



تحلیل و بررسی «نظریه حیثیات» و «وجود رابط» نزد حکیم مؤسس، آقاعلی مدرس طهرانی

روح‌الله دارابی^۱ مهدی قائد شرف^۲

چکیده

نظرگاه آقاعلی مدرس در حل مسائل مطرح‌شده درباره «وجود رابط»، ناشی از مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دقیقی است که این جستار خواهان طرح شماری از آنهاست. علم، فهم، فطانت و بصیرت به حیثیات، حق ذاتی حکمت است و این مهم به‌دست حکیم زنوزی در رساله وجود رابط به بیانی شیوا تمکین می‌شود. از نتایج این جستار که از خلال توصیف تحلیلی آرای زنوزی به‌دست آمده، می‌توان به بهره‌گیری از قاعده «حیثیات» به‌عنوان روش متافیزیکی و عقلانی اشاره کرد که این امکان را برای آقاعلی مدرس طهرانی فراهم می‌آورد تا با اعمال این روش منحصربه‌فرد، از یک‌سو به جمع میان دیدگاه‌های گوناگون و حل مسئله فلسفی در پرتو علوم عقلی مختلف موفق شود و از سوی دیگر، دچار کاستی‌های قرائت‌های متضاد و تحلیل‌های خشک و تقلیل‌انگارانه منطقی و زبانی نگردد. ایشان با معرفی عقل به‌عنوان قوه «فعال تحلیل‌گر» و نیز اهمیت اعتبارات و لحاظ‌های ذهنی، موضعی در پیش می‌گیرد که حکیمان بعد از وی، آگاهانه یا ناآگاهانه از وی در حل مسائل عقلی پیروی کرده‌اند.

واژگان کلیدی: وجود رابط، وجود رابطی، معقول ثانی، حیثیات، حقیقت مجمل و مفصل.

roohallahdaraei@yahoo.com
madighaedsharaf33@gmail.com

■ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
■ دانش‌آموخته فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

آرای آقاعلی مدرس طهرانی در موشکافی هویت و جایگاه «وجود رابط» در بردارنده نکاتی ارزنده و درخور ستایش در روشنی بخشیدن به آن بوده است. ژرفاندیشی در تأملات مدرس طهرانی معروف به زنوزی، مهرورزی مؤسس حکیم را به تاریخ حکمت، عالم اندیشه و به مقام شامخ عقل نیز به اثبات می‌رساند. نظرگاه‌های مدرس در رساله فی الوجود الرابط، حاوی ابتکارات و حاکی افتخارات حکیمی است که بی‌شک بر حکیمان پس از خود تأثیر نهاد. سخنان بکر و ناب حکیم علامه طباطبایی در تحلیل مفاهیم و نحوه کثرت مفاهیم در وعای ذهن، خالی از سعه دید زنوزی نبوده است. همچنین نوصدرا بیان متأخر در تحلیل مسائل فلسفی، کاملاً تحت تأثیر این روش بوده‌اند؛ به گونه‌ای که تحلیل آنها به واسطه بهره‌مندی از نظرگاه حیثیات و اعتباریات عمق فلسفی یافته است.

زنوزی با تحلیلی که ارائه می‌کند، اشکال به تحقق وجود رابط را با استناد به قاعده فرعیت رفع کرده است. او ذهن را «دار تفصیل» و خارج را «دار اجمال» می‌داند و حقیقت مجمل را دو قسم برمی‌شمارد: حقیقتی که جهات واقعی دارد که شامل ماسوالله است و حقیقت مجملی که جهات واقعی ندارد. زنوزی به کیفیت تفصیل و نحوه کثرت حقیقت مجمل در ذهن پرداخت و اینکه چگونه امور کثیر از حقیقت مجمل بما اینکه جزء قضیه هستند، حکایت دارند. به نظر می‌رسد این تحلیل زنوزی را باید ابتکاری نو در فلسفه اسلامی، به‌ویژه بر اساس مبنای اصالت وجود دانست و ایشان را مقدم بر علامه طباطبایی در اصول فلسفه برشمرد که به نحوه کثرت مفاهیم پرداخته است.

نظرگاه‌های مدرس در حل مسائل مطرح شده درباره «وجود رابط»، ناشی از مبانی

هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دقیقی است که این جستار خواهان طرح شماری از آنهاست. علم، فهم، فطانت و بصیرت به حیثیات، حق ذاتی حکمت است و این مهم از سوی حکیم زنوزی در رساله وجود رابط به بیانی شیوا تمکین می‌شود. حکیمی الهی و مؤسس، حکیمی است که از یک سو به این حق ذاتی حکمت وفا کند و از سوی دیگر، تسبیح واجب‌الوجود را از نظرگاه خود دور نسازد و آقاعلی مدرس طهرانی، مؤسسی است که نگین‌های به‌جامانده از حکمای سلف، به‌ویژه حکمت متعالیه را با چینی‌نوی نو بر خاتم حکمت نقشینه ساخته است.

جایگاه قاعده حیثیات در حکمت حکیمان مسلمان

حکمای مسلمان در تحلیل مباحث حکمی و معرفتی، روش‌های گوناگونی را به‌کار می‌برده‌اند. گذشته از سیر منطقی مسائل، نظیر مطلب هل، مطلب ما و مطلب لم که سبقه‌ای منطقی و روش‌شناختی داشت، آنها در تحلیل موضوعات فلسفی روشی را به‌کار می‌برده‌اند که ما از آن قاعده‌ای را استنباط می‌کنیم که در این جستار با عنوان «قاعده حیثیات» نام‌بردار می‌شود. بر اساس این قاعده، حکما و دانشمندان علوم دقیقه، به تحلیل جهات و اعتبارات و حیثیات و ابعاد گوناگون یک مسئله دست می‌یازند؛ چنان‌که به تفکیک و تمایز میان جهات یک موضوع دست زده و در سایه این تمایز، ارتباط میان اضلاع موضوع و مسئله یادشده آشکار می‌شود.

این روش با تحلیل موضوع، حل مسئله را به ارمغان می‌آورد و حتی گاه به منحل شدن مسئله فلسفی می‌انجامد. به عبارت دیگر، حل مسئله فلسفی همان تحلیل و تفکیک حیثیات و اضلاع گوناگون موضوع است که مغفول واقع شده و مسئله‌ای عقلی را پیش روی اندیشمندان قرار داده بوده است. جالب آنکه فارابی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین به‌طور ضمنی به این قاعده اشاره کرده و آن را در همین معنا به‌کار گرفته است. علمای اصولی قاعده معروفی دارند مبنی بر اینکه «الْجَمْعُ مَهْمَا امْکَنَ اُولَى مِنْ الطَّرْحِ» (اصفهانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۷). بر اساس این قاعده، اصولیان درباره تعارض ادله می‌گویند تا وقتی به یکی از وجوه مرجحه جمع میان ادله یا اخبار متعارض ممکن باشد، این امر اولی از طرح یا تخصیص است. به نظر می‌رسد این قاعده در کاربرد عام مبتنی بر قاعده حیثیات است؛ به این نحو که قاعده حیثیات مستلزم جمع دیدگاه‌های گوناگون است. ذکر نکته‌ای استطرادی در اینجا مهم است و آن اینکه، نظریه «حیثیات» از «برهان

حیثیات» جداست که حکمای مسلمان در ابطال دور و تسلسل از آن بهره برده‌اند؛ هرچند خود برهان حیثیات می‌تواند به‌عنوان یکی از مصادیق نظریه حیثیات مطرح شود (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۰).

اهمیت قاعده حیثیات در هندسه عقلانی

اهمیت این قاعده از حیث روشی از آن‌روست که حل یک مسئله عقلی، تنها در پرتو آن میسر است. این قاعده این امکان را برای اندیشمندان علوم عقلی فراهم می‌آورد تا میان دیدگاه‌های گوناگون جمع و وفاقی به‌دست دهد؛ در عین آنکه نفس همین رویکرد جمع‌نگر، ایده و رأیی بدیع به شمار می‌رود.

کلیت این قاعده به‌نحوی است که در تمام علوم عقلی جاری است و عالم اعم از حکیم و محقق و محدث یا عالم اصولی و فقهی در تحلیل عقلانی می‌تواند آن را به‌کار برد. نکته قابل ذکر آنکه، قاعده‌ای که از آن به حیثیات یاد می‌شود، غیر از موضوع حیثیات است که در مباحث علت و معلول مطرح می‌گردد.

این قاعده به‌عنوان قاعده‌ای روش‌شناختی نزد اندیشمندان علوم عقلی همه‌جا مطرح نبوده است، بلکه بالاتر آنکه، عنوان قاعده نیز بر خود نگرفته است. تحلیل اذهان حکما و به دیگر بیان، «صورت‌بندی اذهان حکما» در تفکیک و تحلیل مسائل فلسفی، نمودار آن است که ذهن حکیم در مقام تحلیل مسئله فلسفی همواره بر این قاعده مشی می‌کرده است.

این قاعده نخست به‌عنوان یک رهیافت روشمند و یک استراتژی برای مقابله با مسائل و شبهات عقلی به‌نحو آگاهانه و عامدانه به‌کار گرفته نشده است.^۱ به دیگر بیان، حکما در حل تمامی مسائل از این قاعده به‌عنوان قاعده‌ای روشمند بهره نگرفته‌اند. البته می‌توان این قاعده را به‌عنوان پیش‌فرضی مستتر نزد برخی از حکما تلقی کرد؛ مشابه قیاس ضمیر که در منطق مطرح می‌شود.

۱. به نظر می‌رسد نسبت میان روش و حقیقت نزد حکمای مسلمان این گونه بوده که اساساً دستیابی به حقیقت از چارچوب روش جدا بوده است. در یک تقسیم‌بندی می‌توان فیلسوفان را دو قسم دانست: دسته نخست کسانی‌اند که باور دارند می‌توان حقیقت را به‌وسیله روش به‌دست آورد. در مقابل، دسته دوم بر این باورند که حقیقت فرجه‌تر از روش است و حقیقت با روش به‌دست نمی‌آید. در میان گروه دوم، کورت گودل از فیلسوفان تحلیلی و هانس گنورگ گادامر از فلاسفه قاره‌ای را می‌توان نام برد.

