

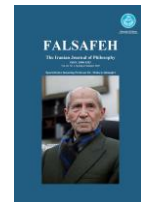


The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Absolute Essence (lā bi šart) as a Metaphysical Nature in the View of Avicenna

Seyyed Hamid Talebzadeh 

Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: talebzade@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(121-139)

Article History:

Receive Date:

07 October 2025

Revise Date:

07 October 2025

Accepte Date:

22 October 2025

Published online:

23 November 2025

Abstract

It is well known that essence has different validity. Essence, when considered externally and mixed with distinguishing accidents, is called mixed essence (bi šartī šei'), and when it is abstracted from external accidents and is considered in the mind, it is called pure essence (bi šartī lā). Mixed essence is limited to the outside, and pure essence is limited to the container of the mind. Essence in the container of the outside is an external individual, and essence in the container of the mind is an essence described as an universal that can apply to many individuals. However, these two validities require a third validity that is free from external and mental constraints. The scholars named the latter validity absolute essence (lā bi šart) and have placed it in a position the source of division (maqṣam) for the two parts (qism) mentioned. Absolute essence is essence that is non-conditional on the mind and external, and it is known as a natural universal. Then, there has been a dispute as to when the third validity or absolute validity can be placed as the source of division. Therefore, they have distinguished between two meanings of the absolute and has divided lā bi šart into a partial (lā bi šartī qismī) and divider (lā bi šartī maqṣamī) and finally the essence lā bi šartī maqṣamī is interpreted as a natural universal (kullī-i ṭabīʿī). This article attempts to address the misunderstanding that has arisen in Avicenna's thought regarding the essence lā bi šart and to show that the essence lā bi šart in the sense of a divider (maqṣam) and essence lā bi šart in the sense of a natural universal cannot coincide, and where the error that has arisen for the scholars of the view originates.

Keywords:

Avicenna, absolute essence (lā bi šart), nature (physical nature), nature (metaphysical nature), universal nature, validity

Cite this article: Talebzadeh, H. (2025). Absolute Essence (lā bi šart) as a metaphysical Nature in the view of Avicenna. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (121-139).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.403846.1006956>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

absolute essence is a nature that is free from all constraints and conditions. What is meant by this liberation? And how can essence and nature be free from objective and subjective constraints? In the first chapter of the Fifth book of *The Metaphysics of the Healing* (1363: 158-169), Avicenna states that we validate nature or essence unconditionally. He repeatedly points out that we have considered this foundation; a validity that he calls the second intention or the second attention. Our validation, because we are us, is the validation of individuals with reason and thought, and whatever this validation is, it is the result of the intention of the mind, and this intention is the constituent of that validation. Let's assume that separate the constituted (constitutum) from its constituent (constitutum). Will the constituted remain without the constituent and not perish? Just as it is impossible to separate a real particular from the part that constitutes it, how can something that is itself a valid thing be emptied of its validity and disregard its validity and intentionality? On the other hand, if the purpose of our taking and validating is our mental intention and fabrication, the characteristic of mentality also penetrates this validity and makes it a mental or conceptual matter. In this case, validity of the nature does not give us more than a concept. Therefore, according to Avicenna's phrase, essence or nature can arise in external and can be abstracted from the personalizer accidents and enter the container of the mind and find a universal aspect. Hence, essence is divided according to the container in which it is placed. One kind of essence in the external container, which is called mixed essence (bi šarṭi šei') and another kind of essence in the container of the mind, which is called pure essence (bi šarṭi lā). Finally, the mind considers essence as the divider (maqṣam) of the two and validates the absolute essence (lā bi šarṭ). Therefore, it seems that the easiest way and the most correct thing is to call Avicenna's the nature lā bi šarṭ a divider (maqṣam) essence or an absolute essence and to make the way for the natural universal concept. So, we will examine this optimism and easy-going thinking to ensure its correctness. Etienne Gilson is among those who have commented on this subject and made Avicenna's lā bi šarṭ essence a psychological explanation and called it a kind of psychological illusion and said that lā bi šarṭ cannot not exist while being "non esse" (lays) and are either in the intellect or in objects. Moṭahharī also explained that while the lā bi šarṭ does not exist in the mind or oexternal, it is essentially an abstraction of the mind and is subjective, and this abstraction is the result of the amazing power of the mind. However, if lā bi šarṭ is the result of the abstraction of the mind, it is included in the concept and becomes the content of the primary essential predication (ḥamlī awwālī-e zāṭī) proposition become, and the other two types (mixed and pure essence) are also predicated by the common technical predication (ḥamlī-e šayi-e šanā'ī) on essences. As a result, a pure concept is considered. But neither being illusional nor being conceptual the lā bi šarṭ essence can fulfill the goal of metaphysics, which is to explain the unity of existence and thought. To solve this difficulty, we pay attention again to the words of Avicenna, who explained his meaning of the lā bi šarṭ essence as follows: "if we are asked about 'horseness' [in connection with] the two terms of what is contradictory (for example, "Is 'horseness' A, or it is not A?") the answer would only be negation for whatever thing there is – not [however] that the negation comes after 'inasmuch as', but [rather] before 'inasmuch as'. In other words, it must not be said, "'horseness' inasmuch as it is 'horseness' is not A," but "inasmuch as it is 'horseness', it is neither A nor anything else". (Avicenna, 2005: 5, 1: 149-150). In the light of this meaning, the lā bi šarṭ essence is no longer divider (maqṣam), nor a universal nature, nor an essence by primary predication, but the lā bi šarṭ essence is the metaphysical center of the unity of fixity and affirmation, of mind and object. In fact, the difficulty of the lā bi šarṭ essence lies in that which we see it predicate or divider. In this attitude the definition (ḥadd) according to logic or the pure essence (bi šarṭi lā) that exists in the soul and the definition according to existence or mixed essence (bi šarṭi šei') that exists external are considered to be prior to the absolute essence or the lā bi šarṭ essence. The consequence of this precedence is that the two aforementioned definitions are determined on the side of the mind and the object and, since imagine of each calls up the imagine of the other, they are mutual correlatives. This is where the well-known categorical relation comes into play. The two definitions mentioned are the mixed essence and the pure essence, which are mutual

correlatives and allow the absolute essence to find the position of a categorical relation. This was in fact Fārābī's understanding, according to which the absolute or lā bi šarṭ essence is called the natural nature, which is the subject of sciences. However, such an approach is ontic and opens the door to natural sciences, while the absolute essence, which is an essential non esse (essential none-existence), in addition to its ontic encountering with the world, also has an ontological confrontation with it. Therefore, contrary to what the predecessors and Fārābī said, the universal nature in the ontic interpretation is actually a partial lā bi šarṭ (qismī), not a divider one (maqsamī), and a divider lā bi šarṭ (lā bi šarṭi maqsamī) has an ontological aspect. Therefore, it was Avicenna who, by understanding these difficulties, revealed the pre-predicable position of the lā bi šarṭ essence, which Mīrdāmād also referred to it some extent later, and presented a metaphysical interpretation of it. Avicenna considered the lā bi šarṭ essence to be pre-predicable, that is, neither an essential predicate (primary predicate) nor an accidental predicate (common predicate), and made it equivalent to the metaphysical fosis or metaphysical nature, according to which the pre-predicable and metaphysical determination of nature or essence is the unity of fixity and affirmation, mind and object, and unites the dual meaning of existence in Al-Fārābī's thought in a fundamental unity. Thus, the validity, taking, and intentionality in the clause of the absolute essence considered by Avicenna do not return to the power of abstraction and abstraction of the mind and do not have a subjective, mental, and personal aspect, or worse, according to the fatal misunderstanding of Gilson and others like him, do not arise from a psychological illusion, but rather, as we have seen, its sign must be sought in the ontological and metaphysical sphere. Philosophy inevitably goes beyond original nature and common sense, raising the level of human understanding to a level beyond general consciousness, and in this process, familiarizes man with the boundaries of higher education.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انتشارات دانشگاه تهران

