

تبیین دیدگاه عبدالرزاق لاهیجی در باب اعتباری بودن تشخص

مریم سالم^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۶/۲۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

تشخص که نزد حکمای مشایی، اشراقی و متعالیه و نیز بین متکلمین امامیه و اشاعره از جمله مباحث مهم متافیزیکی است نزد لاهیجی نیز مهم است و آرای کلامی خواجه، ایجی، جرجانی و دوانی او را می‌دارد تا به تحلیل و ارزیابی دیدگاههای مشاییین و متکلمین در این موضوع بپردازد. لاهیجی تشخص را امری اعتباری می‌داند، به این معنا که وجود مستقلی در خارج ندارد و عین هویت شخص و وجود خاص آن و همان ماهیت متشخصه است و همچون وجود با ماهیت در خارج متحد است و تنها در تحلیل ذهن از ماهیت جدا و ماهیت متصف به آن می‌شود. در تعریف تشخص و نحوه وجود آن در خارج و ما به التشخص فرقی بین لاهیجی و ملاصدرا وجود ندارد و هر دو تشخص و عامل تشخص را همان وجود خاص شیء می‌دانند. وجودی که عین تحقق و عینیت است.

واژگان کلیدی: تشخص، تمیز، لاهیجی، ملاصدرا، وجود

مقدمه

از نظر ابن‌سینا علت اینکه فعلی از شخص خاصی از انسان صادر می‌شود نه از شخص دیگر، ماهیت انسان نیست. اگر به خاطر ماهیت انسان بود صدور این فعل جایز نمی‌شد، زیرا علتش تعیین نداشت. بنابراین علت فعل خاص شخص انسان شخصیت اوست. شیء عام فعل انجام نمی‌دهد، مثل جسم عام یا صورت عام، زیرا وجودی ندارد. فقط به واسطه شخص است که فعل صورت می‌گیرد [۱، ص ۲۷۸، ۲۷۹]. این بیان ابن‌سینا به خوبی اهمیت موضوع را در مباحث متافیزیکی نشان می‌دهد، مسئله‌ای که در بخش ماهیات و در مبحث کلیات به آن پرداخته می‌شود. اهمیت این مسئله برای هیچ فیلسوفی پوشیده نیست و چه در بین فلاسفه اسلامی و چه در بین فیلسوفان غربی، در قرون وسطی و پس از آن، از مباحث مهم تلقی می‌شده است [۴، ص ۷۶]. مسئله‌ای که هم قائلین به وجود کلیات با آن در گیر هستند و هم منکرین آن؛ چرا که احکام مربوط به موجود جزئی خارجی یکی از مهمترین دغدغه‌های فیلسوفان بوده و هست.

از طرفی یکی از مسائل مهم و پرچالش در فلسفه‌های جدید، خصوصاً فلسفه ذهن و فلسفه دین، مسئله این همانی شخصی^۱ است، به این معنا که شخصیت فرد در حال تغییر چگونه در تمام مراحل حفظ می‌شود [۷، ص ۵۳؛ ۸، ص ۵۹]. این موضوع زمانی اهمیت می‌یابد که حرکت در جوهر شیء واقع شود و به واسطه جوهر به اعراض منتقل شود. بنابراین در حکمت متعالیه که حرکت جوهری از شاخصه‌های مهم آن است، مسئله این همانی شخصی که از فروعات بحث تشخص است، می‌تواند از موضوعات مهم و قابل بحث باشد.^۲

فارابی و ابن‌سینا در کتابهای *التعلیقات* بیشتر از سایر آثارشان موضوع تشخص را به بحث کشانده‌اند و پس از آن از سوی اکثر قریب به اتفاق فلاسفه و متکلمین این مسئله پی‌گیری شده است. ملاصدرا نیز این بحث را اگرچه در فصل مربوط به ماهیات مطرح می‌کند، اما آن را به وجود ارتباط می‌دهد و بر مبنای اصالت وجود به بحث از تشخص و نقد دیدگاههای سایرین می‌پردازد. مسئله تشخص آن قدر برای ملاصدرا اهمیت دارد که در رساله‌ای مجزا، کمی مفصل‌تر از *سفار*، این بحث را منحصراً مطرح می‌نماید [۱۱، ص ۹۱].

لاهیجی، شاگرد بلافصل ملاصدرا، با رویکردی کلامی - فلسفی در کتاب *سوارق*

1. Personal Identity.

۲. از نظر ملاصدرا چون عامل تشخص وجود است، وحدت شخصی متحرک به واسطه وحدت وجود سیالش است [۱۳، ج ۳، ص ۶۲-۶۴، ۱۰۵-۸۳]. این موضوع را لاهیجی مورد بحث قرار نداده است و تنها به حفظ وحدت شخصی ماده به واسطه وحدت نوعی صورت اشاره کرده است [۱۶، ج ۴، ص ۴۲۴].

اللاهام، به این موضوع می‌پردازد و سعی دارد با تبیین دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا، به تحلیل نظر خواجه طوسی و ارزیابی دیدگاه متکلمین اشعری متأثر از او بپردازد. نوع نگاه لاهیجی در این کتاب متأثر از نگاه ملاصدرا در رساله فی التشخص است و با تفاوتی در نحوه پرداختن به موضوعات، به اشکالاتی که از سوی متکلمین در باب تشخص وارد می‌شود می‌پردازد. در این مقاله تلاش می‌شود رویکرد وی به موضوع تشخص تبیین شود تا از این طریق تشابهات و تفاوت‌های دیدگاه وی با ملاصدرا به خوبی روشن شود.