بررسی تاریخی نشان می‌دهد این قاعده شاید برای نخستین بار ذیل عبارت «لوارتفع من حیث و من جهة ما، بطلت تلك العلوم و الفلسفة» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۶) نزد فارابی مطرح شده است و به تبع فارابی، دیگر حکمای مسلمان، نظیر صدرالمتهلین (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۳۱) در کتب حکمی و فلسفی خود از این قاعده بهره گرفته‌اند. ملاصدرا از این قاعده با عنوان «لولا اعتبارات لبطلت الحکمة» (همانجا) یاد و به اهمیت آن اشاره کرده است. البته حکما تعابیر مختلفی از این قاعده داشته‌اند؛ هرچند محتوای آن امری واحد بوده است. مثلاً در برخی عبارات به جای «اعتبارات» از عنوان «حیثیات» یا «جهات» بهره برده‌اند. ابن سینا در موارد متعددی به این قاعده و نیز مصادیق قاعده حیثیات اشاره کرده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۳، ۶۰-۲۰۹؛ ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۹). شارحان کتب حکمی ابوعلی سینا نیز بدین قاعده التفات داشته‌اند؛ چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات (بنگرید به: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹، ج ۳، ص ۲۴۴)، رازی در محاکمات (همان، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۲۳۸؛ ۱۳۸۱، ص ۱۹۱) و فخرالدین اسفرائینی نیشابوری در شرح نجات (اسفرائینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸) به صراحت بدین قاعده و کاربردها و مصادیق آن اشاره کرده‌اند. این قاعده در میان علمای علم اصول نیز با قرائت‌های مختلف به کار رفته است.^۱ ملاصدرای شیرازی نیز به تبع حکمای سلف، در آرای حکمی و فلسفی خود از این قاعده بهره‌های فراوان برده است؛ با این تفاوت که کاربرد قاعده حیثیات و مصادیق آن نزد صدرالمتهلین نمود و فراوانی بیشتری یافته است (صدرالدین شیرازی، بی تا الف، ص ۳، ۸۲، ۱۶۶-۱۸۵، ۲۰۹-۲۲۶).

اهمیت این قاعده از نظرگاه حکما تا به آن حد بوده که غفلت از آن را به معنای ابطال حکمت دانسته‌اند. در این جستار تا آنجا که ممکن است، توصیفی تحلیل‌وار از این قاعده و خوانش‌های آن به دست می‌دهیم و می‌کوشیم کمتر به مقام داوری در دیدگاه‌های زنوزی پردازیم و بیشتر از زاویه توصیف به نوآوری‌ها و روش حکیم مؤسس نظر بیفکنیم.

واژه‌شناسی حکمت زنوزی

واژه‌شناسی حکیم مؤسس ارتباط تنگاتنگی با روش‌شناسی وی دارد؛ چراکه می‌توان از

۱. برای اطلاع از کاربرد این قاعده در میان اصولیان ر.ک: بروجردی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷.

حکیم زنوزی با ابداع تعبیرات و مصطلحات زبانی، به‌خوبی تفکیک‌ها و جهات گوناگون را آگاهانه و عامدانه به تحلیل می‌برد. زبان فلسفی ابداعی زنوزی، این امکان را در رساله وجود رابط برای او فراهم می‌کند تا بر اساس عبارات و اصطلاحاتی که ناظر بر حیثیات، جهات و اعتبارات هستند، مسائل گوناگون را حل و اقوال مختلف را جمع کند. زنوزی می‌کوشد مسئله‌ای عقلی را با نگاه‌های گوناگون از طریق عبارات زبانی مختلف که ارتباط و انسجام معناداری در کل منظومه فکری او در رساله وجود رابط دارند، به‌کار بگیرد. این رهیافت زنوزی حاکی از روشمندی و برخوردی آگاهانه با زبان و مسائل فلسفی است. در اینجا به برخی از این تعبیرات و مصطلحات زبانی اشاره می‌کنیم که حاکی از تفکیک‌ها و جهات در بحث وجود رابط هستند.

تفکیک میان مقام ثبوت و اثبات

زنوزی معتقد است: «الوجود الرابطي بهذا المعنى لا يتحقق بحسب ما يطابق العقود الافي العقود الحملية الايجابية» (زنوزی ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۶). از منظر مدرس طهرانی، وجود رابط ناظر به مقام ثبوت است. زنوزی قائل است مفاد قضایای سالبه، سلب ربط و عدم ربط است و نسبت حکمی اتحادی که در ظرف ذهن مورد ملاحظه قرار گرفته، در جمیع قضایا محقق است (همان، ج ۲، ص ۱۴۶ و ۱۴۷). پس سلب ربط در این رساله، ناظر به مقام ثبوت و دید فلسفی، و تحقق نسبت در جمیع قضایا ناظر به مقام اثبات و دید منطقی

۱. ممکن است اشکال شود که برخی از این عبارات به یک معنا هستند و به بیان بهتر، عبارت آخرای یکدیگر هستند. در پاسخ می‌توان گفت درست است که برخی از این تعابیر و اصطلاحات در یک اعتبار به یک معنا به کار می‌روند، از نظر تفکیک و اعتبار دیگر، دست‌کم به‌لحاظ مفهومی معایر یکدیگرند.

است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۹۱). زنوزی در سه قسمت از رساله فی الوجود الرابط به طور مستقیم از تحقق نسبت حکمیة در جمیع قضایا یاد کرده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۴۶، ۱۷۷ و ۱۹۱). در عبارت ذکر شده موضوع بحث قضایای موجب است. در جای دیگر، ایشان پس از اشاره به هلیات بسیطه می افزاید: «فان النسبة الحکمیة بهذا المعنی متحقق فی کل حکم بسیط او مرکب» (همان، ج ۲، ص ۱۷۷). نیز در جای دیگر پس از اشاره به هلیات بسیطه و تحقق نسبت در آن به حسب ظرف عقد، و در تأیید سخنانش به قضایای سالبه و موجب اشاره می کند و اینکه آن دو به لحاظ ظرف و وعای حکم، فرقی ندارند و در هر دو نسبت حکمیة محقق است: «السابة البسيطة يساوي الموجبة المحصلة بحسب ظرف الحكم» (همان، ج ۲، ص ۱۹۱).

نتیجه و جمع آرای زنوزی آن است که: نسبت حکمیة به لحاظ ظرف ذهن - مقام حکم، مقام اثبات - در جمیع قضایا، اعم از موجب، سالبه، بسیطه و مرکبه تحقق دارد؛ اگرچه به لحاظ مفاد و مقام ثبوت، سالبه و موجب فرق دارند. مشابه این ادعا را در آرای آیت الله مصباح یزدی نیز می توان یافت.

تفکیک میان مناط تحقق حمل در ظرف خارج و ظرف ذهن

اشکالی درباره وجود رابط و قاعده فرعی مطرح شده است که بر پایه آن، سازگاری میان آن دو به چالش کشیده می شود. این از آن روست که قاعده فرعی ملازم با تغایر است، ولی وجود رابط به عنوان وجودی که به وسیله آن محمول با موضوع متحد می شود، ملازم با اتحاد است و تعلیق و اتحاد معاند و ناسازگار با هم هستند (همان، ج ۲، ص ۱۴۱).

پیش از آنکه به پاسخ زنوزی بپردازیم، باید گفت ایشان برای پاسخ به این اشکال، به بررسی مناط و ملاک تحقق حمل در ظرف خارج و ظرف انعقاد قضیه می پردازد. زنوزی ابتدا مناط تحقق حمل را در ظرف خارج از قضیه می گوید و سپس چند صفحه بعد مناط تحقق حمل را در ظرف انعقاد عقد (قضیه) یاد آور می شود و این مطالب را با «الثانی هو حصول...» (همان، ج ۲، ص ۱۵۳) آغاز می کند.^۱

۱ اما برخی چنان که در پاورقی متن اصلی ذکر شده، در خصوص «و الثانی» آورده اند: «هذا هو المعنی الثانی للوجود الرابطی فی مصطلح جماهیر الفلاسفة؛ چنان که زنوزی در اول رساله آورده است: «فالوجود الرابطی یطلق فی مصطلح جماهیر الفلاسفة علی معنیین: احدهما...»؛ حال آنکه «و الثانی» به «احدهما» باز نمی گردد.

حکیم مدرس چنین پاسخ می‌دهد:

بدان که بین آنچه مناط تحقق حمل در ظرف خارج از انعقاد و قضیه است و آنچه مناط تحقق حمل در ظرف انعقاد قضیه است، فرقی ثابت است. اما اول (مناطق تحقق حمل در ظرف خارج) عبارت است از اینکه وجود واحدی باشد که برای موضوع بالذات و برای محمول بالعرض باشد؛ مثل حمل عرضیات بر ذات یا آنکه برای محمول نیز بالذات باشد؛ چنان که در حمل ذاتیات بر موضوعاتی که ذاتی است، دیده می‌شود یا آنکه وجود واحد برای موضوع بالعرض و برای محمول بالذات باشد؛ چنان که در حمل ذاتیات بر عرضیات دیده می‌شود و یا آنکه برای محمول نیز بالعرض باشد؛ چنان که در حمل برخی از عرضیات بر برخی دیگر دیده می‌شود.

«الماهیت من حیث هی لیست الاهی». پس حمل بعضی از ماهیات بر برخی دیگر به امر خارج از سنخ ماهیات نیاز دارد که به وسیله آن، اتحاد ماهیات و صحت حمل حاصل آید. پس چنین امری - که از سنخ ماهیات نیست - منحصر است به آنکه از سنخ عدم یا وجود باشد. عدم مصحح اتحاد نیست. پس امر منحصر است به وجود. پس به وسیله وجود بین ماهیات حمل محقق می‌شود، و آن نیز منحصر می‌شود به حمل شایع که مفاد آن اتحاد در وجود است و به واسطه همین امر فلاسفه گفته‌اند اگر وجود موضوع، وجودی بالذات برای محمول بود، از ذاتیات، و اگر وجودی بالعرض برای محمول بود، از عرضیات است.

سپس زنوزی می‌فرماید:

هر معنایی که بر مصداقی «واحد» صدق کند، وجود این مصداق لازم است که وجود بالذات یا بالعرض برای آنها باشد؛ و گرنه لازم است در ازای هر مفهوم یک مصداق داشته باشیم (یعنی به تعداد تصور، مصداق و موجود داریم) و «هَذَا وَاضِحُ الْفَسَادِ» (همان، ج ۲، ص ۱۵۰).

