



Consistency of the Individuation Criterion in the Thoughts of Avicenna, Suhrawardi, and Mulla Sadra



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Karimi M.T.*

Department of Philosophy and Islamic Theology, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran

How to cite this article

Karimi MT. Consistency of the Individuation Criterion in the Thoughts of Avicenna, Suhrawardi, and Mulla Sadra. *Philosophical Thought*. 2025;5(4):703-714.

ABSTRACT

One of the most complex issues in metaphysics is the problem of individuation and its criterion. Muslim philosophers have given this issue serious attention from the very beginning. Among the schools of Islamic philosophy, the Peripatetic philosophers—particularly Avicenna—have explicitly addressed the criterion of individuation, and other Peripatetics have also reflected on this subject. An important point regarding the criterion of individuation is the lack of distinction and the conflation between the mental and the external (objective) realms among the Peripatetic philosophers. Suhrawardi, being aware of this issue, sought to provide a well-founded answer to the question of the criterion of individuation. Following Suhrawardi, other philosophers, including Mulla Sadra, employed this distinction and offered different responses to the issue—responses that undoubtedly stem from it. After examining the criterion of individuation in the thought of the philosophers as mentioned earlier, the author ultimately concludes that it is compatible across the philosophies of Avicenna, Suhrawardi, and Mulla Sadra.

Keywords Individuation; Distinction and Determination; Accidents; Objective Identity; Relational and Intrinsic Entity; Mind and Reality

*Correspondence

Address: Al-Mustafa International University, 1st kilometer of Gorgan-Sari Road, Gorgan, Iran.
Phone: +98 (17) 31921173
m.taher.karimi@gmail.com

Article History

Received: June 26, 2025

Accepted: August 6, 2025

ePublished: October 13, 2025

CITATION LINKS

[Allamah Hilli, 1986] KASHF AL-MURAD; [Aristotle, 1987] *Metaphysics*; [Ashtiani, 1988] *Commentary on Sabzawari's SHARH AL-MANZUMA (Volume 1)*; [Avicenna, 1992] *AL-MUBAHATHAT*; [Avicenna, 2002] *AL-TA'LIQAT*; [Bahmanyar, 1996] *AL-TAHSIL*; [Fakhr Al-Din Al-Razi, 1966] *AL-MABAHITH AL-MASHRIQIYYA*; [Farabi, 1992] *AL-TA'LIQAT (with AL-TANBIH 'ALA SABIL AL-SA'ADA)*; [Ilkhani, 1996] *The principle of individuality and theory of universals in Boethius' works*; [Lahiji, 1927] *SHAWARIQ AL-ILHAM (Volume 1)*; [Lukari, 1994] *BAYAN AL-HAQQ BEZAMAN AL-SEDGH «AL-ELM AL-ELAHI»*; [Mulla Sadra, 1923] *RISALA FI AL-TASHAKHUS*; [Mulla Sadra, 1981a] *AL-HIKMA AL-MUTA'ALIYA FI AL-ASFAR AL-ARBA'A*; [Mulla Sadra, 1981b] *AL-SHAWAHID AL-RUBUBIYYA*; [Mulla Sadra, 1996] *AL-ASFAR AL-ARBA'A (Volume 2)*; [Suhrawardi, 1976] *Collected works*; [Taftazani MIO, 1988] *SHARH AL-MAQASID*; [Yazdanpanah, 2010] *HIKMAT-E ISHRAQ*;

سازگاری ملاک تشخیص در اندیشه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا

محمدطاهر کریمی*

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران

چکیده

یکی از غامض‌ترین مسایل متافیزیکی مساله تشخیص و ملاک آن است. فلاسفه مسلمان از ابتدا به بحث از این مساله اهتمام جدی داشته‌اند. در میان مکاتب فلسفه اسلامی، فلاسفه مشائی خاصه ابن‌سینا تصریحاً به بحث از ملاک تشخیص توجه داشته و دیگر فلاسفه مشائی نیز در این موضوع اندیشیده‌اند. نکته حایز اهمیت درباره ملاک تشخیص عدم تفکیک و خلط میان ذهن و عین در میان فلاسفه مشائی است که شیخ اشراق با عنایت به این مساله در صد پاسخ متقن به پرسش از ملاک تشخیص موجودات بوده است. بعد از مرحوم شیخ اشراق فیلسوفان دیگر من جمله ملاصدرا از این تفکیک استفاده کرده و پاسخ‌های دیگری به این مساله داده اند که بدون شک به واسطه این تفکیک بوده است. بعد از بررسی ملاک تشخیص در اندیشه فلاسفه مذکور، در نهایت نگارنده به یک سازگاری در باب ملاک تشخیص در اندیشه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا دست یافته است.

کلیدواژگان: تشخیص، تمیز و تعین، اعراض، هویت عینی، امر نسبی و نفسی، ذهن و عین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵	*نویسنده مسئول: m.taher.karimi@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵	آدرس مکاتبه: گرگان، کیلومتر یک جاده گرگان-ساری، جامعه المصطفی العالمیه
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱	تلفن محل کار: ۳۱۹۲۱۱۷۳ (۰۱۷)

مقدمه

مساله تشخیص از قدیم‌الایام مورد توجه حکما و فلاسفه بوده است. در میان فلاسفه یونان باستان بعضی به اجمال و برخی به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند. در این میان اولین فیلسوفی که درباره اصل و عامل تشخیص به روشنی به بحث و اظهار نظر پرداخته است ارسطو است [Aristotle, 1987]. بعد از وی فروریوس از جمله فیلسوفانی است که به این مساله همت گماشته است ولی وی به صورت ضمنی و در خلال دیگر مباحث به اصل و ریشه مساله تشخیص پرداخته است. در قرون وسطی نیز بعضی از فلاسفه مسیحی به منظور بررسی و حل یکی از مهم‌ترین مسایل و چالش‌های کلامی در سنت مسیحی یعنی مساله تثلیث و هماهنگی آن با باور به یگانگی خداوند اصل تشخیص و بحث درباره آن را مطرح کرده‌اند و در میان آنها بوئیوس علاوه بر اینکه در رساله در باب تثلیث برای پاسخ به شبهه مذکور به مبحث تشخیص و سبب آن پرداخته [Ilkhani, 1996] در شرح‌هایی که بر بعضی از آثار ارسطو و نیز دو تفسیری که بر ایساغوجی فروریوس تالیف کرده، به بررسی و دقت نظر در این مساله پرداخته است.

