

تأثیر اصالت وجود بر «حدّ تام» در اندیشه فلسفی مآصدرا

رؤیا تیزهوش*

علی اکبر عبدالآبادی**

چکیده

مآصدرا معتقد است که «وجود» یگانه امر حقیقت‌ساز است. این عقیده مآصدرا که «اصالت وجود» نام دارد، مبنای فلسفه او را تشکیل می‌دهد و حتی بر مبحث «ماهیت و احکام آن» تأثیر می‌نهد. پذیرش تأثیرپذیری مبحث ماهیت و مباحث مرتبط با آن از اصالت وجود لازم‌هایی، از جمله تأثیرپذیری حدّ تام از اصالت وجود، را در پی می‌تواند داشت که ضعف‌ها و اشکال‌های حدّ تام منطقی را ندارد. در این مقاله، با روشی توصیفی - تحلیلی، امکان تأثیرپذیری حدّ تام از اصالت وجود، به عنوان امر نشان‌دهنده حقیقت اشیاء را با تکیه بر این فرضیه‌ها نشان داده‌ایم که «حقیقت در فلسفه مآصدرا با وجود معنا می‌یابد و حدّ نیز که منعکس‌کننده حقیقت اشیاء است، قطعاً از وجود تأثیر می‌پذیرد»، «در فلسفه مآصدرا صورت به‌تنهایی تمام حقیقت شیء واقع می‌شود و حدّ تام در فلسفه او به منعکس کردن صورت تغییر خواهد یافت» و «در فلسفه مآصدرا پایه حد، یعنی ماهیت، محفوظ مانده و با اجزای ماده و صورت ظهور کرده است». تأثیرگذاری اصالت وجود بر حدّ تام نتایجی، از جمله تحوّل معنای حدّ تام از وجه منطقی‌اش و گستردگی فایده حدّ تام فلسفی نسبت به حدّ تام منطقی، را در پی دارد.

کلیدواژه‌ها: مآصدرا، اصالت وجود، حدّ تام، حقیقت، ماهیت، اعتبار بشرط‌لایی ماهیت، صورت.

* کارشناس ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، royatizhosh1371@gmail.com

** استادیار فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، a_abdolabadi@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۰۱

۱. مقدمه

حدّ تامّ از احکام باب تعریف و تصوّر در منطق است که، بنا بر قول مشهور، از ترکیب دو جزء پدید می‌آید: یکی جزء اعم؛ یعنی، جنس قریب، و دیگری جزء اخص؛ یعنی، فصل قریب؛ و با ماهیت انواع مطابقت تام می‌یابد (فارابی، ۱۴۰۴: ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۳، ۲۳۲) و، به این ترتیب، معلوم تصویری تامی از ماهیات تامّ خارجی یا همان مصادیق انواع ماهوی در ذهن ایجاد می‌کند. با در نظر گرفتن قول مشهور، حدّ تامّ از «معقولات ثانی منطقی» خواهد بود که ظرف عروض و اتصافشان ذهن است (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۹۵) و، از این رو، هیچ گونه ارتباطی با خارج بجز مطابقت با خارج نمی‌تواند داشت. می‌دانیم که اختصاص ماهیت به موطن ذهن نیز به شیوه دیگری محدودیت حدّ تامّ در ظرف ذهن را سبب می‌شود. مبحث حدّ تامّ در آثار منطق‌شناختی ارسطو نیز با همین احکام همراه است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۸۵۰، ۷۲۳) لذا، حدّ تامّ، بنا بر قول مشهور، فقط یک تفسیر می‌تواند داشت و آن تفسیر منطقی و کاملاً ماهوی و ذهنی است. مباحث ملّاصدرا درباره حدّ تامّ، از جمله قاعده حدّ تامّ، فایده حدّ تامّ و معقول ثانی منطقی دانستن آن در *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه و الرسائل فی التصوّر و التصدیق* از آثار منطقی‌اش یکسره بیان رأی مشهور است (شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۰؛ شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۰۹).

اما، در فلسفه ملّاصدرا، به موجب در دست بودن محلّ انتزاع حدّ تامّ؛ یعنی، ماهیات نوعی و طرح شدن مبحث کلیات خمس (شیرازی، ۱۳۹۲ الف: ۲۳۰ و ۲۳۳)، می‌توان در فلسفه وجودی ملّاصدرا از حدّ تامّ سخن گفت و به تفسیر دومی از حدّ تامّ نیز دست یافت. در تفسیر فلسفی حدّ تامّ، چون اجزای حدّ تامّ فقط با حیثیت فلسفی؛ یعنی، اعتبار بشرطلا، می‌توانند ظهور کنند، حدّ تامّ مرکب از ماده و صورت خواهد بود. تأثیر آرای متفاوت ملّاصدرا با مشایبان، از جمله «اتحادی دانستن رابطه ماده و صورت»، «رابطه وجود و ماهیت»، «اصالت وجود» و «حرکت جوهری»، بر این ترکیب جدید از حدّ تامّ به ظهور آن با حیثیت نحوه وجود می‌انجامد.

تا قبل از ملّاصدرا، به اتفاق آرای فیلسوفان و منطق‌دانان مشایی^۱، ماهیت به امر حقیقت‌ساز و حدّ به امر منعکس‌کننده ذاتیات یا ماهیت شیء؛ یعنی، جنس و فصل، تعریف می‌شد (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۰۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۸۵۰، ۷۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۳۲ - ۲۳۳؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۴۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۷) و، از این رو، سبب جدایی‌ناپذیری باب حدّ و ماهیت از یکدیگر و گره خوردن آنها به هم می‌شد. اما، ملّاصدرا،

از یک سو، با اصالت دادن به وجود مُسیر حقیقت را از ماهیت به وجود تغییر می‌دهد و، از سوی دیگر، به پیروی از ابن سینا، در فلسفه با اعتبار بشرط‌لایی به بحث از ماهیت می‌پردازد و با قول به محلّ انتزاع واقع شدن اجزای ماهیت بشرط‌لایی برای جنس و فصل، که معقولات ثانی منطقی و اجزای تشکیل‌دهنده حدّ تام هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۶۰)، اعتبار بشرط‌لایی ماهیت را به عنوان ماهیت تام می‌پذیرد. سپس، با این عقیده زمینه لازم برای ادعای محصور نبودن ماهیت به ماهیت ذهنی را فراهم می‌کند و براساس آن روشن می‌سازد که حد نیز لزوماً امری ماهوی و ذهنی نیست؛ مدّعی که با تکیه بر تأثیر چهار رأی اختصاصی مَلّاصدرا بر جزء صورت ماهیت؛ یعنی، «رابطه اتحادی ماده و صورت»، «توارد صورتها بر ماده به طور «لبس بعد از لبس»، «رابطه اتحادی وجود و ماهیت» و «اصالت وجود»، اثبات می‌شود.

موضوع مذکور در فلسفه مَلّاصدرا از آن حیث اهمیت دارد که سبب رفع این اشکال می‌شود که آیا با اینکه جایگاه حد در منطق است و حد بالأصله امری ماهوی (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۵) و ذهنی است، می‌توان در فلسفه او از حد سخن گفت؟ علاوه بر این، فایده آن چیست؟ سخن گفتن از حد در فلسفه اصالت‌الوجودی مَلّاصدرا بدون فرض تأثیرپذیری حد از وجود ناتمام است. از همین رو، چگونگی ارتباط وجود با حد در فلسفه مَلّاصدرا موضوعی شایسته و بایسته پژوهش است که، تا آنجا که ما جستجویم، پیشینه پژوهشی ندارد.

۲. نظر مَلّاصدرا درباره ماهیت و ارتباط آن با حدّ تام

یگانه حالت مفروض جایگاه قائل شدن برای حد در فلسفه ارتباط داشتن آن با ماهیت از حیث منعکس کردن ماهیت می‌تواند بود و هر گونه تبیینی از این امر به ماهیت وابسته است؛ زیرا حد از احکام ماهیت است. لذا، در بحث از حدّ تام نیز ماهیت مبدأ قرار می‌گیرد و هر گونه تفسیری از حدّ تام در حوزه فلسفه، از جمله در فلسفه اصالت‌الوجودی مَلّاصدرا، را باید از ماهیت آغاز کرد. از این رو، بیان تأثیرگذاری اصالت وجود بر حدّ تام در اندیشه فلسفی مَلّاصدرا نیز با تأثیرگذاری اصالت وجود بر ماهیت که پایه حدّ است، آغاز می‌شود. این بدان معناست که چون ورود مَلّاصدرا به ماهیت و احکام آن تحت تأثیر دیدگاه او درباره اصالت وجود است، به جایگاه ماهیت در اندیشه او از عقیده وی درباره اصالت وجود می‌توان پی برد.