ماهیت لایشرط به مثابه طبیعت مابعدالطبیعی (فوسیس متافوسیکه) در نظر ابن سینا

سید حمید طالبزاده✉

استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: talebzade@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مشهور است که ماهیت دارای اعتبارات مختلف است. ماهیت آنگاه که در خارج و مخلوط با عوارض تشخص بخش لحاظ شود ماهیت بشرط شیء خوانده می‌شود و چنانچه از عوارض خارجی تجرید شود و در ذهن اعتبار شود ماهیت بشرط لا نامیده می‌شود. ماهیت بشرط شیء مقید به خارج است و ماهیت بشرط لا مقید به ظرف ذهن است. ماهیت در ظرف خارج فرد خارجی است و ماهیت در ظرف ذهن ماهیتی است به وصف کلی که می‌تواند بر افراد بسیار صدق کند. اما این دو اعتبار به اعتبار سومی نیازمند است که از قید خارجی و قید ذهنی رها باشد. اهل نظر اعتبار اخیر را ماهیت مطلقه خوانده‌اند و آن را در جایگاه مقسم برای دو قسم یاد شده نشانده‌اند. ماهیت مطلقه، ماهیت لایشرط از ذهن و خارج است و به منزله کلی طبیعی شناخته شده است. سپس اختلاف پیش آمده است که اعتبار سوم یا اعتبار مطلق در چه حال می‌تواند مقسم واقع شود. زین سبب میان دو معنای از مطلق تمایز گذاشته‌اند و لایشرط را به لایشرط قسمی و مقسمی تفکیک کرده و نهایتاً ماهیت لایشرط مقسمی به کلی طبیعی تعبیر شده است. این مقاله می‌کوشد تا به سوءتفاهم پیش آمده در اندیشه ابن سینا در باب ماهیت لایشرط بپردازد و نشان دهد که ماهیت لایشرط به اعتبار مقسم و ماهیت لایشرط به معنای کلی طبیعی نمی‌تواند بر هم منطبق شوند و این که خطای پیش آمده برای اهل نظر از کجا سرچشمه می‌گیرد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۳۹-۱۲۱)

تاریخ دریافت:

۱۵ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۵ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

ابن سینا، ماهیت لایشرط، طبیعت (فوسیس فوسیکه)، طبیعت (فوسیس متافوسیکه)، کلی طبیعی، اعتبار

واژه‌های کلیدی:

استناد: طالبزاده، سید حمید (۱۴۰۴). ماهیت لایشرط به مثابه طبیعت مابعدالطبیعی (فوسیس متافوسیکه) در نظر ابن سینا. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۳۹-۱۲۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.403846.1006956>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

طبیعتی که از همه قیود و شروط رها باشد، طبیعتی رها از همه قیود و شروط ماهیت لابشرط نامیده می‌شود. مراد از این رهایی چیست؟ و ذات و طبیعت چگونه می‌تواند از قیود عینی و ذهنی فراغت پیدا کند؟ حیثیت این فراغت چگونه حیثیتی است؟ ابن سینا تصریح می‌کند که ما طبیعت یا ماهیت لابشرط را اعتبار می‌کنیم. حیثیت این رهایی حیثیت اعتبار است و اعتبار کننده این حیثیت ما هستیم:

وإنما أخذنا الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط . [...] الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية يكون قد جعلها/ اعتباراً من حيث هي إنسانية [...] ولا فتكون قد أخذنا الإنسانية على أنها في زيد، فإننا قد جردناها وتكلمنا على أننا نلتفت إليها وهي إنسانية (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵، ۱: ۱۹۸-۱۹۹).

ابن سینا بارها خاطر نشان می‌کند که این بنیان را ما اعتبار کرده‌ایم؛ اعتباری که قصد ثانی یا التفات ثانی خوانده است. اما از یک سو اعتبار ما از آن جهت که ما هستیم، اعتبار افراد دارای عقل و اندیشه است؛ این اعتبار تا کجا می‌تواند اهمیت و وجاهت داشته باشد؟ از سوی دیگر اعتبار ما هر چه باشد، حاصل التفات ذهن است و این التفات مقوم آن اعتبار است. گیریم مقوم را از مقومش جدا کنیم، آیا مقوم بدون مقوم باقی مانده و به فنا نمی‌رود؟ برای نمونه به این کلام ابن سینا بنگریم:

وأما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار إليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده^۲ (۱۳۶۳: ۵، ۱: ۱۹۶).

همان‌طور که محال است جزئی حقیقی را از جزئیتی که مقوم آن است جدا کرد، چگونه می‌توان چیزی را که نفس اعتبار است از اعتباریت آن تهی کرد و از اعتباری بودن آن صرف نظر کرد؟ از سوی دیگر چنانچه مقصود از اخذ و اعتبار ما التفات و جعل ذهنی ما باشد، خصلت ذهنی بودن نیز به این اعتبار رخنه می‌کند و از آن امری ذهنی یا مفهومی می‌سازد. در این صورت از اعتبار کردن طبیعت چیزی بیش از مفهوم دست ما را نمی‌گیرد.

۱. «ما صرفاً إنسانيت را فقط از آن حیث که انسانیت است اخذ می‌کنیم. [...] انسانیتی که در زيد است از آن حیث که انسانیت است از حیث انسانیت اعتبار شده است. [...] وگرنه ما آن را به منزله انسانیت در زيد اخذ می‌کردیم. پس ما آن را تجرید می‌کنیم و به مثابه انسانیت به آن نظر می‌کنیم و درباره آن سخن می‌گوییم.»

۲. «و اما جزئی مفرد [حقیقی] آن است که نفس تصورش مانع از آن است که معنای آن بر کثیرین حمل شود، مانند ذات زيد مورد اشاره. پس محال است بتوان آن را توهم کرد مگر اینکه تنها به آن تعلق داشته باشد.»

از عبارات ابن‌سینا چنین برداشت شد که ماهیت یا طبیعت می‌تواند در خارج پدید آید و می‌تواند از عوارض تشخیص‌بخش تجرید شود و به ظرف ذهن درآید و جنبه کلی پیدا کند. از این رو ماهیت بر حسب ظرفی که در آن جای می‌گیرد تقسیم می‌شود. یک قسم ماهیت در ظرف خارج که ماهیت بشرط شیء و یک قسم ماهیت در ظرف ذهن که ماهیت بشرط لا خوانده می‌شود. از این جاست که ذهن به ماهیت به‌منزله مقسم این دو متوجه می‌شود؛ به اصطلاح ماهیت لا بشرط را به‌منزله مقسم برای دو قسم یاد شده اعتبار می‌کند. چرا نادرست باشد که بگوییم "ذهن وقتی به ماهیت در ظرف خارج می‌نگرد، آن را بشرط شیء اعتبار می‌کند و هنگامی که به آن در ظرف ذهن می‌نگرد، آن را بشرط لا اعتبار می‌کند و سپس آن را صرف‌نظر از ذهن و خارج، یعنی آزاد از قید ظرف تعیین اعتبار می‌کند که به آن ماهیت لا بشرط می‌گوید؟! با این نگاه، به اعتبارات ماهیت به چشم قسم و مقسم نگریسته‌ایم و به این سو شتافته‌ایم که بگوییم ماهیت یا در خارج است یا در ذهن است و این هر دو به‌منزله اقسام ماهیت‌اند. اقسام نیازمند مقسم نیز خواهند بود. راهی نمی‌ماند جز اینکه ماهیت لا بشرط را در جایگاه مقسم بنشانیم.

۲. دشواری ماهیت لا بشرط

به نظر می‌رسد آسان‌ترین راه و درست‌ترین کار این باشد که ماهیت لا بشرط ابن‌سینایی را ماهیت مقسمی یا ماهیت مطلقه بنامیم و راه را برای مفهوم کلی طبیعی همواره کنیم. بد نیست این خوش‌بینی و آسان‌اندیشی را اندکی بیازماییم تا از درستی آن اطمینان حاصل کنیم. اتین ژیلسون^۱ در برابر ماهیت لا بشرط ابن‌سینایی دچار ابهام می‌شود، چنانکه بیان او می‌تواند دشواری ماهیت لا بشرط را نشان دهد و محل نزاع را به خوبی نمایان کند:

ابن‌سینا بر آن است که ماهیات یا در خود اشیاء هستند یا در عقل. به این دلیل می‌توان برای ماهیات سه اعتبار مختلف در نظر گرفت. [بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط ...] ماهیت لا بشرط ماهیت است از آن حیث که نسبتی با شیئی یا عقلی ندارد [...] در نگاه اول به نظر می‌رسد این تقسیم بسیار روشن و جامع تمام شرایط احتمالی است که ماهیت می‌تواند پیدا کند. اما با بررسی دقیق‌تر معلوم می‌شود این تقسیم‌بندی بسیاری غریب است [...] اگر ماهیات صرفاً زمانی وجود دارند که در اشیاء باشند یا در ذهن، پس وقتی که آن‌ها فی‌نفسه‌اند در کجا واقع‌اند؟ این سؤال بسیار ساده‌ای است. اما سؤالی است که هیچ کس تاکنون نتوانسته است برای آن پاسخی بیابد. عبارت‌پردازی مسئله نشان می‌دهد که قابل حل نیست. معهذ ابن‌سینا خود، ماهیت من حیث هی را اعتبار کرده است، گویی آنها واقعیات خنثایی هستند که به تعبیری میان اشیاء و اذهان شناورند [...] اما چنین موضعی را چگونه می‌توان به‌درستی فهمید؟