زنوزی در ادامه می‌افزاید:

و دومی (مناطق تحقق حمل در ظرف ذهن) عبارت است از: حصول عنوان (مقابل معنوی) موضوع و عنوان محمول در ذهن و ملاحظه نسبت حکمی که حقیقت آن عبارت

▶ بلکه به «فان الاول هو کون وجود...» (زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹) بازمی‌گردد و اساساً زنوزی در این رساله متعرض معنای دوم رابطی نزد حکما نشده است.

است از مفهوم اتحاد جزئی و آلی که از اتحاد وجودی، یعنی نفس وجودی که ما بالاتحاد موضوع و محمول است، حکایت دارد: «النسبة الحکمیة التي حقیقتها مفهوم الاتحاد الجزئی الالی عن الاتحاد الوجود الذي هو نفس الوجود الذي هو ما به الاتحاد الموضوع و المحمول» (همان، ج ۲، ص ۱۵۳ و نیز ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۴۵).

همان گونه که وجود یاد شده ما به الاتحاد است، از جهتی دیگر خود این وجود حقیقت اتحاد و ظرف اتحاد است. بعد از حصول عنوان موضوع و محمول و نسبت حکمی در ذهن، حکم صادر می شود به اینکه محمول برای موضوع به نحو اتحاد ثابت است. حکم صادره از نفس بعد از انتزاع معنای مصدری از موضوع و ملاحظه قیام معنا به موضوع، قیام صدوری می یابد و بدین ترتیب، مناط تحقق حمل در ظرف ذهن روشن شد.

تفکیک اقسام قیام معنا (محمول) به موضوع

زنوزی در بخشی از این رساله به اقسام قیام معنا به موضوع پرداخته است. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که بنا بر تحلیل زنوزی، میان قضیه و تصدیق (حکم) فرق است. توضیح آنکه، «حکم» بعد از تصور نسبت حکمی محقق است و این مسئله در «شک» در مفاد قضیه کاملاً درک می شود. به بیان دیگر، صرف تصور موضوع، محمول و رابطه (نسبت حکمی) تنها برای تشکیل «قضیه» کافی است؛ در حالی که تصدیق به محتوای قضیه، مستلزم حکم است و نفس حکم در حالت شک به محتوای قضیه شکل نمی گیرد. نکته دیگر اینکه، اگر حمل را امری بدانیم که همراه با تصدیق است، نظریه زنوزی درباره مناط حمل در ذهن صحیح است، ولی اگر حکم و تصدیق را لازمه حمل ندانستیم، صرف تصور موضوع و محمول و نسبت حکمی و اتحاد تصورات برای حمل کافی است و به حکم به وقوع و لا وقوع نسبت نیازی نیست.

زنوزی می افزاید: قیام معنا به موضوع سه گونه است: اول، قیام اعتباری، مانند قیام انسانیت برای یک فرد انسان، زمانی که عنوان انسان بر آن فرد حمل می شود، که مغایرت آنها اعتباری است؛^۱ همچون زید انسان است. دوم، قیام غیراعتباری حقیقی انضمامی، مانند قیام سیاهی برای این جسم، زمانی که بر این جسم مفهوم سیاه حمل می شود، که از معقولات اولی است. سوم، قیام غیراعتباری انتزاعی، مانند قیام فوقیت برای آسمان، زمانی

۱. به نظر می رسد «یغایرها» صحیح است (همان، ج ۲، ص ۱۵۳).

که معنای فوق بر آسمان حمل می شود.

زنوزی بر آن است که مناط حمل به طور کلی عبارت است از: «فاذن مناط الحمل باطلاقه هو اتحاد المحمول مع الموضوع». (همان، ج ۲، ص ۱۵۴) که ضمیر «باطلاقه» یا به اقسام قیام و یا به مناط تحقق حمل در خارج و ذهن بازمی گردد.

مناطق حمل عبارت است از اتحاد محمول با موضوع در خارج از ظرف انعقاد و ملاحظه عنوان موضوع و محمول و اعتبار نسبت حکمیه، ولی نه به هر نحوی، بلکه از آن نظر که نسبت حکمیه از مطابقتش در خارج از ظرف انعقاد، یعنی همان ظرف اتحاد حکایت دارد. این امور مفصله (موضوع، محمول و نسبت که در ذهن تفصیل یافته اند) از امر مجمل که همان وجودی است که در ظرف اتحاد است، حکایت می کنند: «فتلك الامور المفصلة حاکية عن امر مجمل هو الوجود الذي في ظرف الاتحاد» (همان، ج ۲، ص ۱۵۴).

زنوزی معتقد است ذهن مثار کثرت^۱ بوده و قرع و انبیق ذهن^۲ و به تعبیر وی «قوه عماله محلله ذهن» (همان، ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۹۱) آن امر مجمل خارجی را تحلیل و تفصیل می کند و از آن حکایت دارد. اما هریک از امور مفصله از آن امر مجمل به اعتبار جهتی که در آن امر مجمل است، حکایت می کنند. البته زنوزی جهات یادشده در ممکنات را حقیقی، و در واجب تعالی غیر حقیقی می داند. (همان، ج ۲، ص ۱۵۴).

به این اعتبار که آن امر مجمل وجودی برای عنوان موضوع است و موضوع از آن حکایت دارد، آن امر مجمل وجود رابطنی برای موضوع است:

فبااعتبار انه - امر مجمل - وجود لعنوان الموضوع يحكى عنه الموضوع لامن جهت انه وجود له - وجودش برای خودش - في ذاته فقط ، ... بل باعتبار انه وضع و عين ليحكم عليه فيصح جعله جزئاً من اجزاء العقد و هو بهذا الاعتبار وجود رابطي للموضوع (همانجا).

زنوزی عین این سخن را درباره محمول می آورد؛ مبنی بر اینکه به این اعتبار که آن امر مجمل، وجودی برای محمول بوده و محمول از آن حکایت دارد و نه به اعتباری

۱. ذهن به مثابه محلی است است که در آن امر واحد خارجی تبدیل به مفاهیم گوناگون می شود.

۲. قرع و انبیق استعاره ای است که حکمای مسلمان برای کارکرد ذهن برشمرده اند. مقصود از آن نگرستن ذهن همچون آزمایشگاهی است که مفاهیم به مثابه مواد مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرند

دیگر؛ چنان که درباره موضوع گذشت: «و هو - امر مجمل - بهذا الاعتبار وجود رابطی للمحمول» (همانجا). همین امر مجمل به این اعتبار که وجودی برای هر دو آنهاست که نسبت حکمیه از آن حکایت دارد، وجود رابطی برای موضوع و محمول است: «باعتبار انه وجود لهما یحکی عنه النسبه الحکمیه ... و هو^۱ بهذا الاعتبار وجود [رابطی] للموضوع و المحمول کلیهما» (همانجا).

به واسطه ملاحظه این جهات، این معانی مفصله در ظرف انعقاد، از وجود واحدی که مابه الاتحاد در ظرف خارج از انعقاد است، حکایت می کنند و عقل حکایت مفاهیم مفصله از وجود واحد مجمل را که در آن جهات واقعی است، محال نمی داند، بلکه بالاتر آنکه، عقل حکایت عناوین کثیر را از وجود واحد که در آن جهات متعدد مختلفه (واقعی) وجود ندارد - البته اگر متقابل نباشند - نیز منکر و محال نمی داند؛ مانند عناوین و صفات و اسمای الهی (همانجا).

تفکیک لحاظ آلی از لحاظ استقلالی (معنای حرفی و معنای اسمی)

حکیم مؤسس همچنین به تفکیک میان معنای مستقل اسمی و معنای غیرمستقل حرفی اشارت می کند:

و اذا زاد علیه - مفهوم مستقل - الذهن اعتبار انه کاشف عن حالهما، آله لتعرف حال کل واحد منها مقیساً الی الاخر... و یکون - مفهوم مستقل - مفهوماً آلیاً غیر مستقل لایصطح للحکم علیه و لا به» (همان، ج ۲، ص ۱۵۷).

به نظر می رسد این عبارت زنوزی بیانگر این مطلب است که او تفاوت معنای اسمی و حرفی را به نظر آلی و استقلالی - ما به ینظر و ما فیه ینظر - تحلیل برده است. شاید ریشه این آرا آن بوده که چون دیده لحاظ آلی «محکوم علیه و به» نیست و معنای حرفی نیز چنین است، پس معنای حرفی همان لحاظ آلی است.^۲

۱. به نظر می رسد «و هوا» اشتباه است. مصحح واژه «و هوا» به کار برده است؛ درحالی که به نظر می رسد واژه «هو» درست باشد.

۲. در دیدی کلی می توان اقوال علمای اصول را در بحث وضع حروف در سه دسته تقسیم کرد: نظریه اول: موضوع له حروف عیناً موضوع له اسماء بوده و عام است. سنخ حروف همان سنخ اسماء است و معنای آن دو یکی است، و تفاوت آنها تنها به مقام استعمال و لحاظ باز می گردد. محقق خراسانی، صاحب کفایه به این قول باور دارد. در حقیقت واضع یک معنا در ذهن دارد و دو لفظ را برای آن وضع کرده است؛

تفکیک ظرفِ نفس نسبت از ظرفِ وجودِ نسبت (لحاظِ نفسی و لحاظِ مقید اعدام ملکات و سوالب)

زنوزی در بخشی دیگر به تحلیل این مسئله می‌پردازد که مراد حکما از اینکه خارج ظرف نسبت مقولات ثانی است، نه ظرف وجود نسبت، چیست. پیش از این زنوزی به آرای میرداماد در افق المبین اشاره می‌کند که به نحوه تحقق مقولات ثانی پرداخته است. به نظر زنوزی، خلاصه نظریه میرداماد آن است که فوقیت و امثال آن وجودی عینی ندارند، بلکه صرفاً امور انتزاعی هستند و وجود حقیقی از آن موضوعاتی است که به این اوصاف متصف می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۵۸).

به نظر زنوزی، تمایز میان این مسئله که خارج ظرف ظرفِ نفس نسبت است، نه وجود نسبت کلامی، از روی تحقیق است و این یکی از تفاسیری است که برای مقولات ثانیه و امور اعتباریه یا انتزاعیه ارائه شده است. زنوزی معتقد است: «مقولات الثانیة هی المعانی التي ینتزع من المقولات اولی و لا یکون لها وجود بحیالها بل یکون وجودها بعینه وجود تلک المقولات لکن لا علی الاطلاق بل بتصرف من الذهن» (همان، ج ۲، ص ۱۵۹).