در سنت اسلامی نیز از ابتدای شکل‌گیری فلسفه اسلامی به این مساله توجه جدی شده و اولین فیلسوف مسلمانانی که در این باب به بحث و تفکر پرداخته است فارابی است که طبق نقل ملاصدرا در اسفار تشخیص را بالوجود دانسته است [Mulla Sadra, 1981a; Farabi, 1992]. بعد از وی و در نظام فلسفی مشائی این مساله همانند بحث تشکیک به تصریح مورد توجه فلاسفه مشائی علی‌الخصوص ابن‌سینا قرار گرفت. مرحوم شیخ اشراق از جمله فلاسفه‌ای است که به این مساله توجه شایانی داشته است و همانند بحث‌های اصالت ماهیت، معقول ثانی و تشکیک به صورت استدلالی به این مساله پرداخته است. بی‌گمان توجه و عنایت شیخ اشراق به دیدگاه مشائیان در این مساله و نوآوری وی در خصوص مساله تشخیص تاثیر بسزایی در پیشبرد این

مساله در میان فلاسفه متاخر من جمله ملاصدرا داشته است و این مساله نشان‌دهنده این است که دیدگاه شیخ اشراق در این بحث دقیقاً ناظر به طرح این مساله در نظام مشائی است. پژوهش حاضر با ارایه «الگوی سه‌سطحی تشخیص» با تلفیق دیدگاه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا و اثبات این فرضیه که تفکیک «عوامل تمایزساز» از «عوامل تشخیص‌آفرین» (به عنوان یافته کلیدی) حل‌کننده تعارضات سنتی در این مساله متافیزیکی است؛ به نقد نظام‌مند خلط «ذهن/عین» در مشائیان با استفاده از چارچوب اشراقی-صدرایی پرداخته است. در ابتدا برای تبیین مساله به تعریف تشخیص و جایگاه آن در مکتب مشائی و دیدگاه شیخ اشراق در این خصوص پرداخته خواهد شد.

جایگاه تشخیص در فلسفه اسلامی

تشخیص عبارت است از اینکه هر شی فارغ از جهات مشترک و واحدی که ممکن است با اشیای دیگر داشته باشد به عنوان یک شخص از غیر از خود متمایز و صدق و انطباق آن بر دیگری محال باشد [Avicenna, 2002]. در فلسفه اسلامی بحث از تشخیص در بخش الهیات بالمعنی‌الاعم ذکر شده است و اساساً فلاسفه اسلامی تشخیص را از عوارض ذاتی موجود بماهو موجود دانسته‌اند. به گفته میرزا مهدی آشتیانی چون تشخیص از عوارض ذاتی موجود بماهو موجود است و همچنین بنا به نظر اهل تحقیق عین وجود است بررسی آن در مباحث وجود شایسته‌تر است [Ashtiani, 1988]؛ البته با توجه به این مساله که موضوع تشخیص در رابطه با ماهیات کلی و مفاهیم ذهنی نیز قابل طرح است و برخی از حکما همانند سهروردی تشخیص را علی‌الظاهر از سنخ ماهیت دانسته‌اند این بحث را می‌توان در بخش احکام مربوط به ماهیت نیز مطرح کرد.

علاوه بر این، تشخیص به عنوان یک ویژگی ذاتی موجودات، از منظرهای مختلفی قابل تحلیل است. برخی از فلاسفه اسلامی همچون صدرالمتالهین به پیروی از آموزه‌های ابن‌سینا، تشخیص را به عنوان یکی از ویژگی‌های بنیادین وجودی هر موجود می‌دانند و آن را از لوازم ضروری وجود موجودات می‌شمارند. به عقیده آنها، تشخیص نه‌تنها به موجودات هویت می‌بخشد بلکه موجب تمایز آنها از سایر موجودات نیز می‌شود، همچنین در تبیین حقیقت هر موجود، به‌ویژه در سطوح عالی‌تر وجود، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند [Mulla Sadra, 1996]. در این راستا، بررسی تشخیص در کنار مفاهیم دیگری چون وحدت و کثرت وجود، به فهم عمیق‌تر ماهیت موجودات و ارتباط آنها با نظام کل هستی کمک می‌کند. همچنین، دیدگاه‌های مختلف در مورد تشخیص از این منظر که آیا این ویژگی به موجودات جزئی و فردی تعلق دارد یا می‌توان آن را به موجودات کلی نیز نسبت داد، موجب بروز تحولات جدیدی در مباحث فلسفی اسلامی شده است.

نسبت میان تشخیص و تعیین

در باب رابطه بین تشخیص و تعیین باید گفت که برخی از متکلمین تشخیص را همان تعیین دانسته‌اند و این دو را با یکدیگر هم‌معنا و به جای همدیگر به کار برده‌اند حتی بعضی از ایشان در بیان اسباب تشخیص اموری را احصا کرده‌اند که در واقع از موجبات تعیین اشیا و نه تشخیص است [Fakhr Al-Din Al-Razi, 1966; Taftazani, 1988]. با توجه به ابعاد تفاوت تشخیص با تعیین و نیز توافق آنها در ایجاد و ایجاد تمایز، نسبت میان آنها عموم و خصوص مطلق است. بدین معنا که در مواردی فقط تشخیص است و تعیین نیست. این در جایی است که شی دارای تشخیص اما فاقد مشارک است و امری مماثل در نوع برای آن وجود ندارد (مثل عقول

که انواعشان منحصر به فرد است فلذا تشخیص دارند ولی تعیین ندارند چرا که اصلاً در آنجا افرادی در کار نیست که سخن از تعیین به میان آید) در مواردی فقط تعیین و تمایز هست و تشخیص نیست مانند تمیز یک کلی از کلی دیگر (مثل تمایز انسان از اسب که نسبت به یکدیگر تعیین دارند ولی به جهت کلیت تشخیص ندارند) در مواردی نیز هم تشخیص و هم تمیز و تعیین وجود دارد (مثل افراد یک نوع مثل انسان، چرا که افراد انسان هم تشخیص دارند و هم نسبت به یکدیگر تعیین و تمایز دارند) [Lahiji, 1927; Allamah Hilli, 1986].