پیشینه تحقیق

همان‌طور که مطرح شد، مسئله تشخص در فلسفه اسلامی، قدمتی به اندازه تاریخ پیدایش فلسفه اسلامی دارد و بعد از طرح در آراء فارابی و ابن‌سینا، توسط شارحین فیلسوف و متکلم، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی و ایجی پی‌گیری شد. شیخ اشراق و ملاصدرا نیز به این بحث پرداختند و لاهیجی نقطه کانون همه این آرا قرار می‌گیرد. در کارهایی که تا کنون در باب تشخص صورت گرفته است [۴، ص ۷۶-۸۷؛ ۹، ص ۸۱-۱۰۰] این موضوع با محوریت لاهیجی و یا مقایسه آراء او با ملاصدرا، اصلاً بحث نشده است. از آنجا که چنین گمان می‌شود لاهیجی علی‌رغم نظر استادش به اصالت وجود معتقد نیست و در نتیجه در مسئله تشخص هم باید راهی متفاوت از استادش طی کرده باشد، لازم است که این موضوع به خوبی تبیین و ارزیابی شود.

معنای تشخص

تشخص به معنای شخص شدن ماهیت است. یعنی ماهیت به گونه‌ای شود که صرف تصورش مانع از مشارکتش با چیز دیگر باشد [۱، ص ۱۴۷، ۲۷۴، ۳۰۲، ۳۰۳؛ ۱۳، ج ۲، ص ۱۰؛ ۱۵، ص ۲۸، ۲۹؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۴۸]. تصور ماهیت نوعیه از آن جهت که ماهیت نوعیه است مانع از آن نیست که مشارک داشته باشد، اما تصور ماهیت نوعیه به اعتبار شخصش بر بیش از یک مصداق صدق نمی‌کند [۱۶، ج ۲، ص ۱۴۸]. ابن‌سینا در *التعلیقات* تشخص را این‌گونه تعریف می‌کند که شیء به صفتی تخصّص یابد که در آن صفت ممائلی با او در وجود شریک نباشد [۱، ص ۱۴۷، ۳۰۳]. پس هر نوعی که وجودش به گونه‌ای باشد که در آن شرکت واقع نشود، نوعش در شخصش خواهد بود و هر نوعی که وجودش صحیح نباشد که این‌گونه باشد، اشخاصش مختلف و متکثر می‌شود [۱، ص ۱۴۷].^۱

۱. در عبارات فارابی و ابن‌سینا در *التعلیقات* گاهی کلمه تخصّص به معنای تشخص و کلمه تشخص به معنای تمیّز به کار رفته است که باید دقت شود [۱، ص ۱۴۴، ۱۴۷، ۳۰۳؛ ۱۵، ص ۲۸].

مفهوم تشخص غیر از مفهوم وحدت است. وحدت عبارت از این است که مفهوم از آن حیث که واحد است قابل قسمت نباشد [۶، ص ۱۴۷]. ماهیت می‌تواند به گونه‌ای باشد که مفهوم وحدت بر آن صدق کند، اما متشخص نباشد. مثل طبیعت نوعیه و جنسیه که از همان حیث که نوع و جنس‌اند واحد به وحدت مطلق هستند ولی متشخص نیستند [۱۶، ج ۲، ص ۱۴۷، ۱۶۸].

مفهوم تشخص با مفهوم تمیز نیز فرق دارد. تشخص شیء صفتی است که شیء فی نفسه واجد آن است، اما تمیز صفتی است برای مفهوم به واسطه مقایسه‌اش با مفهوم دیگر که در چیزی با او شریک است، فرق دیگر این است که جایز است هر یک از دو طرف متمایز به واسطه هم متمایز شوند، بدون آن که دور پیش آید، ولی در تشخص این‌گونه نیست. با تقیید مفهوم کلی با مفاهیم کلی دیگر تمیز حاصل می‌شود، ولی تشخص نه [۱۴، ص ۱۴۶؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۶۵].

از نظر خواجه و لاهیجی نسبت تشخص و تمیز عموم و خصوص من وجه است، اگرچه هر یک مصادیق متفاوتی دارند اما در مصداق واحدی قابل جمع هستند و آن شخص است به اعتبار مشارکت شخص با غیرش در مفهومی از مفاهیم [۶، ص ۱۴۶؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۶۶]. مثلاً اشخاص مختلف می‌توانند در مفهوم وجود مشترک باشند، اما هر یک در وجود خاص خود متمایز از دیگری و متشخص باشند.

می‌توان رابطه تشخص و تمیز را عموم و خصوص مطلق دانست، زیرا تشخص هیچ‌گاه بدون تمیز حاصل نمی‌شود. هر متشخصی متمایز هم هست، ولی هر متمایزی متشخص نیست [۱۶، ج ۲، ص ۱۶۶]؛ ولی لاهیجی معتقد است اگر چه فی نفسه بین این مفاهیم عموم و خصوص مطلق است، ولی ما می‌توانیم تشخص را بدون اعتبار تمیز در نظر بگیریم، یعنی شخص را به اعتبار مشارکت مفهومی با دیگران در نظر بگیریم. در اینصورت تشخص را داریم ولی تمیز را نداریم. پس در دایره اعتبارات بین این دو مفهوم کلی (تشخص و تمیز) عموم و خصوص من وجه است و در مفاهیم کلی هم اعتبار مهم است نه آنچه در واقعیت وجود دارد [۱۶، ج ۲، ص ۱۶۶].

از نظر ملاصدرا تمیز می‌تواند باعث شود که شیء واجد استعداد تشخص شود. پس نوع مادی منتشر تا وقتی که ماده استعداد خاصی نسبت به یکی از اشخاص آن نوع را نداشته باشد، وجودش از مبدأ اعلیٰ افاضه نمی‌شود [۱۳، ج ۲، ص ۱۰].

