

The Opposition of Possession and Privation (Malaka wa ‘Adam) between Unity and Multiplicity

Mehdi Malekshahisefat¹  | Mostafa Malekshahisefat² 

1. Corresponding Author, PhD, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Ilam University, Ilam, Iran. Email: mehdimalekshahi3132@gmail.com
 2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies Teaching, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: m.malekshahi@cfu.ac.ir

Abstract

The fundamental problem of the relationship between unity and multiplicity in being is one of the most challenging philosophical issues that has continuously engaged philosophers throughout the history of thought. This article critically examines four prevalent theories concerning the nature of the opposition between unity and multiplicity: (1) opposition by contrariety, (2) opposition by correlation (relational opposition), (3) the denial of any opposition, and (4) the proposal of a fifth type of opposition. After presenting and critically assessing these views and clarifying their inadequacies in accounting for the ontological nature of existence, it is argued that none of these categories can adequately explain the genuine relationship between unity and multiplicity. This shortcoming reveals the necessity of providing a more precise account of the type of opposition involved. By means of a careful analysis of the distinct logical domains of opposition based on the concepts of essential predication and composite predication the article advances a novel theory. According to this theory, the opposition between unity and multiplicity is neither one of contrariety nor correlation; rather, it is most accurately understood as a type of privation and possession (malaka wa ‘adam). This approach offers a coherent and profound framework for understanding the nature of the opposition between unity and multiplicity within the philosophical system and opens new horizons for ontological inquiry.

Keywords: unity, multiplicity, opposition, possession and privation (malaka wa ‘adam), ontology.

Introduction

The problem of “unity and multiplicity in existence” is one of the oldest and most fundamental philosophical questions, which has preoccupied philosophers and thinkers since the dawn of human reflection. This issue has extensive implications not only in ontology but also in theology (Dīnānī, 2001, vol. 1, p. 451). In Islamic philosophy, particularly within Mullā Ṣadrā’s Transcendent Philosophy (*al-Ḥikma al-Muta‘āliyya*), existence is defined as a simple, fundamental reality, intrinsically individuated and strictly coextensive with unity (Mullā Ṣadrā, 1990, vol. 7, p. 827). This thesis—the coextensiveness of existence and unity—constitutes a strong philosophical foundation, according to which any form of multiplicity or division within the essence of existence would negate its simplicity and true unity. At this point, however, a serious philosophical challenge arises: if existence is essentially one and simple, how can the observable multiplicity of the world—namely, the plurality and diversity of beings—be explained? In other words, how can a single, simple reality give rise to multiplicity, which appears to stand in opposition to unity? This apparent contradiction—on the one hand, the insistence on unity and simplicity of existence, and on the other, confrontation with a world replete with multiplicities and distinctions—has compelled philosophers to seek a rational and philosophical resolution.



University of Tehran

In response, Transcendent Philosophy proposed the doctrines of *gradation of existence* (*tashkīk al-wujūd*) and *personal unity of existence*. According to these doctrines, existence is a single reality that admits of degrees of intensity and perfection (Muṭahhari, 1997, vol. 6, p. 509), such that each level of existence is identically that same reality, albeit with a different degree of perfection. This formulation aims to preserve the unity and simplicity of existence while simultaneously accounting for the multiplicity of beings as manifestations or degrees of that one reality. Nevertheless, the question remains whether these approaches fully resolve the problem. The primary objective of this study is to examine critically whether the explanations offered by Transcendent Philosophy regarding the relationship between unity and multiplicity and the resolution of their apparent contradiction are fully defensible, or whether they require a complementary or alternative approach. This research undertakes a critical analysis of the primary texts of Transcendent Philosophy, as well as the views of its commentators and critics, in order to clarify the various dimensions of this complex philosophical issue. Ultimately, the study seeks to provide a comprehensive analysis that facilitates a deeper understanding of this enduring philosophical problem and proposes new perspectives for its resolution. This issue is not only of high theoretical significance but also bears important implications for our understanding of reality and the place of humanity within it. It appears that if the opposition between unity and multiplicity is understood as a case of *privation and possession*, interpreted within the domain of composite predication (*ḥaliyya murakkaba*), multiplicity as a possession—namely, the capacity for division—would characterize created beings, whereas the privation of this capacity, i.e., unity, would be predicated of God the Exalted. Consequently, the existence of God would be ontologically distinct from creation: God would be truly one, while created beings would be multiple, with both sides being real and existent. A common misunderstanding of privation has led to the assumption that the absence of a possession implies non-existence or lack of reality, whereas privation is an *ontological absence* rather than sheer non-being; such an ontological absence can have real instantiation, as in the case of blindness, which is a real condition despite being conceptually negative. Therefore, what must be clarified to resolve this problem is the true nature of the opposition between unity and multiplicity.

