الف) تبيين مسئله

شهيد مطهري

نظريۀ وحي در مورد عدم تشكيك در ذات و ذاتي

نظريه‌اي كه وحي در اينجا دارد اين است كه امور مشكك همه‌شه در غير ذاتي‌هاست، يعني در جنس و نوع و فصل نيست، بلكه در كلي‌هاي عرَضي است. مثلاً حيوان جنس است، ناطق فصل است و انسان نوع است؛ يا آب يك ماهيتي است كه بيان نوعيت يك شيء را مي‌كند. هر جا كه پاي ذات و ماهيتي در كار باشد (جنس و فصل و نوع را ما مي‌گوييم: ماهيت) صدق آن ذات و ماهيت بر مصداق‌هايش به نحو متواطي است و نه به نحو مشكك. ذاتي‌ها و ذاتيه‌ها بر مصداق‌هاي خودشان به‌طور متواطي صدق مي‌كنند؛ يعني بين مصداق‌هاي ذاتي‌ها و ذاتيه‌ها تقدم و تأخر نيست، ولي عرضي‌ها بر مصداق‌هاي خودشان به‌طور مشكك صدق مي‌كنند، زيرا مصداق عرضي در واقع مصداق واقعي نيست. هر چيزي كه مصداق يك كلي عرضي است حكايتگر يك نسبت ميان مصداق و آن كلي است.

در ذاتيه‌ها هر كلي ذاتي از مصداق خودش حكايت مي‌كند. رابطۀ ذات با مصداق خودش رابطۀ عينيت است يعني خودش است. وقتي كه ما مي‌گوييم: «آب» اين آب را كه در نظر مي‌گيريم مصداق خود آب است، مصداق همان عينيت آب است؛ اين هوا را كه در نظر مي‌گيريم مصداق عينيت هواست؛ اين انسان را كه در نظر مي‌گيريم مصداق عينيت همين «انسان» است.

ولي در عرضي‌ها اينطور نيست. مثلاً ما مي‌گوييم «سفيد». سفيد عرضي است؛ يعني چه؟ يعني ما يك ذاتي مثلاً اين جسم را در نظر مي‌گيريم از آن نظر كه رابطه‌اي دارد با يك عرض به نام «سفيدي»، بعد آن را به اسم «سفيد» مي‌ناميم، يعني چيزي كه نسبتي با سفيدي دارد. پس وقتي به اين شيء مي‌گوييم «سفيد» در واقع بيان مي‌كنيم رابطه و نسبتي را كه ميان اين شيء و يك كلي برقرار است؛ يعني در اينجا رابطه رابطۀ عينيت نيست. ازاينجهت است كه مي‌گويند مصداق كلي عرضي در واقع مصداق بالعرض است نه مصداق بالذات. كأنّه وقتي ما مي‌گوييم: «اين جسم‌سفيد است» معنايش اين است كه اين جسم نسبتي دارد با سفيدي. اما وقتي مي‌گوييم: «اين انسان است» معنايش اين نيست كه اين چيزي است كه نسبتي دارد با انسان، بلكه اين خود انسان است.

اگر بگوييم: «اين آب است» نه اين است كه اين چيزي است كه با چيز ديگري به نام «آب» نسبت دارد؛ اين خود آب است، اما وقتي مي‌گوييم «اين جسم سفيد است» يعني اين جسم چيزي است كه با چيز ديگري كه نامش «سفيدي» است نسبتي دارد و آن نسبت اين است كه آن سفيدي قائم به اين جسم است و در اين جسم حلول كرده است. يا اگر بگوييم «عالِم» باز معنايش اين است كه اين ذات و اين انسان چيزي است و علم چيزي و اين انسان نسبتي دارد با علم.

پس ببينيد كه چقدر فرق مي‌كند ميان اينكه رابطۀ مصداق با آن معنايي كه بر آن صدق مي‌كند رابطۀ عينيت باشد يا رابطۀ انتساب. در رابطۀ عينيت اينچنين نيست كه مصداق، چيزي باشد به آن معنايي كه بخواهيم به آن چيز ديگري نسبت بدهيم و بعد بگوييم بين اين دو نسبتي

برقرار است؛ بلكه وا خودش است؛ يعنى مىخواهيم بگوييم اين خود واست نه اينكه نسبتى دارد با او.

اكنون كه اين مطلب معلوم شد مىگوييم وب علىٰ و امثال وى مىگويند هر جا كه كلى از نوع «ذات» و «ذاتى»[1] باشد آن كلى حتماً متواطى خواهد بود و نمىتواند كلى مشكك باشد. هيچ ماهيت نوعى يا ماهيت جنسى يا ماهيت فصلى نمىتواند كلى مشكك باشد و قهراً نمىتواند ميان افرادش تقدم و تأخر باشد؛ چنين چيزى امكان ندارد. ازاينجهت است كه مىگويند: تشكيك در «ذاتى» محال است؛ تشكيك در ماهيت محال است.

بعد مىگوييم: پس تشكيك در كجاست؟ مىگويند تشكيك در آن نوع دوم يعنى در كلى عرضى است كه نسبتى ميان دو امر برقرار است و در نسبت شدت و ضعف پيدا مىشود. نسبت، يك مفهوم انتزاعى است و ديگر خودش يك عينيتى و يك ماهيتى ندارد. شدت و ضعفها، مربوط به دو خودش هر دو است نه اينكه اين در ذات خودش و آن در ذات خودش باشد و معذلك بين آنها تفاوت باشد؛ نه، تشكيك در مورد دو امرى است كه از نظر مصداق يك ذات هستند هيچ تفاوتى بينشان نيست ولى در نسبت با يك شىء سوم اينكه مصداق يك ذات باشند و بين آنها تفاوت وجود دارد. نسبت، يك امرى است كه تشكيك بردار است، يعنى شدت و ضعف بردار است، اشديت و اضعفيت بردار است، اقليت و اكثريت بردار است، اوليت و اوليت بردار است.

هرچه كه ما اسم تفضيل به كار مىبريم آنجايى است كه شيئى را به شيئى نسبت مىدهيم. نسبتها شدت و ضعف برمىدارد. ازاينجهت است كه مىگوييم: عالِم و اعلم؛ يعنى دو انسانى كه هر دو رابطه با علم دارند ولى نسبت اين يك با علم با نسبت آن ديگرى با علم فرق مىكند. يا اگر مىگوييم «افضل» هم اينطور است. اين گونه صفات همه از اين قبيل است.