دیدگاه مشائیان در باب تشخیص

مبحث تشخیص در مکتب مشائیان به صورت کاملاً مستقل طرح شده است، یعنی این‌گونه نبوده است که در دل دیگر مباحث فلسفی و به طور پراکنده مورد بحث واقع شود و قبل از شیخ اشراق همچون مبحث تشکیک به مثابه یک مساله فلسفی جدی بدان پرداخته شده است ولی به دلیل اینکه از جمله مباحث نو در فلسفه بوده است اشکالات فراوانی به این مساله در سنت مشائیان وارد شده است. از جمله مشکلاتی که به فلاسفه مشائیان در این مساله وارد شده است مساله خلط و عدم تفکیک ذهن و عین است که این مهم از نوآوری‌های مرحوم شیخ اشراق است.

بحث تشخیص نیز مانند بحث تشکیک در میان فلاسفه مشائیان ریشه در مباحث منطقی و ذهنی دارد و از آن روزنه است که در نهایت بحث به خارج از مباحث منطقی وارد می‌شود و همین نکته نیز سبب شده که در ابتدا میان ذهن و عین خلط شود. توضیح این که در منطق کلیات به پنج قسم جنس، فصل، نوع، عرض خاص و عرض عام تقسیم می‌شوند که این اقسام نیز همگی کلی هستند و موطن تقررشان در ذهن است. این در حالی است که در بین این اقسام نوع در خارج اشخاصی دارد. پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه نوع با وجود کلی‌بودن دارای اشخاص است و چگونه کلی متشخص می‌شود؟

مساله تشخیص بدین شکل قابل توضیح است که برای مثال نوع انسان دارای اشخاصی از قبیل علی و حسن و حسین است. تفاوت این اشخاص با نوع انسان که کلی است در این است که نه‌تنها جزئی هستند بلکه آنچه مهم است این که هر یک از آنها یک شخص معین و متشخص در خارج هستند و شخصیت دارند یعنی هر یک از آنها زمان، مکان، وضع و این مخصوص به خود را دارند. حال آنکه نوع انسان که کلی آنها است از هیچ یک از این ویژگی‌های فرد آنها برخوردار نیست. انسان بر کثیرین صدق می‌کند ولی اشخاص او به جهت جزئی‌بودن به هیچ عنوان بر کثیرین قابل صدق نیستند. مفهوم هر کدام از آنها تنها بر یک فرد و یک مصداق صدق می‌کند و در واقع بحث صدق بر کثیرین درباره آنها بی‌معنا بوده و وجهی نخواهد داشت. به این ترتیب مراد از کلی نزد مشائیان این است که مانعی برای شرکت امور متعدد در مفهوم انسان وجود ندارد در حالی که شخص خارجی از خصوصیتی برخوردار است که مانع از چنین شرکتی است و آن ویژگی همان تشخیص او است [Yazdanpanah, 2010].

حال باید به این مساله پرداخته شود که چگونه مفاهیم کلی چون انسان از کلیت خود خارج شده و متشخص می‌شوند. مشائیان بر این باورند که ملاک و معیار تشخیص به عوارض موجود است و تشخیص موجودات را به عوارضشان می‌دانند [Avicenna, 1992; Bahmanyar, 1996] و همچنین تشخیص اعراض را نیز به هیولی می‌دانند. ایشان تشخیص در عقول را به لازمه ذات آنها برمی‌گردانند و قایلند که چون عقول انواع منحصر در افرادند تشخیصشان به ذاتشان و اساساً تشخیص در عقول و مفارقات لازمه ذات آنها است و در مورد واجب تعالی نیز چون که خداوند ماهیت ندارد تشخیصش لازمه ذات نیست بلکه تشخیص واجب به ذات خودش است که

همان وجود حق تعالی است؛ چرا که خداوند ذاتش و ماهیتش همان وجودش است. نکته حایز اهمیت در این بحث این است که فلاسفه مشائی بحث را از نوع که یک امر ذهنی است آغاز کرده‌اند و بی‌گمان آغازکردن مساله تشخص از مفاهیمی مثل نوع این مشکل را به وجود می‌آورد که احکام ذهنی بر احکام خارجی بار شوند و بدین ترتیب خلط میان ذهن و عین اتفاق می‌افتد و این همان مساله‌ای است که شیخ اشراق بدان واقف گشته و اشکال مشائیان را در همین عدم تفکیک میان ذهن و عین و تسری‌دادن احکام ذهنی به اشیای عینی می‌داند. در بحث‌های ملاصدرا در رابطه با مساله تشخص این امر به تبع شیخ اشراق ذکر شده است که عوارض موجود از ممیزات و از لوازم تشخص و بالتبع از امارات تشخص هستند نه مشخصات [Mulla Sadra, 1981a] چرا که تمیز و تعیین نسبی و اضافی و در رابطه با فاعل شناسا است ولی تشخص یک امر نفسی و فی حد ذاته است و مربوط به خود شی است. در دیدگاه فلاسفه مشائی این نکته به‌خوبی روشن نشده است و ممیزات همان مشخصات دانسته شده است و همین عدم تفکیک میان ذهن و عین سبب دانستن عوارض به عنوان منشا و سبب تشخص اشیا توسط مشائیان شده است.