مانند «ابتدا» و «از» که تفاوت آنها تنها در مقام استعمال و «غایت» است.

نظریه دوم: حرف برای هیچ معنایی وضع نشده، بلکه حکم آن همان حکم علامات اعراب است؛ مثل ضمه در نحو عربی که در برخی موارد نشانه فاعلیت است و بر معنایی دلالت ندارد. در حقیقت اگر معنایی هم وجود داشته باشد، معنای اسمی است و حروف افاده معنایی نمی‌کنند. بر اساس این نظریه، دیگر بحث از وضع و موضوع له حروف و عام و خاص بودن آن بی‌معناست. بیشتر اندیشمندان اسلامی این نظر را مردود می‌دانند.

نظریه سوم: سنخ معانی حرفی غیر از معانی اسمی بوده، موضوع له حروف خاص، ولی در اسماء، عام است. تفاوت معنای اسمی و حرفی صرفاً در مقام استعمال نیست، بلکه در ذات و معنای آنهاست. قول مشهور، قول سوم است (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴).

به نظر می‌رسد دو دیدگاه استثنایی نیز در میان علمای اصول وجود دارد. علامه نایینی و علامه طباطبائی به‌رغم آنکه معتقدند معنای اسمی و حرفی صرفاً در مقام استعمال تفاوت ندارند، یعنی دو سنخ معنا هستند، موضوع له حروف را خاص نمی‌دانند. به بیان دقیق‌تر، نایینی بر اساس این نظر که وضع عام و موضوع له خاص، مشترک لفظی است و این ایده که حروف ایقاعی و ایجادیه هستند، مدعی است موضوع له حروف کلی است. علامه بر اساس این نظر که حروف هویتی ندارند و هر حکمی که دارند، به تبع اطراف و معانی اسمی است، مدعی است موضوع له حروف لزوماً خاص نیست؛ یعنی موضوع له حروف گاه عام و گاه خاص است؛ یعنی لایشرط بوده و عام و خاص بودن آن تابع طرفین است.

به نظر زنوزی زمانی که عقل این مفاهیم (معقولات ثانی) را به خارج عرضه می‌کند، به این حکم می‌کند که وجودی در ازای این مفاهیم موجود نیست، بلکه این مفهوم عنوانی است برای وجود امر دیگری که آن امر به صفتی با ملاحظه حالتی خاصی متصف شده است (همانجا). در ادامه زنوزی به تفصیل به نحوه وجود اعدام ملکه و سوابب و نسبت و اضافات پرداخته و معانی اعتباری را به دو دسته ثبوتی و عدمی تقسیم می‌کند و هریک را جداگانه موضوع بحث قرار می‌دهد:

الف) سوابب و اعدام ملکه: اگر سوابب و اعدام ملکه را به صورت بسیط و محصله در نظر بگیریم، برای آنها در خارج از ظرف عقد، وجودی نیست. این امور در این لحاظ - در خارج از ظرف عقد - به نحو آلی لحاظ و با عمل ذهنی اعتبار شده‌اند. آنها معقول نیستند؛ چراکه آلت به این دلیل که آلت است «لا یحکم علیها و لا بها» (همان، ج ۲، ص ۱۶۰)، ولی اگر آنها را به صورت مرکب لحاظ کنیم، وجودی دارند، اما وجودشان چیزی جز وجود موضوعاتشان نیست: «لیس الا وجود موضوعاتها» (همانجا).

به نظر زنوزی در ازای «کوری» وجودی نیست. او بر آن است که مفاهیم سلبیه، بالذات از حیثیات وجودی انتزاع نمی‌شوند؛ چراکه لازم است حیثیات وجودی به حیثیات عدمی^۱ منقلب شوند یا آنکه این مفاهیم سلبی به مفاهیم ثبوتی منقلب گردند، بلکه حق آن است که این مفاهیم سلبی از حیثیات عدمی به این دلیل که عدمی هستند، انتزاع می‌شوند. پس عدم بصر به نفس وجود موضوع موجود است. زنوزی در ادامه می‌افزاید: چنین نیست که عدم بصر با وجود خودش - به نحو انضمامی - به موضوع قائم باشد؛ وگرنه، لازم است این وجود که برای عدم بصر فرض شده، بالذات اعمی بوده، موضوع آن بالعرض اعمی باشد.

جای شگفتی است که زنوزی با این مبنا بر آن است که عدم ملکه وجود دارد و در برخی موارد آورده است: «مبدء العدمی لیس عدماً باطلاقة، بل عدماً مضافاً الی وجود ما فله

۱. از منظر برخی اندیشمندان، عدم هیچ بهره‌ای از وجود ندارد و به دیگر بیان، طارد وجود است، اما عدمی، حظی از وجود داشته و مرتبه‌ای از مراتب هستی را به خود اختصاص می‌دهد. حتی برخی از این دانشمندان، به این نکته اشاره کرده‌اند که ملاصدرا با تحلیلی که از وجود رابط در حکمت متعالیه ارائه می‌دهد، به نزاع دیرینه حکما درباره نحوه تحقق معقولات ثانی و اعدام و ملکه و استعدادها پایان داده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۱).

حظ من الوجود» (همان، ج ۲، ص ۱۵۷)؛ چنان‌که ملاصدرا گفته است: «ایضاً الرابطة في القضايا و الاحكام ضرب من الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۶۱). ظاهر عباراتی نظیر «حظ و ضرب من الوجود» نشان می‌دهد این دسته از حکما برای معانی حرفی، مرتبه‌ای ضعیف از هستی قائل‌اند، مگر آنکه آرای ایشان را با قراین دیگر خلاف ظاهر معنا کنیم. اگر مبنا این است که معانی عدمی از حیثیات وجودی انتزاع نمی‌شوند، چگونه عدم ملکه، مفاهیم سلبی و حتی مفهوم شر را وجودی بدانیم. حق آن است که اگر قرار است وجودی در خارج باشد، وجود موضوع این مفاهیم است. عقل با اعتباری خاص حال شیء را قبل و بعد از اتصاف ملاحظه می‌کند. پس چون منشأ انتزاع این معانی سلبی همان موضوع متصف به صفت وجودی بوده است، همان موضوع را موضوع عدم قرار می‌دهد و صفت سلبی را برای آن بار می‌کند. اگر شرور و اعدام ملکه حظی از وجود دارند، چگونه حیثیات وجودی به عدمی و مفاهیم سلبی به ثبوتی منقلب می‌شوند. کار این حقیر توجیه آرای دیگر حکما نیست؛ نحن ابناء الدلیل و الظاهر.

ب) نسبت و اضافات (صفات انتزاعی ثبوتی): از منظر زنوزی نسبت حکمیه از نظر آلی بودن، حکمی را پذیرا نیست: «لاحکم علیها و لایها». از نظر او، وعای تحقّق نسبت حکمی آلی، ذهن است. اگر در ذهن، تسلسلی فرض شود، در اختیار فاعل نفسانی است که آن تسلسل را قصد کرده است و چنین تسلسلی از منظر حکما نه تنها محال نیست، بلکه به سبب مراتب داشتنِ ذهن، امکان وقوعی دارد. ذهن می‌تواند به این معنای آلی، نظر استقلال یافته باشد و برای آن نیز نسبتی فرض کند، الی غیر النهایة. نسبت حکمیه آلی که معنای حرفی است، مغایر، ولی در خصوص نفس، مفهوم «اتحاد» معنایی مستقل و مفهومی اسمی است.

زنوزی در ادامه متعروض دفع دخل مقدری می‌شود، مبنی بر اینکه اگر گفته شود فرق نسبت حکمیه که مفهومی آلی است با مفهوم «اتحاد» که اسمی و مستقل است، چیست. اگر فرق نسبت حکمیه و «اتحاد»، «ما ينتظر به و ما فيه ينتظر» است، چه اشکال دارد به جای «انسان سفید است» بگوییم «انسان، سفید، اتحاد آن دو» و سه معنا را به حمل شایع بیاوریم؟
زنوزی می‌افزاید:

و هي (نسب و اضافات) علی الاول (به معنای آلی) یحکی عن الوجود الذي هو ما به اتحادهما (دو طرف اضافه یا موضوع و محمول) علی انه نفس ربط لكل واحد

منها بالاخر. و علی الثاني (نفس مفهوم اسمی اتحاد) یحکی عنه (وجود الذي هو ما به اتحادهما) علی انه وجود في نفسه لهما. (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۱)

خلاصه نظر زنوزی آن است که نسبت حکمی و نفس مفهوم «اتحاد» که حرفی و اسمی هستند، هر دو از یک امر حکایت دارند و آن عبارت است از: «وجود الذي هو ما به اتحدهما». اما در اولی از آن حیث که وجود یادشده نفس ربط کل آنهاست و در دومی به این دلیل که وجود یادشده وجود فی نفس آنهاست. این نظریه به نحوی در آرای علامه طباطبایی نیز آمده است که اسمی و حرفی بودن به نحوه لحاظ ذهن به وجود خارجی بازمی‌گردد. البته علامه «است» را معنای حرفی «هست» می‌داند، نه «اتحاد» (طباطبایی، بی تا، فصل دوم).

زنوزی در خصوص نسبت می‌افزاید: اگر در ازای نسبت بین دو وجود (دو وجود مستقل) وجودی محقق باشد، لازم است برای وجود نسبت نیز وجود و نسبتی برقرار باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند: والی غیر النهایة، و اگر در ازای آن نسبت، وجودی محقق نباشد، آنگاه برای نفس وجود دو طرفش موجود است، بلکه بالاتر آنکه «هي نفس وجود الطرفين فانها كما عملت من عوارض الوجود» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۱).

تفکیک میان مفهوم و مصداق

از تفکیک‌های مورد توجه فیلسوفان در فلسفه اسلامی، تمایز مهمی است که میان مفهوم و مصداق برقرار کرده‌اند. مفهوم به عنوان امری که از شیء خارجی نزد ذهن فهمیده می‌شود، از حیث احکام و عوارض مغایر با امری است که از آن به مصداق تعبیر می‌کنیم.^۱

از منظر آقاعلی هریک از مفاهیم موضوع، محمول و نسبت به عنوان اموری مفصل و مکتور از امر مجملی که همان وجود خارجی مصداق است، حکایت دارد. از نظر او، هریک از این مفاهیم از آن مصداق خارجی به اعتبار جهت و حیثیتی که در آن وجود

۱. نزد اندیشمندان تفکیک و تمایز مهمی درباره مصداق به معنای عام طرح شده است که از روش قاعده حیثیات تهی نبوده، بر اساس آن میان فرد و مصداق به معنای خاص تمایز قائل می‌شده‌اند. برای آگاهی بیشتر در این خصوص ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲.

