مبهم‌تر است، مثال نیست، ارجاع به مجهول است. «جوهر عقلی قائم به خود»، تعبیری است که نشان از «فراحس» دارد. فراحسی بودن جوهر عقلی، یا هر نام دیگری که بدان بدهیم، مانع از آن است که «عرش» رنگ «فرش» پذیرد و «آسمان»، هوای «زمین» نماید. مرتبه حضور «جوهر عقلی» از «تقسیم‌پذیری» به دور است.

به اقسام جوهر که می‌رسیم «عقل» در کنار «ماده» قرار می‌گیرد. در اینجا «جوهر»، یکپارچه «مادی» می‌شود. امر فراحسی، امر آسمانی، امر ثابت، امر دگرگون‌ناپذیر، رنگ می‌بازند.

مقولات ده‌گانه

بحث جوهر و عرض منطقی یا به اصطلاح: «مقولات عشر»، بحثی درباره «موجود مادی» است. بحث «وجود» و «موجود»، بحث فراحسی است.

ارسطو و پیروان او دو مرحله پائین‌تر از «فلسفه» قرار دارند. از صفت و موصوف سخن گفتن، در صورتی سخنی فلسفی است که به «عین صفت و موصوف» از آن حیث که هیچ نسبتی با «در زمان بودن» ندارند، توجه شود. اهل منطق یونانی «عرض» را که شاخه‌ای از «ماهیت»، به تعبیر من‌درآوردی خود است، به سه قسم منقسم می‌نمایند. همه این اقسام، امری حسی است. «عرض»