به استناد مبحث «امور عامه» در کتاب‌های فلسفی (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۸-۷۷؛ سبزواری، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۱)، تحلیل واقعیتها به دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» مقدمه بحث از چیستی متعلق اصالت قرار می‌گیرد و اصالت با نظر به خارج ترسیم‌پذیر می‌شود، چرا که اساساً تحلیل اشیای خارجی به دو جزء «وجود» و «ماهیت» پس از پذیرش اینکه واقعیتی هست، رخ می‌دهد. ملاحظه‌کننده نیز معتقد است که هر واقعیت موجود در خارج مصداق وجود و ماهیت است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲؛ همو، ۱۳۹۲ الف: ۲۲۰؛ همو، ۱۳۹۲ ج: ۲۱۱). بدین سان، از هر واقعیتی دو مفهوم مغایر با هم به نامهای «وجود» و «ماهیت» انتزاع می‌شوند. او با قول به اصالت وجود به اعتباری بودن ماهیت حکم می‌کند و هرگونه بحثی از ماهیت و، به طریق اولی، احکام ماهیت را، به تبع وجود، ممکن می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۸، ۸۷؛ همو، ۱۳۹۲ ج: ۳۲۲).

به عقیده ملاحظه‌کننده، چون موجود بودن در خارج مساوق با تشخیص است، فقط امری می‌تواند اصیل باشد که شرط موجودیت؛ یعنی، تشخیص (شیرازی، ۱۳۸۸: ۷۰)، را داشته باشد و منشأ آثار نیز باشد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۸). از همین رو، وی فرض تحقق ماهیت در خارج را به دلیل فقدان شرط مذکور نفی می‌کند و، بدین ترتیب، عقیده خود در باب متعلق اصالت را آشکار می‌سازد. بر این اساس، نوع نگاه ملاحظه‌کننده به ماهیت به مسأله تحقق داشتن یا نداشتن کلی طبیعی در خارج بازمی‌گردد؛ زیرا کلی طبیعی همان ماهیت است و، بنا بر اصالت وجود، فرض تحقق کلی طبیعی، بی‌شک، فرضی باطل است. از همین رو، او نسبت واقعیت خارجی با کلی طبیعی را در قالب رابطه حاکی و محکی بیان می‌کند که، براساس آن ماهیت خودِ خارج نیست، بلکه صرفاً حاکی از خارج است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۰۳).

آنچه از اقوال ملاحظه‌کننده در بیان اصالت وجود فهم می‌شود، این است که چون از نظر وی ملاک اصالت داشتن موجودیت بالذات است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸)، فقط چیزی می‌تواند اصیل باشد که بتواند واقعیت را پوشش دهد و، به عبارتی، از سنخ واقعیت باشد. به عقیده وی، با نظر به واقعیت، فقط وجود می‌تواند اصیل باشد و هرگونه فرض دیگری منتفی می‌شود؛ زیرا غیر از وجود فقط ماهیت قابل تحقق است و ماهیت به دلیل وضعیتی تساوی نسبتی که با وجود و عدم دارد، نمی‌تواند موجودیت بالذات داشته باشد و اصیل دانستنش تالی فاسد قول به ترجیح بلامرجح را در پی خواهد داشت. بنابراین، از نظر

مَلّاصدرا، از میان دو امری که از اعیان قابل انتزاعند، آنچه اصیل است، وجود است و بقیه امور به واسطه آن از وجود بهره‌مند می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰).

اگرچه، به عقیده مَلّاصدرا، آنچه اصالتاً در ظرف خارج موجود است وجود است، وی ماهیت را منتزع از وجود و متحد با آن می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۹۲ الف: ۱۳۶). از همین رو، با اینکه او ماهیت را متعلق اصالت نمی‌داند، منکر موجودیت ماهیت نیست، بلکه برای ماهیت نیز به موجودیتی البته بالعرض قائل است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۳۶، ۲۳۵؛ همو، ۱۳۹۲ ب: ۱۶).

پیدااست که قول مَلّاصدرا به موجودیت بالعرض ماهیت راه ورود به تفسیر حدّ تام بر اساس اصالت وجود را باز می‌کند. در عین حال، متوقف نشدن وی در اصل ماهیت و روی آوردنش به اعتبارات ماهیت و تمرکز بر اعتبار بشرط لایبی ماهیت به عنوان ماهیت تام در فضای فلسفه و نیز قرار گرفتن ماهیت تحت سایه وجود مسیر تفسیر حد در فلسفه را تغییر می‌دهد و، بنا براین، وجه منطقی حد را متحول می‌کند و بدان وجه فلسفی می‌بخشد.

۳. تحوّل معنای حقیقت در فلسفه مَلّاصدرا و ارتباط آن با حدّ تام

حدّ تام عبارت از تعریف شیء به جمیع ذاتیات شیء است (مظفّر، ۱۳۹۲: ۱۰۵). ذاتیات شیء مقوم حقیقت یا ماهیت شیء هستند و ماهیت در پاسخ به چیستی اصل، حقیقت و جوهر هر شیئی می‌آید (شیرازی، ۱۳۹۲ ب: ۱۷۶). پس، ماهیت، در واقع، حقیقت‌ساز است و حد عبارت از تعریف ذاتیات شیء؛ یعنی، اجزای ماهیت، یا همان حقیقت، است.

در منطق ذات، ماهیت یا حقیقت اشیاء با جنس و فصل بیان می‌شود و حدّ تام انعکاس جنس و فصل است. در فلسفه نیز چون این دو جزء با تغییر اعتبار در قالب ماده و صورت محفوظ مانده‌اند، می‌توان از حدّ تام سخن گفت. چه در فلسفه مشاء و چه در فلسفه مَلّاصدرا ابتدا ماهیت خارجی را به ماده و صورت تجزیه می‌کنیم و، سپس، جنس و فصل را از آنها انتزاع می‌کنیم. آن‌گاه، آنها را بر یک ماهیت و ماهیات مشابه با آن حمل می‌کنیم. از این رو، حتی در فلسفه مَلّاصدرا نیز نگاه منطقی به حدّ تام به عنوان امر مرکب از جنس و فصل می‌تواند حفظ شود و خدشه‌ای به خاصیت حمل اجزای حدّ تام نیز وارد نمی‌شود. آنچه در حدّ تام فلسفی تغییر می‌یابد، فقط دامنه حمل است، نه خاصیت حمل، بدین معنا که در فلسفه خاصیت حدّ تام؛ یعنی، حمل، متوجه افراد انواع است، نه خود انواع؛ و ماده و صورت افراد برابر نیستند که حد بر همه آنها قابل حمل باشد. پس، جنس و فصل حفظ

شده است، چرا که اعتبار بشرطلایی ماهیت، که محلّ انتزاع اعتبار لاشروطی ماهیت است، حفظ شده است و چون اعتبارات ماهیت در طول هم قرار دارند، با داشتن معقول ثانی فلسفی معقول ثانی منطقی را هم خواهیم داشت. حتّی فارغ از لحاظ اعتبارات ماهیت اجزای حدّ تام، که در فلسفه با اعتبار بشرطلایی ظهور کرده‌اند، همچنان مهم‌ترین خاصیت حدّ تام؛ یعنی، خاصیت حمل، را دارا هستند. زیرا اگرچه اعتبار بشرطلایی دارند، همچنان اموری انتزاعی و از سنخ مفاهیم هستند و مفاهیم خاصیت حمل دارند. از آنجا که ملّاصدرا نیز همانند مشّاییان در حوزه فلسفه اعتبار بشرطلایی درباره ماهیت؛ یعنی، ماهیت مرکب از ماده و صورت، را به عنوان ماهیت تام برمی‌گزیند (شیرازی، ۱۳۹۲ الف: ۲۰۰)، در فلسفه او نیز می‌توان از حدّ تام سخن گفت. امّا، او بنا بر رأی اختصاصی خود؛ یعنی، ترکیب اتّحادی ماده و صورت، به فانی شدن ماده در صورت (شیرازی، ۱۳۹۲ ب: ۲۰۸) و تغییر معنای حقیقت از کلّ ماهیت به جزء صورت قائل می‌شود؛ امری که اولین وجه افتراق رأی او از رأی مشّاییان است.

ملّاصدرا درباره رابطه ماده و صورت به ترکیب اتّحادی آن دو قائل است (شیرازی، ۱۳۹۲ الف: ۱۳۶)؛ یعنی، ماده را محلّ، صورت را حالّ و جسم را که حاصل ترکیب این دو است، مرکب خارجی در نظر گرفته است (سبزواری، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶۶). به نظر می‌رسد که اگر رابطه ماده و صورت اتّحادی نباشد، حکم صورت به ماده تعمیم نمی‌یابد تا در نتیجه آن ماده در صورت مستهلک شود و فقط یک چیز؛ یعنی، صورت، باقی بماند تا ملّاصدرا بتواند حکم کند که در فلسفه صورت، به‌تنهایی، تمام حقیقت شیء است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۰).

