

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

دیدگاه مرحوم محقق اصفهانی

خلاصه نظریه مرحوم اصفهانی در بحث بسیط و مرکب بودن مشتق، ترکب حقیقی است که ترکب حقیقی وجود ثانوی و جمعی برای ذات بوده و مرکب از ذات، نسبت و حدث است، پس هیچ کدام به صورت مستقل در حقیقت آن دخیل نیستند.

ایشان در تحقیق مطلب می‌فرماید: بساطت بر دو گونه است:

الف- بساطت لحاظیه: این نوع از بساطت امری مسلم بوده و از محل نزاع خارج است. در توضیح می‌فرماید: لحاظ، به معنای تصور است و بساطت لحاظی یعنی اگر لفظی استعمال شد و یک معنا در ذهن خطوط کرد و یک معنا از آن متصور شد. در مقابل ترکب لحاظی قرار دارد که اگر لفظی استعمال شد دو معنا یا دو جزء به ذهن خطوط نماید.

ایشان در ادامه می‌فرماید: در تفاوت میان حد و محدود گفته شده است که حد، تفصیل برای محدود بوده و تفاوت آن‌ها از حیث اجمال و تفصیل است؛ مانند این‌که در «الانسان حیوانٌ ناطق» امر چنین است و به بساطت لحاظ بازگشت دارد.

در مسأله محل بحث که بسیط یا مرکب بودن مشتق مطرح می‌شود مقصود این نیست که از آن یک یا چند معنا به ذهن خطوط می‌کند؛ در نتیجه ایشان با بیان مذکور مدعای مرحوم آخوند در «ارشاد» را رد می‌کند.

ایشان در توضیح می‌فرماید: معنا در بساطت لحاظ از لحاظ إدراک واحد و از لحاظ تصور فارِد است به گونه‌ای که در صورت ذهن تنها یک صورت و معنای علمی نقش می‌بندد اعم از این‌که صاحب صورت در خارج بسیط باشد مانند أعراض یا مرکب حقیقی که مرکب از ماده و صورت در عالم خارج است مانند انسان یا مرکب اعتباری باشد؛ پس معیار بساطت لحاظی وحدت صورت ادراکی است اعم از این‌که ممکن باشد توسط عقل به معانی متعدد تحلیل شود یا خیر.

ایشان در ادامه می‌فرماید: هر چند در ادبیات معروف است که مشتق دارای مبدأ اشتقاق است و مشتق منه دارد اما این مطلب ضروری به بساطت لحاظی نمی‌زند؛ یعنی این‌که «ضارب» دارای مبدأ است سبب نمی‌شود از آن یک معنا در ذهن خطوط نکند که مقصود بساطت لحاظی است.

مرحوم اصفهانی سپس می‌فرماید: استدلال ذکر شده توسط مرحوم محقق شریف برای بساطت صحیح نیست چون بساطت لحاظی با مفهومی که به حسب واقع مرکب است اعم از این‌که مرکب در خارج حقیقی یا اعتباری باشد قابل جمع است؛ به این بیان که یک لفظ مطرح بوده و وجود برای تمام معنا است؛ یعنی نمی‌گویند یک قسمت از لفظ برای جزئی از معنا و قسمت دیگر برای جزئی دیگر است و در نتیجه بساطت لحاظی نزد ایشان امری واضح بوده و هیچ کس نمی‌تواند در آن شک نماید حال آن‌که

مرحوم آخوند بساطت را به این معنا تعبیر نمود.

ب- بساطت حقیقیه: در این قسم به عالم تصور معنی توجهی وجود ندارد بلکه مقصود این است که حقیقت «ضارب» به لحاظ واقع بسیط است یا مشتق؟! مرحوم اصفهانی در این قسم دو جهت را مطرح نموده و می‌فرماید تنها در یک جهت بحث وجود دارد:

ب-1- محقق شریف اثبات نمود که در مشتق به حسب واقع و حقیقت ذات وجود ندارد بلکه مشتق از مبدأ و نسبت تشکیل شده‌است.