Research Findings

The critical investigation of the four predominant approaches to the opposition between unity and multiplicity demonstrates that none of them—whether contrariety, correlation, the denial of opposition, or the attempt to introduce a fifth category of opposition—is capable of providing an accurate explanation of this relationship within an ontological framework of existence. The analyses reveal that the inadequacy of these views stems either from an incorrect understanding of the reality and simplicity of existence or from a failure to properly distinguish the logical domains in which different types of opposition operate. By drawing a fundamental distinction between essential predication (*ḥaliyya basīṭa*) and composite predication (*ḥaliyya murakkaba*) and examining their respective roles in organizing types of opposition, this study argues that the relationship between unity and multiplicity must be understood as a case of *privation and possession*. According to this finding, multiplicity, as a possession, signifies the capacity for division and plurality in beings, whereas unity, as the privation of that possession, signifies the absence of such capacity in the simple divine essence. This analysis corrects the widespread misconception that equates privation with sheer nothingness and demonstrates instead that an ontological privation can possess real instantiation. Accordingly, both poles of the opposition—unity and multiplicity—are fully real and existent. The final finding of the research is that

understanding the unity–multiplicity relation as privation and possession provides a coherent philosophical account of the ontological dissimilarity between the essence of the Necessary Being and the essences of contingent beings. This result opens a new analytical horizon for understanding the relationship between the one and the many and for revisiting theological and philosophical discussions within this domain.

Conclusion

This study set out to provide a precise account of the type of opposition between unity and multiplicity in existence by critically examining four prevalent theories in this field. The analysis showed that views such as opposition by contrariety (advocated by some early philosophers), opposition by correlation (favored by Mullā Ṣadrā, who also acknowledged the need for a novel type of opposition), and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s position that none of the established categories of opposition apply to this relation, all face fundamental theoretical challenges. These critiques demonstrate that such approaches, due to their insufficient alignment with the ontological nature of existence and the breadth of its implications, fail to deliver a coherent and contradiction-free explanation of the unity–multiplicity relation. The inadequacy of these earlier approaches underscores the necessity of adopting a new analytical framework. By precisely distinguishing between the domains of essential and composite predication, which in turn structure different kinds of opposition, this article arrives at an innovative solution. The analysis leads to the conclusion that the opposition between unity and multiplicity is neither a contrariety between two coordinate opposites nor a correlation between two relational terms, but rather a specific case of *privation and possession*. This novel account not only resolves previous difficulties in understanding this fundamental relationship, but also offers a more coherent and precise depiction of how these two concepts interact within the philosophical system. By preserving the simplicity and primacy of existence while interpreting multiplicity as the absence of a specific possession in certain existential instances, this research takes a significant step toward resolving one of the oldest ontological puzzles. The results of this study provide a solid theoretical foundation for future discussions concerning the nature of existence, the status of multiplicity, and its modes of realization. The privation–possession framework opens new horizons in ontological inquiry and can serve as a point of departure for deeper investigations into the personal unity of existence and the philosophical implications of this form of opposition across different metaphysical systems.

Cite this article: Malekshahisefat, M., & Malekshahisefat, M. (2026). The Opposition of Possession and Privation (Malaka wa ‘Adam) between Unity and Multiplicity. *Philosophy and Kalam*, 58 (2), 497-520. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
 Authors retain the copyright and full publishing rights.
 DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2025.407080.523673>



Article Type: Research Paper
Received: 26-Nov-2025
Received in revised form: 14-Dec-2025
Accepted: 30-Dec-2025
Published online: 2-Feb-2026

تقابل ملکه و عدم، میان واحد و کثیر

مهدی ملکشاهی صفت^۱ | مصطفی ملکشاهی صفت^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکترا، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. رایانامه: mehdimalekshahi3132@gmail.com
۲. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: m.malekshahi@cfu.ac.ir

چکیده

مسئله بنیادین رابطه وحدت و کثرت در هستی، از چالش برانگیزترین مباحث فلسفی است که همواره فلاسفه را به خود مشغول داشته است. این مقاله، به بررسی نقادانه چهار نظریه رایج در خصوص نوع تقابل میان وحدت و کثرت می‌پردازد: (۱) تقابل تضاد، (۲) تقابل تضایف، (۳) عدم تقابل، و (۴) قسم پنجمی از تقابل. پس از گزارش و نقد این نظریات و تبیین وجوه نارسایی آن‌ها در مواجهه با ماهیت وجود، استدلال می‌شود که هیچ‌یک از این اقسام به درستی قادر به تبیین رابطه حقیقی میان وحدت و کثرت نیستند و این امر، ضرورت ارائه تبیینی دقیق از نوع این تقابل را نمایان می‌سازد. در ادامه، با تحلیل دقیق اختلاف مجاری تقابل‌ها بر اساس مفاد قضیه هلیه بسیطه و مرکبه، این مقاله نظریه بدیعی را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، تقابل وحدت و کثرت نه از نوع تضاد یا تضایف، بلکه به دقت از سنخ تقابل ملکه و عدم تبیین می‌شود. این رویکرد، راهکاری منسجم و عمیق برای فهم نوع تقابل میان وحدت و کثرت در دستگاه فلسفی ارائه می‌دهد و افق‌های تازه‌ای را در مباحث هستی‌شناختی می‌گشاید.