بدین‌سان، اهمیت اتّحادی بودن رابطه ماده و صورت در مبحث حدّ تام روشن می‌شود. به نظر می‌رسد که اگر نوع ترکیب آن دو انضمامی فرض شود، اولاً، جایی برای صورت آخر که در فلسفه ملّاصدرا حقیقت‌ساز است، باقی نخواهد ماند؛ زیرا همیشه ورود صورتهای جدید ملازم با زوال صورتهای قبلی است و در ترکیب انضمامی هیچ‌گاه صورتهایی نخواهیم داشت تا بتوانیم صورت آخر را که نزد ملّاصدرا ملاک شیئیت شیء است (شیرازی، ج ۲: ۳۶، ۳۵)، داشته باشیم.

همچنانکه ملّاصدرا خود بیان می‌کند، اگر ترکیب صورت و ماده انضمامی باشد، به حکم اینکه در رابطه انضمامی طرفین مستقلّ از هم و بالفعل‌اند، دیگر ممکن نیست که یکی بالقوه و دیگری بالفعل باشد (شیرازی، ۱۳۹۲ ب: ۱۳۱) و، در نتیجه، با در کار نبودن قوه

صورتها را نیز نخواهیم داشت؛ زیرا پذیرنده همه صورتها؛ یعنی، ماده، را که قوه محض است و نقش مهیاکننده زمینه برای ورود صورتها را دارد، نخواهیم داشت. بر اساس ترکیب اتحادی ماده و صورت، این استعداد ماده مستهلک در صورتهاست (شیرازی، ۱۳۹۲: ب: ۲۰۸) و، از همین رو، تحققش در ضمن صورتها (نه با انضمام به آنها) به وقوع می‌پیوندد و وجود مستقلی ندارد.

ثانیاً، ممکن است این اشکال طرح شود که اگر رابطه ماده و صورت را رابطه‌ای اتحادی بدانیم، نمی‌توانیم ماهیت را با حدّ تام تعریف کنیم. زیرا حدّ تام لزوماً باید مرکب از دو جزء مابه‌الاشتراک (جنس) و مابه‌الامتیاز (فصل) باشد. جنس و فصل از ماده و صورت انتزاع می‌شوند. حال، اگر ماده و صورت ترکیب اتحادی یابند، ماده در صورت انحلال می‌یابد و، لذا، نمی‌توان جنس را از ماده انتزاع کرد. بدین ترتیب، حدّ تام ناقص خواهد ماند. این در حالی است که جنس و فصل حتی از ماهیات بسیط هم قابل انتزاع اند. پس، از ماهیات مرکب هم، به طریق اولی، انتزاع می‌شوند. لذا، آنچه محل اشکال است، ترکیب اتحادی ماده و صورت است. زیرا چنانکه بیان شد، فرض ترکیب اتحادی ماده و صورت با شرایط حدّ تام سازگار نیست و به بطلان می‌انجامد.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اشکال مذکور فقط با فرض ترکیب انضمامی ماده و صورت می‌تواند وارد باشد که مطابق با آن ماده که همان اعتبار بشرط لایبی صورت است، به دلیل وجود مستقل خود از صورت به طور کلی می‌تواند از کنار صورت حذف شود. اما، بنا بر ترکیب اتحادی ماده و صورت، نه فقط ماده پیشین، بلکه همه ماده‌های پیشین به نحو «لبس مع لبس» در صورت جمع می‌شوند. لذا، در ترکیب اتحادی ماده و صورت جنس همچنان حفظ شده است و فقط اعتبار آن به ماده تغییر یافته است.

با توجه به بیان مذکور از رابطه اتحادی ماده و صورت، طبیعتاً آنچه حقیقت و فعلیت شیء را رقم می‌زند، جزء صورت شیء است و نه ماده آن؛ زیرا حقیقت همیشه به حیث فعلیت مربوط است. قول ملاصدرا به تمام حقیقت واقع شدن صورت، پس از رابطه اتحادی ماده و صورت، از رأی او درباره نحوه توارد صورتها بر ماده اثر پذیرفته است که، طبق آن، ملاصدرا برخلاف مشایبان، ورود صورتها بر ماده به طور «لبس بعد از لبس» را می‌پذیرد (شیرازی، ۱۳۹۲ الف: ۲۰۰) و صورت آخر را که شأنیّت تمام حقیقت واقع شدن را دارد، پدید می‌آورد.

اگرچه نزد مَلْأَصْدَرَا نیز، مانند مَشْأِیَان، عامل حقیقت‌ساز در هر شیئی جزء صورت از کلّ ماهیّت آن است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۶۹، ۲۲۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۰، ۶۳؛ شیرازی، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۶)، چون در فلسفه مَلْأَصْدَرَا خاصّیّت فعلیّت‌بخشی و حقیقت‌سازی از ناحیه وجود به صورت اعطا می‌شود، جزء صورت در فلسفه او حیثیّت وجودی می‌یابد و مسیر صورت را از طریق هیأت مَشْأِیِ آن تغییر می‌دهد.

پس از آشنایی با نگاه مَلْأَصْدَرَا به کیفیّت رابطه ماده و صورت، که طبق آن فقط یک صورت بالفعل باقی می‌ماند^۲ (شیرازی، ۱۳۹۲ ب: ۱۳۲)، واضح است که آنچه حدّ تام واقع می‌شود، انعکاس صورت است. امّا، تمام حقیقت واقع شدن صورت به تنهایی بُدَان معنا نیست که حدّ تام فقط انعکاس صورت است، بلکه به حکم رابطه اتّحادی ماده و صورت در فلسفه مَلْأَصْدَرَا با انحلال ماده در صورت اجزای حدّ تام به صورت حامل ماده تقلیل می‌یابند و حدّ تام فقط انعکاس صورت حامل ماده خواهد بود. لذا، ترکیب اتّحادی ماده و صورت گام نخست بیان تأثیرپذیری حدّ تام از اصالت وجود را تشکیل می‌دهد.

مَلْأَصْدَرَا، برخلاف مَشْأِیَان، متعلّق حقیقت را از کلّ ماهیت به جزء صورت از ماهیّت منحصر می‌داند^۳ و با جمله «تمام حقیقت شیء صورت آن است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۰) بدین مطلب تصریح می‌کند. از همین رو، پیگیری دیدگاه مَلْأَصْدَرَا درباره معنای حقیقت از دیدگاه او درباره صورت آغاز می‌شود و، در ادامه، نحوه تعریف او از صورت در فلسفه‌اش، که طبق اصالت وجود شکل می‌گیرد، با متعلّق حقیقت در نزد وی ارتباط مستقیم می‌یابد و سبب می‌شود که متعلّق حقیقت نیز تفسیری وجودی بیابد.

از نظر مَلْأَصْدَرَا، در نگاه نخست، تعریف ماهیّت عبارت است از آنچه در پاسخ به پرسش از چیستی اصل، حقیقت و جوهر هر شیئی می‌آید (شیرازی، ۱۳۹۲ ب: ۱۷۶) و حاکی از تمام ذات شیء است. امّا، در نزد مَلْأَصْدَرَا که حقیقت را «وجود» می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰)، ماهیّت نمی‌تواند تمام حقیقت شیء باشد، بلکه در فلسفه اصالت‌الوجودی او وجود در حقیقت شیء تأثیر می‌نهد و در آن راه می‌یابد. این عقیده مَلْأَصْدَرَا در بیان او چنین منعکس شده است: «حقیقت هر شیئی وجود خاص یا نحوه وجود خاص آن شیء است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲). از سخن مذکور درمی‌یابیم که ماهیّت تأثیری در حقیقت شیء ندارد و مقوم حقیقت هر شیئی همان چیزی است که مَلْأَصْدَرَا از آن با عنوان «نحوه وجود» یاد می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲). وی، سپس، با تعبیر کردن نحوه وجود شیء به «صورت» (شیرازی، ج ۴: ۲۶۹) صورت را تمام حقیقت هر

شیئی معرفی می‌کند (شیرازی، ج ۵: ۳۰۰) و در این باره میان بسایط و مرکّبات استثنا قائل نمی‌شود (شیرازی، ج ۲: ۳۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۳۸).

بدین ترتیب، با تمرکز بر کارکرد حدّ تام؛ یعنی، منعکس کردن حقیقت، ساختار منطقی حدّ تام به کلی فرو می‌ریزد و برای شناخت اشیاء از طریق حدّ آنها داشتن صورت به تنهایی کفایت می‌کند و دیگر به دو جزء جنس و فصل نیازی نیست؛ زیرا صورت، به تنهایی، تمام حقیقت شیء واقع شده است. اما، چون وجود در فلسفه مَلّاصدرا یگانه امر حقیقت‌ساز است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰)، صورت نمی‌تواند با وجود ارتباط نداشته باشد و، به عبارتی، تمام حقیقت واقع شدن آن در اندیشه مَلّاصدرا بدون فرض ارتباط آن با وجود محال است و او نمی‌تواند همچون مشایبان حقیقت را با حیثیت کاملاً ماهوی بپذیرد.