بنابراين از نظر امثال وب علىٰ هرجا كه تشكيكى و تقدم و تأخرى باشد بايد يك كلى عرضى (از قبيل عرضى عام و عرضى خاص از كليات خمس نه از قبيل جنس و نوع و فصل) در كار باشد كه دو مصداق آن كلى عرضى را كه در نظر مىگيريم مىبينيم اين دو مصداق در مصداق بودنشان براى آن كلى عرضى متشكك هستند و با يكديگر فرق دارند؛ چرا؟ چون مصداق كلى عرضى در واقع معنايش اين است كه اين مصداق با آن مبدأ اشتقاق آن كلى عرضى نسبت دارد. مثلاً اگر مىگوييم «ابيض» يعنى با بياض نسبت دارد و اگر مىگوييم «عالِم» يعنى با علم نسبت دارد؛ در نسبت، تشكيك مانعى ندارد. اين حرفى است كه وب علىٰ و امثال وى داشتهاند.

پس امثال وب علىٰ تشكيك را به معناى اينكه مابهالاشتراك عين مابهالامتيازِ باشد - به آن معنايى كه بعد عرض خواهيم كرد - قبول نكردهاند؛ تا اين مقدار را قبول كردهاند، حال اسمش را هرچه مىخواهيد بگذاريد.

نظريۀ شيخ اشراق در مورد جارى بودن تشكيك در كليات ذاتى و عرضى

بعد شيخ اشراق آمده اين حرف را در كرده و گفته است كه نه، همان گونه كه تشكيك در كلياى عرضى جايز است در كلياى ذاتى هم جايز است. مثلاً ممكن است كه ما دو آب داشته باشيم و يكى آبتر باشد يعنى در آب بودن كه همان مابهالاشتراك آنهاست با يكديگر اختلاف داشته باشند، و اى ممكن است دو انسان در انسان بودن - همان ماهيت انسان بودن - با يكديگر اختلاف داشته باشند.

ضروتی ندارد که هرجا که ما کلی مشکلی داریم آن کلی مشکل با افراد خودش نسبت عرضی داشته باشد نه نسبت ذاتی؛ بلکه ممکن است که «کلی» ذاتیِ افراد خودش باشد و درعین حال تشکیک هم در آن وجود داشته باشد.

این همان مطلبی است که در اوایل همین کتاب شرح منظومه خواندیم که[2]:

وَاْ بِعَضْهَا اْ وْ اجِ بِمُنْضَمَّاتٍ	اَلْمُتَمَايِزُ اْلذَّاتِ بِالْمَاهِيَّةِ
اَيْضاً يَجُوزُ عِنْدَ الْاِشْرَاقِيِّةِ	بِالنَّقْضِ وَ الْكَمَالِ فِي الْمَهِيَّةِ

که بیت دوم دربارهٔ همین مطلبی است که در اینجا گفتیم.

نظریهٔ صدر المتألهین

صدر المتألهین آمد و نظر شیخ اشراق را در کرد همچنان که نظر بوعلی را در کرد.

حرف شیخ اشراق را که اصالةً بود نکرد که واقعاً ماهیت بتواند در ماهیت بودن خودش یک امر مشکلی باشد، ولی یک مطلب دیگری بیان کرد که باز از اصالت وجود نتیجه می‌شد و آن این بود که گفت اصالةً تشکیک حقیقی رابطی به عالم ماهیات ندارد؛ تشکیک حقیقی مال وجود است؛ آنجا که مابه‌الاشتراک واقعاً عین مابه‌المتمایز می‌شود قضیه به حقیقت وجود برمی‌گردد.

همهٔ تشکیکها یا در آخر به وجود برمی‌گردد یا تشکیکهایی است که در امور اعتباری جاری است، که البته وقتی در امور اعتباری باشد جزء حقایق نیست و از دایرهٔ بحث فلسفی خارج است. هر جا که یک تشکیک حقیقی باشد در آنجا مابه‌الاشتراک عین مابه‌المتمایز است و آن چیزی که مابه‌الاشتراک و مابه‌المتمایز هر دو در آن یکی می‌شود حقیقت وجود است. اصالةً باب معانی و مفاهیم و باب کلیات همگی از دایرهٔ تشکیک بیرون هستند.

ضمناً از اینجا تکلیف مسألهٔ تقدم و تأخر برای ما روشنتر می‌شود و مفهوم آن را بهتر درک می‌کنیم[3]:

گفتیم معنای تقدم و تأخر این است که دو امر در یک امر سوم با یکدیگر اشتراک داشته باشند و هرچه که یکی از این دو از امر مشترک دارد دیگری دارد و دیگری از این امر مشترک چیزی دارد که اولی ندارد. معنایش این می‌شود که آن مابه‌الاشتراک در این وجود دارد و در آن هم وجود دارد ولی مابه‌المتمایز این دو از یکدیگر عین مابه‌الاشتراک است، چون قضیه به شدت و ضعف برمی‌گردد.

اصالةً شدت و ضعف - خود شدت و ضعف - غیر از این معنی ندارد که مابه‌الاشتراک و مابه‌المتمایز یکی باشد. وقتی که ما می‌گوییم یک امر به شدت و ضعف در اینجا وجود دارد، نه این است که این امر در اینجا مخلوطی دارد که در آنجا ندارد؛ بلکه در اینجا خودش است، در آنجا هم خودش است؛ در اینجا غیر از خودش چیزی نیست، در آنجا هم غیر از خودش چیزی نیست؛ ولی اینجا از همان خودش چیزی دارد که آنجا ندارد؛ یعنی از آن امر مشترک، این چیزی دارد که آن ندارد[4].

دکتر ذبیحی

تنبیه نقل دیدگاه بعضی از فلاسفه دربارهٔ تشکیک در ماهیات

عدم تشكيك در جوهر نظر جمهور فلاسفهى مشّاء و پيروان معلم اول است. پيروان افلاطون و طرفداران مكتب اشراق كه وجود را اعتبارى و ذهنى و ماهيت را اصيل مىشمارند، تقدم موجب تام بر معلولش را به ماهيت مىدانند؛ بدين سبب، چنان بواز دارند كه ماهيت علت بر ماهيت معلول مقدم است؛ اگر ماهيت جوهرى علت شىء گردد، بر معلولش مقدم خواهد بود و حتى جوهر معلول در جوهريت مانند سايهى جوهر علت است؛ و اين تقدم و تأخر همان تشكيك است.