۱. (Étienne Gilson (1884-1978)؛ فیلسوف نئوتومیسست فرانسوی

من متأسفم که اگر تبیینی برای آن بتوان یافت، بیشتر روان‌شناختی است تا مابعدالطبیعی [...] سنگ بودن، فی نفسه هیچ نسبتی با اذهان یا اشیاء ندارد. این همان توهم روان‌شناختی است که پرهیز از آن دشوار است و ابن سینا در واقع قربانی آن می‌شود. او به سادگی تصور کرده است ماهیاتی فی نفسه (من حیث هی) موجودند [...] که هرگز به نحو فی نفسه وجود ندارند (زیرا یا در اذهان موجوداند یا در اعیان) (ژیلسون ۱۳۸۵، ۱۵۹-۱۶۰).

ژیلسون نتوانسته است جایگاه وجودشناختی مناسبی برای ماهیت لایشرط به منزله مقسم، یعنی ماهیت فی نفسه پیدا کند. فقدان جنبه وجودشناختی موجه برای ماهیت لایشرط او را وادار کرده تا ماهیت لایشرط را به توهمی روان‌شناختی فروبکاهد که ابن سینا قربانی آن شده است. ماهیاتی که وصف ذاتی آنها «لیس» یا نبودن است، با این حال نمی‌توانند نباشند، بلکه پیوسته یا در عقل هستند یا در اشیاء؛ نبودنی که نمی‌تواند نباشد توهمی روان‌شناختی بیش نیست. به نظر ژیلسون ماهیت لایشرط فاقد وجاهت مابعدالطبیعی است و ابن سینا با این اعتبار از ماهیت از مابعدالطبیعه دور شده و در دام یک توهم روان‌شناختی اسیر شده است. حال ببینیم فلاسفه مسلمان چه راه‌گیزی از این ورطه پیدا کرده‌اند و چگونه آن را تدارک دیده‌اند.

۳. تجرید فلسفی

برای روشن شدن دیدگاه فیلسوفان مسلمان در تبیین ماهیت لایشرط به توضیح استاد شهید مطهری رجوع می‌کنیم. این بیان اگرچه ناظر به رأی ژیلسون مطرح نشده و مستقل از آن تقریر شده است، اما شاید بتوان به آن به منزله جواب از آن اشکال و پایان منازعه نگریست:

در اینجا باید ابتدا این مطلب را به صورت مسئله دیگری طرح کنیم تا ببینیم چطور جواب می‌دهند. اگر کسی گفت که ماهیت یا موجود است در خارج یا موجود است در ذهن یا نه موجود است در خارج و نه موجود است در ذهن، این تقسیم درست است یا غلط؟ غلط نیست. [...] در اینجا مقسم چیست (در حالی که تقسیم درست است)؟ اگر می‌گویید خود ماهیت، خود همین ماهیت که مقسم است موجود در ذهن است. آیا این مقسم یک کینوتی دارد در ورای ذهن و ورای خارج؟ [...] مقسم شما ماهیت موجود در ذهن است ولی وجودش را شما در نظر نمی‌گیرید. این را می‌گویند «تجرید»؛ یک نوع تجریدی که فقط فلاسفه به کار می‌گیرند. [...] همان انسانی که موجود در ذهن است مقسم قرار می‌گیرد برای موجود در ذهن و موجود در خارج. [...] این قدرت شگفت/تغییر ذهن است که انسان موجود در ذهن را که مقسم قرار داده، وجودش را در نظر نمی‌گیرد، تجرید می‌کند از آن؛ نمی‌بیند نه اینکه وجود ندارد؛ نه اینکه چیزی در ذهن است که وجود ذهنی ندارد، وجود خارجی هم ندارد و بعد با ضمیمه شدن وجود ذهنی می‌شود موجود در ذهن؛ نه، همان که الآن مقسم است الآن موجود در ذهن است ولی شما وجودش را نمی‌بینید، وجودش را لحاظ نمی‌کنید؛ یعنی در عین تخلیط، تجرید است [...] گویی در این اعتبار ماهیت را در ماورای ذهن و خارج می‌بینید و می‌گویید «ماهیت»، من به وجود

ذهنی آن کاری ندارم، به وجود خارجی آن هم کاری ندارم. در همان وقت که می‌گویید «کاری ندارم» کار دارید و در عین حال می‌توانید در اعتبار خودتان کاری نداشته باشید (مطهری، ۱۳۸۱: ج ۱۰، ۵۹۹-۶۰۰).

در این نگرش از تعارض درونی کنش اعتبار ذهن که با تعبیر هم کار ندارم و هم کار دارم بیان شده، چشم پوشی شده است. شاید بپرسیم آیا می‌توانیم فعل اعتبار کردن را اعتبار نکردن اعتبار کنیم؟ گیریم بتوانیم؛ در این صورت اعتبار کردن نفی خود را اعتبار می‌کند و به تناقض با خود می‌رسد. پس ماهیت در همه لحاظ‌های ممکن خود، قسم باشد یا مقسم، ذاتاً اعتبار ذهن است، یا بگوییم ذهنی است؛ در نتیجه باید اذعان کرد که ماهیت مقسمی در ماورای ذهن و خارج، چیزی جز یکی از اعتبارهای ذهن نیست که اگرچه ذهن در عین ذهنیت خود را از قید ذهنیت آزاد می‌کند، با این حال پیوسته ذهنی باقی می‌ماند. بدین‌روی کنش اعتبار کردن هرگز از کمند اعتبار یا پایگاه ذهنی‌رهایی ندارد و این سلسله اعتبارات بی‌پایان از مقسم مطلق به مطلق مقسم منتهی می‌شود. یعنی می‌توان باز ذهنی بودن آن را دید و دیگر بار ندید و این روند به تسلسل دیدن و ندیدن می‌انجامد؛

و زعم بعض المعاصرين أنَّ اعتبار المقسِّمة أيضاً ينافي مرتبة محوِّضة الماهية، فإنَّها في ذاتها ليست قسماً ولا مقسماً، والكلُّ الطبيعيُّ عبارة عن تلك المرتبة. ومنشأ هذه المناقشات هو تسمية هذه الاعتبارات أقساماً للماهية، فنشأ عن ذلك توهم أنَّ حيثية الماهية بما أنَّها مقسم غير حيثيتها بما أنَّها قسم، وإلَّا لزم قسمة الشيء إلى نفسه وغيره ووحدة المقسم والقسم، فاحتالوا لدفع ذلك باعتبار الالبشرط المقسمي، مع أنَّ المقسم في الحقيقة هو اعتبار الذهن وحاله بالنسبة إلى الماهية [...] ليس وراء هذه الاعتبارات الثلاث اعتبار آخر يسمَّى بالالبشرط المقسمي فضلاً أنَّ يكون وراء اعتبار خامس! [...] وإلَّا احتاج إلى مقسم آخر وصار اعتباراً خامساً وهكذا (مصباح يزدي، ۱۴۰۵: ۱۰۸-۱۰۹).

این بیان اساس تقسیم ماهیت را به اعتبارات مختلف ناموجه می‌داند، زیرا در این تقسیم ماهیت میان قسم و مقسم دَوَران پیدا می‌کند. ابتدا دو قسم ماهیت، یعنی ماهیت در خارج و ماهیت در

۱. «و برخی از معاصران تصور کرده‌اند که اعتبار مقسمیت همچنین با مرتبه ماهیت محض منافات دارد، پس ماهیت محض به ذات خود نه قسم است و نه مقسم و کلی طبیعی همین ماهیت محض است. اما منشأ این مناقشات نامگذاری این اعتبارات به عنوان اقسام ماهیت است و این مناقشات از این توهم برمی‌خیزد که حیثیت ماهیت به عنوان مقسم غیر از حیثیت آن به عنوان قسم است و اگر نه، تقسیم شیء به خود و غیر خود و وحدت مقسم و قسم لازم می‌آید. پس برای دفع این تعارض به اعتبار لالبشرط مقسمی متوسل شدند، درحالی‌که مقسم هم در حقیقت اعتبار ذهن است و حالت آن است در نسبت با ماهیت [...] و خارج از این اعتبارات سه‌گانه اعتبار دیگری که اعتبار لالبشرط مقسمی نامیده شود در کار نیست چه رسد به اینکه ورای آن اعتبار پنجمی هم باشد [...] و گرنه به مقسم دیگری نیاز می‌افتد و به اعتبار پنجمی نیاز می‌افتد و به همین ترتیب».