از همین رو، اگرچه سیر مَلّاصدرا در این مسیر نیز با ماهیت آغاز می‌شود و کاملاً وام گرفته از ابن سینا است و عبارت از تغییر اعتبار ماهیت به اعتبار بشرط لایی و به شمار آوردن اعتبار بشرط لایی به عنوان ماهیت تام در ساحت فلسفه است، مَلّاصدرا در ادامه سیر فلسفی‌اش، بر اساس اصالت وجود، مسیری کاملاً متفاوت با مسیر سینوی می‌پیماید که مبدأ تأثیرگذاری اصالت وجود بر حدّ تام می‌شود؛ مبدای که مَلّاصدرا با آن حیثیت ماهوی حقیقت را به حیثیت وجودی متحوّل می‌کند و، از این رو، حقیقت شیء را نه فقط همچون مشایبان عبارت از ماهیت نمی‌داند، بلکه حتی منحصر شدن آن به جزء صورت را نیز کاملاً واجد حیثیتی وجودی می‌داند.

او این کار را از طریق آرای ابتکاری خودش؛ یعنی، توارد ماده بر صورتها به طور «لُبس بعد از لُبس»، که ناشی از رابطه اتّحادی ماده و صورت است، و نیز قول به رابطه اتّحادی وجود و ماهیت، انجام می‌دهد. وی در این کار ابتدا با تکیه بر رابطه اتّحادی ماده و صورت و ورود صورتها بر ماده به طور «لُبس بعد از لُبس» حقیقت را از کلّ ماهیت به جزء صورت از ماهیت تقلیل می‌دهد (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۳۲)، سپس از طریق رأی ابتکاری دیگرش؛ یعنی، رابطه اتّحادی وجود و ماهیت، احکام وجود، از جمله حقیقت، را به صورت مربوط می‌سازد و حیثیت صورت را از حیثیت ماهوی به حیثیت وجودی تغییر می‌دهد و، بدین سان، حقیقت، جوهر یا ماهیت را، که پایه حدّ است، کاملاً بر اساس اصالت وجود تفسیر می‌کند و، به تبع آن، حد نیز که انعکاس حقیقت است، تفسیری وجودی می‌یابد.

البته، دربارهٔ حدّ تامّ منظور از حقیقت همان ماهیّت است، ولی چون معنای ماهیّت در فلسفهٔ مَلّاصدرا، تحت تأثیر مبنای اصالت وجود، با معنای مشائی ماهیّت تفاوت می‌یابد، به تبع آن، معنای حدّ تامّ نیز در فلسفهٔ او با فلسفهٔ مشائی تفاوت می‌یابد. در فلسفهٔ مَلّاصدرا چون با به میان آمدن وجود، که یگانه منشأ حقیقت در فلسفهٔ اوست، ماهیّت نمی‌تواند افادۀ حقیقت کند، بحث از فایدهٔ حدّ تامّ، که به دست دادن حقیقت شیء است، بدون وجود ناقص می‌ماند. در عین حال، باید تکلیف ماهیّت روشن شود؛ یعنی، باید اثبات شود که چرا با بودن وجود ماهیّت نمی‌تواند افادۀ حقیقت کند. در اینجا بحث بر اجزای ماهیّت متمرکز می‌شود و مَلّاصدرا چون در بحث از حدّ تامّ نمی‌تواند منکر این شود که ماهیّت است که حقیقت را نشان می‌دهد، بر اجزای ماهیّت متمرکز می‌شود و پس از بیان رابطهٔ اتّحادی اجزای بشرط لایبی ماهیّت و انحلال ماده در صورت و، در نتیجه، باقی ماندن صورت حامل ماده، حقیقت را به صورت نسبت می‌دهد و بارها در کتاب *الأسفار الاربعه* از صورت شیء و نه از کلّ ماهیّت به عنوان «حقیقت شیء» یاد می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۰).

پس، با نسبت داده شدن حقیقت به صورت در فلسفهٔ مَلّاصدرا، در واقع، وجود در حال نسبت داده شدن به صورت است؛ یعنی، مَلّاصدرا اینجا وجود را به بحث از حقیقت و، در واقع، به بحث از حدّ تامّ وارد می‌کند که نشان‌دهندهٔ حقیقت است. در نتیجه، وی ابتدا حقیقت را به صورت نسبت می‌دهد و، سپس، چون در فلسفهٔ او حقیقت فقط وجود است و لا غیر، باید رابطهٔ صورت با حقیقت یا وجود توجیه شود و برای توجیه آن پس از تصریحات مکرر به اینکه حقیقت شیء به صورت آن است، بیان جدید خود را بدین گونه عرضه می‌کند که صورت نه خود وجود، بلکه نحوهٔ وجود شیء است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۶۹).

بدین ترتیب، در فلسفهٔ مَلّاصدرا متعلّق حقیقت، دیگر، ماهیّت نیست، بلکه با نسبت داده شدن وجود به یک جزء ماهیّت که، در واقع، خودش دربردارندهٔ جزء دیگر؛ یعنی، صورت حامل ماده، است، با تعریف شدن حقیقت به نحوهٔ وجود شیء متعلّق حقیقت به نحوهٔ وجود شیء تغییر می‌یابد. در عین حال، آنچه نحوهٔ وجود شیء است، چیزی جز صورت حامل ماده، که با ماهیّت گره خورده است، نیست. لذا، منظور از حقیقت شیء در مبحث «حدّ تامّ» همان ماهیّت است، ولی ماهیّت که در فلسفهٔ مَلّاصدرا محلّ بحث است، بنا بر احاطۀ مبنای اصالت وجود، تغییری می‌یابد که عبارت از این است که ماهیّت، تحت سایهٔ وجود، افادۀ معنای حقیقت می‌کند. حتّی در فلسفهٔ مَلّاصدرا هم اگر حدّ تامّ را بخواهیم

مطرح کنیم، باید بگوییم که همچنان ماهیت است که بستر حدّ تام است و مَلّاصدرا هرگز نمی تواند منکر آن شود. کاری که او کرده، این است که دریافته که ویژگی حدّ تام اُفاده حقیقت است که آن را مدیون وجود می کند. به عبارت دیگر، در هر صورت، حدّ تام ناظر به ماهیت است، ولی در فلسفه این ماهیت تغییر یافته است و فارغ از نحوه تحقّقش و به صورت «مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ» با اجزای ماده و صورت ظهور کرده است. پس، ماده و صورت هستند که از آرای مَلّاصدرا مانند «حرکت جوهری»، «رابطه اتّحادی ماده و صورت» و «اصالت وجود» تأثیر می پذیرند و سبب می شوند که معنای حدّ تام نیز عوض شود.

۴. تأثیر اصالت وجود بر حدّ تام

ورود وجود به حقیقت در موضعی به نام «صورت» در اندیشه فلسفی مَلّاصدرا راهی برای ورود وجود به ماهیت و پس از آن حدّ تام است. با تعریف مَلّاصدرا از وجود به امر حقیقت ساز (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰) بر اساس اصالت وجود، روند بحث در فلسفه او درباره حقیقت، ماهیت و حدّ تام به عنوان امر منعکس کننده حقیقت و ماهیت شیء با روند مشابهی تفاوت می یابد. دلیل این امر این است که مقوم حقیقت در فلسفه مَلّاصدرا از ماهیت به وجود تغییر می کند، اما چون احکام ماهیت را نمی توان به احکام وجود تبدیل کرد و حدّ تام را در شمار احکام وجود دانست، مَلّاصدرا در نقطه ای به نام «صورت» آنها را به هم پیوند می دهد؛ نقطه ای که چگونگی آن؛ یعنی، چگونگی ارتباط یافتن صورت با وجود و، سپس، حدّ تام با وجود، باید روشن شود.

مَلّاصدرا با تکیه بر دیگر رأی ابتکاری خود؛ یعنی، رابطه اتّحادی وجود و ماهیت، گام بعدی برای توضیح مدّعی مذکور؛ یعنی، سنجش حد بر پایه وجود و ارتباط یافتن صورت با وجود و، سپس، حدّ تام با وجود، را ممکن می سازد.

دانستیم که حقیقت با حیثیت ماهوی آن در فلسفه به دو جزء ماده و صورت تحلیل می شود. اما، در فلسفه مَلّاصدرا چون حقیقت فقط می تواند حیثیت وجودی داشته باشد، به موجب رابطه اتّحادی ماده و صورت، ماده در صورت فانی می شود و چنین اتّحادی مجرای نفوذ وجود به صورت، که جزء ذاتی ماهیت است، و تغییر حیثیت آن به حیثیت وجودی می شود؛ زیرا بر اساس ترکیب اتّحادی فقط جزء صورت از ماهیت به نحو مستقل باقی می ماند و در فلسفه مَلّاصدرا به موجب رابطه اتّحادی وجود و ماهیت، احکام وجود در نقطه ای به نام صورت به ماهیت تسری می یابند. از طرف دیگر، چون صورت است که

حقیقت‌ساز است، حدّ تام نیز انعکاس همین صورت خواهد بود. با اتّحاد وجود و ماهیّت و راه‌یافتن وجود در ماهیّت، احکام آن، از جمله حقیقت، به صورت به عنوان امر حقیقت‌ساز تسرّی می‌یابند. این سبب می‌شود که حقیقت در قالب صورت به عنوان تمام حقیقت اشیاء معنا یابد و صورت موجب تشخیص اشیاء شود و فردساز؛ یعنی، واسطه اعطای نحوه وجود آنها، واقع شود و اثری کاملاً وجودی بروز دهد.