پيروان مكتب اشراق - چنانكه تقدم و تأخر در جوهريت را درست مىدانند - قوت و ضعف در جوهريت را نيز جايز مىشمارند و معتقدند جوهر مجرد از جوهر مادى قويتر است، چنانكه جوهر عقلى از جوهر نفسى قويتر شمرده مىشود. آنها حتى مىگويند تشكيك در انواع يك جوهر مثل جوهر مادى نيز جايز است. نوع حيوانى مانند انسان كه حساسيتى بيشتر از پشه دارد، حيوانيّتش نيز از پشه شديدتر است. اشراقيان تشكيك در مقولهى اعراض، مانند كيفوكم، را نيز تجويز كردهاند و مىگويند در نفس معناى «كميت مطلقه» و نفس معناى «كيفيت مطلقه» تفاوت وجود دارد؛ يك سواد، از حيث مفهوم سواد، از سواد ديگر شديدتر است؛ يك خط، از حيث مفهوم خط داشتن، از خط ديگر كاملتر است؛ همچنين عدد ده از حيث كميت عددى با عدد پنج تفاوت دارد. در تمام اين موارد، با قطع نظرازهمهى لواحق و اضافات عارضى، عرضها شدت و ضعف دارند. البته عرف مردم در بعضى از اين موارد ادوات تفصيل و مبالغه را به كار نمىبرند؛ ولى عدم استفادهى مردم از ادوات تفصيل و مبالغه سبب نمىشود حكيم تفاوت آنها را ناديده بگيرد.

انسان از اعتقاد محشّى تجريد و بعضى از بزرگان كه با شدت و مبالغهى هرچه تمامتر تشكيك در جوهر را نفى مىكنند و درعينحال اصالت ماهيت و اعتباريت وجود را مىپذيرند، در شگفتى فرومىرود. آنها مىگويند در ماهيات هيچگونه تشكيك و تفاوت وجود ندارد؛ اما از طرفى معتقدند ماهيت علت بر ماهيت معلول مقدم است و چنانكه علت و معلول هردو جوهر باشند، ناگزير بايد جوهر علت را از حيث جوهريت بر جوهر معلول مقدم دانست. پذيرش اين مطلب بهمعناى پذيرش تشكيك در ماهيات است. در حقيقت اينان خود را با چيزى درگير مىكنند كه از آن گريختهاند؛

به بيان ديگر، نوعى ناسازگارى در كلام اينان مشاهده مىشود. از سويى تشكيك ماهيات را نفى مىكنند و از طرفى ماهيت علت را بر معلول مقدم مىدانند. تحقيق و توضيح بيشتر اين مطلب،

در آيندهخواهد آمد.[5]

دايرة المعارف بزرگ اسلامى

تَشْكيک، اصطلاحى فلسفى و منطقى، به معنى اطلاقِ لفظى واحد بر چند چيز مختلف، به نحوى كه آن لفظ در عينِ داشتنِ اشتراک معنايى، نه بهطور يكسان، بلكه به درجات متفاوتى بر آن چيزها صدق كند؛ مانند زيبا و روشن. در برابر معانىِ تشكيكى، آن قبيل از معانىِ كلى قرار دارند كه به نحو يكسانى بر افرادِ خود حمل مىشوند و به آنها «متواطى» گفته مىشود. در تواطؤ، افراد نسبتى مساوى با كلىِ اطلاقشده دارند، اما در تشكيک، افراد در مصداق بودن براى كلى اطلاق شده بر يكديگر ترجيح و اولويت دارند (غزالى، ۸۲؛ تهانوى، ۷۸۰-۷۸۱؛ ابن سهلان، ۱۹). بر طبق تعريف ابن سينا حملِ مفهومِ كلى بر اشيائى كه با چيزى، منشأ و اى غايتى واحد، نسبتى دارند، حمل به تشكيک خواهد بود (ص ۱۱۶). در وجه تسميهى واژهى مشكک گفتهاند كه در باب امر ناظر را به شک مىاندازد كه آيا مفهومِ مورد نظر متواطى است، يا مشترک لفظى (نک : سبزوارى، ۱۲۵).

قديمترين سابقهى اين بحث را مىتوان در آثار افلاطون نشان داد. از ديدگاه او، اگرچه نمىتوان اشياء مادى را مساوىِ عدم انگاشت، اطلاقِ لفظِ هستى بر آنها صحيح نيست، بلكه بايد گفت: آن

اشیاء از «مثال» وجود به‌رهمندند (ابن‌باریان، حمل وجود بر اجسام و مثال‌های‌شان به تساوی و یکسان نیست. باز همین نسبت میان مُثُل و خیر نیز برقرار است («سیاست»، کتاب VI، گ ۵۰۹). افلاطون در رساله‌ی سوفسطایی از مفاهیم اشاره می‌کند که طیف وسیعی از مصادیق را در بر می‌گیرند و دارای شدت و ضعف‌اند (گ ۲۴)، و در کتاب پنجم «سیاست» از ذومراتب بودن شناخت و معرفت، چنین نتیجه می‌گیرد که اشیاء و موجودات موضوع شناخت نیز خود سلسله‌های طولی از وجود تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که نمی‌توان میان آنچه هست و آنچه نیست، مرز مشخصی کشید (گ ۴۷۷).

افلاطون و ارسطو، هیچ‌یک لفظ مشخصی برای این قبیل مفاهیم وضع نکرده‌اند و لغت تشکیک نخستین‌بار در آثار مفسران آثار ایشان به چشم می‌خورد: ابتدا در تفسیرهای اسکندر افرودیسی بر آثار ارسطو؛ سپس در متون فلسفی اسلامی؛ و به دنبال آن، در متن‌های عبری برای تعبیر و توضیح سخن ارسطو درباره تمایز میان واژه‌های مشترک و متواطی (نک : ولفسن، ۴۶۷).

ارسطو در جدل به مناسبت بحث درباره قیاس‌های امکانی، از اقسام ارتباط الفاظ و معانی سخن گفته است. یکی از این اقسام مربوط به واژه‌هایی است که معانی متعدد دارند و بنا بر اصطلاح عربی، مشترک لفظی‌اند (کتاب II، فصل ۳، گ ۱۱۰ b، سطرهای ۱۷-۱۹، کتاب I، فصل ۱۵، گ ۱۰۶ b، سطر ۳۵). ولفسن تمایز میان واژه‌های تک‌معنا و چندمعنا در این کتاب را با تمایز واژگان مشترک و متواطی در کتاب مقولات قدیاس (همانجا).