تعریف تشخص

تشخص همان خصوصیتی است که ملازم با منع شرکت غیر در یک شی است. شی تا قابل صدق بر کثیرین باشد مشارک با امور دیگر است و در مفهوم خود مصادیق دیگر را شرکت می‌دهد ولی اگر قابل صدق بر کثیرین نباشد مصادیق دیگر را از مفهوم خود خارج کرده و غیرمشارک خواهد بود. به این خصیصه منع از شرکت که در اشخاص و افراد خارجی یک مفهوم کلی وجود دارد مشائیان در اصطلاح تشخص می‌گویند. از این رو از دیدگاه فلاسفه مشائی تشخص همان صفت و خصوصیتی در یک شی است که منع از مشارکت غیر در شی می‌کند. ابن‌سینا در این رابطه بیان می‌دارد که:

«تشخص آن است که شی دارای صفتی مختص به خود باشد که در وجود برای او شریکی در این صفت نباشد (یعنی در خارج مشارکی برای او نباشد)»^۱

به عبارتی دیگر، در اندیشه مشائیان، تشخص به ویژگی‌ها و عوارضی اطلاق می‌شود که یک شی را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. از این منظر، تشخص به معنای خصوصیت یا ویژگی است که موجب می‌شود یک شی نتواند با شی دیگری در آن ویژگی شریک شود. بر این اساس، تشخص در این دیدگاه مشائی نه به ذات و وجود هر موجود بلکه به ویژگی‌ها، عوارض و خصایص آن شی مربوط می‌شود که باعث تمایز آن از دیگر موجودات می‌گردد. این ویژگی‌ها در واقع به عنوان ابزارهای تمیزدهنده‌ای عمل می‌کنند که هر شی را از دیگر اشیا متمایز می‌سازند و برای هر شی، یک هویت خاص و یگانه ایجاد می‌کنند. به این ترتیب، در فلسفه مشائی، تشخص به عنوان یک ویژگی خارجی و به‌دست‌آمده از عوارض و ویژگی‌های خاص هر شی در نظر گرفته می‌شود که آن را از اشیای مشابه و غیر آن متمایز می‌سازد.

منشا و سبب تشخص در امور مادی

در ابتدا در صدد بیان منشا و سبب تشخص در امور مادی هستیم. سوال در اینجا است که اشیا و امور مادی تشخیصشان به چیست؟ فلاسفه مشائی در این باب ابتدا اموری را که نمی‌توانند منشا تشخص باشند بیان می‌دارند تا به مطلوب خود که همان را منشا تشخص می‌دانند نایل آیند. اول اینکه مشائیان بر این عقیده هستند که ماهیت نمی‌تواند منشا تشخص بخشی به یک شی باشد چرا که مثلاً ماهیت انسان در علی و حسن و حسین اشتراک دارد و به همین خاطر نفس انسانیت نمی‌تواند عامل تشخص‌آفرین برای مصادیق خود باشد. دیگر اینکه لازم ماهیت نیز نمی‌تواند عامل تشخص باشد چرا که لازم ماهیت نیز همانند ماهیت در تمام امور

به نحو مشترک وجود دارد. به همین خاطر فلاسفه مشاء بر این باورند که چاره‌ای جز این نیست که بگوییم تشخیص به امور خارجی است و مقصود از آن امور، همان عوارض مفارق است. مفهوم انسان زمانی متشخص می‌گردد که دارای عوارض خاصی مثل زمان خاص، مکان خاص، این خاص و ... گردد تا بدین وسیله مصادیق متعدد این مفهوم از یکدیگر متمایز گردند چرا که عوارض مفارق در همه ذوات به نحو یکسان یافت نمی‌شوند. مرحوم شیخ الرئیس علاوه بر اینکه عوارض مفارق را منشا و سبب تشخیص می‌داند قید دیگری را نیز به آن می‌افزاید و آن قید این است که این عوارض مفارق شی برای تشخیص بخشی نباید قابل تبدیل و تغییر باشند. چرا که با تغییر این عوارض شی نیز تغییر و تحول پذیرفته و دیگر تمایز و تشخیص نیز از میان خواهد رفت. به همین خاطر این عوارض باید از عوارض خارجی و همیشگی شی باشند و البته این عوارض غیر از لوازم نوع و ماهیت است. ابن‌سینا در این باره بیان می‌دارد [Avicenna, 1992]:

«دلیل بر اینکه تشخیص به عرض لازم است چیست؟ چون شخص (موجود) به ماهیت مقوم خود متشخص نمی‌شود، پس باید به عرضی متشخص شود. و این عرض نمی‌تواند از لوازم ماهیت باشد چرا که در آن مشترک است. پس می‌ماند عرضی که از خارج بر آن عارض می‌شود و از چیزهای متغیر نیست. زیرا اگر علت تعیین‌کننده باطل شود، معلول معین نیز باقی نمی‌ماند. پس باید این عرض، لازم و ملازم این شخص باشد.»^۳

نکته حایز اهمیت در این مساله این است که مشائیان به دنبال عوارضی هستند که تشخیصشان به نحو بالذات باشد یعنی اگر در فرد واحدی حاصل شدند در دیگری یافت نشوند. دلیل اینکه مشائیان به دنبال عوارضی هستند که تشخیص بالذات دارند این است که به لحاظ فلسفی هر امر عرضی باید به یک امر ذاتی بازگردد پس اگر عوارض، تشخیص بالذات نداشته باشند نمی‌توانند به عنوان عامل تشخیص محسوب شوند. فلاسفه مشاء در جست‌وجوی چنین عرضی که تشخیصش به نحو بالذات باشد به عرض (وضع) رسیدند و قایل به این مساله شدند که عرض وضع به همراه وحدت زمان می‌تواند منشا و سبب تشخیص قرار بگیرد. مراد از وضع حالت و هیاتی است که شی نسبت به تمام مجموعه و خارج از آن دارد و براساس دو قید زمان و مکان قابل تعریف است [Yazdanpanah, 2010]. بنابراین داشتن وضع خاص سبب تشخیص شی می‌گردد. باید توجه داشت که زمان و مکان به تنهایی تشخیص‌آور نیستند لیکن بالوضع تشخیص آورند. چرا که وضع همان است که متشخص به ذات خود است [Avicenna, 2002]. در نتیجه آنچه متشخص به ذات خود است همان وضع است. پس زمان نیز مانند دیگر اعراض به وضع متشخص است و به همین صورت همه امور عام و مشترک متشخص به وضع هستند و خود وضع هم تا زمان در آن شرط نشود متشخص به ذات نیست [Avicenna, 2002]. ممکن است در اینجا اشکال شود که وضع هم مانند این است، چرا که یک شی تا زمانی وضع خاصی دارد که همان شی است ولی چنانچه از آن وضع خارج شد دیگر آن شی اول نیست و دیگری خواهد بود و این یعنی وضع خاص علت تشخیص نیست، چرا که دیگری را پذیرفته است. مشائیان در پاسخ به این اشکال این مساله را مطرح می‌کنند که وضع را به تنهایی نمی‌توان عامل تشخیص دانست بلکه باید قید وحدت زمان نیز با آن همراه باشد. به همین خاطر اگر شی خاص از وضع خاص خارج شود دیگر آن زمان خاص موجود نخواهد بود تا شی دیگر بتواند موضع او را با همان وضع خاص اشغال نماید و در مورد این شی نیز شی دیگر نمی‌تواند این آن شی را اشغال کند. تا اینجا سخن از منشا و سبب تشخیص امور مادی از منظر مشائیان بود.