بدین ترتیب، حتّی در فلسفه و با فرض وجودی شدن حدّ تام موطن حدّ تام؛ یعنی، ظرف ذهن، به عنوان یکی از احکام حدّ تام تحوّل نمی‌یابد. زیرا مراد ملاًصدرا از وجود «نحوه وجود» است که چون حتّی با انتقال به حوزه فلسفه همچنان انتزاعی باقی مانده است، از سنخ مفاهیم و قطعاً ذهنی است. وقتی نحوه وجود اشیاء حقیقت آنها را نشان می‌دهد، نه فقط می‌توان مفاهیم «جنس» و «فصل» را حفظ کرد، بلکه با داشتن ماده و صورت می‌توان حدّ تام را به ظرف خارج نیز بسط داد و فراتر از صیرف تحلیل بیشتر ماهیّت که حدّ منطقی به ما می‌دهد و، در واقع، هنوز حقیقت اصلی شیء را نشان نداده است، بلکه فقط حقیقت را تجزیه کرده است، به حقیقت واقعی اشیاء؛ یعنی، چستی اشیاء در ظرف خارج، می‌توان پی برد. این نشان می‌دهد که اثر حدّ تام از نوع گذشته و به افراد نوع رسیده است. از باب مثال، با دیدن ماهیّتی مانند زید در خارج، که فرد نوع انسان است، ابتدا با ماده و صورت مواجه می‌شویم و، سپس، با وارد کردن ماهیّت آن به ظرف ذهن جنس و فصل را از آنها انتزاع می‌کنیم.

این بدان معناست که، به طور کلی، راه شناخت تشخیص شیء غیر از راه شناخت ماهیّت آن است. حدّ راه شناخت ماهیّت است و وجود راه شناخت تشخیص (حشمت‌پور، تدریس صوتی الشواهد الربوبیه، مرحله وجود: جلسه سوم). امّا، ملاًصدرا با قول به رابطه اتّحادی وجود و ماهیّت تشخیص و ماهیّت شیء را در یکدیگر ممزوج می‌کند و چون حقیقت، از نظر او، ناظر به کلّ ماهیّت نیست، بلکه فقط ناظر به جزء صورت آن است، حدّ تامی که منعکس‌کننده اجزای ماهیّت بود، منعکس‌کننده صورت؛ یعنی، نحوه وجود شیء، می‌شود. به عقیده ملاًصدرا، صورت است که تمام حقیقت اشیاء واقع می‌شود و حقیقت اشیاء، از نظر او، نحوه وجود آنهاست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۶۹) که به واسطه صورت نوعی در هر شیئی آشکار می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۵۷). در این میان، جنس که با اعتبار ماده ظهور می‌یابد، کاملاً در صورت فانی می‌شود و تکلیف ماده در ترکیب

بشرط لایمی ماهیت، که مرکب از دو جزء ماده و صورت بود، روشن می‌شود و ابهامی که به چگونگی انحصار ماهیت در یک جزء یا حذف ماده مربوط است، برطرف می‌شود.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که تعبیر جدید ملاًصدرا از حقیقت با تعریف حدی اشیاء که بر حقیقت اشیاء متمرکز است و عبارت از شناخت اشیاء از طریق تعریف حقیقت آنهاست، ارتباط دارد و با یگانه قول ملاًصدرا درباره حد در باب وجود و ماهیت سازگاری کامل دارد. او می‌گوید: «چون وجود حد ندارد و تشخص هر چیزی به وجود است، برای هیچ شخصی از آن جهت که شخص و فرد خاصی است، حدی که معرفت شخصیت او باشد، نیست، بلکه شخص با اشاره معلوم است» (شیرازی، ۱۳۹۲: ۲۰۲). به نظر می‌رسد که تأکید ملاًصدرا بر دو واژه «تشخص» و «فرد» در سخن مذکورش، که به صورت سلبی درباره حد بیان شده است، صرفاً حدّ منطقی را برای هر آنچه از وجود و، به تبع آن، از تشخص و فردیت بهره‌مند است، سلب می‌کند، چرا که تشخص و فردیت از احکام وجود هستند و حد از احکام ماهیت است و این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند، ولی با معرفت بودن صورت و قرار گرفتن صورت به عنوان معرفت و حدّ اشیاء، که مدّعی ما در این مقاله نیز هست، منافاتی نمی‌تواند داشت. زیرا، تا اینجا، از آرای مذکور وی دریافتیم که صورت نحوه وجود است و چون نحوه وجود مقارن با تشخص و موجب فردیت است، می‌تواند مراد ملاًصدرا را نشان دهد؛ یعنی، افراد وجود حدی داشته باشند که معرفت شخصیت (تشخص) آنهاست و با اشاره به صورت آنها معلوم می‌شود.

این بدان معنا نیست که حدّ تام همراه با تشخص و فردیت است؛ زیرا فرض ملازم میان آنها مستلزم تناقض است. چون حدّ تام امری ذهنی است و تشخص و فردیت امری خارجی اند. لذا، شاید آثار حدّ تام خارجی شوند، ولی جایگاه آنها همواره ذهن است و امر ذهنی با تشخص قابل جمع نیست. آنچه خارجی، جزئی و متشخص است، اثر حدّ تام است که عبارت است از نمایاندن تشخص شیء، ولی خود حدّ تام که عبارت از صورت حامل ماده است، امری ذهنی و کلی است، چرا که با عمل انتزاع به دست می‌آید. لذا، حدّ تام فقط به حمل شایع می‌تواند با تشخص قابل جمع باشد و به حمل اولی با تشخص قابل جمع نیست. از این رو، اینکه حدّ تام نشان‌دهنده تشخص است، با ذهنی بودن حدّ تام منافاتی ندارد و، لذا، با آن تناقض پیدا نمی‌کند.

دلیل این امر نیز تغییر نگاه ملاًصدرا به ماهیت در فلسفه و تمسک وی به ماهیت بشرط - لا است که سبب می‌شود که تشخص و فردیت، به عنوان احکام وجود، منافاتی با ماهیت

نداشته باشند، بلکه به موجب تسری یافتن وجود به جزء صورت صورت بتواند معرف شخص و فرد خاصی از وجود باشد و مشکلی پیش نیاید.

بدین ترتیب، با تعبیر جدید ملاًصدرا از حقیقت دیگر نیازی به ساختن ترکیب جنسی و فصلی برای شناخت اشیاء نخواهد بود، بلکه با داشتن صورت هر شیئی مستقیماً به شناخت حقیقت آن، که در نزد ملاًصدرا، به موجب منحصر بودن حقیقت در وجود نحوه وجود آن شیء است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲)، دست خواهیم یافت.

اما در تفسیر وجودی از حدّ تام در فلسفه ملاًصدرا جایگاه ماهیت درباره حدّ؛ یعنی، محلّ انتزاع واقع شدنش برای حدّ تام، همچنان محفوظ است. زیرا ملاًصدرا مفهوم صورت را که نشان‌دهنده نحوه وجود اشیاء است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۶۹)، متنوع از ماهیات موجود در خارج می‌داند (شیرازی، ۱۳۹۲ الف: ۲۳۹) و این سبب می‌شود که حدّ تام حتّی با تفسیر وجودی یافتنش از حوزه ذهن خارج نشود، بلکه فقط آثار و فوایدش از حوزه ذهن فراتر روند و گسترده‌تر شوند. همچنین، او با تفسیر صورت به نحوه وجود و نه خود وجود دانستن آن مرز عمیقی میان ظرف ذهن و ظرف خارج ترسیم می‌کند که مانع از انقلاب ذاتی حدّ تام می‌شود. لذا، در همینجا یک اشکال مقدر پاسخ می‌یابد و آن عبارت است از اینکه حدّ تام از اقسام تعریف است و تعریف درباره ماهیت شیء است.