موضوع آنچه ارسطو در اینجا از اشاره می‌کند، اشتراک لفظی است و هیچ سخنی از اشتراک معنوی به میان نمی‌آورد، در حالی که برخی از نمونه‌هایی را که در اینجا صراحتاً به عنوان مصادیق اشتراک لفظی آورده است، در آثار متأخر خویش، هم به عنوان مصادیق اشتراک لفظی و هم به عنوان مصادیق اشتراک معنوی معرفی می‌کند (نک : همان، گ ۱۰۰۳ a، سطر ۳۰ ـ گ ۱۰۰۳ b، سطر ۱۵). بیان اخیر را می‌توان همه‌گان با تعریفی دانست که زن حکمای مسلمان شناخته شده است، زیرا تشکیک در نظر ایشان گونه‌ای میان اشتراک لفظی و تواطؤ است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵). این تفاوت را شاید بتوان به تحول اندیشه منطقی ارسطو نسبت داد، زیرا به گفته دورینگ (نک : آثار متقدم بر ارسطو، خراسانی، ۳۷).

ارسطو در اینجا این عبارت را تکرار می‌کند: «هرچند که موجود به گونه‌های بسیار نامیده می‌شود [= اشتراک لفظی]، با این‌حال، به‌حسب مفهوم واحد و مشترکی گفته می‌شود [= اشتراک معنوی]...» (گ ۱۰۰۳ a، سطر ۳۰ ـ گ ۱۰۰۳ b، سطر ۱۰، گ ۱۰۲۸ a، سطرهای ۱۰-۳۰، گ۱۰۶۱ b، سطرهای ۱۰-۱۵).

این سخن فی‌الجمله جان کلام ارسطو در اینجا است، یعنی او به‌رغم اعتقاد به اشتراک معنوی وجود، معانی گوناگونی برای آن قائل می‌شود و این در اصطلاح حکمای اسلامی، همان تشکیک است، زیرا نه می‌توان آن را اشتراک لفظی خواند و نه تواطؤ. با این‌همه، ارسطو خود هیچ نامی بر این قسم واژگان نمی‌نهد و فقط به شکل سلبی به آن‌ها اشاره می‌کند؛ یعنی مشترک‌های معنوی که متواطی نیستند. وی در اینجا مثالی ــ بسیار شبیه همان مثالی که در مقولات مشترک‌های لفظی آورده بود ــ ذکر می‌کند: «اطلاق لفظ «موجود» به افراد مختلف همانگونه است که هرچیز تندرست، منسوب به تندرستی است: یکی چیز برای نگهداشت آن، دیگری برای ایجاد آن و باز هم چیز سومی برای دلالت بر تندرستی یا قبول آن» (گ ۱۰۰۳ a-۱۰۰۳ b). وی صریحاً می‌گوید: «موجود» به شمار مقولات، معانی مختلفی دارد (گ ۱۰۱۷ b)، و نیز این باب با قوه و با فعل را هم بر این شمار می‌افزاید. در نگرش ارسطو، حمل «موجود» بر جوهر، از حمل آن بر اعراض اولی است؛ از این‌رو که جوهر علت اعراض است و بنابراین، بر آن‌ها تقدم دارد. علاوه بر تقدم علّی، او ۳ نحو تقدم دیگر نیز برای جوهر ذکر می‌کند: تقدم زمانی، تقدم بر حسب شناخت، و تقدم بر حسب تعریف (گ ۱۰۲۸) نیز

a). بعدها فیلسوفان مسلمان همین انحاء تقدم را به تفصیل بسط دادند و اشکال گوناگون تشکیک را بر آنها بنا کردند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۴، ۲۱۹).

ارسطو جواهر ـ گونه‌گون را نیز موضوع ـ تشکیک می‌انگاشت؛ آنچنان‌که می‌گوید: «نوع از جنس جوهر است» (مقولات گ ۲ b، سطر ۲۳؛ ق س: سهوردی، «المشارع...»، ۲۲۳). قرنها بعد، شهاب‌الدین سهوردی بر این اعتقاد ـ مشائیان خرده می‌گرفت که ایشان در سخنانشان ثبات رأی ندارند؛ زیرا نخست می‌گویند: جواهر از آنجاکه در موضوع نیستند، ضد ندارند، و حال می‌گویند: جوهر بر انواع و اجناس به‌طور مساوی حمل نمی‌شود (همانجا)، ولی شاید بتوان سخن ارسطو را چنین توجیه کرد که او تشکیک را صرفاً در مورد جواهر دومین مجاز می‌داند. جواهر نخستین، یعنی افراد، و همچنین انواع سافل در نظر وی پذیرای هیچگونه شدت و ضعفی نیستند (همان، گ ۲ b، سطرهای ۱۰-۲۵).

در حالی که توجه ارسطو به مسئل «موجود» و معانی ـ متعدد آن، جنب هستی‌شناختی ـ صرف داشت عاری از هرگونه دغدغ کلامی بود، با ظهور مسیحیت انگیزه‌های کلامی و خداشناسی می‌ا اندیشمندان به حدی گسترش یافت که به مسئل تشکیک نیز رنگ و بوی کلامی بخشید یکی از جنجالی‌ترین مسائل در میان فلاسف قرون وسطا، مسئل تعالی یا تنزیه خداوند از عا طبیعت و در عین حال رابط علّی و معلولی میان خالق و مخلوق بود. تعارض ـ نه‌فته در این مسئله بعدها که زبان فلسفی و منطقی کارآمدتر شد، به این صورت مطرح گشت که آیا اصالً اطلاق لفظ «موجود» بر خداوند و مخلوقات به اشتراک لفظی است و یا اشتراک معنوی؟ به گفت توما آکوینا‌س قول به اشتراک معنوی در مفهوم وجود خالق و مخلوق، به وحدت وجود می‌انجامد که هرگز در دین مسیحیت پذیرفته نیست و از سوی دیگر اشتراک لفظی نیز به لاادری‌گری و تعطیل شناخت خالق منجر خواهد شد (نک : ایلخانی، ۴۲۲؛ نیز نک : طباطبایی، ۱۳۷۹، ۲۰-۱۹).