ملاصدرا بین تشخص و تعیین نیز فرق می‌گذارد [۱۳، ج ۲، ص ۱۵]. اما لاهیجی به آن نمی‌پردازد. چرا که طبق توضیحات ملاصدرا فرقی بین تعیین و تمیز نمی‌توان یافت.

نحوه وجود تشخص

یکی از مواردی که سبب جدایی ظاهری بین لاهیجی و ملاصدرا می‌شود، بحث نحوه وجود تشخص است که لاهیجی به تبع خواجه نصیر طی بحث نسبتاً مفصلی این موضوع را بررسی می‌نماید و با وجود تفاوت دیدگاه با خواجه، تشخص را از قبیل امور اعتباری می‌داند [۱۶، ج ۲، ص ۱۴۴]. زیرا:

۱. افراد تشخص در مطلق تشخص مشترک می‌شوند، پس به تشخص دیگری غیر از تشخص مشترک نیاز دارند. این تشخص امر عدمی نیست، زیرا باعث امتیاز می‌شود، در حالی که امر عدمی سبب امتیاز نمی‌شود؛ و نیز باعث می‌شود که ماهیت متشخصه عدمی شود، زیرا یکی از اجزایش عدمی می‌شود. پس تشخص دیگر، امری وجودی و متشخص است و در مفهوم تشخص با بقیه افراد تشخص مشارکت دارد و به تشخص دیگری غیر از تشخص مشترک نیاز دارد که به تسلسل می‌انجامد. بنابراین تشخص امری عینی نیست و اعتباری است و تسلسل در آن اشکال ندارد. زیرا با قطع اعتبار، سلسله نیز پایان می‌یابد [۶، ۱۴۵؛ ۱۳، ج ۱، ص ۹۱؛ ۱۴، ۱۴۵؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۲].

لاهیجی با تأسی از ملاصدرا، دلیل فوق برای اثبات اعتباری بودن تشخص را ضعیف می‌داند؛ زیرا لازم نیست در هر موجودی تشخص زائد بر ذاتش باشد، مگر اینکه ماهیت کلی داشته باشد و کلیتش هم مثل کلیت واجب نباشد، بلکه کلیت در وجودهای خاص به طور مطلق مطرح باشد. بنابراین جایز است امتیاز افراد تشخص به ذوات خودشان باشد و مشارکتشان در مفهوم تشخص باشد که همان بودن ماهیت به گونه‌ای است که چیزی از عوارض با او مشارک نباشد [۱۱، ص ۹۲؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۲، ۱۵۷]. مفهوم تشخص نسبت به تشخص‌هایی که تحت آن قرار دارند عرضی است نه ذاتی، پس به تمیزی غیر از خود ذات هریک از آن تشخص‌ها نیازی نیست [۱۱، ص ۹۲؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۷].

۲. اگر تشخص در خارج باشد عروضی بر حصه‌ای از این شخص نوع متوقف می‌شود بر تمیزش و اگر تمیزش به خاطر همین تشخص عارض باشد به دور یا تسلسل منجر می‌شود [۱۱، ص ۹۲؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۲].

لاهیجی از قول فاضل قوشچی این ایراد را بر دلیل فوق مطرح می‌کند که توقف عروض تشخص بر تمیز سابق لازم نمی‌آید، مثل آنچه در مورد حصص اجناس نسبت به فصول پیش می‌آید. او ایراد را وارد نمی‌داند؛ زیرا فصول نسبت به حصص جنسی عرضی نیستند، بلکه علی هستند متقدم بر حصص جنسی، برخلاف تشخص‌ها نسبت به حصص انواع. زیرا

حصص انواع موضوعات تشخص‌ها هستند و تقدم موضوع متمیز بر عرضش واجب است، همان‌گونه که تقدم وجودی آن نیز بر عرضش لازم است [۱۶، ج ۲، ۱۵۳].

۳. لاهیجی دلیلی از سوی صاحب‌موقف می‌آورد در اثبات عینیت تشخص و در رد آن اعتباری بودن تشخص را ثابت می‌کند. از نظر ایجی تشخص جزء شخص است، شخصی مثل زید که هیچ شکی در وجودش در خارج نیست. زیرا مفهوم تشخص همان مفهوم انسان به تنهایی نیست، وگرنه بر عمرو هم صدق می‌کرد که زید باشد، همان‌گونه که انسان بودن بر آن صدق می‌کند. پس تشخص همان انسان است با چیز دیگری که به آن تعیین می‌گوییم. آن چیز دیگر جزء زید موجود در خارج است و جزء موجود خارجی در خارج موجود است [۳، ص ۶۶؛ ۵، ج ۲، ص ۸۷؛ ۱۱، ص ۹۲].

لاهیجی در رد این دلیل می‌گوید که جزء موجود خارجی وقتی در خارج است که جزء خارجی آن باشد؛ و ما قبول نداریم که تشخص جزء خارجی باشد، بلکه جزء ذهنی است. پس نسبت ماهیت به تشخص مثل نسبت جنس به فصل است. همان‌طور که جنس در عقل مبهم است و بر ماهیات متعدد حمل می‌شود و متعین به یکی از آنها نیست مگر با انضمام فصل به آن و این دو (جنس و فصل) ذاتاً و جعلاً و وجوداً در خارج متحدند و فقط در ذهن متعدد و متمایز می‌شوند، ماهیت نوعیه هم همین‌گونه است و بر هویات متعدد حمل می‌شود، ولی به هیچ یک از آنها متعین نمی‌شود مگر به واسطه تشخصی که به آن منضم می‌شود. این ماهیت نوعیه و آن تشخص در خارج، ذاتاً و جعلاً و وجوداً متحدند و فقط در ذهن متمایز هستند [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۳].