منشا و سبب تشخیص در رابطه با مفارقات و واجب تعالی

افزون بر این فلاسفه مشائی بحث تشخیص را فراتر از امور مادی برده و در مورد عقول و مفارقات و همچنین واجب تعالی نیز بحث تشخیص را مطرح کرده‌اند. همان‌طور که بیان شد در مورد عقول قایلند که نوع آنها منحصر به فرد است پس به واسطه لازم ذات متشخص هستند و مشارک ندارند. اما در مورد واجب تعالی عامل و سبب تشخیص را لازم ذات واجب نمی‌دانند چرا که واجب تعالی ماهیت ندارد، نه ماهیت دارد و نه لازم ماهیت و به عبارتی دیگر واجب تعالی ماهیتش همان وجودش است. به همین علت در مورد واجب‌الوجود، جز وجود را نمی‌توان به عنوان سبب تشخیص دانست. بنابراین تشخیص واجب به نفس ذات است یعنی به وجود محض بودن او است.

معنای تشخیص آن است که متشخص با غیر خودش در آن چه به وسیله آن متشخص شده است شرکت نداشته باشد. بنابراین واجب تعالی به ذات خود متشخص است زیرا در حقیقت ذات خود مشارک ندارد و عقل نیز به لوازم ذات خود تشخیص خواهد داشت [Avicenna, 2002].

البته باید گفت که فلاسفه مشاء که تشخیص را به عوارض می‌دانند و در این باب عوارض را هم به وضع بازمی‌گردانند به این مساله نیز قایلند که هر امر لاحق و عرضی مفارقی، از ابتدای زمانی برخوردار است و هرچه ابتدای زمانی دارد حادث است و هر امر حادثی نیز مسبوق به ماده است. از این رو هر امر لاحق و هر عرضی مفارقی به واسطه ماده و هیولی بر نوع لاحق می‌شود. پس باید به این مساله اشاره کرد که از دیدگاه فلاسفه مشاء تشخیص به عوارض مفارقات است و عوارض نیز در این باب منحصر در وضع مقید به قید وحدت زمان هستند. وضع نیز با همه اجزایش یک واحد غیرقابل تبدیل برای اشخاص است به این معنا که وضع واحد متصل بالفعل و متکثر بالقوه است و این هم به واسطه ماده است، پس در نهایت در نزد مشائیان تشخیص به هیولی است [Lukari, 1994].

اشکالات دیدگاه مشائیان

۱- از جمله مشکلاتی که در این مساله بر فلاسفه مشاء وارد است همان مبحث خلط میان ذهن و عین است که در ادامه بیان خواهد شد که این مهم از نوآوری‌های مرحوم سهروردی در این مساله است.

۲- یکی دیگر از مشکلات دیدگاه مشائیان درباره مساله تشخیص این است که در انواع مادی، هیولی را عامل تشخیص‌آفرین دانسته‌اند، این در حالی است که هیولی در همه افراد مادی یکسان است و در همه آنها مشترک است و طبیعی است که امر مشترک نمی‌تواند موجب تشخیص گردد [Yazdanpanah, 2010].

۳- اشکال دیگر این است که برای هیولی فعلیتی نیست. حیثیت هیولی قوه محض است و فعلیتش را مدیون صورت است و صورت هم تا متشخص نشود موجود نمی‌گردد. حال اگر فعلیت (تحقق) هیولی وابسته به صورت است و تشخیص (و در نتیجه تحقق) صورت هم وابسته به هیولی است دور (و در نتیجه تقدم شی بر نفس) لازم می‌آید. همان‌گونه که اگر تشخیص را به اعراض (مثلاً عرض وضع) هم بدانیم مجدداً این مشکل پیش می‌آید که وجود عرض منوط به وجود محل آن یعنی جوهر است و تشخیص آن جوهر (و در نتیجه تحقق آن) منوط به عرض است و این همان دور خواهد بود.

دیدگاه اشراق در باب تشخیص

بعد از بیان مفصل دیدگاه مشائیان در باب مساله تشخیص و همچنین جایگاه این بحث و اشکالات وارده بر این بحث از منظر مشائیان در صدد بیان دیدگاه شیخ اشراق و تبیین و بررسی این دیدگاه خواهیم بود. شیخ اشراق بر خلاف دیدگاه فلاسفه مشائی که منشا تشخیص را به عوارض شی می‌دانند تشخیص را به اعراض نمی‌داند بلکه با توجه به مبانی خاص خود عامل تشخیص و منشا آن را به نفس هویت خارجی شی می‌داند. وی با توجه به دلیلی که بر تفاوت میان علم حضوری و علم حصولی اقامه می‌کند و سپس با توسع این دلیل در بحث علم حضوری به سنجش و نقادی دیدگاه فلاسفه مشاء در بحث تشخیص می‌پردازد. شیخ اشراق در خصوص تفاوت میان علم حضوری و علم حصولی به این نکته اشاره می‌کند که اولاً این مساله روشن است که من به نفس ذات خود به نحو حضوری علم دارم و ثانیاً اگر این علم من به ذات به نحو حضوری نباشد و حصولی باشد لازم می‌آید که علم من به ذات خود به نحو علم مفهومی باشد و اگر چنین باشد یعنی علم من به ذات به نحو مفهومی باشد لازم می‌آید که من از آن جهت که مفهوماً به ذات خود علم دارم متشخص نباشم چرا که مفهوم حتی اگر جزیی باشد از حیث این که مفهوم است کلی است و قابل صدق بر کثیرین است و بدین خاطر نمی‌تواند متشخص باشد. این در حالی است که من خود را متشخص می‌یابم. پس باید گفت که هر آنچه از سنخ مفهوم است از آن حیث که مفهوم است کلی است و قابل صدق بر کثیرین است و در اصطلاح مشارکت در غیر دارد فلذا نمی‌تواند متشخص باشد. حتی مفهوم من نیز از جهت مفهومی کلی است فلذا مانند شخص من متشخص نیست. سهروردی در این باره بیان می‌دارد که [Suhrawardi, 1976]:

«هر صورتی که در نفس بشری است کلی خواهد بود. هرچند که از کلیات فراوانی ترکیب شده باشد پس آن صورت به خودی خود مانع شرکت نمی‌شود و اگر هم منع نمودن آن فرض شود به یقین از بابت مانع دیگری خواهد بود.»^{۱۰}

بنابراین این مساله روشن گشت که مفهوم از حیث مفهومیت کلی بوده و نمی‌تواند متشخص باشد. شیخ اشراق در این باب قایل به این مساله است که یک مفهوم کلی نمی‌تواند متشخص باشد چرا که اگر متشخص شود باید در اعیان موجود باشد در حالی که کلی در ذهن موجود است نه در خارج و اگر در خارج تحقق یابد هویت شخصیه‌ای می‌یابد که ذهنی نیست و به خودی خود متخصص است و شرکت و کلیت در آن معنا نخواهد داشت [Suhrawardi, 1976].

تشخیص وجودات ذهنی

حال سوال اینجا است که آیا وجودات ذهنی تشخیص دارند و اگر تشخیص دارند عامل تشخیص آنها چیست؟ سهروردی به این سوال این‌گونه پاسخ می‌دهد که وجودات ذهنی از حیث اینکه جنبه حکایت‌گری از واقع دارند مفهوم هستند و کلی و اگر با کلیات دیگر نیز ترکیب شوند همچنان کلی هستند و از کلیت نمی‌افتند فلذا تشخیص نمی‌یابند چرا که مفاهیم کلی قابل انطباق بر کثیرین هستند و چون منع از شرکت غیر در مصادیق خود ندارند و بر همه مصادیق خود صدق می‌کنند تشخیص ندارند. ولی اگر از منظر دیگر به این وجودات ذهنی نظاره شود می‌توان یک نوعی از تشخیص به نحو بالعرض یعنی تشخیص عرضی برای این وجودات قایل شد به این صورت که صورت ذهنی به لحاظ تعیینی که در ذهن دارد از دیگر صور ذهنی متمایز خواهد بود و همچنین اینکه این صورت ذهنی در ذهن خاصی تحقق بیابد این مساله نیز به نحوی آن صورت ذهنی را متشخص به نحو تشخیص عرضی می‌کند. در واقع صورت ذهنی بنا بر این لحاظها جزیی و متشخص خواهد بود [Suhrawardi, 1976].

شیخ اشراق در جای جای بحث خود پیرامون مساله تشخص به این نکته اشاره می‌کند که اشکال فلاسفه مشائیی در باب این مساله عدم تفکیک آنها میان ذهن و عین است و همین عدم تفکیک باعث این شده است که مشائیان عامل تمیز و تعیین را به عنوان عامل تشخص قلمداد کنند و دیگر این که برای مفاهیم کلی من جمله نوع تشخصی قایل باشند و این مساله نیز به این جهت است که احکام ذهنی را به خارج تسری داده و ذهن و عین را در این مساله تفکیک نکرده‌اند.

عامل تشخص

همان‌طور که بیان شد مرحوم شیخ اشراق اعراض را به جهت کلی‌بودنشان به عنوان عامل و منشا تشخص‌آفرین نمی‌پذیرد و قایل است که برای پیدا کردن سبب تشخص باید در خارج به جست‌وجو پرداخت چرا که کلیت نمی‌تواند متشخص باشد و آنچه جزئی است متشخص خواهد بود. از منظر شیخ اشراق خارجیت شی تشخص آن را تامین می‌کند چرا که قابلیت صدق بر کثیرین را ندارد. پس باید گفت که آنچه که سبب و منشا تشخص در اشیا است همان هویت عینی و خارجی اشیا است؛ پس عامل تشخص همان واقعیت و هویت خارجی شی خواهد بود. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که این هویت خارجی که شیخ اشراق به عنوان عامل تشخص‌آفرین اشیا معرفی می‌کند چیست؟ در این باره باید گفت که در نظام فکری شیخ اشراق آنچه که اصل است علی‌الظاهر ماهیت است.^۶ از این رو از نظر وی تشخص به واسطه ماهیات جزئی خارجی است. مراد سهروردی از هویت در آنجا که تعلق جعل را به ماهیت شی می‌داند همین ماهیت خارجی شی است [Suhrawardi, 1976].

این نظر شیخ اشراق مبنی بر اینکه «خارجیت» شی عامل اصلی تشخص آن است، در واقع براساس تفاوت بین احکام ذهن و عین و همچنین ماهیات کلی و جزئی استوار است. شیخ اشراق تاکید می‌کند که کلیات نمی‌توانند به طور مستقل دارای تشخص باشند، چرا که کلیات ذاتاً قابلیت تمایز از دیگر موجودات را ندارند و نمی‌توانند از غیر خود متمایز گردند. و علت این مساله آن است که کلی ینطبق علی کثیرین است به همین دلیل، تشخص فقط در موجودات جزئی و عینی قابل تحقق است، زیرا تنها این موجودات از ویژگی خاصی برخوردارند که موجب تمایز و عدم اشتراک آنها با سایر موجودات می‌شود. مگر آنکه همان‌گونه که در قبل بیان شد، تشخص آنها را به نحوه تحقق خاصشان در ذهن دانست که غیرتی ذهنی از مفاهیم کلی دیگر خواهند داشت. در نظام فکری سهروردی، ماهیت جزئی هر شی به عنوان هویت خارجی آن شناخته می‌شود، که با واقعیت عینی آن ارتباط تنگاتنگ دارد. به این ترتیب، تشخص به طور خاص از طریق ماهیت خارجی شی محقق می‌شود و این ماهیت است که در دنیای خارج از خود، ویژگی‌ها و خصایص منحصر به فرد هر موجود را به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، ماهیت خارجی، نه فقط به عنوان یک مفهومی ذهنی، بلکه به عنوان واقعیت عینی و مستقل، عامل اصلی تشخص در اندیشه شیخ اشراق به شمار می‌رود [Suhrawardi, 1976].