در قرون وسطا راه حلی برای این مسئله توسط آکوینا‌س ارائه شد، و آن عبارت بود از مفهوم «تشابه» که در نظر او چیزی بود بین‌بین ـ این دو مقوله، و همین مقوله را می‌توان در مسیحیت، بدیل ـ مفهوم ـ تشکیک در فلسف اسلامی دانست، همچنان‌که توما آکوینا‌س در «تشاب نسبت» از همان تمثیلهای ارسطو و مسلمانان دربار لفظ «سالم» استفاده می‌کند. وی از د گونه تشابه نام می‌برد. در «جامع علم کلام» (ص ۶۶-۶۸) از تشابه بر اساس نسبت سخن می‌گوید که خود بر دو قسم است: ۱. نسبت چند چیز با چیزی واحد، مانند نسبت دارو و ادرار با سالم؛ دارو به عنوان علت سلامت و ادرار به عنوان نشان سلامت؛ ۲. نسبت دو چیز با یکدیگر، مانند نسبت سالم به انسان و دارو، از آنجا که دارو علت سلامت در انسان است. بنابر نظر برخی، آکوینا‌س این تشابه را مبین ـ رابط انسان و خدا و کمالاتی که به خدا نسبت داده می‌شود، می‌داند. نوع دیگر تشابه بر اساس تناسب است که آن را در کتاب «مسائل بحث شده در باب حقیقت» می‌یابیم. این نوع تشابه مربوط به دو واقعیت شبیه به یکدیگر نیست، بلکه رابطهای میان دو نسبت است که در یک نظم قابل قیاس قرار دارند، مثلاً نسبت عدد «شش» به عدد «چهار» شبیه است به نسبت عدد «سه» به «دو»؛ و این نسبت نظر ای رؤیت به چشم در بدن، مانند نسبت نظر به عقل است در نفس. واژ نظر در این دو نسبت نه به طریق ـ اشتراک معنوی به کار رفته است و نه ب طریق اشتراک لفظی؛ و تشابه وجود در خالق و مخلوق نیز از همین‌گونه است (نک : ایلخانی، ۴۲۶).

در عالم اسلام، مسئل تشکیک صورتی کاملاً متفاوت به خود گرفت. در برابر آنچه با عنوا «موجود» برای ارسطو و یونانیان موضوعیت داشت و مقولات نیز صور مختلف «موجود» بودند (نک : «موجود» برای ارسطو و سوانیان)، در میان فلاسف مسلمان، تفکیک موجود به «وجود» و «ماهیت» مسئله ر به این شکل درآورد که آیا اساساً تشکیک در وجود جاری است یا در ماهیات؟ این بحث نیز به نوب خود مسبوق به مسئل اصالت وجود و یا ماهیت است، چراکه تشکیک در امر اعتباری جاری نیست.

از دیدگاه مشائیان اختلافات چیزها از ۳ حال خارج نبود: ۱. اختلاف به تمام ذات، همچون اختلاف اجناس عالیه؛ ۲. اختلاف به بعض ذات، مانند اختلاف انواع واقع تحت یک جنس؛ ۳. اختلاف در عوارض،

مثل اختلاف افراد یک نوع (نک : سبزواری، ۷۲). ایشان تشکیک در ماهیات را قویاً رد کرده‌اند و به ادله متعددی آن را محال دانسته‌اند (نک : نصیرالدین، شرح...، ۳/ ۳۱؛ علامه حلی، ۵۱؛ بهمنیار، ۲۸ آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۶). به گفته نصیرالدین طوسی جنس بر انواع و اشخاصی که در تحت‌آن‌ان محمول به تواطؤ است، ولی حمل وجود بر موجودات، حمل به تشکیک است (۳۵). معنایی که به تشکیک بر اشیاء مختلف حمل می‌شود، ممکن نیست ماهیت ای جزء ماهیت باشد، زیرا در ماهیت اختلافی نیست، بلکه این اختلاف فقط در عوارض و لوازم خارجی و مفارق خواه بود (همو، شرح، اجناس، چنانچه همانجا). مشائیان با نظر به همین حصر سه‌گانه، وجود را از لوازم می‌دانند و نه از ماهو نیز به این نکته اشاره داشته است(نک : همو، اساس، همانجا). سرانجام آنکه ایشان چون پیشتر بساطت وجود را نیز اثبات کرده بودند، وجودهای اشیاء را متباین به تمام ذات دانشته‌اند (نصر، ۴۸۲-۴۸۳؛ طباطبایی، صدری، ۱۲)، و همین امر آنان را در معرض انتقادات مخالفان قرار داده است (طباطبایی، همان، ۱۸-۱۹؛ صدرالدین،).

شهاب‌الدین سهروردی، بنیادگذار حکمت اشراق، بسیاری از مبانی تشکیک و نتایج برگرفته از آن را دیگرگون ساخت. وی که بیشتر از واژگان و مصطلحاتی نو بهره می‌گرفت، در کتاب و «حکمة‌الاشراق» الفاظ «عام متواطی» و «عام متفاوت» را به ترتیب جایگزین کلی مشکک ساخته است (ص ۱۷). او نخست در حصر اقسام اختلافات ماهیات در ۳ قسم، همان‌گونه که آن را شکل کرده است («المشارع»، ۳۳۴؛ ابراهیمی دینانی،) و قسم دیگری نیز بر آن افزوده است (همانجا؛ ابراهیمی دینانی، همان، ۲۶۵؛ نیز نک : سبزواری، ۷).

سهروردی از آنجا که وجود را امری اعتباری و فاقد مصداق در خارج می‌انگاشته، قسم مذکور اختلاف نیز در ماهیات جاری می‌دانسته است (همان، ۲۲۷). علاوه بر این، وی اندیشه تشکیک در ماهیات را میراث حکمای ایران باستان به‌شمار آورده است (« حکمة»، ۱۲۸). آراء بدعت‌آمیز وی آنجا است که نه تنها همانجا تشکیک را در ذاتیات جاری می‌داند، بلکه اختلاف به شدت و ضعف و نقص و کمال را در مقول کم و کیف منحصر نمی‌شمرد و آنها را به جوهر نیز نسبت می‌دهد(نک : صدرالدین، ؛ ببا ؛ ابراهیمی دینانی، همان، ۲۷۸، ۲۸۲).

مخالفان مشائی سهروردی در انکار امکان تشکیک در جواهر به قول ارسطو در b، قس: گ b؛ نیز نک : سهروردی، «المشارع»، ۲۲۲) استدلال می‌کردند که جوهر پذیرای هیچ ضد نیست، و از این‌که میان وقوع شدت و ضعف در یک شیء و تحقق تضاد در آن، نوعی ملازمه برقرار است، یعنی در صورت تحقق شدت و ضعف در شیئی، وقوع تضاد هم در آن ممکن است، نتیجه می‌گرفتند که تشکیک در جوهر جایز نیست (صدرالدین، همان، ۱/ ۴۴۰-۴۴۱). سهروردی چنین ملازمه‌ای میان تشکیک و تضاد را نمی‌پذیرفت و از این باب بر آن خرده می‌گرفت (همانجا). او بر این باور بود که در بسیاری موارد تشکیک تحقق می‌پذیرد، در حالی که در همان مورد، تقابل تضاد ممکن نیست. برای نمونه، وجود واجب، نسبت به ممکنات اقدم و اشد است و تحقق تشکیک در این باب قابل انکار نیست، در حالی که هرگز میان آنها تقابل تضاد وجود ندارد (همان، ۲۲۳؛ نیز نک : صدرالدین، همانجا).