ب-2- محقق دوانی فرمود: علاوه بر ذات، نسبت نیز در مشتقات وجود ندارد و مشتق همان مبدأ بوده و تفاوتشان اعتباری است؛ پس هر دو محقق بر خروج ذات از حقیقت مشتق اتفاق دارند.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید: بحث در جهت اول است یعنی باید دید در حقیقت مشتق ذات یا نسبت وجود دارد یا خیر؟! ایشان می‌فرماید: می‌توان گفت حقیقت «ضارب» امری مبهم است و وجدان و برهان بر آن دلالت دارد؛ به این بیان که بین مبدأ «ضرب» و ذوالمبدأ مانند «زید» به حسب واقع مسلم تغایر وجود دارد؛ یعنی «ضرب» در ذات زید وجود ندارد. پس اگر لازم باشد این دو اتحاد در وجود داشته باشند نمی‌توان با تغییر اعتبار آنرا ایجاد نمود. بخلاف مشهور که چنین حکمی دارند؛ به عنوان مثال مجرد این‌که از بشرط لا بودن لایشرطیت را اعتبار نمودیم، نمی‌توان حکم کرد که این دو اتحاد در وجود داشته باشند.

به بیان دیگر اعتبارهای موجود سبب انقلاب حقیقت مبدأ از آنچه است نمی‌شود پس با تغییر اعتبار نمی‌توان حکم به اتحاد ملاک در وجود نمود چون مبدأ و ذوالمبدأ با یک‌دیگر مغایر هستند.

ایشان در ادامه ابتدا می‌فرماید: این‌که محقق شریف فرمود: در حقیقت مشتق نسبت وجود دارد و از آن تعبیر به نسبت واجدیت نمود، تا زمانی‌که امر مبهمی به عنوان طرف نسبت قرار نگیرد قابل حمل بر ذوالمبدأ نیست. همچنین تا امر مبهم به عنوان طرف نسبت در نظر گرفته نشود نمی‌توان مجموع مبدأ و نسبت را بر ذوالمبدأ حمل نمود چون نسبت نیازمند طرف است.

سپس می‌فرماید: هر چند هیئت اسم فاعل معنای لحاظی دارد اما زمانی‌که قصد شرح مفهوم آنرا داشته باشیم این‌که «ضارب» مرکب از مفهوم یا مصداق ذات و مبدأ باشد صحیح نیست. پس بعد از حدوث مبدأ در ذات صورت متلبسه‌ای برای ذات تولید می‌شود که ذات، بالذات وجود برای خودش است و بالعرض وجود برای آن صورت متلبسه می‌باشد؛ به عنوان مثال زمانی‌که زدن از زید حادث می‌شود صورت متلبسه زدن برای ذات حاصل می‌شود که این صورت متلبسه می‌تواند با ذات اتحاد وجودی داشته باشد. یا در «زید قائم» زید یک صورت ذاتی و یک صورت متلبسه انتزاعی که همان «قیام» است دارد و این وجود واحد در عالم خارج وجود بالذات برای ذات زید و وجودی بالعرض برای صورت متلبسه است.

به بیان دیگر در استدلال محقق شریف مفهوم یا مصداق ذات مطرح شده بود نباید مطرح شود تا اشکالات مذکور وارد باشد بلکه باید گفت مشتق صورت متلبسه‌ای است که نه جوهر، نه عرض و نه امری اعتباری بوده و امری مبهم است به این صورت که اگر در هر ذاتی، هر گونه مبدأ بوجود آمد، صورت متلبسه دارد پس زمانی‌که زید صورت متلبسه داشت، قابلیت اتحاد با زید دارد اما خود «ضرب» با توجه به این‌که مبدأ است با زید متحد نشده چون میان آن‌ها تغایر وجود دارد و با هر نوع اعتبار نمی‌توان میان آن‌ها ایجاد اتحاد کرد.

در توضیح نظریه ایشان می‌توان گفت: «زید» وجودی بالذات دارد که مربوط به خودش است و صورت منطبعه از زید در عالم

نفس می‌باشد. اما این زید وجودی بالعرض دارد و از آن تعبیر به صورت متلبسه می‌شود. دو عنوان بالذات و بالعرض را می‌توان به «أولی» و «ثانوی» نیز تعبیر نمود و یا بهتر این‌که بگوئیم وقتی ضرب در ذات حادث می‌شود وجود ثانوی برای ذات بوجود می‌آید که همان صورت متلبسه به صورت کلی و مبهم بوده و همان مشتق است.