از نظر لاهیجی تمایز اشخاص در وجود خارجیشان به هویاتشان است نه به مشخصاتشان؛ و منظور از اعتباری بودن تشخص همین است، یعنی وجودی مستقل و جدا در خارج ندارد بلکه با ماهیت در خارج متحد است [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۵].

لاهیجی اضافه می‌کند که ممکن است کسی از این بیان ما به این نتیجه برسد که وجود ماهیت هم اعتباری است. در پاسخ باید گفت که چون ماهیت نوعیه ذاتاً متحصّل است و ابهامش فقط به خاطر خصوصیات اشخاص است، وجود، بالذات وجود آن ماهیت و منسوب به آن می‌شود و بالعرض به خصوصیات اشخاص یعنی تشخص منسوب می‌شود. این برخلاف ماهیت جنسی در مقایسه با فصل است. جنس و فصل هر دو در بسایط از جمله اعتباریات هستند و وجود منسوب به ماهیت بسیط بالذات، بالعرض به جنس و فصل منسوب می‌شود [همان].

به نظر لاهیجی برای اثبات وجود کلی طبیعی در خارج می‌توان از این استدلال استفاده کرد که چون طبیعت (ماهیت نوعیه لا به شرطی) جزء مقوم شخص موجود در خارج است، پس اعتباری نیست و در خارج موجود است.^۱ اما از همین نوع استدلال نمی‌توان برای اثبات وجود تشخص در خارج استفاده کرد. زیرا تشخص جزء قوام شخص موجود در خارج نیست. پس تشخص برخلاف کلی طبیعی در خارج نیست و اعتباری است [همان].

۴. خلط بین تشخص و ما به التشخص گاهی سبب می‌شود حکم یکی به اشتباه به دیگری سرایت نماید. در این صورت حکم ما به التشخص که همان عوارض مشخصه هستند به تشخص سرایت داده می‌شود. این امر بدیهی البطلان است [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۶]. مثلاً حکم شود که چون عوارض مشخصه در خارج وجود دارند، پس تشخص هم امری عینی است. این خلط اشتباه است و این دو دو حکم جدا دارند و هیچ وجهی سبب نمی‌شود که احکام این دو به هم سرایت کند. بنابراین تشخص امری اعتباری است، چه عوارض مشخصه عینی باشند و چه اعتباری.

۵. خلط بین امر عدمی به معنای اعتباری بودن و عدمی به معنای معدوم بودن شیء در خارج [۵، ج ۲، ص ۹۲]. از نظر لاهیجی این نیز بدیهی البطلان است [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۶]. تشخص می‌تواند اعتباری باشد، اما معدوم نباشد. به این معنا که تشخص در خارج هست، اما نه بالذات، بلکه بالعرض در خارج موجود است.

از نظر لاهیجی حکم تشخص مثل حکم وجود است. همان‌طور که وجود در خارج متحد با ماهیت و در ذهن مغایر آن و زائد بر آن است، تشخص هم در خارج متحد با

۱. لاهیجی در همین جا اشاره می‌کند به فساد اعتقاد سید شریف جرجانی که فقط قائل به وجود اشخاص در خارج است و وجود کلی طبیعی در خارج را قبول ندارد. او معتقد است که چون نسبت ماهیات به مشخصات مثل نسبت جنس به فصل است و تمایز اشخاص خارجی به هویات آنها است نه به مشخصات آنها، پس در خارج چیزی جز اشخاص وجود ندارد و طبایع کلی انتزاع عقل از اشخاص است و در خارج وجود ندارد؛ زیرا کلی طبیعی یا باید به عینه در خارج موجود باشد و در همان حال مشترک بین افرادش باشد که محال است. زیرا امر واحد شخصی نمی‌تواند در امکان متعدد و متصف به صفات متضاد باشد. و یا اینکه منظور این است که در خارج موجودی هست که اگر فی حد ذاته تصور شود صورنش به کلیت متصف می‌شود، به معنی مطابقت، این نیز باطل است. زیرا موجود در خارج در حد ذاتش متعین است و صورت مخصوص آن نیز متعین و خاص و غیرقابل صدق بر کثیرین است. اگر هم منظور از خارجی بودن کلی طبیعی این باشد که در خارج موجودی هست که هرگاه تصور شود و از مشخصاتش تجرید شود، در عقل صورت کلی از آن انتزاع می‌شود، این همام مذهب کسی است که معتقد است در خارج فقط اشخاص هستند و طبایع کلی از آنها انتزاع می‌شود [۵، ص ۳؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۶].

ماهیت کلی است و از هم منفک نمی‌شوند و احکام همدیگر را می‌پذیرند، اما در ذهن مغایر همدند و تشخص زائد بر ماهیت است و این است معنای اعتباری بودن تشخص [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۱].

لاهیجی معتقد است در باب اعتباری بودن تشخص، مثل وجود، می‌توان در دو حوزه بحث کرد. حوزه مرتبط با مفهوم وجود که بین همه اتفاق نظر وجود دارد که مفهوم تشخص و مفهوم وجود اعتباری هستند. دیگری حوزه مرتبط با حقیقت تشخص و وجود که در این حوزه اختلاف نظر وجود دارد و محل نزاع هم همین جا است [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۲]. از نظر لاهیجی حقیقت تشخص هم مثل مفهوم تشخص اعتباری است. مفهوم تشخص اعتباری است چون از سنخ مفاهیم کلی است و مفاهیم کلی ذهنی هستند و در خارج وجود مستقلی ندارند و موجود به وجود اشخاصشان هستند [۱۶، ج ۲، ص ۵۸]. حقیقت تشخص نیز اعتباری است به این معنا که وجود مستقلی در خارج ندارد و عین هویت شخص و وجود خاص آن و همان ماهیت متشخصه است و همچون وجود با ماهیت در خارج متحد است و تنها در تحلیل ذهن جدا می‌شود و ماهیت متصف به آن می‌شود [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۱]. پس بین ملاصدرا و لاهیجی در اعتباری بودن تشخص تفاوتی وجود ندارد [۱۱، ص ۹۵].