سهروردی از آنجا که وجود را اعتباری می‌انگاشته، ناگزیر به علیت میان ماهیات و جواهر قائل شده است. در نظر وی ماهیت علت بر ماهیت معلول، مقدم و از آن شدیدتر است. تا آنجا که معلول را همچون سایه علت ملاحظه می‌کند و همین سخن را به افلاطون نیز نسبت می‌دهد که او هم عالم جسمانی را به مثابه سایه‌ای از عالم معانی می‌دانسته است (همان، ۳۰۱).

دیگر آنکه سهروردی برخلاف عرف عام زبان، در مورد جواهر از صفات تفضیلی استفاده می‌کند و برای مثال می‌گوید: همچنان‌که ممکن است افراد بشر از یکدیگر کاملتر باشند، هیچ منعی ندارد که برخی از برخی شدیدتر نیز باشند (همان، ۳۰۲). همین حکم را در مورد دیگر عناصر مانند آب و خاک

و... نیز مطرح ساخته است و از عدم کاربرد این اصطلاحات توسط عوام، به هیچوی نگران نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹؛ نیز نک : صدرالدین، همان، ۱/ ۴۳۸-۴۴۱).

همچنانکه اشاره شد، سهروردی اعتقاد به تشکیک را به ایرانیان ِپیش از اسلام منسوب کرده است که منبع این استناد، دقیقاً روشن نیست. از قرار معلوم، وی نخستین کسی است که چنین نسبتی به حکیمان پارس داده است و پس از او ست که در جایجای آثار متأخران، چنین اسنادی دیده میشود. بنابراین، میتوان منبع ِمشترک همه آنها را نوشتههای سهروردی دانست (ثبوت، سراسر مقاله).

اما صحت چنین اسنادی هنوز محل بحث و تردید است، اگرچه با مراجعه به متون دینی ِباقیماند پارسی، میتوان شواهد و نشانههایی از باور به تشکیک، البته به صورتی ابتدایی و رازآمیز یافت. برای نمونه در بندهش اشاراتی به چنین موضوعاتی میبینیم: تجلی ِحقیقت ِواحد در موجودات ِبیشمار و ظهور ِاو در مراتب مختلف و اینکه همه از او صادر شدهاند ــ یکی بیواسطه و دیگران به واسطه آن یکی ــ و در درجات متفاوتی از کمال و نقص قرار دارند و اینکه احاطه این مبنخستین بر همه یکسان است؛ و نیز استفاده از تعبیر«روشنی بیکران» برای پروردگار جهانیان و تلقی ماسوای آن به عنوان پرتوهای آن (ص ۳۳، ۳۶، ۵۹، جم ؛ نیز نک : ثبوت، ۴/ ۱۶ ب). شاید مهمتر از همه سخن ابوعبدالله جیهانی (قرن ۴ق/ ۱۰م) باشد که میگوید: «اورمزد گفت همه این جهان را از نفس خود آفریدم» (شهرستانی، ۱/ ۲۱۹-۲۲۰).

اصل تشکیک در فلسفه صدرالدین شیرازی جایگاه رفیعی مییابد، آنچنانکه به یکی از مبانی فلسفه وی مبدل میگردد. او در بسیاری از مسائل، مانند تشکیک در جواهر به نوعی جانب شیخ اشراق را میگیرد و با مشائیان مخالفت میکند (۱۳۸۳: ب). یکی از انتقادات بنیادی ِوی بر ایشان عبارت است از اینکه به اعتقاد وی سخن همه گذشتگان به ماهیت و ای حداکثر، مفهوم وجود مربوط بوده است؛ حال آنکه تشکیکی اساساً از باب مفاهیم و ماهیات خارج است و به «وجود» تعلق دارد؛ و اگر هم به برخی از کلیات منسوب میشود، به واسطه ارتباطشان با وجود است و نهایتاً ایتساب، بالعرض خواهد بود (مطهری، ۱/ ۱۱۰). تفاوت میان ِکامل و ناقص در یک شیء از نوع تفاوت در مفاهیم نیست. زیرا مفاهیم ــ حتی مفهوم وجود ــ از آن جهت که مفهومانند، تشکیکی نمیپذیرند (سبزواری، ۷۳). تشکیکی از نظر مشائیان که وجودات را حقایق ِمتباینی به تمام ذات میدانستند، غیر از تشکیکی در حقیقت ِوجود است که صدرالدین شیرازی به آن باور دارد. به نظر مشائیان بدانگونه که بهمنیار در التحصیل، تشکیکی عبارت است از آنکه امور مختلفالحقیقه در یک امر لازم واحد خارجی با یکدیگر اشتراک داشته باشند، یعنی امری که خارج از ذات و ماهیت شیء، و عارض بر آن باشد، نه آنکه عین حقیقت شیء و یا جزء آن باشد، مانند حمل ِعرض بر موضوعات نهگانه عرضی و یا حمل ِوحدت بر افراد خود، که به عنوان یک امر لازم خارج از ذات بر افراد خود حمل میشود، نه به صورت یک امر مقوم. به همین گونه، تشکیکی در مورد وجود نیز در حقیقت به امری خارج از ذات و عارض ماهیت شیء بر آن مربوط است (ص ۲۸۲؛ صدری، ۱۲).

صدرالمتألهین تقسیم جدید و جامعی از انواع تشکیک به عمل میآورد. یکی از صورتهای تشکیکهایی که او برمیشمارد، تشکیکی در مفهوم وجود است و باقی اقسام به تشکیکهایی در حقیقت و مصداق وجود اختصاص دارد. وی نوع نخست را تشکیکی عامی و ۵ تای دیگر را تشکیکی خاصی نامیده است. در واقع، تشکیکی خاصی چیزی نیست مگر همان امتیازی به کامل و ناقص که پیشتر سهروردی بر اقسام سهگانه مشائیان افزوده بود، جز اینکه صدرالدین برخلاف سهروردی مصداق تشکیکی را نه در نور، بلکه «وجود» میداند. در نظر او تشکیکی خاصی به انواع دیگری تقسیم میشود که از آن جملهاند: تشکیکی خاص الخاصی و اخص الخواصی (نک : آشتیانی، مقدمه...، ۲۵۹-۲۶۲، ۱۳۴۴). برخی کوشیدهاند تا اقسام تشکیکی را با انواع توحید مقایسه کنند و آنها را به اعتباری همتای یکدیگر شمردهاند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲/۲۲۳).