کلیدواژه‌ها: وحدت، کثرت، تقابل، ملکه و عدم، هستی‌شناسی، حکمت متعالیه.

استناد: ملکشاهی صفت، مهدی، و ملکشاهی صفت، مصطفی (۱۴۰۴). تقابل ملکه و عدم، میان واحد و کثیر. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۲)، ۴۹۷-۵۲۰.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹

انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2025.407080.523673>



مقدمه

مبحث «وحدت و کثرت در وجود» یکی از دیرینه‌ترین و بنیادین‌ترین مسائل فلسفی است که از آغاز اندیشه بشری، ذهن فلاسفه و متفکران را به خود مشغول داشته‌است. این مسئله، نه تنها در هستی‌شناسی (اونتولوژی)، و الهیات نیز بازتاب گسترده‌ای دارد. (دینانی، ۱۳۸۰: ج ۱: ۴۵۱) در فلسفه اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه ملاصدرا، وجود به عنوان یک حقیقت بسیط، اصیل، و عین تشخیص و مساوق با وحدت تعریف می‌شود. (ملا صدرا، ۱۳۶۸: ج ۷: ۸۲۷) این دیدگاه، یعنی تساوق وجود با وحدت، یک مبنای فلسفی قوی را شکل می‌دهد که بر اساس آن، هرگونه کثرت یا انقسام در ذات وجود، به معنای نفی بساطت و وحدت حقیقی آن تلقی می‌شود.

اما در این میان یک چالش جدی خود را نمایان می‌سازد: اگر وجود ذاتاً واحد و بسیط است، چگونه می‌توان کثرات مشهود در عالم، یعنی موجودات متعدد و متنوع را تبیین کرد؟ به عبارت دیگر، چگونه ممکن است که یک حقیقت واحد و بسیط، منشأ کثراتی باشد که به ظاهر در مقابل وحدت قرار دارند؟ این تناقض ظاهری، یعنی از سویی اصرار بر وحدت و بساطت وجود، و از سوی دیگر مواجهه با دنیایی پر از کثرات و تمایزات، فلاسفه را واداشته‌است تا به دنبال راه حلی فلسفی و عقلانی برای رفع این اشکال باشند. این معما، درواقع، جوهره اصلی چالش فلسفی در موضوع «وحدت و کثرت در وجود» است. حکمت متعالیه با ارائه نظریه «تشکیک در وجود» و «وحدت شخصی وجود»، تلاش کرده‌است تا این معمای فلسفی را حل کند. بر اساس این نظریه، وجود یک حقیقت واحد است که دارای مراتب و شدت و ضعف است؛ (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۶: ۵۰۹) به گونه‌ای که هر مرتبه از وجود، عین همان حقیقت واحد است، اما با کمالی متفاوت. این نظریه به گونه‌ای تدوین شده که از یک سو وحدت و بساطت وجود حفظ شود و از سوی دیگر کثرات موجودات به عنوان جلوه‌ها یا مراتب همین حقیقت واحد تبیین گردند. اما آیا این پاسخ‌ها به طور کامل چالش را برطرف می‌کنند؟ هدف اصلی این تحقیق، بررسی دقیق و عمیق این مسئله است: که آیا پاسخ‌های ارائه شده توسط حکمت متعالیه در خصوص رابطه وحدت و کثرت در وجود و حل تناقض ظاهری آن، به طور کامل قابل دفاع هستند یا نیاز به رویکردی متفاوت و یا تکمیلی وجود دارد. ما قصد داریم به بررسی نقادانه این تبیین‌ها بپردازیم و نقاط قوت و ضعف آن‌ها را مورد ارزیابی قرار دهیم. این پژوهش، از طریق تحلیل و واکاوی متون اصلی فلاسفه حکمت متعالیه و همچنین دیدگاه‌های منتقدان و شارحان، در صدد روشن ساختن ابعاد مختلف این مسئله پیچیده فلسفی است. در نهایت، تلاش می‌شود تا با ارائه یک تحلیل جامع، راهگشایی برای فهم عمیق‌تر این معمای فلسفی و ارائه دیدگاه‌های جدید در این زمینه فراهم شود. این مسئله نه تنها از اهمیت نظری بالایی برخوردار است، بلکه می‌تواند در فهم ما از واقعیت هستی و جایگاه انسان در آن نیز تأثیرگذار باشد، به نظر می‌رسد اگر معقود شویم تقابل میان واحد و کثیر از قبیل تقابل ملکه و عدم است آن هم با تفسیری که در متن مقاله بیان خواهد شد یعنی مجری آن را هلیه