ذهن مفروض است. این دو قسم بدون مقسم قابل فرض نیست. ناگزیر همین ماهیت اعتبار سومی پیدا می‌کند که اگرچه ذهنی است اما ذهنی بودن آن دیده نمی‌شود. اما با اینکه ذهنی بودنش دیده نمی‌شود، کار خودش را می‌کند و دوباره ذهنی بودن خود را می‌بیند و خود را مطلق از ذهن و عین اعتبار می‌کند و می‌شود ماهیت مطلقه به معنای مطلق از عین و ذهن. در این حالت از مقسم بودن فرو می‌افتد و به قسمی در کنار دو قسم دیگر تبدیل می‌شود و به اعتبار چهارمی نیاز می‌افتد که از «مطلق از ذهن و عین بودن» نیز مطلق باشد و به‌راستی جایگاه مقسم را به خود اختصاص دهد. این بار نیز ذهن اعتبار «مطلق از ذهن و عین بودن» خود را می‌بیند و نمی‌بیند و اعتبار چهارم را پیش می‌آورد. اما بار دیگر در حصار ذهنی بودن گرفتار می‌شود و خود را از قید «مطلق از مطلق از ذهن و عین بودن» خلاص می‌کند و به اعتبار پنجمی برکشیده می‌شود. اما راهی که در پیش گرفته او را به مرتبه بعد می‌برد و باز در طلب مطلق شدن از قید مطلق از مطلق برمی‌آید و به اعتبار ششمی رفعت می‌یابد و این راه همچنان ادامه می‌یابد و هر بار «مطلق» خودش قید می‌شود و خود را نادیده می‌گیرد و مطلق می‌انگارد. پس ماهیت در میان قسم و مقسم اسیر باقی می‌ماند. راز این اسارت بی‌پایان چیست؟ آیا جز این است که ذهنیت نمی‌تواند خودش را از افعال و اعتبارات خود حذف کند، زیرا امر مقوم هرگز از امر متقوم جدایی‌پذیر نیست؟ پس دیدن و ندیدن ذهنیت کار ماهیت لابشرط را به سامان نمی‌رساند.

اما دشواری ماهیت لابشرط به منزله مقسم به همین جا ختم نمی‌شود و پیامد ناگواری دارد که از آن گریزی نیست. ماهیت لابشرط یا ماهیت محض یا اعتبار ماهیت بما هی به صورت گزاره: "ماهیت ماهیت است فقط" (الفرسیة فی نفسها فرسیة فقط) بیان می‌شود. اما این چگونه گزاره‌ای است؟ اگر این گزاره حاصل کنش اعتبار ذهن باشد نمی‌تواند از ذهنی بودن تهی گردد. از این رو جز در ظرف مفهوم نمی‌تواند معنایی داشته باشد. پس این گزاره مفاد حمل اولی و در دایره مفهوم است. پس ماهیت لابشرط مقسمی اولاً و بالذات مفهوم است و در نتیجه هر اعتبار دیگری که به منزله اقسام آن باشد، ثانیاً و بالتبع است. ذهن ناگزیر است ماهیت بشرط شیء یا طبیعت طبیعی را نیز بعرض المفهوم خارجی بنامد؛ یعنی ماهیت در خارج نیز ذاتاً مفهوم است و اطلاق خارجی به آن بالعرض والمجاز است. وقتی هم که آن را بشرط لا یا به نحو طبیعت ذهنی در نظر می‌گیریم، باز ذاتاً مفهوم است (ما فیہ ينظر)، اما بالعرض والمجاز حاکی از اشیای خارجی است و بر کثیرین حمل می‌شود (ما به ينظر). با این نگرش طبیعت طبیعی و طبیعت ذهنی یا - بر حسب نظر فارابی - طبیعت به معنای منحاز بماهیة ما خارج النفس و طبیعت به معنای صادق، هر دو به خاستگاهی واحد بازمی‌گردند که کنش اعتبار ذهن در اعتبار ماهیت لابشرط است. ماهیت لابشرط یا ماهیت بما هی به حمل اولی ذاتی بر خودش حمل می‌شود و «لیست الماهیة من حیث هی الا هی» نظر به ذات ماهیت به حمل اولی و بر مدار مفهوم است، به طوری که ماهیت

بشرط شئی (ماهیت مخلوطه) و ماهیت بشرط لا (ماهیت خالص) هر دو به حمل شایع ماهیت‌اند. ماهیت بشرط شئی به وجود خارجی و ماهیت بشرط لا به وجود ذهنی ماهیت‌اند. اقسام ماهیت به حمل شایع ماهیت‌اند، در حالی که مقسم صرفاً به حمل اولی و در دایره مفهوم ماهیت است. از آنجا که مقسم در اقسام خود حاضر است، بدون مقسم هیچ قسمی تعین پیدا نمی‌کند. پس ماهیت اولاً و بالذات لا بشرط و مقسم است و ثانیاً و بالتبع در اقسام خود تعین پیدا می‌کند.

حمل شایع صنایع در مرتبه بعد از حمل اولی پیش می‌آید [...] با کشف این مطلب که حمل بر دو قسم است [و حمل اولی مقدم بر حمل شایع است]، مطلب ما [ماهیت لا بشرط] ساده می‌شود. «الماهیه - در مقام تعریف که حمل اولی ذاتی است - لیست إلا ما هی»، «الماهیه بالحمل الاولی الذاتی لیست إلا نفسها». هر عارضی را که برای ماهیت فرض کنیم، اعم از ذهنی یا خارجی باز به حمل شایع با ماهیت متحد است (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۷، ۲۶۶-۲۶۷).

فلسفه به این سوی گام برداشته است که ماهیت لا بشرط را به چشم مقسم دو قسم بشرط شئی و بشرط لا بنگرد. نگرشی که طبق آن ماهیت لا بشرط مقسمی نسبت به اقسام خویش تقدم منطقی پیدا می‌کند، تقدمی که در حمل اولی ذاتی نسبت به حمل شایع صنایع باید سراغ گرفت. هر سه اعتبار ماهیت در اصل کنش ذهن است. اعتبار کردن کار ذهن است؛ چنانکه می‌تواند ماهیت یا طبیعت را در ظرف خارج در نظر بگیرد یا در ظرف ذهن لحاظ کند یا از هر دو نظر اعراض کند و ماهیت را صرفاً من حیث هی اعتبار کند. در این اعتبار اخیر ذهنیت ماهیت (نه ذهنی بودن یا در ذهن بودن آن) نمایان می‌شود و پای ماهیت به منزله یک «لحاظ محض» یا ماهیت به منزله «مفهوم محض» یا مفهوم بما هو مفهوم به میان می‌آید.^۱

دیدیم که ماهیت لا بشرط به منزله مقسم در نظر ژیلسون چیزی بیش از یک توهم روان‌شناختی نمودار نشد، اما شارحان ابن‌سینا نیز از توهم روان‌شناختی گریخته و به جانب تقدم مفهومی و تجرید فلسفی روی آوردند. بدین‌سان کلی طبیعی که موضوع علم طبیعی است و تمامی قلمرو دانش طبیعی را دربرمی‌گیرد به یک مفهوم و اعتباری ذهنی فروکاسته شد. تقدم منطقی حمل اولی بر حمل شایع به تقدم منطقی ماهیت به منزله مفهوم محض به ماهیت به منزله موجود عینی تبدیل شد. آیا مراد فارابی و ابن‌سینا همین بود؟ آیا با این نگرش کار ماهیت