عینیت دارد، حکایت می‌کند که حکایت مفهوم را از مصداق واحد به نحو معین مشخص می‌کند و حکایت هریک از آن مفاهیم نیز از حیثت و جهت مختص خودش تنها به خودش اختصاص دارد. ممکن نیست دو مفهوم از یک جهت و حیثیت که به دیگری تعلق دارد، حکایت کند.

به نظر می‌رسد تفکیکی که فرگه میان محکی و معنا در مقاله معروف خود به آن اشاره می‌کند، با تمایزی که حکمای مسلمان میان مفهوم و مصداق بیان کرده‌اند، ارتباطی پدید آورد؛ به این معنا که معنای فرگه‌ای که همان شیوه حکایت از مصداق خارجی است، با مفهوم نزد حکمای مسلمان تطابق دارد. البته مصداق نزد فیلسوفان مسلمان به معنایی دقیق‌تر به کار گرفته شده است؛ چراکه آنها، هم فرد را که محفوف به عوارض خارجی است و هم مصداق به معنای عام را مصداق برشمرده‌اند و بین این دو، یعنی فرد و مصداق تفکیک قائل شده، مصداق را اعم از فرد دانسته‌اند، ولی این تفکیک در فرگه وجود ندارد (Frege, 1996).

تفکیک میان احکام معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی

ادعا: زنوزی از «قاعده حیثیات» به مثابه امری راهبردی بهره می‌برد. تحلیل آقاعلی مشعر به این معناست که جهات ذهنی و تحلیل مفاهیم مختلف، تابع جهات عینی و حقیقی است. البته در واجب تعالی این جهات به یک وجود واحد بسیط جمعی بازگشت می‌کند، ولی در ممکنات این جهات بر اساس حیثیت تقییدی و تعلیلی حقیقی، و هریک ناظر به جهت خاص عینی خود هستند.

تحلیل آقاعلی از نسبت حیثیات ذهنی با امر واحد خارجی، حاکی از همراه ساختن قاعده معرفت‌شناسی (تحلیل مفاهیم) عروض یا تحلیل مفاهیم با قاعده متافیزیکی عینیت و تحقق عینی جهات ناظر به مفاهیم و به دیگر بیان، وجود حقیقتی عینی در خارج است. به بیان ساده‌تر و دقیق‌تر، در منظومه حکمی آقاعلی معرفت‌شناسی با متافیزیک در عین تفکیک از یکدیگر، همسو و ملازم هم هستند.

قاعده حیثیات به حکیم مؤسس اجازه می‌دهد که با وجود تفکیک مباحث معرفت‌شناسی از مباحث متافیزیکی، در عین اینکه هریک از آنها را به رسمیت می‌شناسد، رابطه و نسبتی را در موقع لزوم میان آنها برقرار کند که این امر در پرتو قاعده حیثیات محقق می‌شود.

تفکیک میان ظرف انعقاد قضیه و مطابق قضیه

مدرس زنوزی در این رساله گاه از وجود رابط با همان عنوان رابطی یاد کرده است که در اینجا از آن با عنوان «رابط» یاد می‌کند. توضیح آنکه، وجود رابط نزد حکما دو اصطلاح دارد که البته زنوزی در این رساله به معنای دوم آن اشاره نمی‌کند. یکی از آن دو عبارت است از آنچه مقابل «وجود محمولی» است. «وجود محمولی» عبارت است از وجود شیء فی نفسه که در فارسی از آن به «هست» یاد می‌کنند. «و هو الذي يحصل الفلاسفة لغرض فلسفی فی مباحث المواد الثالث» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۶؛ و ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۹۹).

ظاهر عبارات زنوزی و ملاصدرا آن است که وجود محمولی در مواد ثلاث کاربرد دارد. وجود محمولی فی نفسه است و در قضایا محمول است؛ درحالی‌که موضوع آن، ذات و حقیقت و ماهیت اشیا است. بین وجود محمولی و موضوع آن، جز وجود محمولی رابطه‌ای نیست، بلکه وجود محمولی به یک اعتبار، خود رابط است و به همین دلیل «فلان موجود» را در فارسی به «فلانی هست» و نه به «فلانی هست است»، و نیز «فلان قائم» را به «فلانی ایستاده است» تفسیر می‌کنند.

پس وجود رابط در این اصطلاح، وجود محمولی، غیر از «وجود»، برای موضوعی است؛ یعنی در هلیات بسیطه که محمول موجود است و وجود رابط نیست، که در فارسی از آن به «است» یاد می‌کنند. وجود رابط محمول نیست، بلکه اساساً موافق طبع وجود رابط نیست که «برای موضوع» باشد؛ یعنی رابط، طرف، محمول، موضوع و للموضوع نیست، بلکه «محمول للموضوع» است. پس وجود رابط عبارت است از رابطه محمول برای موضوع، و برای وجود رابط، حقیقتی جز این نیست. وجود رابط به این معنا، تنها در قضایای ایجابی «به حسب مطابق» آن قضایا تحقق دارد. به نظر زنوزی، تمایز وجود رابط و نسبت حکمیه آن است که رابط ناظر به مطابق قضایا و خارج است، ولی نسبت حکمیه ناظر به عقود و ذهن است. گفتنی است برخی از آرای زنوزی گویای این مطلب است که وجود رابط حظی از وجود دارد و در برخی از آرا وجود رابط امری جز موضوع با لحاظی خاص نیست که از مراتب هستی نمی‌باشد.^۱ این تفکیک از حیث معرفت‌شناسی

۱. با توجه به تفکیک مقام توصیف از مقام داوری، باید بدین نکته اشاره کرد که در این جستار صرفاً مقام توصیف مورد نظر بوده است.

و هستی‌شناسی نیز مطرح است؛ چنان‌که مطابق قضایا ناظر بر امری عینی، و نسبت حکمیه ناظر به امری معرفت‌شناسی است.

تفکیک مقام صدق از مقام حکم

در ادامه با اشاره به عام‌بودن قاعده فرعیت، از تفاوت مقام صدق و حکم، پاسخ به اشکالی مقدر و یکی از پاسخ‌های اشکال بر قاعده فرعیت بحث می‌کنیم:

ملا عبدالله بر این مطلبی که از تهذیب المنطق نقل کردیم (و لابد في الموجبة من وجود الموضوع) حاشیه کوچکی دارد، ولی در توضیح «و لابد في الموجبة» می‌گوید «ای في صدقها»؛ یعنی مناط صدق قضیه موجب، وجود موضوع است و حتماً وجود موضوع لازم است؛ برخلاف سالبه که صدق آن متوقف بر وجود موضوع نیست. ... پس صدق قضیه سالبه متوقف بر ثبوت و تحقق موضوع نیست؛ چون چیزی را بر چیزی نمی‌خواهیم حمل کنیم.^۱ ... صدق قضیه موجب و تحقق آن متوقف بر تحقق و ثبوت موضوع است. ذکر یک نکته برای دفع این توهم لازم است که گفته نشود در قضیه سالبه هم به موضوع احتیاج است. ... البته در قضیه سالبه به موضوع احتیاج است، ولی در مقام حکم؛ چه آنکه تصور نسبت حکمیه مستلزم تصور محکوم علیه است، ولی حرف حاشیه ملا عبدالله این است که برای صدق موجب به وجود موضوع نیاز است، نه در حکم؛ چون فرق است بین اینکه در حکم نیاز به موضوع باشد یا اینکه در صدق نیاز باشد؛ زیرا اگر می‌گفت در حکم به موضوع نیاز است، در این صورت این اشکال که در سالبه هم به تصور موضوع نیاز است، وارد بود. مگر سلب حکم یا اثبات آن، هر دو به تصور موضوع احتیاج ندارد؛ بنابراین، وقتی می‌گوید «في صدقها اي في تحققها» این مفاد قاعده فرعیه است. قاعده فرعیه آن است که «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»؛ یعنی اگر چیزی را برای چیزی بخواهیم ثابت کنیم، آن چیز دوم در ظرف مناسب خودش^۲ باید وجود داشته باشد؛ حال یا به وجود خارجی یا به وجود ذهنی یا به وجود نفس‌الامری که شامل تقدیری هم می‌شود...» (شیرازی ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۱).

۱. در سالبه چون موجب، حکم وجود دارد. سالبه حمل و هو هویت نیست. سالبه سلب الحمل است، نه سلب‌الحکم.

۲. اشاره به عام‌بودن قاعده فرعیت.

از سخنان آیت‌الله سید رضی شیرازی می‌توان استنباط کرد که میان مقام صدق و مقام حکم فرق است. سالبه همچون موجه در مقام حکم به تصور موضوع و محمول نیاز دارد. در سالبه و موجه حکم هست. برخلاف آنچه علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی باور دارند، سالبه در حکم به موضوع نیاز دارد، ولی سلب از آن نظر که سلب است، به ثبوت خارجی موضوع نیاز ندارد و صدق آن منوط به آن نیست. به بیان دیگر، در حکم، سالبه و موجه به موضوع، به لحاظ وجود الشیء فی الذهن نیاز دارند. پس چه در موجه و سالبه حکم وجود دارد و از این رو، سالبه و موجه در مقام حکم تفاوتی در تحقق موضوع ندارند.

بنا بر قاعده فرعیت، حکم به امری تعلق می‌گیرد و متعلق حکم هم باید وجود داشته باشد. پس تعلق شیء به شیء دیگر، فرع ثبوت متعلق است و چنان‌که گذشت، قاعده فرعیه عام است و موضوع در ظرف مناسب تحقق دارد و حکم امری ذهنی است. پس در سالبه و موجه، موضوع ثبوت ذهنی دارد.

با توجه به عام بودن قاعده فرعیت، درصدد نیستیم هر سه نحو ثبوت را در تمامی قضایا ثابت بدانیم، بلکه در هر قضیه باید به نحوه ثبوت موضوع و نحوه حکم توجه شود. اگر موضوع به حمل شایع اخذ شد، ثبوت محمول بر موضوع در همان وعای موضوع رخ داده و ثبوت در همین وعای مدنظر است. قضیه سالبه بدون تحقق مصداق موضوع نیز از صدق برخوردار است. تحقق ذهنی موضوع در سالبه - لحاظ وجود الشیء فی الذهن - در مقام حکم است، نه صدق. از این رو، این ثبوت ذهنی لطمه‌ای به قاعده سالبه به انتفای موضوع نمی‌زند: «العقود یختلف حال بعضها مع بعض بحسب مصداق الحکم و مفاد» (همان، ج ۱، ص ۱۹۱).