تاثیرپذیری ملاصدرا از شیخ اشراق در باب تشخص

بدون شک باید به این مساله اذعان کرد که مرحوم ملاصدرا در جهت عامل تشخص تاثیر پذیرفته از سهروردی است چرا که سهروردی با وارد کردن اشکالاتی بر مشائیین در خصوص منشا تشخص و تفکیک دو ساحت ذهن و عین در خصوص این مساله به فلاسفه متاخر از خود من جمله ملاصدرا این کمک را کرد که با بردن عامل تشخص‌آفرین در عالم خارج بتوانند میان عوامل تمیزساز و تشخص‌ساز فرق قایل شوند و نتایج چشمگیری در این مساله به وجود آورند. ملاصدرا با توجه به تفکیک ذهن و عین در باب مساله تشخص به وسیله سهروردی

اعراض را که مشائون سبب تشخیص می‌دانستند نشانه‌ها و لوازم تشخیص و بنابراین به تبع تشخیص و وجود شی می‌داند [Mulla Sadra, 1923]. با اینکه مرحوم ملاصدرا در اینکه عامل تشخیص در خارج و مربوط به هویت عینی و خارجی شی است با سهروردی موافق است لکن وی برخلاف مرحوم شیخ اشراق عامل تشخیص را وجود می‌داند نه ماهیت جزئی خارجی. صدرا پس از پذیرفتن این مبنا که تشخیص به وجود است به بیان این مساله می‌پردازد که تشخیص هر چیزی به حسب خودش است. برای مثال تشخیص امور مادی به نحوه وجود مادی آنها و تشخیص وجودات مفارق نیز به نحوه خاص وجود آنها است [Mulla Sadra, 1981b]. باید به این مساله اشاره کرد که اساساً در اندیشه صدرا ماهیت یک امر اعتباری است و نمی‌تواند به عنوان عامل تشخیص قلمداد شود که پرداختن به این مهم مجال دیگری را می‌طلبد.

این نکته قابل توجه است که ملاصدرا در فرآیند تاثیرپذیری از سهروردی، تنها به پذیرش کلیات نظریه ایشان در زمینه تشخیص و وجود اکتفا نکرده، بلکه به طور خاص روی تاثیر وجود به عنوان عامل تشخیص در عالم خارج تاکید ورزیده است. در واقع، ملاصدرا براساس نگرش فلسفی خاص خود به مساله تشخیص پرداخته و با گسترش مفهوم وجود به عنوان جوهر اصلی و غایتمند در تمامی مراحل هستی، سعی کرده تا مشکلات موجود در دیدگاه‌های پیشین را حل کند. برای مثال، او در بررسی مفهوم «تشخیص» به‌ویژه در موجودات مادی، می‌گوید که تشخیص نه به ماهیت‌های جزئی و منفصل بلکه به ذات وجودی هر شی بستگی دارد و این وجود است که با «صورت خاص» خود تمایز را ایجاد می‌کند [Mulla Sadra, 1981b]. از نظر ملاصدرا، تمایز میان موجودات مادی و غیرمادی به تفاوت در نحوه وجود آنها و درجات وجود مربوط می‌شود. این نگرش به طور خاص تحت تاثیر مباحث سهروردی در مورد رابطه بین «وجود» و «ماهیت» شکل گرفته است. با این تفاوت که سهروردی وجود را به عنوان حقیقت خارجی تلقی نکرده و ذات شی را عامل تشخیص آن دانسته است.

علاوه بر این، باید تاکید کرد که ملاصدرا با بهره‌گیری از آموزه‌های سهروردی در باب عدم خلط میان احکام ذهن و عین و همچنین تفکیک میان دو ساحت «وجود» و «ماهیت» نه تنها در مساله تشخیص بلکه در سایر مسایل فلسفی مانند «علم» و «شناخت» نیز ابداعاتی انجام داده است. به اعتقاد ملاصدرا، آنچه که موجب تمایز و تشخیص موجودات می‌شود، «وجود» به عنوان حقیقتی بسیط و غیرقابل تجزیه است که به تمامی موجودات اطلاق می‌شود، اما هر موجود در مرتبه‌ای خاص از وجود قرار دارد و این مرتبه‌بندی باعث تمایز و تشخیص آنها می‌شود. این نگاه به‌ویژه در بحث از تشخیص در موجودات غیرمادی مانند عقل یا روح که از نظر او دارای وجودی صرف و بدون قید و شرط هستند، بیشتر آشکار می‌شود [Mulla Sadra, 1996]. به این ترتیب، تاثیر سهروردی در نظام فلسفی ملاصدرا به‌ویژه در تاکید بر ذات شی به عنوان عامل تشخیص، نه تنها تاثیرگذار بلکه تحولی بنیادی در فهم عمیق‌تری از مفهوم «تشخیص» در فلسفه اسلامی ایجاد کرده است.

نتیجه‌گیری

در پایان و در مقام جمع‌بندی باید گفت که آنچه که دیدگاه سهروردی در باب مساله تشخیص را از دیدگاه مشائیان در این مساله متمایز می‌کند این مساله است که سهروردی بین عوامل تمایزساز با عوامل تشخیص آفرین تفاوت قایل شده است در حالی که منشا اشتباه مشائیان در این مساله عدم تفکیک میان این دو و خلط میان این دو ساحت است؛ چرا که تمیز و تعیین از جمله امور نسبی هستند و هنگام مقایسه شی با اشیای دیگر سخن از تمیز و تعیین به میان می‌آید در حالی که تشخیص فارغ از مقایسه یک شی با اشیای دیگر یک امر نفسی است و می‌شود که یک شی تعیین نداشته باشد ولی به جهت نفسیت تشخیص، تشخیص داشته باشد مانند