۱. «اگر کسی چنین اشکال کند که شما خود می‌گویید "الانسانیه من حیث هی لا موجوده ولا معدومه، لاکلیه ولا جزئیه" علی رغم اینکه موضوع قضیه "الانسانیه من حیث هی" است، چگونه «لا کلی و لا جزئی» را بر آن حمل می‌کنید؟ انسانیت من حیث هی، هیچ‌کدام از آن‌ها را ندارد، در حالی که شما یک محمول برای آن اثبات کردید. به عبارت دیگر شما از مقام ذات انسانیت و از ماهیت انسانیت و از انسان به حمل اولی بحث می‌کنید. [...] پس هرگاه ماهیت به گونه یک مفهوم در ذهن انسان منعکس شود، چنانچه ذهن انسان بدان معطوف و متمرکز گردد، ماهیت تصور شده غیر از خودش (مفهوم) چیز دیگری نخواهد بود.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۳۷۵-۳۷۶)

لایشرط و کلی طبیعی به سامان می‌رسد؟ آیا برای نجات از یک توهم روان‌شناختی کافی است به تقدّم منطقی مفهوم بر مصداق و حمل اولی بر حمل شایع پناه ببریم؟ آیا از این رهگذر غایت مابعدالطبیعه که تبیین وحدت وجود و اندیشه است برآورده می‌شود و واقعیت در کانون اندیشه جای می‌گیرد؟

بر حسب این نگرش ناچاریم بپذیریم طبیعت چیزی بیش از یک مفهوم نیست و این‌همانی طبیعت با خودش بر مدار مفهوم است و کلی طبیعی به مفهوم یا حمل اولی بازمی‌گردد. آیا در این صورت کلی طبیعی به منزله ذات اشیاء می‌تواند موضوع علم طبیعی یا ریاضی باشد؟ آیا دیگر می‌توان از ذوات اشیاء در ظرف واقعیت سخن گفت؟ آیا کلی طبیعی را به حمل اولی یا اتحاد مفهوم با مفهوم بازگرداندن جایی برای عینیت علوم طبیعی و ریاضی باقی می‌گذارد؟ کلی طبیعی در این نگرش وجهه‌ای سوژکتیو به خود می‌گیرد و جنبه ابژکتیو آن زیر سایه وجه سوژکتیو به انزوا می‌رود. درحالی‌که قوام علم حقیقی به عینیت و واقعیت موضوع آن است و مفهوم نسبت به آن ثانوی و تبعی است. آری، اعتبار به التفات ذهن اعتبار به حمل اولی بوده و طبیعت را در قید مفهوم محصور می‌کند. حال آنکه ابن‌سینا به اعتباری فارغ از همه قیود حتی قید مفهوم اشاره می‌کند. چگونه ذات رها شده که هیچ قیدی از آن لحاظ نشده است، می‌تواند در کنه خود هم‌چنان مقید به ذهن بوده و صرفاً به حمل اولی معتبر باشد؟

ههنا شیء هو الحيوان أو الإنسان مع مادة وعوارض، وهذا هو الإنسان الطبيعي. وههنا شيء هو الحيوان أو الإنسان منظورا إلى ذاته بما هو هو، غير مأخوذ معه ماخالطه [...] غير ملتفت إلى امور أخرى^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵، ۱: ۲۰۰-۲۰۱).

ماهیت نورسیده که ادعا می‌شود فارغ از هرگونه قید است و از قید اقسام حمل چه حمل اولی ذاتی و چه حمل شایع صناعی نیز رهاست، دچار ابهام شده و قید حمل اولی ناخواسته به حریم آن رخنه کرده است و به حیثیت مفهومی ارجاع داده شده است. گویا طبیعتی که ذات آن در نظر گرفته شده است، طبیعتی است که از زاویه خاصی به آن نگریسته‌ایم: نگرشی در سویه التفات ذهنی. اعتبار کردن نحوی التفات و نظر کردن و از پایگاه ذهن به چیزی نگریستن است. چگونه می‌توان آن را از قوام ذاتی خویش، یعنی خاستگاه ذهنی‌اش نیز آزاد کرد؟ آیا این غیر از نفی ذاتی از ذوی ذاتی و در نتیجه نفی اعتبار نیست؟ اگر قید ذهنی‌بودن که ذاتی هر اعتباری است از آن حذف شود، آیا آن اعتبار دیگر می‌تواند باقی بماند؟ اگر اعتبارکردن کنش ذهن باشد، نادیده

۱. «در اینجا چیزی هست که حیوان است یا انسان است همراه با ماده و عوارض و این انسان طبیعی است و در اینجا چیزی است که حیوان یا انسان است که ذات آن بما هو هو مورد نظر است که چیزی با آن مخلوط نیست [...] و به هیچ چیز دیگری التفات نمی‌شود.»

گرفتن این کنش یعنی نادیده گرفتن اصل اعتبار. اما ابن‌سینا ظاهراً از ما می‌خواهد اعتبار را حتی از اعتباریت آن نیز آزاد کنیم؛ اعتبار کنیم اما از اعتباریت اعتبار نیز بگذریم؛ یعنی از ما می‌خواهد اعتباری کنیم که اعتباریت اعتبار نیز در آن نادیده گرفته شود. اما هر بار که بخواهیم عزل نظر کنیم از اعتباریت اعتبار کردن، باز هم در سیطره اعتبار باقی می‌مانیم، زیرا عزل نظر نیز خود چیزی جز نحوی اعتبار نیست. از آنجا که اعتبار اساساً کنشی ذهنی است، پس اعتبار لاشرطی طبیعت، همچنان اعتباری ذهنی باقی می‌ماند و ناگزیریم قید ذهنیت را به آن ملحق کنیم، زیرا نادیده گرفتن اعتبار ذهن را اعتبار کرده‌ایم. درحالی که ابن‌سینا از اعتباری پرده برمی‌دارد که از همه قیود ذهنی و خارجی فارغ باشد تا آنجا که پایگاه ذهنی آن نیز نادیده گرفته شود. اهل نظر این اعتبار مقسمی را به قدرت شگفت‌انگیز ذهن نسبت داده‌اند و این نادیده گرفتن را تجرید در عین تخلیط خوانده‌اند.

این قدرت شگفت‌انگیز ذهن است که انسان موجود در ذهن را که مقسم قرار داده است، وجودش را در نظر نمی‌گیرد و تجرید می‌کند از آن؛ نمی‌بیند، نه اینکه وجود ندارد [...] همین اکنون مقسم است، اکنون موجود در ذهن است ولی شما وجود را نمی‌بینید، وجودش را لحاظ نمی‌کنید، یعنی در این تخلیط تجرید است، تجریدی است در عین تخلیط [...] همه اقسام ماهیت در ذهن هستند و آن ماهیتی که هیچ چیز با آن اعتبار نشده شده است، به اعتباری قسم اول[: لاشرط مقسمی] است و به اعتبار دیگر مقسم (مطهری، ۱۳۸۱: ج ۱۰، ۶۰۰-۶۰۳).

آیا استناد اندیشیدن فلسفی به قدرت شگفت‌انگیز ذهن می‌تواند معرف نیکویی برای فلسفه‌ورزی باشد؟ در این صورت مبدأ فلسفه‌ورزی قوه انتزاع و تجرید ذهن خواهد بود. پس فیلسوف باید به کسی گفته شود که صاحب مهارت و تجربه در به‌کارگیری قوه شگفت‌انگیز ذهن بوده و تفاوت میان فیلسوفان به توانایی آنها در تجرید و انتزاع مفاهیم مربوط خواهد شد. اگر این را نیز نوعی رویکرد به فلسفه‌ورزی بینگاریم، باز مجال یادآوری این نکته باقی است که فارابی و ابن‌سینا نگاهی متفاوت داشتند و در جایی نگفته‌اند فلسفه دانشی برخاسته از مهارت‌های ذهنی است و مرادشان از اعتبار و اخذ و التفات و ... قوه تجرید و انتزاع ذهنی نبوده است. اگرچه مهارت و قوت ذهن و به‌کارگیری قواعد منطق و دقت و موشکافی‌های فکری تجهیزات لازم برای فلسفه‌ورزی است، ولی فلسفه در اصل نسبت‌گیری عمیق با هستی و زیستن در قرب آن است. وقتی پارمنیدس به وحدت اندیشه و هستنده تأکید کرد، به قوه تجرید و تخلیط ذهن کاری نداشت و آنگاه که افلاطون و ارسطو از نوئسیس و فوسیسی و نسبت میان آنها سخن می‌گفتند، به قدرت تجرید ذهن نظر نداشتند. انتزاع و تجرید و موشکافی خود مسبوق به یافت حقیقت است و نه مقدم و علت موجه آن. ارجاع فلسفه‌ورزی به توانایی‌های ذهنی خلط مبحث و اخذ مبالغه‌آمیز به جای مابالذات است. پس اگر مراد ابن‌سینا از اعتبارات ماهیت، قدرت تجرید ذهن و

یا مهارت‌های روان‌شناختی - منطقی ذهن نیست، پس در کلام او چگونه باید 'اخذ' و 'اعتبار' و 'لحاظ' و 'التفات' و... را فهمید؟

راه نجات از این آشفتگی‌ها که متأخرین به آن گرفتار آمده‌اند و محققان شناخته‌شده‌ای مانند اتین ژیلسون در دام آن افتاده‌اند، بازگشت به تراز اندیشه فارابی و ابن‌سینا است. لازم است معنای اعتبار کردن و التفات و اخذ و ... را در تراز مابعدالطبیعی دریافت و نه در سطح فعل و انفعالات ذهنی و روان‌شناختی.