زنوزی با اشاره به رأی ملاصدرا در اسفار که فرموده وجود رابط در جملات ایجابی و رای نسبت حکمیه واقع می‌شود می‌فرماید: شاید اشکال شود که اگر مراد ملاصدرا آن است که نسبت حکمیه در مطابق تمامی عقود محقق است، امر چنین نیست؛ چراکه سالبه، سلب اتحاد است و اگر مراد ملاصدرا آن است که نسبت حکمیه تصوراً (در ظرف عقد) در سوال محقق است، چرا جایز نباشد وجود رابط به همان نحو که نسبت حکمیه در سوال محقق است، در سالبه محقق باشد؟ حکیم مدرس پاسخ می‌دهد ظاهر عبارات ملاصدرا آن است که نسبت حکمیه در جمیع قضایا هست؛ تنها در موجه به تحقق آن

حکم می‌شود و در سالبه به عدم تحقق (همان، ج ۱، ص ۱۴۶). او بر آن است که در
 موجه و سالبه نسبت حکمیه و حکم هست و فرق آن دو به مقام ثبوت بازمی‌گردد: «ولا
 فرق بینهما في هذه الاجزاء - موضوع محمول، نسبت حکمیه- و الذي يختص به القضية
 الموجبة هو وقوع النسبة» (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۵). گفتنی است تعابیری همچون
 مدلول، مفاد و مطابق قضیه، همگی ناظر به مقام ثبوت هستند.

تفکیک ظرف انعقاد عقد از ظرف مطابق عقد

پرسش این است که: آیا وجود رابط در هلیات بسیطه محقق است یا خیر؟ اگر منظور از
 وجود رابط، مفهوم اتحاد جزئی آلی، و مراد از هلیات بسیطه، قضایای حاصل شده در
 ظرف انعقاد عقد باشد، حق آن است که «وجود رابط» به این معنا در هلیات بسیطه و
 «نسبت حکمیه» در هلیات بسیطه و مرکبه محقق است: «بل الفرق (بین بسیطه و مرکبه) فیما
 یطابق الحکم فیها» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۷).

زنوزی بر آن است که هلیات بسیطه به لحاظ مفاد و مطابق، ثبوت شیء، ولی به لحاظ
 ظرف ذهن و دید منطقی ثبوت شیء لشیء است؛ چراکه در ظرف ذهن موضوع و
 محمول و نسبت حکمیه محقق است. حکیم برخلاف علامه قائل است در بسائط و
 سوالب نسبت و حکم وجود دارد و تفاوت آنها تنها در مطابق قضایاست. فرق دیگر میان
 بسیطه و مرکبه از دیدگاه زنوزی عبارت است از: «النسبة الحکمیه فی البسائط یحکی عما
 هو مبدء المحمول فی البسائط، و فی المركبات عن امر آخر» (همانجا).

از این بیان فرق دیگری میان آرای زنوزی و علامه آشکار می‌شود. علامه معتقد است
 در هلیات بسیطه نسبت نیست؛ چراکه میان شیء و خودش رابط وجود ندارد. پس
 می‌توان گفت وجود رابط در ازای نسبت حکمیه در خارج است؛ یعنی نسبت حکمیه
 حاکی از رابط است بالجمله. اما در آرای زنوزی نسبت حکمیه همیشه از رابط حاکی
 نیست، بلکه نسبت گاه از مبدأ محمول - در بسیطه - و گاهی از مابه‌الاتحاد موضوع و
 محمول - در مرکبه - حکایت دارد. ریشه تفاوت آرا را می‌توان در این اصل پی گرفت که
 زنوزی میان ظرف انعقاد عقد و ظرف مطابق عقد یا به تعبیر دیگر، میان احکام نفس
 قضایا و مفاد قضایا تمایز قائل است. زنوزی در ادامه می‌فرماید: اگر منظور از هلیات
 بسیطه و مرکبه و رابط، مطابق آنهاست، حق آن است که وجود رابط به مرکبات
 اختصاص دارد و بسیطه فاقد آن است (همانجا).

حکیم مدرس در ادامه سعی کرده میان آن دسته افرادی که منکر رابط در هلیات بسیطه شده و آنها که قائل به تحقق آن‌اند، جمع کند و می‌فرماید: احتمال دارد میان این دو دسته نزاعی نباشد، بلکه نزاع لفظی است. آنها که قائل به رابط شده‌اند، نظرشان به نسبت حکمیه و هلیات بسیطه در ظرف عقد بوده، و آن دسته که منکر رابطه‌اند، نظرشان به مطابق قضیه و نسبت حکمیه است (همانجا). این موضع زنوزی از نظر روش‌شناختی، رهیافتی راهبردی به قاعده حیثیات و بهره‌گیری روشمند از این قاعده است.

زنوزی در ادامه به پرسش و پاسخی اشاره می‌کند بدین صورت که: شاید پرسیده شود: آیا «ماهیت موجود است» قضیه نیست؟ اگر هست، می‌گوییم ما کبرای کلی‌ای داریم که هر قضیه‌ای سه رکن دارد: ذات موضوع، محمول و ثبوت محمول برای موضوع. هر قضیه‌ای نسبت حکمیه دارد و نسبت عبارت است از ثبوت امری برای امر دیگر. پس چگونه حکما قائل‌اند در هلیات بسیطه ثبوت شیء است، نه ثبوت الشیء لشیء. پس هلیات بسیطه نیز مشمول قاعده فرعیت هستند (همان، ج ۲، ص ۱۹۱).

زنوزی در پاسخ می‌فرماید: ارکان ثلاثه مزبور ناظر به ذهن، و ثبوت شیء دانستن هلیات بسیطه ناظر به خارج و مفاد آنهاست: «انما الکلام فی مصداق الحکم و مفاده» (همانجا).

حکیم مدرس در تأیید سخن خود به آرای حکما در سالبه و موجه اشاره می‌کند و در این گفتار میان مقام صدق و حکم تمایز قائل می‌شود.^۱ موجه و سالبه در حکم به موضوع و نسبت نیاز دارند و در مقام صدق، سالبه به انتفای موضوع صادق است. به عبارت دیگر، مناط «صدق» موجه به وجود موضوع است، ولی سالبه اعم از موجه است.^۲

۱. چنان‌که در آرای سید رضی به نقل از ملا عبدالله گذشت.

۲. «يقولون - حکما - ان السالبة مساوی الموجبة المحصلة بحسب ظرف الحکم و مقرر تحصیله اذ سلب شیء عن شیء یوجب ایضاً ثبوت المسلوب عنه فی ظرف الحکم، كما ان اثبات شیء لشیء یستلزم ثبوت المثبت له فيه. يقولون ایضاً ان تلك السالبة اعم من تلك الموجبة بحسب استدعاء وجود الموضوع بحسب خارج ظرف العقد والحکم و هذ الخارج انما هو ظرف ما يطابقه فيجعلون عموم السلب بحسب هذا الخارج. فان للموجبة فيه ذلك الاستدعاء و ليس للسالبة» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۹۱) و ر.ک: صدرالدین شیرازی،

زنوزی در انتهای رساله عبارتی دارد که مشابه آن در آرای شهید مطهری هست^۱ و می‌تواند دلیلی بر تحقق وجود رابط باشد: هلیات بسیطه، ثبوت شیء است و مرکب ثبوت شیء لشیء. اگر در مرکبات خواستیم غیر «وجود» را بر موضوع حمل کنیم، به وجودی نیاز داریم که ربط را برقرار کند و آن همان وجود رابط است: «ان جهة الاتحاد في العقود الحاصلة بالحمل الصناعي ليس الا الوجود، فلو حمل غير الوجود على الشيء (در هلیات مرکبه) لاحتیج الى الوجود ليصح به الربط بينهما و لو حمل الوجود (در هلیات بسیطه) لما احتاج الى شيء آخر يرتبط، و الا لكان للوجود وجود» (همان، ج ۲، ص ۱۹۲). در ادامه، با توجه به قاعده حیثیات و لحاظ‌های گوناگون که در سرتاسر رساله حکیم مؤسس با آن مواجه هستیم، می‌کشیم با مقایسه میان قاعده حیثیات و روش تحلیلی فیلسوفان تحلیلی به سنجش نظرگاه‌های آنها بپردازیم.

تفکیک اعتبارها و لحاظ‌ها در بحث وجود ذهنی

این نکته خالی از فایده نیست که انتساب تعارض و تناقض به نظرگاه‌های فلسفی حکیمانی همچون صدرالمتألهین شیرازی در بحث وجود ذهنی، به دور از دقت و تأمل در بحث حیثیات و لحاظ‌هایی است که از سوی ایشان مطرح شده است. صدرالمتألهین معتقد است صورت علمی از آن نظر که حال یا ملکه‌ای نفسانی است، مندرج تحت مقوله کیف نفسانی است. به بیان دیگر، صورت علمی به لحاظ «وجوده في الذهن» کیف نفسانی است. ایشان همچنین مدعی است طبایع کلی و معقول از این حیث که کلی و معقول‌اند،

۱. می‌توان این دلیل را چنین تقریر کرد: مفاد هلیات بسیطه آن است که موضوع محمول است بذاته، یعنی حیثیت تقییدیه ندارد. اما هلیات مرکبه که مفاد کان ناقصه است و ثلاثی هستند، علاوه بر موضوع و محمول، امر دیگری هم دارند که آن امر را وجود رابط می‌نامند. در بسیطه حکم به وحدت می‌شود، اما در مرکبه حکم به اتحاد و ثبوت شیء لشیء می‌شود. «انسان کاتب است»؛ یعنی انسان هست و کاتب است. در این قضیه غیر از هست یک «هستی»ی رابط واقع شد. به عبارت دیگر غیر از «هست»، «است» هم داریم. در جعل تألیف کار جاعل مفاد قضیه ثلاثیه است؛ یعنی جعل الشيء شيئاً. پس روشن شد در هلیات مرکبه «هستی»ی است اضافه بر «هستی» هلیات بسیطه و جاعل ثبوت شیء لشیء را ایجاد می‌کند. به مقتضای تمایز و زیادت یاد شده باید به حقیقتی قائل شد که «هستی»ی غیر از «هستی»ی موضوع و محمول تنها را دارد؛ چراکه اگر نبود ثبوت شیء لشیء نبود، بلکه صرفاً «هستی» بود. شاید بتوان از این استدلال، تقریرات گوناگونی ارائه داد، اما یک مسئله در تمامی آنها مشترک است که یک «هستی»ی در اینجا رابط واقع شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۰، و ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۹۲).