ملاصدرا نیز معتقد است که در خارج بین ماهیت و تشخص تفاوتی نیست، ولی عقل می‌تواند تشخص را به دو چیز تحلیل کند: ماهیت و تشخص عارض بر آن و عارض در اینجا به معنای چیزی است که از مفهوم خود شیء متشخص بیرون است. اشکالی ندارد که آنچه در عقل عارض بر ماهیت می‌شود در خارج عین آن باشد و عروض تشخص بر ماهیت مثل عروض فصل بر جنس و وجود بر ماهیت است. یعنی تشخص هر چیزی عیناً همان وجود آن است نه چیز دیگر [۱۱، ص ۹۲-۹۳].

ما به التشخص

ما به التشخص چیزی است که ماهیت به واسطه آن تشخص می‌یابد، یعنی چیزی که می‌تواند منضم به ماهیت شود و از این طریق برای ماهیت تشخص و امتیاز از غیر حاصل شود و مانع اشتراک ماهیت با امور دیگر می‌شود [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۸].

تشخص یا به واسطه خود ماهیت صورت می‌گیرد و ماهیت برای تشخصش به امر زائد نیازی ندارد، که در این صورت تکثری اتفاق نمی‌افتد، مثل مجردات عقلی. در مجردات عقلی ماهیت به تنهایی وجود را قبول می‌کند و نیازی به ماده ندارد، بنابراین

تکثر فردی هم نخواهد داشت و نوعش منحصر در فرد می‌شود و کثرت در آن فرضی خواهد بود نه واقعی [۱۴، ص ۱۴۵؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۸].

و گاهی تشخص به واسطه ماده متشخص شده توسط اعراض خاص حال در آن ماده است.^۱ این در جایی است که ماهیت برای موجود شدنش نیازمند ماده است، پس برای تشخص و جزئیتش نیز به ماده نیاز دارد. منظور از ماده نیز موضوع است که هم شامل موضوع اعراض است و هم موضوع صور [۱۴، ص ۱۴۵؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۹]. اما ماده هم زمانی عامل تشخص خواهد بود که خود متشخص باشد و ماده با عوارض خاصی چون وضع و این و زمان متشخص می‌شود، عوارضی که ماده در آنها با چیزی شریک نیست [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۹].

از نظر فارابی و ابن‌سینا نیز در بین عوارض فقط وضع و این و زمان هستند که خاص شیء هستند، سایر عوارض مثل کیفیت و کمیت و... بین شیء و سایرین مشترک است [۱۵، ص ۴۳؛ ۱، ص ۴۳۱ و ۴۳۳؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۹]. منظور از زمان در اینجا همان متی است و این سه مقوله، یعنی وضع و این و متی از مقولات نسبی هستند و در محسوسات مطرح می‌شوند. بنابراین اشخاص انسان فقط در اضافات با هم اختلاف دارند [۱، ص ۴۳۱].

ابن‌سینا در الهیات شفا عامل شخصیت و جزئی شدن ماهیت نوعیه را اشاره حسی می‌داند [۲، ص ۲۲۸-۲۴۵-۲۴۶]. وضع و این را اصطلاحاً نسب تحیزی می‌نامند، یعنی در مکان قرار دارند و قابل اشاره حسی هستند. پس اگر چیزی به صورتی موجود شود که نسبت‌های تحیزی را داشته باشد، آن شیء محسوس و در نتیجه شخصی و جزئی خواهد شد.

در نسب تحیزی، وضع تشخص بالذات دارد و این به واسطه وضع متشخص می‌شود. زیرا این می‌تواند مشترک باشد بین موجودات مکانمند، ولی وضع مشترک نیست و هر وضعی به ذات خودش از وضع دیگر جداست. پس تشخص وضع به ذات خودش است، اما تشخص چیزی به واسطه وضع، به واسطه معنایی زائد بر ذاتش است [۱، ص ۲۳۳-۲۳۴، ۲۷۵؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۶۰، ۱۶۱].

۱. علامه حلی در توضیح عوامل تشخص که توسط خواجه ذکر شده است می‌گوید: اگر ماهیت متشخصه علت تشخص باشد نوع آن فقط یک شخص خواهد داشت و کثیر نمی‌شود. زیرا ماهیت علت آن تشخص است و اگر با غیر آن شخص یافت شود، انفکاک علت از معلول پیش می‌آید که خلف است. پس چاره‌ای جز این نیست که علت تشخص غیر از ماهیت باشد، یعنی ماده قابلی باشد که تکثر در آن نیست و با انضمام اعراض خاص به آن ماده که حال در آن می‌شوند، مثل کم معین، کیف معین و وضع معین، تشخص می‌یابد و با واسطه تشخص ماده، ماهیت حال در آن ماده متشخص می‌شود [۶، ص ۱۴۵].