چندان شگفت نیست که ذات و ماهیت لایشرط که غالباً با واژه‌هایی همچون اعتباراً ما، اخذاً ما، التفاتاً ما و ... گره خورده و ترکیبی پیچیده را شکل داده است، ابهام‌آفرین باشد. تا جایی که از یک سوی اندیشمند زبده‌ای مانند ژیلسون در تبیین فلسفی آن سردرگم بماند و ناباورانه کاستی خویش را به جانب ابن‌سینا متوجه سازد و توهمی روان‌شناختی را به او نسبت دهد. از دیگر سوی، شارحان ارجمند و ورزیده اندیشه‌های ابن‌سینا هم از یافت گوهر نهفته در اندیشه او بازمانند و با استناد به قدرت تجرید ذهن و تقدّم و تأخر اقسام حمل، ماهیت لایشرط را در جایگاه مقسم نشانند تا وانمود شود که از آن ابهام‌زدایی شده است. اما آنها ناخواسته به این ابهام افزودند و با یکی‌کردن ماهیت لایشرط به‌مثابه مقسم و کلی طبیعی، موجود به‌مثابه موضوع دانش طبیعی و ریاضی را به مفهوم محض تحویل بردند. حالیا چه ابهامی از این بیشتر که واقعیت خارجی در واقعیت خویش فرع بر مفهوم محض خویش و کلی طبیعی به‌منزله مقسم، مفهومی محض باشد، سپس با قید اتحاد با ماده به موجود در خارج و ماهیت مخلوطه و بشرط شیء تبدیل گردد؟ این نگرش ذهن را بماهوهو به‌منزله مبدأ هرگونه اعتبار اصالت می‌بخشد و موجود خارجی یا کون اعیانی را به قسمی از اعتبار، یعنی اعتبار ذات فرومی‌کاهد که در ظرف خارج مقید به ماده شده است. اما دور از انصاف است که تبیین صاحب نظران و اهل صنعت را نگرشی سرسری بپنداریم، بلکه ناگزیریم بیشتر درنگ کنیم و ببینیم چرا این ماهیت نورسیده در هاله ابهام فرورفته و اهل نظر در حل معمای آن راه به جایی نبردند. راه چیرگی بر دشواری ماهیت لایشرط را باید در بازخوانی گفته‌های پایه‌گذار آن جست‌وجو کرد.

۴. لیس ذاتی ماهیت

ابن‌سینا در عبارتی تعیین‌کننده مراد خویش را از ماهیت لایشرط اعلان می‌کند.

فَإِنْ سَأَلْنَا عَنْ الْفَرَسِيَّةِ لِطَرَفِي النَّقِیْضِ، مَثَلًا: هَلِ الْفَرَسِيَّةُ أَلْفٌ أَمْ لَيْسَ بِأَلْفٍ؟ لَمْ يَكُنِ الْجَوَابُ إِلَّا السَّلْبَ لِأَيِّ شَيْءٍ كَانَ. لَيْسَ عَلَى أَنَّ السَّلْبَ بَعْدَ «مِنْ حَيْثُ» بَلْ عَلَى أَنَّهُ قَبْلَ «مِنْ حَيْثُ». أَيْ

لَيْسَ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْفَرَسِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ فَرَسِيَّةٌ لَيْسَتْ بِأَلْفٍ، بَلْ لَيْسَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ فَرَسِيَّةٌ بِأَلْفٍ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ^۱ (ابن سينا، ۱۳۶۳: ۵، ۱: ۱۹۷).

«فرسیت» بما هی یا ماهیت لابلشروط مورد نظر ابن سینا موضوع برای هیچ محمولی نمی‌تواند باشد؛ زیرا هر محمولی بر آن حمل شود، نقیض آن طرد می‌شود، درحالی‌که ماهیت لابلشروط از هرگونه حملی خارج است. گیریم ماهیت لابلشروط چنان‌که گفته‌اند، به حمل اولی ذاتی با خودش یکی باشد، آنگاه در مرتبه ذات حمل شایع صناعی از آن طرد می‌شود و درست است که بگوییم، ماهیت در رتبه ذات به حمل اولی بر خویش منطبق است و نه به حمل شایع. این عبارت برابر است با اینکه بگوییم، ماهیت در رتبه ذات مفهوم محض خویش است. آیا همچنان با ابن سینا هم‌قدم مانده‌ایم؟ او به روشنی می‌گوید ماهیت در رتبه ذات پذیرای هیچ محمولی نیست، زیرا هر محمولی را بپذیرد نقیض آن را از خود طرد می‌کند. حال چگونه می‌تواند پذیرای محمول «مفهوم محض» باشد؟ ذات از مدار هرگونه حمل خارج است، ولو حمل اولی و برابری خودش با خودش در راستای مفهوم باشد.

ابن سینا اشعار می‌دارد، اگر «لیس» بعد از «من حیث» بیاید، به منزله وضع طبیعت در ظرفی از ظروف بوده و در این صورت مشمول عوارض و لوازم آن ظرف می‌شود؛ خواه در ذهن باشد و خواه در میان کائنات و خواه از زمره مبدعات باشد؛ در هر ظرفی که باشد اوصاف متناسب با آن ظرف بر آن بار شده و اوصاف مغایر با آن ظرف از آن طرد می‌شود. اما ابن سینا از ذاتی سخن می‌گوید و رای اصل عدم تناقض؛ ذاتی که فقط از منظر لیس تام می‌توان از آن دم زد: «لَمْ يَكُنْ الْجَوَابُ إِلَّا السَّلْبُ لِأَيِّ شَيْءٍ كَانَ». سلبی که پیش از «من حیث» ذات را همراهی می‌کند: «نیست ذات از آن حیث که ذات است الف و یا ...» پیشی گرفتن لیس و سلب بر من حیث چه معنایی را افاده می‌کند و چه اهمیتی دارد؟ مسبوقیت ذات به «لیس» همان شعاعی است که بر ماهیت لابلشروط می‌تابد و ابهام را از آن می‌زداید. اثر تعیین‌کننده تقدّم سلب بر «من حیث»، انتقال ذات از موقعیت محمولی به موقعیت «پیشامحمولی» است. لیسیت ذاتی ناگزیر ذات را از دوگانه حدّ به‌حسب منطق و حدّ به‌حسب وجود فارابی برمی‌کشد و تقرّری مابعدالطبیعی به آن می‌بخشد. تقرّر پیشامحمولی تقرّر بلاتعیّن و بلاتبیینی است فراتر از حالت تعین محمولی که تحت سیطره اصل عدم تناقض است.

۱. «هرگاه از ما نسبت دو طرف نقیض با فرسیت سؤال شود، مثلاً 'آیا فرسیت الف است یا الف نیست'، پاسخ درباره هر محمولی سلب است. نه اینکه سلب بعد از 'از آن حیث'، بلکه قبل از 'از آن حیث' باشد. اگر لیس بعد بیاید واجب است گفته شود، 'فرسیت از آن حیث که فرسیت است الف نیست'. درحالی‌که باید گفت 'نیست از آن حیث که فرسیت است الف و نه چیزی از چیزها'.