صورت متلبسه در تمامی حالات موجود است اعم از این‌که مبدأ مغایر یا عین ذوالمبدأ باشد و تلاش مرحوم اصفهانی حل مشکل در این قبیل موارد است؛ به عنوان مثال در مشتقی مانند «موجود» وجود عین موجود است اما در عین حال زمانی به صورت «موجود» استعمال می‌شود که صورت متلبسه یا وجود ثانوی محقق شود. یا در «اللباض أبيض» سفیدی عین ذات سفیدی است اما زمانی استعمال می‌شود که صورت متلبسه محقق شود؛ پس باید گفت از انضمام مبدأ به ذات صورت متلبسه‌ای برای ذات به عنوان وجود ثانوی محقق می‌شود و همین حقیقت مشتق است؛ در نتیجه نظر مرحوم اصفهانی مرکب بودن مشتق است چون صورت متلبسه که از جمیع جهات مبهم است بدون در نظر گرفتن مبدأ امکان ندارد. اما به نظر ایشان مشتق عبارت از خود «نسبت» یا مجموع مبدأ و نسبت نیست چون هر دو نیاز به طرف دارد که آن طرف حقیقت مشتق می‌باشد.^[1]

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

[1]. «130- قوله [قدّس سرّه]: (إرشاد: لا يخفى أنّ البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكا ... الخ). البساطة: إما لحاظيّة، و إما حقيقة: أما البساطة للحاظيّة: فالمراد منها كون المعنى واحدا إدراكا، و فارقا تصورا، بحيث لا ينطبع في مرآة الذهن إلا صورة علمية واحدة، سواء كان ذو الصورة- و هو ذات ما تمثّل في الذهن- بسيطا في الخارج كالأعراض، أو مركّبا حقيقيا كالإنسان و نحوه من الأنواع المركّبة، أو مركّبا اعتباريا، سواء كان الافتقار ثابتا لأحد الجزئين إلى الآخر كالمركّب من العرض و موضوعه، أو لم يكن افتقار أصلا، كالدار المركّبة من الجدران و السقف و نحوهما، فمناطق البساطة للحاظيّة وحدة الصورة الإدراكية، سواء امكن تحليلها- عند العقل- إلى معان متعدّدة تحليلًا مطابقا للخارج كما في المركّبات مطلقا، أو تحليلًا مطابقا للواقع و نفس الأمر- دون الخارج- كاليسائط الخارجية، فإنّ اللونية ليست كالجسمية ليتوارد عليها الصور؛ كي يكون التحليل مطابقا للخارج، بل اللونية حيث إنها تنتزع عن البياض و السواد واقعا، فلها نحو ثبوت واقعا، و إن لم يكن [لها] ثبوت بحيث تتوارد عليها الصور. و إلى ما ذكرنا من البساطة للحاظيّة و التركيب للحاظي يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين الحد و المحدود، فإنّ ذات الإنسان- مثلا- و الحيوان الناطق- مثلا- واحدة، لكن هذا الواحد- بالمفهوم و الحقيقة- ملحوظ على جهة الجمع- و انطواء المعاني المتكثّرة- في الإنسان، و على جهة الفرق- و تفصيل المعاني المنطوية- في الحيوان الناطق، و إلّا لم يكن الحدّ حدّا لذلك المحدود، و لما حمل الحدّ على المحدود حملا أوليا ذاتيا، كما هو واضح. و مما ذكرنا يظهر أنّ تحليل المعاني الاشتقاقية في الأوصاف إلى ما اشتهر بينهم- من أنّ المشتقّ ما ثبت له مبدأ الاشتقاق، أو شيء له المشتقّ منه- غير ضائر بالبساطة للحاظيّة، بل غير ضائر بالبساطة الحقيقية، كما سيجيء إن شاء الله تعالى...» نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج1، ص: 216 به بعد.