عقول. به عبارت دیگر تعیین و تمیز با کلی بودن سازگار است در حالی که تشخیص صرفاً با جزئی بودن همراه است. تفاوت جزئی بودن و تشخیص تفاوت مصداق و مفهوم یا تفاوت امر خارجی با حکایت ذهنی آن است. به عبارت دیگر باید گفت که گرچه هم تشخیص و هم تعیین موجب افتراق و تمایز میان دو شی می‌شوند ولی تمایز به واسطه تعیین شی را جزئی نمی‌کند در حالی که تشخیص موجب جزئی شدن شی و امتناع صدق آن بر غیرش می‌شود. در انتها باید به این مساله اشاره کرد که اگر تفاوت شیخ اشراق و ملاصدرا مبتنی بر اصالت وجود و اصالت ماهیت را به گونه‌ای تفسیر کرد که هر دو اصالت را به هویت خارجی اشیا می‌دانند و همچنین دیدگاه مشائیان را مبتنی بر توجه ایشان به عوامل تمایزساز جدای از عوامل تشخیص آفرین تفسیر کرد به نظر نگارنده می‌توان همه دیدگاه‌ها و نظریات مختلف در باب مساله تشخیص را به یک دیدگاه بازگرداند و آن هم این است که آنچه عامل و منشا تشخیص در اشیا است حقیقت خارجی و عینی آنها است.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: محمداطاهر کریمی کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Allamah Hilli (1986). KASHF AL-MURAD. Qom: MO'ASSESEH-YE NASHR-E ESLAMI. [Arabic]
- Aristotle (1987). Metaphysics. Khorasani S, Translator. Tehran: HEKMAT. [Persian]
- Ashtiani M (1988). Commentary on Sabzawari's SHARH AL-MANZUMA (Volume 1). Tehran: Tehran University Press. [Persian]
- Avicenna (1992). AL-MUBAHATHAT. Qom: BIDAR. [Persian]
- Avicenna (2002). AL-TA'LIQAT. Qom: BUSTAN-E KETAB. [Persian]
- Bahmanyar (1996). AL-TAHSIL. Motahhari M, editor. Tehran: Tehran University Press. [Persian]
- Fakhr Al-Din Al-Razi (1966). AL-MABAHITH AL-MASHRIQIYYA. Tehran: Hekmat. [Arabic]
- Farabi (1992). AL-TA'LIQAT (with AL-TANBIH 'ALA SABIL AL-SA'ADA). Tehran: Hekmat. [Arabic]
- Ilkhani M (1996). The principle of individuality and theory of universals in Boethius' works. NAME-YE FARHANG. 6(22):110-123. [Persian]
- Lahiji A (1927). SHAWARIQ AL-ILHAM (Volume 1). Tehran: CHAP-E SANGI. [Arabic]
- Lukari F (1994). BAYAN AL-HAQQ BEZAMAN AL-SEDGH «AL-ELM AL-ELAHI». Tehran: International Institute of Islamic Thought and Civilization, Malaysia. [Arabic]
- Mulla Sadra (1923). RISALA FI AL-TASHAKHUS. Tehran: CHAP-E SANGI. [Arabic]
- Mulla Sadra (1981a). AL-HIKMA AL-MUTA'ALIYA FI AL-ASFAR AL-ARBA'A. Beirut: DAR AL-HIYA AL-TURATH AL-ARABI. [Arabic]
- Mulla Sadra (1981b). AL-SHAWAHID AL-RUBUBIYYA. Tehran: MARKAZ-E NASHR-E DANESHGAHI. [Arabic]
- Mulla Sadra (1996). AL-ASFAR AL-ARBA'A (Volume 2). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [Arabic]
- Suhrawardi S (1976). Collected works. Corbin H, editor. Tehran: ANJOMAN-E HEKMAT VA FALSAFEH. [Persian]
- Taftazani MIO (1988). SHARH AL-MAQASID. Cairo: DAR AL-MA'ARIF. [Arabic]
- Yazdanpanah Y (2010). HIKMAT-E ISHRAQ. Tehran: SAMT. [Persian]

پی‌نوشت

توضیح این که تعبیر جزئی که در اینجا به کار برده شده است با تسامح انتخاب شده است، چرا که آنچه که متصف به کلیت و جزیت می‌شود مفهوم ذهنی است نه شی خارجی و اگر در اینجا از تعبیر جزئی درباره اشیا خارجی استفاده شده است نحوه حکایتگری ذهن لحاظ شده است، به این معنی که چون برخی مفاهیم جزئی هستند و از اشیا خارجی حکایت می‌کنند این جزیت را ثانیاً و بالعرض عارض بر شی خارجی می‌توان در نظر گرفت و آن شی را متصف به وصف جزیت کرد.

«التشخص هو ان يتخصص الشی بصفة لا تقع فیها شركة مثله فی الوجود [Avicenna, 2002].

« ما البرهان علی أن التشخص یكون بعرض لازم؟

لما لم يتشخص الشخص بماهیته المقومه فیجب أن يتشخص بعرض و لیس بعرض یلزم ماهیته لأنه مشترك فیهِ فبقی بعرض یطراً من خارج و لیس من ما یتبدل فأن العلة المعینه لا تبطل و یبقی المعلول المعین فیجب أن یكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص

« كل صورة فی النفس هی الكلية و أن ترکیب أيضاً من کلیات کثیرة فهی لا تمنع الشركة لنفسها و أن فرض منعها تلك فالمانع آخر

دلیل اینکه در اینجا تعبیر علی الظاهر را در خصوص اصالت ماهوی بودن شیخ اشراق بیان داشته‌ایم این است که مرحوم سهروردی در هیچ کجا از آثار خود به اصالت ماهیت تصریح نکرده است، ولی با توجه به اینکه در جای جای آثار خود به اعتباری بودن وجود حکم کرده است و استدلال بر اعتباری بودن وجود دارد و همچنین در بحث جعل تعلق جعل را به ماهیت می‌داند ما به اصالت ماهوی بودن شیخ اشراق حکم کرده‌ایم. البته این نکته نیز باید یادآوری شود که سهروردی در آثار خود از تعابیر اصالت هویت خارجی سخن به میان آورده است [Suhrawardi, 1976].