در پرتو این معنا ماهیت لابشرط نه دیگر مقسم است و نه کلی طبیعی و نه ماهیت به حمل اولی، بلکه ماهیت لابشرط کانون مابعدالطبیعی (متافوسیکون) وحدت ثبوت و اثبات و ذهن و عین است. دشواری ماهیت لابشرط در نگرش محمولی یا مقسمی به آن نهفته است. در این نگرش حدّ به حسب منطق یا ماهیت بشرط لا در نفس موجود است و حدّ به حسب وجود یا ماهیت بشرط شیء در خارج موجود است. این حدّ، چیزی جز ماهیت نوعیه نیست که هم در ذهن تحصیل دارد و هم در خارج و از این رو کلی طبیعی خوانده شده است و درست از این لحاظ شایستگی موضوع بودن برای علم را پیدا کرده است.

وأما النوع فإنه الطبيعة المحصلة في الوجود وفي العقل جميعا، وذلك لأن الجنس إذا تحصل ماهيته بأمور تحصله يكون العقل إنما ينبغي له بعد ذلك أن يحصلها بالإشارة فقط، ولا يطلب شيئا في تحصيلها إلا الإشارة فقط بعد أن تحصلت الطبيعة نوع الأنواع^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵، ۵: ۲۲۸).

زمانی که ماهیت با ترکیب جنس و فصل تحصیل پیدا کند، بنا به تعبیر فارابی تحصیل به حسب منطق پیدا کرده است و آنگاه که قابل اشاره شود و بتوان در خارج از ذهن به آن اشاره کرد، یعنی تحصیل نوعی‌اش به تحصیل شخصی تبدیل شود، تحصیل به حسب وجود پیدا کرده است. اکنون جا دارد از کلی طبیعی به منزله مقسم یا ماهیت محصلی یاد کنیم که به حسب منطق کلی خوانده می‌شود و به حسب وجود طبیعی نامیده می‌شود.

در این حالت ماهیت به منزله مطلق شکل می‌گیرد. اما این ماهیت فاقد تحصیل نیست، بلکه ماهیت محصل است با این ملاحظه که ظرف تحصیلش در نظر گفته نمی‌شود. ماهیت محصلی که دو قسم تحصیل دارد، یکی تحصیل در ذهن و یکی تحصیل در خارج، اگر از ذهنی و خارجی بودنش صرف‌نظر کنیم، فقط ماهیت محصل بما هوهو را در نظر گرفته‌ایم. این اعتبار تحصیل صرف‌نظر از ظرف تحصیل، ماهیت را به حمل اولی فرو نمی‌کاهد، بلکه به نفس تحصیل می‌نگرد و آن را از ظرف تحصیل انتزاع می‌کند و ماهیت متحصّل را بدون قید در نظر می‌گیرد. پس می‌توان آن را ماهیت مطلقه خواند. ماهیت مطلقه به منزله فارغ از قیود ذهنی و خارجی را می‌توان به کلی طبیعی تعبیر کرد. بدین‌سان کلی طبیعی یا ذات محصل موضوع علم طبیعی است و ابن سینا از این رهگذر علم را به منزله شناخت ذوات اشیاء موجه می‌سازد و نشان می‌دهد شرط شناخت ماهیات خارجی ماهیت محصل مطلق است که فارغ از قیود ذهنی و خارجی باشد. ابن سینا با تبیین تازه از کلی طبیعی قضایای حقیقیه را که قوام علوم به آن است ممکن می‌کند. قضایای

۱. «و اما نوع، طبیعت محصل است هم در وجود و هم در عقل، زیرا وقتی جنس به واسطه اموری که ماهیت آن را تحصیل می‌بخشد متحصّل شود، بعد از آن شایسته است تا فقط به اشاره تحصیل یابد و بعد از آن که طبیعت نوع الانواع تحصیل پیدا کرد، دیگر به چیزی بیش از اشاره نیاز ندارد.»

حقیقه شناخت ذوات اعیان است و بر طبیعت محصل در ذهن یا همان وجود ذهنی استوار است. چنان که خواجه نصیر در اثبات وجود ذهنی به آن استناد می‌کند.^۱ این شیوه نگرش به ماهیت البته نگرشی انتیک^۲ و موجودبینانه است و باب علوم طبیعی را می‌گشاید. اما ماهیتی که با لیس ذاتی معرفی می‌شود فراتر از کلی طبیعی است، بلکه نگرشی انتولوژیک^۳ و وجودشناختی است که نه تنها کلی طبیعی را ممکن می‌کند و مواجهه انتیک با علوم طبیعی را موجه می‌سازد، بلکه باب مابعدالطبیعه و مواجهه انتولوژیک با جهان را نیز به روی عقل باز می‌کند. از این منظر مانعی نیست اگر آن را ماهیت مطلق از کلی طبیعی بنامیم. این معنای از ماهیت امری پیشامحمولی است و همان طبیعت مابعدالطبیعی است که بالاتحصّل و بالاتعیّن بوده و تحصّل طبیعی و مابعدالطبیعی ماهیت را ممکن می‌سازد. در این صورت مفهوم دیگری از مقسم به میان می‌آید که در اقسام خود حضور ندارد، بلکه ورای تحصّلات ممکن و امری بالاتحصّل و پیشامحمولی است که بازگشت هرگونه تحصّل محمولی (ذهنی) و نامحمولی (خارجی) به آن است.

ماهیت به منزله کلی طبیعی ذات است که از حیث مطلق اعتبار شده است و در بردارنده هر دو ماهیت محصل بشرط شیء و بشرط لا و جامع هر دو حیثیت است. کلی طبیعی ماهیت یا ذات مطلق است و اعتبار مطلق ذات می‌تواند علم طبیعی را برپا دارد. اعتباری که در هر ظرفی با ماهیت همراه است و در تمامی تعینات ماهیت از آن جداشدنی نیست. ماهیت لایشرط در تعین انتیک خود همان کلی طبیعی است. ذات متحصّل اعیان موضوع علم طبیعی است. مراد از ذات متحصّل، تحصّل در ظرف خارج نیست چرا که شرط تحصّل خارجی ذات حاصلی بیشتر از قضایای خارجی در پی ندارد. قضایای خارجی قضایای محصوره کلیه‌ای است که حکم مربوط به ذاتی است که افراد بالفعل خارجی دارد. قضیه "همه قوها سفیدند" با نظر به قوهایی که هم‌اکنون در نقاط گوناگون جغرافیایی موجودند بیان شده است. این قضیه هرچند با سور کلی بیان شده است اما کلیّت آن مجموعه‌ای است از قضایای شخصیه که برحسب استقراء به دست آمده است. آنگاه که قضیه از ذات محصل خارجی به خود ذات بازگردد و به جای نظر به افراد بالفعل به صرف ذات نظر کند، قضایای کلی و ضروری که قضایای حقیقه خوانده می‌شود به دست می‌آید. به عبارت دیگر قضایای خارجی بر افراد موضوع و مشاهده محمول در آنها استوار است، مشاهده‌ای که می‌تواند ناظر به کل افراد موضوع باشد از آن جهت که بالفعل در زمان و مکان موجودند. اما چنانچه نسبت محمول با افراد موضوع ضرورت داشته باشد، این قضایا به کلی و ضروری تبدیل می‌شوند. از این رو دیگر مقید به اینجا و اکنون نبوده و از شرط فعلیّت خارجی

۱. (الوجود) و هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و إلا لبطلت الحقیقه (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۸)

2. ontic

3. ontological

افراد رها می‌شوند. اینک موضوع این قضایا در وهله نخست ذات موضوع است و صدق آنها بر افراد به تبع موضوع خواهد بود. پس قضایای ضروری و کلی دیگر ذات را در افراد بالفعل خارجی جست‌وجو نمی‌کند بلکه با وساطت همان افراد به ساحت ذات تشرّف یافته و شناختی حقیقی به دست آورده است.