ابن سینا به این نکته اشاره می‌نماید که تشخیص وقتی به واسطه وضع تمام می‌شود که شیء به واسطه زمان مختلف نشده باشد. یعنی اختلاف دو شیء می‌تواند در زمان باشد و حال آن‌که در وضع مشترک‌اند. اما اگر نسبتشان با زمان یکسان باشد، و در زمان متحد باشند، قطعاً اختلافشان در وضع خواهد بود [۱، ص ۲۳۴، ۲۷۶؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۲].^۱

پس زمان هم یکی دیگر از عوامل تشخیص است که برخلاف این تشخیص به واسطه وضع نیست،^۲ بلکه همچون وضع به ذات خود متشخص است نه به واسطه امر زائد و باعث تشخیص اموری می‌شود که در وضع مشترک‌اند. تشخیص و غیر مشترک بودن زمان نیز به دلیل نسبتی است که جزء سابق با جزء لاحق دارد. یعنی در هیچ جزئی از اجزاء زمان نمی‌توان امر مشترکی را بین آن جزء و جزء سابق بر آن و یا جزء لاحق بر آن یافت [۱۶، ج ۲، ص ۱۶۱]. علت این‌که در عبارات ابن سینا مقوله متی ذکر نشده است و از زمان استفاده شده است شاید این باشد که بودن در زمان فی نفسه باعث تشخیص نمی‌شود، بلکه به واسطه تشخیص زمان است که بودن شیء در زمان و نسبتش با زمان (مقوله متی) تشخیص می‌یابد. این حکم درباره مکان و مقوله این صادق نیست. زیرا تشخیص مکان ذاتی نیست [۱۶، ج ۲، ص ۱۶۲].

ذکر این نکته نیز مهم است که اگرچه تشخیص شیء مادی فقط از طریق عوارض خاص است، اما چون عوارض بدون ماده خاصیتی ندارند، تکثر و تشخیص بالأخره به ماده برمی‌گردد. از این رو در کلمات حکما می‌بینیم که عامل تشخیص ماده دانسته شده است و این منافاتی با تشخیص به واسطه اعراض ندارد [۱۶، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳].

در کلام خواجه در تجرید الاعتقاد آمده است که تشخیص با انضمام کلی عقلی به کلی عقلی حاصل نمی‌شود [۱۶، ج ۲، ص ۱۴۶]. شاید منظور او این باشد که نه تنها با انضمام کلی طبیعی به کلی طبیعی فرد در خارج موجود نمی‌شود، با انضمام کلی عقلی هم که در خارج قابل صدق بر کثیرین نیست و کلی نیست، بر کلی عقلی دیگر، فرد ایجاد نمی‌شود. بنابراین با اضافه کردن هر قیدی به کلی می‌توان دامنه مصادیق را کم کرد ولی فرد در خارج ایجاد نمی‌شود، مثلاً بگوییم انسان عالم زاهد پسر فلانی که در فلان روز و در فلان موضع متولد شد باز هم بر زید موجود در خارج دلالت ندارد [۶، ص ۱۴۶].

۱. مثلاً زمین در حرکت دورانی بر محور خودش، هر لحظه و آن به آن واجد اوضاع متفاوتی می‌شود و هیچ یک از این اوضاع با دیگری مشترک نیست. اما بعد از گذشت ۲۴ ساعت و اتمام یک دور گردش کامل می‌تواند در نقطه ای قرار گیرد که در ۲۴ ساعت گذشته نیز در همان نقطه بود و همان وضع را داشت.
۲. البته در عبارات ابن سینا نگاه صریح شده است که زمان هم به واسطه وضع تشخیص می‌یابد [۱، ص ۲۷۵]. این در صورتی است که زمان متحد باشد.

لاهیجی علت تأکید خواجه بر کلی عقلی را این می‌داند که کلی طبیعی همیشه همراه شخص موجود است و اتحاد وجودی با شخص دارد [۱۶، ج ۲، ص ۱۶۴]، اما کلی عقلی این‌گونه نیست و ارتباط وجودی با شخص در خارج ندارد و ذهنی و کلی محض است. و یا می‌توان گفت قید عقلی تأکیدی است بر این موضوع که کلی چیزی است که در عقل حاصل می‌شود برخلاف جزئی که در حس حاصل می‌شود و از ترکیب دو امر عقلی معقول ایجاد می‌شود نه محسوس [۱۶، ج ۲، ص ۱۶۴]. پس بدیهی است که تقیید بین مفهوم‌های کلی در هر مرتبه‌ای که باشند باعث امتناع فرض صدقشان بر کثیرین نمی‌شود [۱۴، ج ۲، ص ۱۶۳].

لاهیجی اگر چه به تقریر گفته‌های فارابی و ابن‌سینا در التعلیقات و خواجه در تجرید، می‌پردازد، اما باز هم تحت تأثیر مکتب اصالة الوجودی استادش این نکته را خاطر نشان می‌کند که عوارض مشخصه نمی‌توانند عامل تشخص باشند، زیرا هیچ یک از این عوارض داخل در قوام شخص از حیث شخص بودنش نیست و همگی خارج از شخص هستند و بعد از شخص شدن شخص عارض بر آن می‌شوند. و نیز هیچ یک از این عوارض به گونه‌ای نیستند که مانع از شرکت باشند مگر به اعتبار چیزی که منظور از تشخص همان است، چیزی که ماهیت کلی ندارد و متشخص است و باعث تشخص اعراض می‌شود؛ مثل وجود که در خارج با ماهیت متحد است و در ذهن زائد بر آن است. پس بهتر است که همچون فارابی در تعلیقاتش، وجود را عامل تشخص ماهیات بدانیم [۱۵، ص ۲۸ و ۴۲؛ ۱۶، ج ۲، ص ۱۴۸].

البته لاهیجی اشاره‌ای به نظر ملاصدرا، نمی‌کند. ملاصدرا عوارض را نشانه‌های تشخص می‌داند و عامل تشخص را فقط وجود می‌داند و تمام کلمات ابن‌سینا در الهیات شفا و التعلیقات را به وجود برمی‌گرداند [۱۳، ج ۲، ص ۱۰؛ ۱۲، ص ۳۴۲، ۳۵۸، ۹۱۵، ۹۲۰، ۹۲۱]. بنابراین او اعراض خاص را دلایل تشخص می‌گیرد نه علت تشخص [۱۳، ص ۹۹].