حال، ممکن است اشکال شود که در تفسیر وجودی از حدّ تام وجود شیء، که عین خارجیت است، چگونه می‌تواند به ظرف ذهن وارد شود؟ در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که در همه معلوم‌های تصویری، از جمله حدّ تام، که با عمل انتزاع از ظرف خارج به ظرف ذهن وارد می‌شوند، همواره فقط ماهیت تعری می‌یابد و مجرد از آثار خارجی می‌شود و نه عین مصداق خارجی آنها (شیروانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۷۲). به عبارت دیگر، مفهوم آنهاست که می‌تواند به ذهن وارد شود؛ وگرنه، انقلاب در ذات رخ می‌دهد. درباره تفسیر وجودی از حدّ تام نیز اثبات شد که آنچه به عنوان حدّ تام به ذهن وارد می‌شود، نحوه وجود شیء است و نه خود وجود آن. پیداست که چون نحوه وجود شیء با عمل انتزاع به دست می‌آید، از سنخ «مفهوم» به شمار می‌رود و، لذا، مانند هر مفهوم دیگری می‌تواند به ظرف ذهن وارد شود. همچنین، چون نحوه وجود شیء همان نحوه وجود ماهیت است، داخل بودن حدّ تام در ماهیت شیء نیز حفظ می‌شود.

آشکار شدن حقیقت اشیاء، که در فلسفه ملاًصدرا «نحوه وجود اشیاء» نام دارد و از طریق صورت برای هر شیئی محقق می‌شود و تشخیص و فردیت آنها را رقم می‌زند، در

گرو حصول ویژگی تشخیص بخشی برای صورت است و این امری است که ملاًصدرا در بحث از فصل حقیقی بدان تصریح می‌کند. او می‌گوید که مراد از نحوه وجود بودن فصل حقیقی این است که فصل حقیقی به هر شیئی تشخیص می‌بخشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۹۵). این در حالی است که او در فلسفه یکسره صورت را به جای فصل می‌نشاند (شیرازی، ج ۵: ۲) و شأن آن را مشخص کردن نحوه وجود اشیاء در عالم خارج می‌داند (شیرازی، ج ۲: ۲۴۲). لذا، به عقیده وی، وجود کاملاً در صورت ساری می‌شود و، در نتیجه، ظرف صورت، که مبین حقیقت اشیاء است، از ذهن به خارج تبدیل می‌یابد.

وی این عقیده خود را در قالب انتظارش از فصل حقیقی، که حاکی از وجه تمایز آن از فصل منطقی است، با این مضمون بیان می‌کند که تشخیص صفتی است که ویژگی کلیت برایش ظهور ندارد و به محض تعلق به شیئی آن را از حالت کلیت خارج می‌سازد و جزئی و مشخص می‌کند، نه اینکه مانند فصل منطقی، شیء را در مرتبه کلیت نگه دارد؛ زیرا تشخیص چیزی جز وجود نیست (شیرازی، ۱۳۹۲: ب: ۱۸۳، ۱۸۲) و وجود عین تشخیص و، بالتبع، جزئیت و خارجیت است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳). از اینجا روشن می‌شود که ارتقاء یافتن صورت یا فصل حقیقی به حیثیت تخصص و تشخیص و، در یک کلام، نحوه وجود یا حقیقت واقع شدن آن، ناشی از نفوذ وجود در صورت است.

با توجه به تأثیر نظرگاه ملاًصدرا درباره فصل بر حدّ تام، می‌توان گفت که ملاًصدرا، با تلفی و تعبیر متفاوت خود از فصل حقیقی اشیاء در فضای فلسفه‌اش، شواهد روشن و بسنده‌ای برای نقصان حدّ تام منطقی به دست داده و وجوه نقصان آن را نیز نشان داده است. زیرا چگونه ممکن است که مفهوم فصل در فلسفه ملاًصدرا تحول یابد، ولی حدّ تامی که فصل جزء اخص آن را می‌سازد، تحول نیابد؟! پیداست که، به تبع تحول فصل، سخن گفتن از تحول حدّ تام در فلسفه ملاًصدرا نه فقط ممکن، بلکه لازم نیز می‌شود. لذا، تفسیر فلسفی از حدّ تام از لازمه‌های گریزناپذیر نظرگاه ملاًصدرا درباره فصل حقیقی یا تفسیر متفاوت او از صورت است و چون در فلسفه ملاًصدرا آنچه به نام حدّ تام در تعریف انسان و غیره می‌گوییم، خالی از مسامحه نیست (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۷)، ضعف حدّ تام منطقی هویدا می‌شود.

حدّ تام منطقی دو اشکال در پی دارد که، با توجه به توضیحاتی که در پی می‌آوریم، با حدّ تام فلسفی رفع می‌شوند:

۱. در قول مشهور مدعی کامل ترین تعریف بودن حدّ تام هستند، حال آنکه دامنه حدّ تامّ منطقی اگرچه بازشناسی مصادیق انواع مختلف از یکدیگر را دربرمی گیرد، بازشناسی افراد و مصادیق هر نوع را از یکدیگر را دربرنمی گیرد.

۲. ابتدا باید ماهیتی در خارج تحقّق یابد تا قائلان به قول مشهور مدعی شوند که حدّ تام بیان آن ماهیت است.

دلیل برتری تفسیر وجودی از حدّ تام بر تفسیر منطقی آن (توضیح اشکال اول):

برتری تفسیر وجودی و فلسفی از حدّ تام بر تفسیر منطقی و ماهوی آن خودش را در فوایدش نشان می دهد. در قول مشهور عقیده بر این است که فایده حدّ تام کشف حقیقت اشیاء است، چرا که قائلان به آن حقیقت اشیاء و قوام آنها را به ماهیت می دانند (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۳) و حدّ تام نیز چون دربردارنده ذاتیات ماهیت است (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹)، حقیقت و ماهیت شیء را بیان می کند و، از این رو، کامل ترین تعریفات است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۷۴). اما، با حدّ تام، پس از برخورد با مصادیق هر نوعی فقط می توان آنها را در ظرف ذهن شناخت و از هم تمیز داد، در حالی که با این ملاک شناخت ما از مصادیق یا افراد انواع یکسان خواهد شد، چرا که، بر اساس قول مشهور، مصادیق هر نوعی ماهیت یکسان دارند. اما، به نظر می رسد که حدّ تام برای شناخت مصادیق انواع کفایت نمی کند؛ زیرا جای این پرسش هست که اگر بخواهیم حقیقت افراد و مصادیق یک نوع را بشناسیم و آنها را نه از انواع دیگر، بلکه از یکدیگر تمیز دهیم، چه باید کنیم؟ قائلان به قول مشهور پاسخ می دهند که «با عوارض مشخصه» (آل یاسین، ۱۴۰۵: ۱۵۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۲۵ و ۵۲۸). اما، چگونه می توان از نشان دادن حقیقت مصادیق خارجی سخن گفت، در حالی که مصادیق خارجی هر نوعی فقط قائم به ماهیت نیستند، بلکه قائم به ماهیت متّصف به وجود هستند و این در حالی است که، بنا بر قول مشهور، وجود نیز از عوارض ماهیات است. پس، قائلان به قول مشهور نمی توانند مفهوم «وجود» را از عوامل تشخّص مصادیق هر نوعی به شمار آورند، در حالی که خودشان وجود را دارای خاصیت تشخّص دانسته اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۲، ۵۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۵۹). پیدا است که به شمار نیاوردن وجود در زمره عوارض مشخصه مستلزم ترجیح بلامرجّح میان عوارض مشخصه و عرض وجود خواهد بود.

ضرورت و اهمّیت تفسیر فلسفی از حدّ تام (توضیح اشکال دوم):

با پذیرفتن اینکه حدّ تام مؤخر از ماهیت است و ماهیت نیز مؤخر از وجود است، حدّ تام چگونه پدید تواند آمد؟ بنا بر قول مشهور، وجود از ذاتیات انواع نیست و در قوام آنها تأثیری ندارد، ولی ذاتیات انواع، که مقومات آنهایند، مادام که ماهیت نوعی‌ای در خارج مصداق نیابد، نمی‌توانند به دست آیند و مصداق یافتن ماهیات نوعی نیز به واسطه وجود است، ولو بر سبیل غروض. شاید بتوان بر اساس قول مشهور گفت که وجود چون عارض بر ماهیت است، از آن انفکاک‌پذیر است و، لذا، بدون وجود هم می‌توان به حقیقت رسید. اما این قول وقتی می‌تواند صحیح باشد که بتوان جنس و فصل را از «ماهیت من حیث هی» انتزاع کرد. حال، ممکن است که قائلان به قول مشهور مدعی شوند که برای ساختن هر حدّ تامی ابتدا وجود را بر ماهیت نوعی موردنظرمان عارض می‌کنیم تا آن ماهیت نوعی مصداق یابد و بتوان جنس و فصل را از آن انتزاع کرد و پس از آنکه مفاهیم جنس و فصل از مصداق ماهیت نوعی برآیمان حاصل شد، وجود را از ماهیت جدا می‌کنیم و اشکالی هم پیش نمی‌آید. اما، به نظر می‌رسد که روشن‌ترین ضعف چنین فرضی دوچندان کردن صعوبت حدّ تام است.