صدرالدین شیرازی تشکیک در ذاتیات را پس از نقل ادل ابن سینا در عدم جواز تشکیک د
ذاتیات، جایز دانسته، و سپس تشکیک را منحصر در سنخ وجود شمرده است (۱۳۸۳ ب). وی
همچون شیخ اشراق می‌پذیرد که اختلافات ماهیات از یکدیگر را نمی‌توان تنها در ۳ قسمی که
مشائیان گفته‌اند، منحصر دانست و باید قسم چهارمی را نیز به آنها افزود (همان، ۱/ ۴۳۱). اما پس
از این توافق کلی با سهروردی، در مخالفت با وی اقام دلیل می‌کند که قسم مذکور ــ که اختلاف د
نقص و کمال است ــ نه در ماهیات، بلکه در وجود جاری است (همان، ۱/ ۴۴۳).

آراء این دو فیلسوف درباره مراتب نفس و تشکیک‌پذیری آن نیز بسیار نزدیک است. صدرالدی
بر قول سهروردی به تشکیک در نفس افراد به عنوان یکی از جواهر صحه گذارده است، ولی بر
خلاف سهروردی که چنین اختلافی را به منزل دلیلی بر تشکیک در ماهیت ملاحظه می‌کرد، منش
این اختلاف را در تحول و حرکت جوهر نفس می‌داند. حتی نَفْسِ فردی واحد نیز در سراسر عمر در
حال دگرگونی و استکمال است، به نحوی که در هر آن به جوهری تازه بدل می‌شود که کاملاً با ماهیت
پیشین آن متفاوت است و بنابراین، نمی‌توان از تشکیک در ماهیت آن سخن گفت. صدرالدین از
همین‌رو آیه «قُلْ انّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ...» (کهف/ ۱۸/ ۱۱۰) را به شباهت در وجود طبیعی و بشر
تفسیر می‌کند، نه نفس شریف پیامبر (همان، ۸/ ۲۴۵-۲۴۶).

پس از صدرالدین شیرازی، بحث در مسئله تشکیک در میان پیروان و شارحان آثار او همچنان زنده
پررونق بوده است. برخی حکمای معاصر گاهی به صدرالدین نیز انتقاد کرده‌اند و در صدد تنقیح
آموزه تشکیک برآمده‌اند. برای نمونه، علامه طباطبایی بر معیار عامی که او برای تشکیک ارائه
کرده، ایراد گرفته است. این معیار آن است که میان مصادیق شیء نوعی تقدم و تأخر، ای شدت و
ضعف، و ای نقص و کمال وجود داشته باشد، اما طباطبایی بر او اشکال کرده است که اختلاف میان
علم و اراده و قدرت پروردگار را نمی‌توان با این معیار، تشکیکی محسوب کرد و البته قطعاً از ۳ گونه
دیگر اختلاف نیز نخواهد بود (حاشیه، ۱/ ۴۳۱)[6].

ویکی فقه

۳ - ادله تشکیک در ماهیت

افرادی که به وجود تشکیک در ماهیت معتقدند برای اثبات وقوع تشکیک در ماهیت و جواهر،
متمسک به دو دلیل شده‌اند. این ادله عبارتند از:

۳.۱ - دلیل اول

طبق نظر حکما، تعریف حیوان عبارت است از جسم حساس متحرک به اراده . در این تعریف دو
صفت حساس و دارای حرکت بودن به عنوان دو امر ذاتی و فصل برای جوهر حیوان ذکر شده است.
فصل نیز از اجزای جوهری است. از سوی دیگر می‌دانیم که حس و حرکت از صفاتی است که دارای
مراتبی است. تفاوتی که در حس و حرکت وجود دارد، ناشی از تفاوت در فاعلیت و مؤثر بودن است
و حیوانی که در نفس او تحریک قوی تر و حواس او بیشتر باشد، در حیوانیت کامل تر و قوی تر از
دیگری است.[۹]

پس تشکیک در جواهر ممکن است.

۳.۲ - دلیل دوم

شیخ اشراق در کتاب مطارحات می‌گوید اگر هیچ جنس منطقی ، تشکیکی بردار نباشد، پس هیچ ماهیتی نباید تشکیک پذیر باشد، در حالی که چندین نقض بر این مطلب وارد است؛

۱. بر طبق دلیل فوق، جوهر که جنس است نباید مشکک باشد در حالی که بسیاری از جواهر تشکیکی بردار هستند. این مطلب در جواهر مجرد وجود دارد. توضیح اینکه، بر طبق نظر حکمای یونان باستان و تصریح حکمای اشراق، جوهرهای مجرد و مفارق که در سلسله عقول قرار دارند، علت فاعلی برای جوهرهای مادی هستند.[۱۰]

از سوی دیگر، علت از نظر وجودی مقدم بر معلول خویش هست و تقدم و تاخر از مصادیق تشکیکی است. پس معلوم می‌شود که تشکیکی در جواهر و ماهیتها، ممکن است.[۱۱]

۲. پدر و مادر که از علل اعدادی برای به دنیا آمدن بچه هستند، از موارد دیگر نقض است؛ زیرا این دو علت اعدادی فرزند هستند و علت نیز مقدم بر معلولش است و تقدم نیز از انواع تشکیکی است.

۳. نقض دیگر در مورد کمیتها می‌باشد. کم دارای یک معنای جنسی است. جنس جزء ماهیت و جوهر است. با نفی تشکیکی از ماهیت، کمیتهای مختلف نیز نمی‌توانند اختلاف تشکیکی داشته باشند در حالیکه برخی از افراد کم بر برخی دیگر مقدم بوده و برخی دیگر موخر از دیگر می‌باشد. مثال جسم تعلیمی بر سطح مقدم است، سطح بر خط و خط بر نقطه. بدین دلیل که سطح، نقطه پایان جسم تعلیمی و خط، نقطه پایانی سطح و نقطه، نیز انتهای خط است.[۱۲]

۴ - دیدگاه فلاسفه مشاء

در مقابل این ادله و نقضها فلاسفه مشاء که منکر تشکیکی در ذات و ذاتیات ماهیات هستند، دو راه را پیش گرفته‌اند. برخی موضع انفعالی گرفته و نقضها را پذیرفته‌اند و در مبانی خود تغییری داده‌اند. مثال بهمنیار در التحصیل موارد نقض مذکور را نقل می‌کند و به واسطه این موارد، جنس بودن جوهر را نفی می‌کند. بدین ترتیب او همانگونه که عرض را یکی مفهوم عرضی نسبت به مقولات نه گانه اعراض می‌داند، جوهر را نیز یکی مفهوم جامع می‌داند که بر پنج مقوله حمل می‌شود.[۱۳]