از نظر او برخی که به وجود کلی طبیعی در خارج اذعان دارند، معتقدند عامل تشخص باید زائد بر وجود باشد، زیرا بالطبع متأخر از وجود است و شیء تا در ذهن یا خارج موجود نشود تصورش مانع از وقوع شرکت نمی‌شود. به نظر آنها انتفاء وجود مستلزم انتفاء تشخص است ولی عکس آن صحیح نیست. لاهیجی در نقد این اعتقاد می‌گوید که لزومی ندارد معتقد به زیادت عامل تشخص بر وجود از تأخر بالطبع در استدلالش استفاده کند و بدون آن هم دلیلی که آورده است زیادت را اثبات می‌کند. ضمن آنکه استفاده از تأخر بالطبع استلزام به نحو سببیت را اثبات می‌کند؛ یعنی وجود

علت تشخص و انتفاء وجود سبب انتفاء تشخص می‌شود و حال آنکه نزد قائل این امر ممنوع، غیر ثابت و ممتنع است و او به غیریت این دو و زیادت عامل تشخص بر وجود قائل است. منظور کسی که قائل به وجود کلی طبیعی در خارج است نیز این نیست [۱۶، ج ۲، ص ۱۴۹، ۱۵۰]. زیرا معتقد به وجود کلی طبیعی در خارج، به وجود مستقل و جدای از اشخاص اعتقاد دارد نه در ضمن اشخاص [۱۶، ج ۲، ص ۶۲].

لاهیجی قول محقق دوانی و سید سند (سید المدققین) در باب تشخص را نیز دور از تحقیق می‌داند. آنها معتقدند تشخص به نوع ادراک بستگی دارد، نه به وجود مدرک. اگر ماهیتی با احساس درک شود مدرک شخصی و جزئی می‌شود و اگر با عقل درک شود کلی می‌شود.^۱ بنابراین در شخص شدن و جزئی شدن، انضمام ماهیتی به ماهیت دیگر مطرح نمی‌شود. با این بیان تشنیع حکما از سوی متکلمین در باب علم خدا به جزئیات مادی هم طرد می‌شود، زیرا ماهیت به تمامه ادراک می‌شود اما نه با ابزار حس، بلکه با ابزار عقل. ماهیت مدرک در هر دو حالت یکی است، فقط نوع ادراک متفاوت شده است. ضمن آنکه با این بیان شخص خارجی ماهیت کلی را دارد و فارق از آن نیست و می‌تواند از این جهت تحت مقولات عشر قرار گیرد و این با بیان حکما که ممکنات را در مقولات عشر منحصر می‌کنند سازگار است [به نقل از: ۱۶، ج ۲، ص ۱۵۰].

از نظر لاهیجی یکی از ایرادهای وارد بر قول این دو این است که ماهیت موجود در خارج از آن حیث که در خارج موجود است، شخص نباشد. ضمن آنکه نمی‌توان در دفاع از حکما در باب علم الهی وجود شخص جزئی را در خارج انکار کرد. از نظر حکما وجود ماهیت کلی ندارد [۱۶، ج ۲، ص ۱۵۱] و تشخص بالذات دارد، بنابراین جزئیت و تشخص آن به خودش است نه به نحوه ادراک. در تشخص موجود ممکن می‌تواند ماهیت کلی دخالتی نداشته باشد، اما در عین حال موجود ممکن در تحت یکی از مقولات قرار گیرد، مثل وجود که ماهیت کلی ندارد ولی می‌تواند تحت مقوله قرار گیرد به خاطر اتحادش با ماهیت در خارج. پس تشخص هر مقوله‌ای در خارج از جنس همان مقوله است، چون متحد با ماهیت است ولی در ذهن مغایر آن است، زیرا تشخص هم مثل وجود در ذهن مغایر ماهیت کلی است. علاوه بر اینکه وجوب اندراج هر ممکنی

۱. علت اینکه این رأی از سوی این دو متفکر اخذ شده است کلام ابن سینا راجع به جزئی مفرد در الهیات شفا است. ابن سینا جزئی حقیقی را همان چیزی می‌داند که به واسطه ماهیت قابل اشاره می‌شود [۲، ص ۱۹۵ و ۱۹۶] بنابراین نتیجه گرفته اند که علم احساسی که شامل مشاهده، تخیل و توهم است سبب جزئی شدن ماهیت و علم عقلی یا تعقل سبب کلی شدن ماهیت می‌شود [۱۴، ج ۲، ص ۵۱].

تحت یکی از مقولات سبب این نمی‌شود که آن مقوله جنس آن ممکن باشد، زیرا سبب می‌شود که مقولات جنس فصول باشند که به طور قطع باطل است [همان].^۱

پس تشخص هم مثل وجود در ذهن عارض بر ماهیت کلی است و مغایر با آن است، اما در خارج با آن متحد است [همان].

به نظر می‌رسد کلام لاهیجی با سخن شیخ اشراق هم متفاوت است. شیخ اشراق تشخص شیء را هویت فی نفس شیء می‌داند و از وجود سخنی نمی‌گوید [۱۰، ج ۱، ص ۳۳۵]. لاهیجی اگرچه از اعتباری بودن وجود مطلق سخن می‌گوید، ولی وجود خاص را که با ماهیت متحد است و عین تحقق و عینیت است، قبول دارد [۱۶، ج ۱، ص ۱۸۰] و از این جهت با ملاصدرا هم سخن است.

رابطه تشخص با وجود

از نگاه فارابی و ابن سینا هویت، عینیت، وحدت، تشخص، خصوصیت و وجود خاص یک شیء همگی یکی هستند و مورد اشتراک با دیگر اشیاء قرار نمی‌گیرند [۱، ص ۴۳۱؛ ۱۵، ص ۴۲]. از نظر آنها تشخص شیء همان هویت و وجود خاص آن است (همان).