در تفسیر فلسفی حدّ تام آشکار می‌شود که چون رابطه تعریف و حقیقت رابطه‌ای انفکاک‌ناپذیر است، به تعبیر فلسفی حدّ تام نیاز داریم. زیرا، طبق قاعده حدّ تام در منطق، با داشتن مفاهیم جنس و فصل هر نوعی می‌توان به تعریف تامی از آن نوع رسید. اما، مگر مفاهیم جنس و فصل از ماده و صورت خارجی انتزاع نمی‌شوند؟ (ابن سینا، ۱۴۰۴الف: ۶۳، ۶۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۱۲۰، ۱۱۹). این بدان معناست که حدّ تام منطقی ناگزیر به خارج گره خورده است، چرا که ماده و صورت خارجی به موجب خارجی بودنشان با وجود عینی گره خورده‌اند که ما این رابطه را در مصادیق خارجی جواهر جسمانی می‌یابیم. لذا، بنا بر قول مشهور درباره حدّ تام، چگونه می‌توان مدعی شد که حدّ تام است که تمام حقیقت و ذات اشیاء را آشکار می‌سازد، در حالی که در چنین قولی سهم وجود عینی در تشکیل حقیقت اشیاء نادیده گرفته شده یا مغفول مانده است؟! اگر بناست که حدّ تام واسطه‌ای برای شناخت حقیقت اشیاء باشد، باید علاوه بر تصویر کردن ذات ماهیات، دربردارنده مفهومی از وجود عینی ماهیات نیز باشد. از این روست که حدّ تام به موجب به همراه داشتن ادعای نشان دادن حقیقت اشیاء، با دیگر معلوم‌های تصویری تفاوت پیدا می‌کند. درباره معلوم تصویری حدّ تام نیز باید گفت که اگرچه در قول مشهور عقیده بر این است که حدّ تام فقط دربردارنده ذاتیات شیء است و، به عقیده قائلان بدان، چون وجود

عارض بر ماهیت است (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۰) جزو حدّ تام قرار نمی‌گیرد، نمی‌توان فقط به وجود ذهنی‌ای از ذاتیات ماهیات تام اکتفا کرد، بلکه به دست دادن مفهومی از وجود عینی ماهیات که عبارت از همان جنبه متصف بودن ماهیات به وجود باشد، نیز لازم است. در دیگر معلوم‌های تصویری، صرف انتقال ماهیت فاقد آثار از ظرف اعیان به ظرف ذهن برای شناخت کفایت می‌کند، اما معلوم تصویری‌ای که با حدّ تام حاصل می‌شود، چون بناست که شناختی از حقیقت اشیاء به دست دهد و کامل‌ترین تعریفات باشد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۷)، باید صورت ذهنی حقیقت اشیاء باشد و این در حالی است که حقیقت اشیاء بدون اتصافشان به وجود پدید نمی‌آید. لذا، حدّ تام را نمی‌توان در دو مفهوم جنس و فصل خلاصه کرد.

باری، به نظر می‌رسد که اینها نواقص قول مشهور درباره حدّ تام هستند و، با توجه به آنها، می‌توان گفت که حدّ تامی که در قول مشهور به دست می‌دهند، همه انتظارات ممکن از حدّ تام را برآورده نمی‌سازد.

بدین ترتیب، بر اساس اصالت وجود، حدّ تام از صورت مشایی‌اش کاملاً تحوّل می‌یابد و، در نتیجه، از تعریف ماهیت متصف به وجود ذهنی خارج می‌شود و با معرف واقع شدن برای هستی شیء وارد ظرف وجود می‌شود. لذا، در اندیشه فلسفی ملاًصدراً حدّ تام به موجب رابطه اتحادی ماده و صورت و ورود صورتها به ماده به طور «لُبس بعد از لُبس» نه فقط به صورت تحوّل می‌یابد، بلکه به موجب رابطه اتحادی وجود و ماهیت حیثیت وجودی نیز می‌یابد و، در نتیجه، از اصالت وجود تأثیر می‌پذیرد.

۵. لازمه‌های تأثیرگذاری اصالت وجود بر حدّ تام

با ادّعی تأثیرپذیری حدّ تام از اصالت وجود این اشکال مطرح می‌شود که آیا حدّ تام فلسفی در فلسفه ملاًصدراً می‌تواند فایده حدّ تام منطقی را افاده کند یا نسبت به حدّ تام منطقی نقصان دارد؟ پاسخ این است که حدّ تام فلسفی نه فقط نسبت به حدّ تام منطقی نقصان ندارد، بلکه به موجب تأثیرپذیری‌اش از اصالت وجود و راه یافتنش به دایره وجود لازمه‌های زیر را در پی دارد:

۱.۵ دامنه فایده حدّ تام بسیار وسیع‌تر از حدّ تام منطقی می‌شود؛ بدین صورت که حد در منطق فقط ماهیت شیء را در همان ظرف ذهن مفصل‌تر می‌شناساند و صرفاً تحلیل خود

ماهیت به اجزای جزئی‌تر است، در حالی که در فلسفه ماهیت را از وجه منطقی آن فراتر می‌برد و نحوه وجود ماهیت در ظرف خارج را نیز نشان می‌دهد.

۲.۵ مرتبه حدّ تام در فلسفه ملاًصدرا از منطق فراتر می‌رود و با تأثیرپذیری از اصالت وجود فردیت هر شیء را در ظرف خارج منعکس می‌کند، در حالی که حدّ تام منطقی فقط بیانی جزئی‌تر و مفصل‌تر از ماهیت متّصف به وجود ذهنی است و اجزای آن با اتصال به یکدیگر فقط نوع یک شیء را، که امری کلی است، در ظرف ذهن می‌شناساند.

۳.۵ حدّ تام در بیان فلسفی اش به مفاهیم جنس و فصل وابسته نمی‌شود.

۴.۵ حدّ تام به واسطه ویژگی تشخیص‌بخشی اش از مرتبه نوع فراتر می‌رود و افراد یک نوع را در ظرف خارج می‌شناساند.

۵.۵ حدّ تام اگر به معلوم تصویری محدود باشد، فایده‌ای جز تحلیل بیشتر درباره ماهیات نخواهد داشت. اما، با در نظر گرفتن خاصیت‌های فلسفه ملاًصدرا باید گفت که در فلسفه ملاًصدرا نه فقط معلوم تصویری از بین نرفته، بلکه همچنان محفوظ مانده است و فقط نحوه رسیدن به آن تغییر یافته است، به این معنا که به تبع معلوم خارجی برای ما حاصل می‌شود. لذا نمی‌توان گفت که چون معلوم تصویری نمی‌توان داشت، دیگر نمی‌توان حدّ تام داشت. معلوم تصویری ما همان جنس و فصل منطقی اند که از ماده و صورت قابل انتزاع اند. حتی بدون فرض جنس و فصل، صورت که در متن اصلی روشن شد، پایه اصلی حدّ تام را تشکیل داده است و می‌تواند معلوم تصویری در ما ایجاد کند، چرا که نحوه وجود شیء را به ما نشان می‌دهد. این نحوه وجود با انتزاع برای ذهن حاصل می‌شود و فایده چنین تعریفی عبارت است از به دست دادن چپستی هر شیئی در ظرف واقع، که دیگر با همه اشیا قابل جمع نیست، و نه اکتفا به تحلیل بیشتر درباره اشیا در ظرف ذهن به دو جزء جنس و فصل، که اصطلاحاً «تعریف» نامیده می‌شود. فایده حدّ تام فلسفی تشخیص واقعیت اشیا در ظرف واقع است که، به طریق اولی، به تعریف هم می‌انجامد، نه تعریف حقیقت و ماهیت اشیا در ظرف ذهن که نهایتاً تمییز بین چند نوع را افاده می‌کند و نه تمییز بین تک افراد یک نوع و، سپس، تمییز بین افراد آن نوع از افراد انواع دیگر را. ایجاد معلوم تصویری فقط یکی از فواید حدّ تام است و با دقت در معنای حدّ تام می‌توان در فلسفه ملاًصدرا به فواید دیگری از حدّ تام نیز دست یافت، بدون آنکه تناقضی پیش آید.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که حد در فلسفه ملاًصدرا این‌گونه گسترش می‌یابد و گسترش آن، در واقع، یکی از لازمه‌های پذیرش ماهیت در اندیشه او و تأثیر آرای ابتکاری وی؛ یعنی، «اصالت وجود»، «ترکیب اتحادی ماده و صورت»، «ورود صورتهای ماده به طور "لبس بعد از لبس"» و «ترکیب اتحادی وجود و ماهیت»، بر ماهیت بشرطاً است.