داخل و مندرج تحت مقوله نیستند؛ چراکه - با توجه به آنچه گذشت - کاملاً آشکار است صورت علمی به این دلیل که عنوان مشیر و فانی است و به این دلیل که کلی است و بر کلی آثار بار نمی‌شود، تحت مقوله نیست؛ زیرا شرط آن نظر استقلالی و ترتب آثار است. ملاصدرا همچنین مدعی است صور علمی به لحاظ وجود، مندرج تحت مقوله کیف بوده، در عین حال حاوی ماهیت معنون یا امر معقول خود هستند. به بیان دیگر، به لحاظ «وجوده فی الذهن»، کیف نفسانی بوده و به حمل اولی ماهیت معقول خود را بازمی‌نماید. از باب تشبیه می‌توان گفت چون آینه، که اگر «به» وجود صورت علمی نگاه شود، آن صورت، ماهیت کیف را به ذهن آورده و بر آن آثار کیف مترتب است و اگر «با» صورت علمی به معنون نگاه شود، صورت علمی به حمل اولی ماهیت معنون را بازگفته و به این لحاظ که عنوان مشیر بوده و فانی است، تحت مقوله قرار نمی‌گیرد. پس هیچ تناقضی در گفتار حکیم متأله نیست.^۱

۱. در مقاله «وجود ذهنی در فلسفه صدر المتألهین»، خردنامه صدرا، ۳۷، تابستان ۸۳، مولف مدعی است ملاصدرا به تناقض‌گویی دچار شده است.

۲. این ایده که صورت علمی به لحاظ وجوده فی الذهن کیف نفسانی است، نظر نهایی حکمت متعالیه نیست. همچنین اینکه امر واحد فرد ذهنی و فرد خارجی دارد، رد می‌شود؛ چنان‌که علامه طباطبائی می‌افزاید: «اما تقسیم المنطقیین الافراد الی ذهنیه و خارجیه فمبني علی المسامحة تسهیلًا للتعلیم.» (طباطبائی، بی‌تا، ص ۳۴). مرحوم سبزواری: «وقیل بالتشبیہ و المسامحة تسمیه بالکیف عنهم مفصحة». بر این اساس، برای مثال آنچه در ذهن است، نوع انسان نیست؛ چون امری می‌تواند فرد انسان باشد که وجود آن برای خودش باشد و اسناد وجود به آن حقیقی باشد. حکیم سبزواری در منظومه اشاره می‌کند که صورت علمی اشراق نفس است و نسبت آن به نفس، نسبت وجود مقدس به اقدس است. با توجه به این مبانی در حکمت متعالیه، علم تحت مقولات قرار نمی‌گیرد. برای آنکه این مطلب صورت معقول و منطقی به خود بگیرد، باید گفت به سه لحاظ صورت علمی و علم تحت مقوله نیست:

الف) علم بما هو علم تحت مقوله نیست؛ چراکه اگر بود، اتصاف واجب به علیم غلط بود. در حقیقت علم از نحوه وجود انتزاع می‌شود و از معقولات ثانیه است، ولی منشأ انتزاع آن می‌تواند جوهر، عرض یا فوق آنها، یعنی واجب تعالی باشد؛ مثل وصف امکان که از جوهر یا عرض انتزاع می‌شود. می‌توان گفت در علم حضوری نفس به خود، مصداق علم، جوهر و در علم حصولی، مصداق علم، عرض است.

ب) صورت علمی به این دلیل که حیث آیینگی (مرآتیت) داشته، کلی است و کاشفیت دارد. لذا تحت مقوله نیست؛ چراکه کلی صاحب اثر نیست و پیش از این گفته شد که در حکمت متعالیه ملاک انداج، صدق مفهوم و ترتب آثار است. پس صورت علمی به این دلیل که کلی است و مرآت و آینه است، تحت مقوله نیست. گفتنی است وصف کلیت و کاشفیت تغایر مفهومی، ولی اتحاد مصداقی دارند.

ج) صورت علمی به این دلیل که مرآت و آینه است، عنوان مشیر است و عنوانی برای معنونی می‌باشد. پس در

چیستی و نقد فلسفه تحلیلی

تعریف و هویت فلسفه تحلیلی همچنان محل مناقشه و مذاقه است. فلسفه تحلیلی به‌عنوان مکتبی در برابر فلسفه قاره‌ای، هم به‌معنای نوعی فلسفه در میان دیگر فلسفه‌ها و هم به‌عنوان نوعی روش تلقی شده است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۴۰). گذشته از برداشت‌های گوناگون از فلسفه تحلیلی (نگاه کنید به: Hylton, 1998)، آنچه مدنظر ما از خلال این مکتب است، معنای تحلیل و ارتباط آن با قاعده حیثیات از طریق بحث اشتباه یا خلطِ مقولی است.

- در اشتباه یا خلط مقولی، احکام و اعتباراتی که به یک امر متعلق بوده و اختصاص دارد، به اشتباه به امر دیگر سرایت و تسری داده می‌شود (Lamarque, 1997, p.13-14). این خلط ناشی از عدم تفکیک میان مقولات و اعتبارات گوناگونی است که حول یک مسئله وجود دارد. به دیگر بیان، عدم خلط مقولی، تفکیک حیثیات و اعتبارات گوناگون از یکدیگر است. تحلیل عقلی و تدقیق فلسفی نشان می‌دهد تفکیک و تمایز (فلسفی - منطقی) اعم از تقسیم منطقی است. به زبان ساده‌تر، هر تقسیمی نوعی تفکیک است، ولی هر تفکیک و لحاظ ذهنی، تقسیم به‌معنای منطقی آن به شمار نمی‌رود؛ هرچند این مسئله نزد برخی حکما مغفولاً عنه واقع شده است و میان تفکیک و تقسیم، تمایز قائل نشده‌اند. بر اساس این مقدمه می‌توان گفت هرچند فیلسوفان تحلیلی، تقسیم‌ها و تفکیک‌های مهمی را برشمرده‌اند، عدم تفکیک و تمایز میان انفکاک فلسفی از انقسام منطقی نزد آنها، امری پنهان است. توضیح بیشتر آنکه، حیثیات و لحاظ‌های ذهنی به‌عنوان قاعده‌ای فلسفی - عقلانی شامل تقسیم به‌معنای امری منطقی است. گاه منظور حکمای مسلمان از تقسیم،

این لحاظ صورت علمی فانی است و نظر استقلالی به آن نمی‌شود. حال که این مسئله معلوم شد، می‌گوییم لازمه گفتار حکما در باب مقولات این است که امری تحت مقوله است که به آن نظر استقلالی شود. لذا علامه طباطبایی در بحث وجود رابط و مستقل، وجود رابط - اعم از طرفینی و غیرطرفینی - را از مقولات و تحت مقوله نمی‌داند؛ یعنی امری ماهیت است که به آن نظر استقلالی شود. نتیجه منطقی این ایده آن است که صورت علمی به این دلیل که کارکرد آینگی دارد، تحت مقوله نیست. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان ملاک سومی را هم به ملاک‌های انداج افزود تا دچار اشتباه نشویم. همچنین معلوم می‌شود بر اساس مشرب مشایی و حکمت متعاله می‌توان صورت علمی را تحت مقوله ندانست؛ خاصه با توجه به چند اصطلاحی که گذشت.

تفکیک به معنای فلسفی آن بوده است و تقسیم منطقی را مدنظر نداشته‌اند. به بیان دیگر، تفکیک عقلانی، قاعده و روشی عام است که هر تقسیمی را قاعده‌مند می‌سازد. تفکیک عقلانی شامل اقسام تقسیم، اعم از منطقی و غیرمنطقی و غیرتقسیم است. می‌توان غیرتفکیک را از تقسیم در مثالی نشان داد. برای نمونه، در مواردی که امر واحدی از جهات و حیثیات گوناگون اعتبار می‌شود، با مقسم واحدی مواجه نیستیم که اقسام گوناگون باشد. واژه شیر را که مشترک لفظی است، در نظر بگیرید که به شیر خوراکی، شیر درنده و شیر ابزاری - آلی بالمجاز تقسیم می‌شود. در این‌گونه موارد، در حقیقت با تقسیم منطقی مواجه نیستیم، بلکه صرفاً با لحاظ‌های گوناگون میان امور، تمایز قائل می‌شویم.

به نظر می‌رسد مناقشه در تعیین هویت فلسفه تحلیلی به‌عنوان روش یا نوع خاصی از فلسفه به سود روش بودن آن تمام می‌شود؛ از آنجاکه فلسفه تحلیلی با خلط مقولی به‌عنوان جزئی انفکاک‌ناپذیری از ماهیت خویش سروکار دارد؛ یعنی هرگاه فیلسوف تحلیلی با مسئله‌ای سروکار دارد، ناگزیر از به‌کارگیری خلط مقولی است. در نتیجه، می‌توان گفت اگر بتوان نسبتی میان قاعده حیثیات و قاعده خلط مقولی به‌عنوان قواعدی که در حل مسائل فلسفی به‌کار می‌روند، پدید آورد، آن‌گاه می‌توان با این سخن از سویی همراه شد که فلسفه تحلیلی نیز نوعی روش است و به نقد این سخن پرداخت که فلسفه تحلیلی فلسفه‌ای در میان دیگر فلسفه‌ها می‌تواند باشد.