لاهیجی اگر چه بحث از تشخص را در مبحث ماهیات ذیل بحث کلی و جزئی مطرح می‌کند، اما با بیان این مطلب که عامل تشخص ماهیات وجود خاص و هویت آنها است [۱۶، ج ۲، ص ۱۴۸]، این بحث را مرتبط با بحث وجود می‌داند و به طور ضمنی به تساوق وجود خاص و تشخص معتقد است.

از نظر لاهیجی همان‌گونه که وجود به مطلق و خاص تقسیم می‌شود و وجود خاص عین تحقق و خارجیت است و تمایزی با ماهیت ندارد و آنچه متمایز از ماهیت است و عارض بر آن می‌شود وجود مطلق است که وجود عقلی دارد [۱۶، ج ۱، ص ۱۸۰، ۱۸۲]، تشخص نیز همین‌گونه است. تشخص به معنای مطلق آن که مفهومی است مشترک بین همه تشخص‌ها، تنها در تحلیل عقلی و در ساحت ذهن وجود دارد و همچون وجود از معقولات ثانی است، یعنی مابعدائی در خارج ندارد [۱۶، ج ۱، ص ۴۶۸-۴۶۹]. آنچه در خارج وجود دارد، نه تشخص، که وجود خاصی است که همان هویت خاص شیء و متحد با ماهیت است. بنابراین اعتباری بودن تشخص و تحقق عینی فرد متشخص در خارج کاملاً برگرفته از دیدگاه لاهیجی در باب اعتباریت وجود مطلق و عینیت و تحقق وجود خاص است. از نظر لاهیجی آنچه در خارج تحقق دارد، وجود مطلق که مشترک است بین همه

۱. ملاصدرا به طور مفصل دیدگاههای مختلف راجع به تشخص را مطرح و نقد می‌کند [۹، ص ۱۰-۱۴].

موجودات نیست، بلکه وجودی است که عین تحقق و خارجیت است، نه اینکه خارج ظرف تحقق آن باشد [۱۶، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲].

نتیجه

تشخیص به معنای شخص و جزئی شدن ماهیت نوعیه، به گونه‌ای که دیگر با هیچ ماهیتی وجه اشتراک نداشته باشد، نزد لاهیجی امری اعتباری است، اما به این معنا که در خارج به وجود مستقلی موجود نیست و جز در تحلیل ذهن از ماهیت شیء جدا نمی‌شود و در خارج با ماهیت شیء متحد است.

چیزی که باعث تشخیص شیء می‌شود اگرچه به ظاهر همان عوارض خاص شیء است، یعنی عوارض نسبی تحیزی، اما در واقع وجود خاص شیء است که سبب تشخیص ماهیت می‌شود. بنابراین بین وجود و تشخیص ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و این دو مساوق هم‌اند.

از نظر لاهیجی همه اعراض که باعث تشخیص ماده می‌شوند و در نتیجه به ماهیت نوعیه تشخیص می‌دهند، خود به واسطه وجود متشخص می‌شوند.

در نحوه وجود تشخیص در خارج، عامل تشخیص و ارتباط تشخیص با وجود بین لاهیجی و ملاصدرا تفاوتی وجود ندارد.

منابع

- [۱]. ابن‌سینا (۱۳۹۱). *التعلیقات*. مقدمه، تصحیح و تحقیق از سیدحسین موسویان. تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲]. _____ (؟). *الشفاء، ج ۱ (الالهیات)*. مقدمه ابراهیم مرکور و تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي الاقليمي الجنوبي، الادارة العامة للثقافة.
- [۳]. ایجی، عبدالرحمن ابن احمد (؟). *المواقف فی علم الکلام*. بیروت، عالم الکتب.
- [۴]. ازه‌ای، محمد علی (۱۳۷۸). «تشخیص در فلسفه صدرالمتألهین». نامه فرهنگ، شماره ۳۱، پاییز، ۷۶-۸۷.
- [۵]. جرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۴۱۹). *شرح المواقف*. با حواشی السیالکوتی و الحلبي، تصحیح محمد عمر المیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- [۶]. حلّی، (۱۴۱۹). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۷]. دیباجی، محمدعلی؛ دانیالی، محمد جواد (۱۳۸۸). «رویکردهای نوین در این همانی شخصی». فصلنامه فلسفه دین، سال ششم، شماره ۳، پاییز، ص ۵۳-۶۹.

- [۸]. دیباجی، محمدعلی؛ شوبکلانی، مسلم (۱۳۹۱). «ماهیت نفس حیوانی و فرجام آن از دیدگاه ملاصدرا». فصلنامه آیین حکمت، سال سوم، شماره ۱۲، تابستان، ص ۳۳-۶۸.
- [۹]. ذهبی، عباس (۱۳۹۲). «مسئله تشخص از منظر طوسی و ملاصدرا ی شیرازی». فصلنامه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره دوم، تابستان، ص ۸۱-۱۰۰.
- [۱۰]. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج اول (التلویحات، المقاومات، المشارع و المطارحات). تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۱]. الشیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱ (شامل اتصاف الماهیه بالوجود، التشخص، سریان الوجود...). تصحیح محمود یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۲]. _____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۳]. _____ (۱۴۱۹). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ریاض: دارالنفاس.
- [۱۴]. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۹). تجرید الاعتقاد (در ضمن کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد). تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۱۵]. فارابی (۱۳۹۲). التعلیقات. مقدمه، تصحیح و تحقیق از سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۶]. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۹۱). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسدزاده، قم، مؤسسه امام صادق(ع).