۶. نتیجه‌گیری

وقتی مدعی تأثیرپذیری حد از اصالت وجود در اندیشه ملاًصدرا می‌شویم، خواه ناخواه بحثمان صورتی فلسفی به خود می‌گیرد و چون حد انعکاس ماهیت است، در درجه نخست، باید جایگاه ماهیت در فلسفه ملاًصدرا و نسبت آن با اصالت وجود روشن شود. در فلسفه ملاًصدرا ابتدا، به تبعیت از مشائیان، ماهیت با اعتباری دیگر؛ یعنی، با ترکیب ماده و صورت، به عنوان ماهیت تام پذیرفته می‌شود، اما در ادامه ورود دو رأی اختصاصی ملاًصدرا؛ یعنی، «قول به رابطه اتحادی ماده و صورت» و «توارد صورتهای ماده به طور "لبس بعد از لبس"»، به تغییر معنای حقیقت و تمامیت ماهیت از کل ماهیت به جزء صورت آن می‌انجامد. سپس، به موجب رأی اختصاصی دیگر او؛ یعنی، «رابطه اتحادی وجود و ماهیت»، که از توابع مبحث اصالت وجود است، احکام وجود، از جمله حقیقت، تشخیص، تخصص و فردیت، به ماهیتی که اکنون فقط با یک جزء ظهور یافته، تسری می‌یابد و، در نتیجه، مسیر حد تام به کلی تغییر می‌یابد. با توجه به اینکه در اندیشه فلسفی ملاًصدرا تمام حقیقت شیء از کل ماهیت به جزء صورت تقلیل می‌یابد و ویژگی حقیقت‌ساز بودن آن به واسطه «وجود» در قالب تشخیص برای آن رقم می‌خورد، صورت از حیثیتی ماهوی به حیثیتی وجودی تحول می‌یابد. از این رو، تأثیر اصالت وجود بر حد تام نشان می‌دهد که در فلسفه ملاًصدرا صورت شیء قابلیت این را دارد که به‌تنهایی حدساز و منعکس‌کننده حقیقت واقع شود.

با وجود این، امکان تفسیر وجودی از فصل بدین معنا نیست که حیثیت منطقی حد تام باطل شود، بلکه اتفاقاً درباره موضوع حد تام می‌توان هم از حیث منطقی و هم از حیث فلسفی بحث کرد. از حیث منطقی، حد تام «معقول ثانی منطقی» است، ولی از حیث فلسفی «معقول ثانی فلسفی» است. شاید به حیثیت فلسفی حد تام این اشکال وارد شود که «نحوه وجود» از معقولات ثانی فلسفی است، حال آنکه، طبق قول مشهور، حد تام، چون از سنخ معقولات ثانی منطقی است، صلاحیت بحث شدن در منطقی را می‌یابد. به این اشکال

می‌توان چنین پاسخ داد که صرف مشهور بودن قولی متضمّن و مستلزم حجّیت و صحّت آن قول نیست. لذا، به نظر می‌رسد که رأی قائلان به قول مشهور در منحصر کردن حدّ تام به معقول ثانی منطقی حاکی از نقصان قولشان است، همانند قولشان درباره فصل، که چون متضمّن تکیه بر حیثیت معقول ثانی منطقی درباره فصل است، هیچ‌گاه نمی‌تواند به «فصل حقیقی» منجر شود. از همین روست که ملامدرا با خروج از محدوده معقول ثانی منطقی درباره فصل توانست تعبیر و تفسیر جدیدی از فصل حقیقی به دست دهد. لذا، تحوّل حیثیت حدّ تام از «معقول ثانی منطقی» به «معقول ثانی فلسفی» نه فقط با اشکالی مواجه نخواهد بود، بلکه دامنه آثار و فواید حدّ تام را نیز گسترده‌تر خواهد ساخت و نقصان قول مشهور درباره حدّ تام؛ یعنی، نادیده گرفتن جنبه وجودی ماهیات در انعکاس حقیقت اشیاء، را رفع خواهد کرد تا بتواند شایسته کامل‌ترین تعاریف بودن شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. به استثنای فارابی که ماهیت را امر حقیقت‌ساز نمی‌داند و حقیقت هر شیء را وجود مخصوص آن می‌داند (آل‌یاسین، ۱۴۰۵: ۲۱۸).
۲. به موجب حرکت جوهری، با تغییرات لحظه به لحظه صورت به طور «اُبس بعد از اُبس» همه صورتهای پیش از صورت آخر بالقوه می‌شوند و وجود رابطه اتحادی میان ماده و صورت با نشان دادن خود به طور «اُبس بعد از اُبس» تحقق صورت آخر را رقم می‌زند. به بیان دیگر، تا رابطه اتحادی نباشد، صورت قبلی نمی‌تواند در صورت بعدی محفوظ بماند و، در نهایت، صورت آخر را که حقیقت‌ساز است، پدید آورد؛ زیرا دلیل اینکه در «اُبس بعد از اُبس» بودن ورود صورتهای بر ماده صورت قبلی در صورت بعدی نفوذ می‌کند و فانی می‌شود، چیزی جز رابطه اتحادی ماده و صورت نیست که، طبق آن، ماده مستهلک در صورت است و در رابطه مذکور نیز صورت قبلی در حکم ماده و قوه صورت بعدی است. ملامدرا خود معتقد است که رابطه اتحادی ماده و صورت موجب زوال صورتهای عناصر نیست؛ زیرا اتحاد صورت مرکب با ماده اش مانع وجود صورت دیگری در آن ماده نیست، بلکه اتحاد صورت با ماده مستلزم اتحاد آن با همه صورتهایی است که در آن ماده بوده‌اند (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۳۲).
۳. اگرچه مشایبان صورت را جزء حقیقت‌ساز می‌دانند، این بدان معنا نیست که، در نظر آنان، صورت کلّ حقیقت باشد، بلکه آنان کلّ حقیقت را همچنان مرکب از دو جزء ماده و صورت می‌دانند که، در این میان، حیثیت قوه را جزء ماده تأمین می‌کند که ملازم با نقص، فقدان و بطلان است و حیثیت فعل را جزء صورت تأمین می‌کند که ملازم با کمال، وجدان و حقیقت است.

ملّاصدرا نیز با اینکه به این دو جزء قائل است، به موجب رأیی متفاوت با رأی مشایبان؛ یعنی، قول به ترکیب اتّحادی ماده و صورت، معتقد می‌شود که جزء ماده در جزء صورت فانی می‌شود و، در پی آن، کلّ حقیقت و ماهیّت فقط در یک جزء به نام «صورت» خلاصه می‌شود.

کتاب‌نامه

- آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵ق.)، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب، نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیّات*، چاپ اول، قم: نشر البلاغه، نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ق.)، *الف، الهیات شفا، تصحیح و تحقیق: سعید زاید و الأب قنواتی*، مقدمه: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیةالله المرعشی، نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۸۹)، *الحدود*، چاپ دوم، قاهره: الهیاء المصریّه، نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ق.)، *ب، منطق شفا، تحقیق: سعید زاید*، قم: مکتبه آیةالله المرعشی، نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *آرگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین شرف خراسانی، چاپ اول، تهران: نشر گفتار.
- بهمینار، مرزبان ابن (۱۳۷۵)، *تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، اتّحصال*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حشمت‌پور، محمدحسین، *تدریس صوتی الشواهد الربوبیه*، سایت Sokhânā.ir.
- سبزواری، ملّاهادی (۱۳۹۲)، *درس‌های شرح منظومه*، ج ۱، شرح: سید رضی شیرازی، ویرایش و تنظیم: فاطمه فنا، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۸)، *تعلیق بر حکمه الإشراف (شرح قطب‌الدین شیرازی به انضمام تعلیقات ملّاصدرا)*، ج ۱، تصحیح و تحقیق: سید محمد موسوی، مقدمه: سید حسین نصر، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، جلد، نسخه الکترونیکی، سایت مرکز تحریرات کامپیوتری قائمیه اصفهان.
- شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۴۲۵ق.)، *الرسائلان فی التصوّر و التصدیق*، تحقیق و مقدمه مهدی شریعتی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.

تأثیر اصالت وجود بر «حدّ تام» در اندیشه فلسفی ملاصدرا ۶۹

شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۹۲ ج)، شرح و تعلیقه بر حکمه الاشراف، ج ۲، تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی، زیر نظر سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول، تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.

شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۹۲ ب)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سروش.

شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۹۲ الف)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ هفتم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه (منطق نوین مشتمل بر اللّمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه)*، ترجمه و شرح: عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی نصر.

شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.

شیروانی، علی (۱۳۸۹)، ترجمه و شرح *بدایه الحکمه*، ج ۱، چاپ شانزدهم، قم: انتشارات دارالعلم. شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۹)، ترجمه و شرح *نهایه الحکمه*، ج ۱، ویرایش دوم، چاپ پنجم، قم: انتشارات دارالفکر.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۴ ق.)، *الألفاظ المستعمله فی المنطق*، تحقیق و مقدمه محسن مهدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق.)، *فصوص الحکم*، تحقیق: شیخ محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ ق.)، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، ج ۱، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.

مطهری، مرتضی، *کلیات علوم اسلامی*، چاپ اول، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

مطهری، مجموعه آثار، چاپ ششم، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.

مظفر، محمدرضا (۱۳۹۲)، *المنطق*، ترجمه محسن غرویان، چاپ چهارم، قم: انتشارات دارالفکر.