برخی دیگر از حکمای مشاء، در صدد توجیه این ایرادات و نقضها بر آمده و معتقد شدند که تقدم گاهی به واسطه وجود است و ما به الاشتراک و ما به الاختلاف امری واحد است؛ مانند تقدم وجود واجب بر وجود ممکن و یا تقدم وجود جوهر بر وجود عرض که عامل اشتراک و افتراق آنها چیزی جز وجود نیست. اما گاهی اشتراک و اختلاف دو شیئی که دارای تقدم و تاخر هستند، به دو امر جدای از یکدیگر است؛ مانند تقدم پدر بر فرزند که انسانیت بر هر دو به صورت تساوی حمل می‌شود در این امر تقدم و تاخری ندارند بلکه تقدم و تاخر و عامل افتراق و تمایز آنها معنای دیگری نظیر زمان و یا وجود است. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که نقضهای مذکور درست نیست؛ زیرا در هیچ یک از آنها ما به الاشتراک عین ما به الاختلاف نیست و تقدم و تاخر در ماهیت و ذات مشترک بین آنها نمی‌باشد. بلکه تقدم و تاخر آنها به واسطه وجود آنهاست نه به لحاظ جوهر بودنشان.[۱۴]

البته جوابهایی که مشایین به نقضها داده‌اند گرفتار ایراداتی است که مصادره در اسفار ذکر نموده است و ماحصل آن این است که این جوابها مستلزم امور باطلی است. این امور عبارتند از؛

اوال: بر طبق این جوابها، تقدم این امور به زمان ای وجود است و لااقل وقوع چنین تشکیکاتی را در ماهیات نتیجه میدهد. در حالی که این لازمه این امور، اثبات اصالت وجود است که مشائین این امر را قبول ندارند. ثانیا: این پاسخ اگر در مورد علل فاعلی و غایی که علت وجود هستند، تمام باشد اما در مورد علل قوام (یعنی ماده و صورت) کامل نیست؛ زیرا علل قوام در قوام ماهیت دخیل هستند و تقدم ماده و صورت بر خود ماهیت، از باب تقدم علت بر معلولش است.[۱۵]

۵ - نقد تشکیک در ماهیت

تشکیک در ماهیات (به طور کلی) باطل است و تشکیک حقیقی ربطی به عالم ماهیات ندارد و متعلق به وجود است و اصلا باب مفاهیم و کلیات، از دایره تشکیک بیرون هستند.[۱۶]

بر اساس برهانی که تشکیک را اثبات میکند، تحقق تشکیک در وجود اثبات میشود ولی بر اساس برهانی که حکمای مشاء بر نفی تشکیک اقامه نمودهاند، تشکیک در ماهیت نفی میشود.
در تشکیک نیاز به وحدت حقیقی است و هر ماهیت ای مفهوم از غیر خود جداست، به عبارت دیگر در ماهیات و مفاهیم فقط حمل اولی وجود دارد و در حمل اولی، هر مفهوم از مفهوم دیگر و هر ماهیتی از ماهیت دیگر جداست و تنها ذاتیات ماهیت و آنچه که در محدوده تعریف ذاتی و حد دخیل هستند بر آن حمل میگردند.
بنابراین ماهیات دارای کثرت میباشند ولی این تشکیک بر اساس وحدت نیست. ماهیات اگر امری را بر اساس حمل اولی دارا نباشند، محال است که دارا شوند و هرگاه امری که خارج از ذات آنهاست بر انها حمل شود، این حمل به لحاظ وجود است.
از سوی دیگر کثرتی که در تشکیک شرط است، کثرتی است که در محدوده ذاتی باشد که دارای وحدت است و کثرتی که در ماهیت تصور میشود، اینگونه نیست؛ زیرا کثرتهای ماهوی بیرونی است و مراتب شدت و نقص که در یک ماهیت لحاظ میشود، مربوط به ذات نیست. زیرا اگر ذات ماهیت نسبت به مراتب لابشرط باشد، خصوصیت مراتب خارج از آن بوده و تنها به لحاظ وجود بر ان حمل میگردد و اگر به حمل اولی، این ذات واجد یکی از مراتب باشد، از دیگر مراتب خالی خواهد بود. بنابراین کثرتهایی که در یک ماهیت دیده میشود از ناحیه وجود است. وجود است که باعث میشود تا برخی از دیگر ماهیات نظیر زیادت، نقص، زوجیت ، فردیت و... که از کیفیات مختص به کم هستند، به ماهیت واحد منضم شود و ماهیاتی نظیر کم متصل و منفصل را به شدت و ضعف متصف نماید و بدین ترتیب، یکی از افراد آن متصف به زیادت و دیگری متصف به نقص شود.

[۱۷] پس در ماهیات تشکیک راه ندارد[7].

---

[1] جنس و فصل را كه جزء ماهيتند مي‌گويند «ذاتي» و خود نوع را مي‌گويند «ذات». گاهي هم هر سه را مي‌گويند «ذاتي». بنابراين وقتي ما مي‌گوييم «ماهيت» مقصود نوع و جنس و فصل است.

[2] ما مكرراً گفته‌ايم كه مطالب اين گونه كتابها غالباً در رابطه با يكديگر است كه به خوبي روشن و درك مي‌شود؛ يعني يك سلسله مطالب ديگر بايد بعد گفته شود تا آن مطلب قبلي روشن شود.

[3] وگ اينكه با اين بيانى كه الآن عرض كردم يادم نيست كه خود صدر المتألهين در باب تقدم و تأخر مطلب را به اين نحو بيان كرده باشد، ولى اين نتيجه گيرى از حرف او مى‌شود و شايد در لابلاى حرفهايش هم پيدا شود.

[4] شرح منظومه مبسوط (مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى)، جلد: ۱۰، صفحه:۴۸۷-۴۹۰

[5] ترجمه مبدأ و معاد(ملاصدرا)، ص ۹۹-۱۰۰

[6] سايت دائرة المعارف بزرگ اسلامى، مدخل تشكيك

[7] سايت ويكى فقه برگرفته از مقاله تشكيك در ماهيت

بازبينى #1
ايجاد شده 23 مارس 2025 11:18:00 توسط ... .
به روزرسانى شده 23 مارس 2025 11:20:00 توسط ... .