فإن قولنا «شمس» و قولنا «هذه الشمس» مختلفان. و ذلك لأن قولنا «الشمس» يدل على طبيعة ما و جوهر ما. و قولنا «هذه الشمس» فإنما يدل على اختصاص من تلك الطبيعة بواحد بعينه. ثم كان برهان نبرهن به على الشمس فلسنا نبرهن عليها من جهة ما هي هذه الشمس، حتى لو كانت طبيعة الشمس مقولة على غير هذه الشمس، كان البرهان ممّا لم يقيم عليه، بل مجرد طبيعة الشمس من غير اعتبار خصوص و لا عموم. فنبرهن عليها بشيء أو نحكم عليها بشيء لو كانت تلك الطبيعة مقولة على ألف شخص شمسي لكان الحكم والبرهان متناولاً للجميع (۱۴۳: ۱۴۴).^۱

موضوع قضایای حقیقیه، طبیعت اشياء است. طبیعت اشياء را می‌توان از منظر مفهوم معقول یا وجود ذهنی نگریست. از این منظر اشتراک و عموم طبیعت سه حالت بیشتر ندارد؛ یا از افراد بسیار و دارای فعلیت در زمان و مکان حکایت می‌کند، یا می‌تواند بر افراد بسیار صدق کند اگر چه در حال حاضر بیشتر از یک مصداق ندارد، یعنی کلی منحصر در فرد است، و سرانجام می‌تواند نه در اکنون و اینجا بر فردی صدق کند و نه در زمان‌ها و مکان‌های دیگر بر افراد بسیار صدق کند. بدین سان اگر از صورت معقول طبیعت سخن می‌گوییم به خود صورت از آن جهت که در ظرف ذهن است یا موجودی ذهنی است نمی‌نگریم، بلکه جنبه حکایی آن از واقعیت خارجی را لحاظ می‌کنیم. طبیعت محصل پیش روی ماست که چشم‌انداز عموم و اشتراک دارد، صورتی است که از پذیرش افراد بسیار ابایی ندارد، با این حال خواه فردی را نشان بدهد و یا ندهد صرفاً حیثیت عموم و اشتراکش دیده می‌شود و آن را کلی می‌خوانند. پس ذاتی را می‌نگریم که کلی است، اما نه کلیت افراد بالفعل خارجی و نه کلیت مفهومی که بر فرد یا افراد خارجی صدق کند، بلکه ذات است صرفاً از حیث کلیت و عموم و صرف‌نظر از نسبت آن با افراد. یعنی اگر ذات را به ذهنی بودن مقید کنیم کلیت در نسبت با افراد است و اگر ذات را از جنبه عینی

۱. وقتی می‌گوییم «خورشید» با وقتی می‌گوییم «این خورشید» متفاوت است. چرا که «خورشید» دلالت بر یک طبیعت و جوهر کلی می‌کند. ولی «این خورشید» دلالت بر اختصاص این طبیعت کلی به یک فرد معین دارد. پس هر برهانی که بر طبیعت خورشید اقامه کنیم، چنین نیست که آن را از آن جهت که این خورشید معین است اقامه کرده باشیم تا اگر طبیعت خورشید بر غیر این خورشید حمل شود برهان مزبور بر آن اقامه نشده باشد. بلکه صرف طبیعت خورشید بدون ملاحظه خصوص یا عموم مورد نظر است. پس ما بر آن طبیعت کلی برهان می‌آوریم و یا حکم به چیزی می‌کنیم که حتی اگر این طبیعت بر هزار فرد خورشید هم صادق باشد حکم و برهان ما همه آنها را دربرمی‌گیرد.

بنگریم باز هم در افراد متعین است. پس اگر کلیت‌ش را بدون نسبت با افراد لحاظ کنیم به ذات محصل لایشرط قسمی رسیده‌ایم که همان کلی طبیعی است.

فهذا هو الذی ینبغی أن نجعله الکلی المعتبر فی العلوم و فی موضوعات المقدمات (ابن‌سینا، ۱۴۳: ۱۴۵).^۱

اما ماهیت لایشرط مقسمی چنانکه گفته شد وصف ماهیت لایشرط در حالت پیشامحمولی است و برون از اقسام است، با اقسام همراه نیست بلکه مقدّم بر اقسام بوده و اقسام را ممکن می‌کند، یعنی ماهیت محصل در ظرف ذهن و ماهیت محصل در ظرف خارج و ماهیت محصل جامع آنها یا همان کلی طبیعی را که از قیود ذهنی و عینی تجرید شده و با هر دو قید سازگار است ممکن می‌کند. در این حالت قضایای حقیقیه که عوارض ذاتیه کلی طبیعی است شکل می‌گیرد. کلی طبیعی پایگاه شکل‌گیری سامان گزاره‌های متشابهی است که ساختار علم طبیعی یکسره وابسته به آن است.

میرداماد نیز ماهیت را در اعتبارات چهارگانه مطرح می‌کند. او پس از بیان ماهیت مخلوطه یا ماهیت بشرط شی و ماهیت بسیط یا ماهیت بشرط لا که هر دو اعتباراتی محصل‌اند، به اعتبار سومی اشاره می‌کند که اعتبار لایشرط از اعتبار مخلوطه و بسیطه است و آن ماهیت به صرافت ذات است که تحصل مبهم دارد. او این ماهیت مطلق را که از قید عینی و ذهنی فارغ است، طبیعت مرسله می‌خواند که اعمّ از دو اعتبار یاد شده است. ماهیت بدین اعتبار لایشرط قسمی است و کلی طبیعی خوانده می‌شود. اما اعتبار چهارم، ماهیت لایشرط مقسمی است که فراتر از کلی طبیعی است:

فالاعتبار هنا کأنه أوسع منه هناك والملاحظ فی هذا الاعتبار اعمّ منه فی ذلک الاعتبار، اعمیّة بالاعتبار لا اعمیّة بالتناول . فلذلک کانت الطبیعة المرسله لایشرط شیء هی النوع الطبیعی او الجنس الطبیعی او الفصل الطبیعی، لا الطبیعة بما هی هی^۲ (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۴۴؛ ۱۸-۲۰).

می‌گوید اعمیّت اعتبار مقسمی صرفاً اعتباری است و مراد از آن فراگیری اقسام نیست که لازم باشد طبیعت مرسله را نیز دربرگیرد و همچنان نیازمند به مقسم باشد. میرداماد به آستانه اعتبار پیشامحمولی ماهیت رسیده است اما به تثبیت آن نپرداخته است.

۱. این همان معنای کلی است که شایسته است آن را کلی در علوم و در موضوعات مقدّمات برهان در نظر گرفته شود.
۲. «پس اعتبار اینجا وسیع‌تر از اعتبار آنجا [لایشرط قسمی و طبیعت مرسله] است و آنچه در این اعتبار لحاظ شده است اعمّ است از آن اعتبار، اعمیّت در اعتبار و نه اعمیّت در فراگیری. پس از این رو طبیعت مرسله لایشرط، نوع طبیعی یا جنس طبیعی یا فصل طبیعی است و نه طبیعت بما هی هی.»

۵. نتیجه گیری

ماهیت لابشرط آن طور که ابن سینا از آن سخن گفته است معنایی پیشامحمولی است که با لیس ذاتی از آن حکایت می شود. در این صورت جایگاه پیوند اندیشه و هستی را پیدا می کند. ماهیت لابشرط بنیان گذاری ذات در شهود عقلی و نوئسیس بوده و مقامی مابعدالطبیعی دارد. این گونه ماهیت را می توان طبیعت مابعدالطبیعی (فوسیس متافوسیکه) خواند. بر حسب آن مابعدالطبیعه به علم کلی تبدیل می شود. در این صورت کلی طبیعی در پرتو وجه مابعدالطبیعی طبیعت یا همان ماهیت لابشرط ممکن می شود. بنابراین ماهیت لابشرط ابن سینا نمی تواند به کلی طبیعی فروکاسته شود، بلکه شرط مابعدالطبیعی تعین آن است.

References

- Ibn Sina (1363), *Shifā Ilāhīyyāt*, ed. Ibrāhīm Madkour, Tehran: Nāsir Khusraw Publication.
- Ibn Sinā (1433), *Shifā Manṭiq*, vol. 3, ed. Ibrāhīm Madkour & A. Afīfī, Qom: Mar'shī Library.
- Gilson, Étienne (1385), *Hastī dar andīshe-ye fīlsūfān*, tr. Seyyed Hamid Talebzadeh, Tehran: Hekmat.
- Allama ḥellī (1407), *Kashf-al-murād*, interpretation by Hasan Hasan-zādeh Āmolī, Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.
- Misbāh Yazdī, M.T. (1405), *Ta'liqā 'ala Nihāyat-al-Hikma*, Qom: Fī Ṭarīq al-Ḥaq Institute.
- Misbāh Yazdī, M.T. (1387), *ṣarḥ-e Ilāhīyyāt-e Shifā*, Qom: Imām Khomeinī education and research Institute.
- Muṭṭaharī, Morteza (1381), *Collection of Works*, vol. 10: Qom: Ṣadrā,
- Muṭṭaharī, Morteza (1389), *Collection of Works*, vol. 7: Qom: Ṣadrā,
- Mīrdāmād (1367), *al-Qabasāt*, ed. Mehdi Moḥaghegh, Tehran: University of Tehran.