برخلاف فیلسوفان تحلیلی که از خلط مقولی بیشتر در مباحث زبانی بهره گرفته‌اند، فیلسوفان اسلامی قاعده حیثیات را به‌عنوان قاعده‌ای متافیزیکی و عقلی و قابل اطلاق در تمام مقام‌ها به‌کار می‌برند؛ به‌گونه‌ای که این قاعده، معنایی عام‌تر و کاربردهایی گوناگون‌تر از خلط مقولی پیدا می‌کند. نکته دیگر شایان ذکر که در نقد فیلسوفان تحلیلی با استفاده از قاعده حیثیات می‌توان بدان اشاره کرد، آن است که این دسته از فیلسوفان پنداشته‌اند تفکیک میان اعتبارها و مقام‌های گوناگون، به معنای تقدیم و تأخر میان آنهاست. به نظر ما کسانی که به تقدم معرفتی سمانتیک بر معرفت‌شناسی معتقدند، میان تفکیک و ترتیب این امور خلط کرده‌اند. توضیح آنکه، درست است که مباحث سمانتیک و احکام آنها متفاوت با مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و منفک از آنها هستند، این تفکیک و تفاوت به معنای ترتیب و تقدم یکی بر دیگری نیست، بلکه اعتبارها و لحاظ‌ها گوناگون است. تفاوت اعتبارها و لحاظ‌های گوناگون، دلیل بر تقدم یکی از اینها بر دیگری نیست. به نظر

می‌رسد کسانی که سخن از تقدیم مباحث سمانتیکی بر معرفتی و هستی‌شناسی کرده‌اند، اولاً، میان مقام تفکیک و ترتیب خلط کرده‌اند؛ چراکه درست است که این سه مقام به لحاظ اثباتی، منفک از هم هستند، این منفک بودن آنها دلیل بر تقدم یکی بر دیگری نیست. ثانیاً، در مقام ثبوت، هر سه این مقام امری واحدند و تنها از حیث و اعتبار است که می‌توان یکی را مقدم بر دیگری دانست. به نظر می‌رسد کسانی که به تقدم مباحث زبانی و سمانتیک بر امور معرفتی معتقدند، میان عالم ثبوت و اثبات خلط کرده‌اند. وانگهی، اینکه گفته می‌شود مباحث سمانتیکی مقدم بر مباحث معرفتی‌اند، باید پرسیده شود: خود این نوع تقدم از چه سنخی است؟ اگر تقدم از سنخ معرفتی باشد، بدین معناست که مباحث معرفتی، مباحث سمانتیکی را در درون خود جای داده‌اند؛ درحالی‌که مدعا این بود که مباحث معرفتی، مؤخر از مباحث سمانتیکی‌اند و اگر این سلسله ادامه یابد، دچار تسلسل می‌شویم. اگر تقدم از سنخ معرفتی نباشد، باید پرسید: چه نوعی است؟

می‌توان در نتیجه گفت حکیمان مسلمان به‌طور عام و آقاعلی مدرس به‌طور خاص به این نکته واقف بودند که گرچه میان حیثیات و جهات باید با تفکیک و تمایز قائل شد، این امر را نباید به معنای تقدم و تأخر میان آنها گرفت. براین اساس، می‌توان گفت تاریخ فلسفه غرب از یک جهت که همان تفکیک میان مقام‌های جهان و ذهن و زبان است، راه درستی پیموده، ولی از حیث تقدم و تأخر میان آنها به بیراهه رفته است. شاید به این دلیل فیلسوفان غرب حقیقت را به‌عنوان امر مجملی که در عین تكثر تحقق دارد، به غفلت سپرده‌اند. به زبان دیگر، برخلاف حکیمان مسلمان، وحدت را در عین کثرت، و اجمال را در عین تفصیل، و معیت را در عین تفکیک از نظر دور داشته‌اند. تحلیلی‌ها در نهایت برای برساختن اندیشه تحلیلی به قاعده حیثیات نیاز دارند و این همان معنای عام و شمول این قاعده است.

نتیجه

قاعده حیثیات که در این جستار از حیث قاعده‌ای روش‌محور مورد مذاقه و موشکافی قرار گرفت، قاعده‌ای متافیزیکی است که در هندسه عقلانی و نظام معرفتی کمتر بدان توجه شده است. توصیف تحلیلی‌وارانه آرای حکیم مدرس طهرانی نشان می‌دهد قاعده حیثیات، قاعده‌ای متافیزیکی و فلسفی است. همچنین به‌لحاظ روشی این قاعده در تحلیل

مسائل مختلف فلسفی به اتفاق و جمع آرای گوناگون دست می‌یابد؛ چنان‌که ملاصدرا با استفاده از این شیوه، میان رأی معلم اول و افلاطون درباره نحوه تحقق معقولات ثانی جمع و وفاق پدید می‌آورد. نیز ملاصدرا در اشکالات معروف وجود ذهنی با تفکیک میان اقسام حمل و نظرگاه فلسفی و منطقی، ضمن جرح و تعدیل آرا، وفاق و اتفاقی به دست می‌دهد. از سوی دیگر، بر اساس این قاعده حل یک مسئله، همان جمع آرا و راه‌حل‌های گوناگون و جدا از یکدیگر است. قاعده حیثیات برخلاف جمع قرائت‌ها در نظریه هرمنیوتیکی، به گونه‌ای میان آرا داوری و جمع می‌کند که در عین حال اعتبار و لحاظ‌های عقلی و حکمی در جای خود باقی است؛ در صورتی که در نظریه هرمنیوتیکی جمع آرا با قاعده‌مند و عقلی بودن منافات دارد. وانگهی، قاعده حیثیات از آنجاکه ناظر به حقیقت اجمالی است که دارای تفصیل گوناگون است، از نسبی‌گرایی معرفتی که بر حقیقت به‌عنوان امری صرفاً متکثر تکیه دارد، برکنار می‌ماند. توضیح آنکه، این قاعده به اجمال در عین تفصیل معتقد است؛ در حالی که نسبی‌گرایی معرفتی به‌عنوان لازمه هرمنیوتیک (به نظر می‌رسد هرمنیوتیک یا نظریه تفسیر در بطن خود نسبی‌گرایی را به‌عنوان پیش‌فرضی معرفتی به همراه دارد) تنها به تفصیل نظر دارد. اهمیت این قاعده در آنجاست که حل مسئله تنها با بررسی جوانب و جهات گوناگون موضوع قابل حل و واکاوی است. به بیان ساده، مهم‌ترین ویژگی قاعده حیثیات از حیث منحصر به فرد و یگانه بودن است؛ بدین معنا که حل پیچیدگی‌های فلسفی تنها از طریق این قاعده ممکن می‌شود. آقاعلی مدرس زنوزی نیز از طریق به‌کار بردن این قاعده است که به حل مسائل فلسفی نایل شده است. بررسی آرای زنوزی در بحث وجود رابط گواه این مطلب است. حکیم مؤسس با قوه عماله محله خواندن ذهن، به این مطلب اشاره می‌کند که ذهن فلسفی باید مسئله را از حیث اعتبارات و جهات، تحلیل و تدقیق کند. در نگاه ایشان، صاحبان بصیرت کسانی هستند که این قاعده را به‌نحوی در حل تمامی مسائل فلسفی به‌کار برده‌اند. این گفته زنوزی یادآور آن گفتار ملاصدراست که «لو لا الاعتبارات لبطلت الحکمه».

در مقایسه میان روش تحلیلی فیلسوفان آنالیتیک و روش تفکیکی آقاعلی مدرس باید به این مطلب اشاره کرد که اولاً، تفکیک که ناظر به حیثیات است، امری دقیق‌تر و منسجم‌تر از تحلیل است و ثانیاً، تفکیک اعتبارات و حیثیات گوناگون شمول بیشتری در مقایسه با تحلیل منطقی نزد فیلسوفان تحلیلی دارد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات، الهيئات، طبيعيات. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۲. _____ (۱۴۰۴ق الف). الإلهيات الشفاء. تصحيح سعيد زائد، الاب قنواتي. قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
۳. اسفراينی نيشابوری، محمد بن علی (۱۳۸۳). شرح كتاب النجاة لابن سینا. تحقيق و تقديم حامد ناجی اصفهانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي؛ دانشگاه تهران؛ انجمن بين المللی گفتگوی تمدن ها.
۴. اصفهانی، محمد حسین (بی تا). نهاية الدراية في شرح الكفاية (ج ۳). اصفهان: مهدي.
۵. بروجردی، سيد حسين (۱۴۱۵ق). نهاية الاصول. [قم]: نشر تفکر.
۶. زنوی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکيم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی (ج ۲). تصحيح و تحقيق محسن کديور. تهران: اطلاعات.
۷. شیرازی، سيدرضی (۱۳۸۳). درس های شرح منظومه حکيم سبزواری (ج ۱). تهران: حکمت.
۸. _____ (۱۳۸۱). إسفار عن الاسفار (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، سازمان چاپ و انتشارات.
۹. صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۵ق). الحكمة المتعالة في الاسفار العقلية الاربعة (ج ۱). همراه با تعليقه علامه طباطبائي و حاج ملا هادي سبزواری، قم: طليعه النور.
۱۰. _____ (بی تا). ايقاظ النائمين. تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران.
۱۱. _____ (بی تا الف). الحاشية على الإلهيات. قم: بيدار.
۱۲. طباطبائي، سيد محمد حسين (بی تا). نهاية الحكمة. قم: دار التبليغ اسلامي.
۱۳. عبوديت، عبدالرسول (۱۳۸۲). تشكيك در وجود. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ۱.

۱۴. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۵ق). الجمع بين رأي الحكيمين. مقدمه و تعليق از البير نصرى نادر. چاپ دوم. تهران: الزهراء 3.
۱۵. قطب‌الدين رازى، محمدبن محمد (۱۳۸۱). إلهيات من المحاكمات بين شرحى الاشارات. مع حاشیة ميرزا حبيب‌الله المشتهر بالفاضل الباغنوى. صححه مجيد هادى زاده. تهران: ميراث مکتوب؛ کتابخانه مجلس شورای اسلامى، مرکز پژوهش و آموزش.
۱۶. مطهرى، مرتضى (۱۳۸۶). مجموعه آثار (ج ۱۰). تهران: صدرا.
۱۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰). اصول فقه (ج ۱). قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، مرکز انتشارات.
۱۸. ملكيان، مصطفى (۱۳۸۴). «مباحث اصول فقه در میان دانش‌های زبانی». مجله نقد و نظر، ۳۹-۴۰، ص ۲-۵۳.
۱۹. نصيرالدين طوسى، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاكمات) (ج ۱ و ۳). قم: نشر البلاغه.
20. Frege, Gottlob (1996). *On sense and nominatum*. Trans by Herbert feigel. In: *The philosophy of language*.- 3rd edition. London: oxford university press.
21. Hylton, Peter (1998). *Analaysis in Analytic philosophy in story of analytic Philosophy*; Heroes and Plots. Ed by: A.Matar & Biletzki.
22. Lamarque, Peter (1997) *Concise encyclopedia of philosophy of language*. Edited By P. Lamarque.