مرکبه بدانیم، در این صورت ملکه کثرت و قابلیت انقسام در مخلوقات موجود است و عدم آن یعنی واحد بودن در خداوند متعال صادق خواهد بود، لذا وجود خدا مابین از خلق خواهد بود و واحد و مخلوقات مابین از خداوند و کثیر و هر دو نیز محقق و واقعی هستند، گو اینکه فهم نادرست از معنای عدم در تقابل ملکه و عدم باعث این شده که تصور کنیم اگر چیزی عدم ملکه بود یعنی وجود ندارد و واقعیت ندارد در حالی که عدم ملکه امری است عدمی و نه عدم و امر عدمی تحقق خارجی دارد، مثلاً ناپیوستگی یک واقعیت خارجی است هر چند مفهومی عدمی است، پس آنچه باید برای حل این معضل بیان شود این است که واقعیت تقابل میان واحد و کثیر به چه صورت است.

پیشینه پژوهش

مسئله تقابل میان واحد و کثیر از دیرباز از بنیادی‌ترین مباحث فلسفی بوده و همواره توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده‌است. این مسئله که ریشه در تأملات هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی دارد، در طول تاریخ اندیشه به اشکال گوناگون مطرح شده، اما در سنت فلسفی اسلامی جایگاهی ویژه یافته‌است. با وجود گستردگی بحث، در میان متفکران اسلامی نوعی اجماع نظری مبنی بر نفی تقابل ملکه و عدم میان واحد و کثیر وجود دارد. آنان عموماً این دو مقوله را نه در نسبت تقابلی ملکه و عدم، بلکه در چارچوب‌های مفهومی دیگر همچون تشکیک یا مراتب وجود تحلیل کرده‌اند.

در پژوهش‌های معاصر نیز این مسئله با رویکردهای متنوعی پی‌گیری شده‌است. از جمله می‌توان به مقاله «واحد و کثیر در نگاه افلاطون» اثر محمد سوری و راضیه هرزبری (جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۱۳۹۹) اشاره کرد که با تمرکز بر مبانی افلاطونی، به نسبت میان وحدت و کثرت در فلسفه وی پرداخته‌است. همچنین در مقاله «تشکیک بین واحد و کثیر» نوشته قاسمعلی کوچانی (خردنامه صدا، ۱۳۷۹)، نسبت واحد و کثیر از منظر تشکیک وجود بررسی شده‌است. از سوی دیگر، مقاله «خوانشی بر مقایسه نسبت واحد و کثیر با تکیه بر مفهوم واحد و احد در نظام فکری افلوپین و علامه طباطبایی» اثر ریحانه مرادی‌پور و حسین کلباسی اشتري (پژوهش‌های عقلی نوین، ۱۴۰۰) درصدد تطبیق دیدگاه‌های افلوپین و علامه طباطبایی در این باب بوده‌است. همچنین مقاله «بررسی تقابل وحدت و کثرت در نظریه تشکیک ملاصدرا» نوشته راضیه جانعلی‌زاده و سید محمدعلی دیباجی (پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۳۹۷) با تکیه بر مبانی صدرايي به ارزیابی نسبت وحدت و کثرت پرداخته‌است.

با وجود تفاوت‌های جزئی در مبانی و رویکرد هر یک از این پژوهش‌ها، تمام آن‌ها در چارچوب تفسیرهای سنتی از مسئله واحد و کثیر حرکت کرده و همگی تقابل میان این دو را از نوع ملکه و عدم ندانسته ریحانه مرادی‌پور و حسین کلباسی اشتري (پژوهش‌های عقلی نوین، ۱۴۰۰) درصدد تطبیق دیدگاه‌های افلوپین و علامه طباطبایی در این باب بوده‌است. همچنین مقاله «بررسی تقابل وحدت و

کثرت در نظریه تشکیک ملاصدرا» نوشته رضیه جانعلی زاده و سید محمدعلی دیباجی (پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۳۹۷) با تکیه بر مبانی صدرایی به ارزیابی نسبت وحدت و کثرت پرداخته است. با وجود تفاوت‌های جزئی در مبانی و رویکرد هر یک از این پژوهش‌ها، تمام آن‌ها در چارچوب تفسیرهای سنتی از مسئله واحد و کثیر حرکت کرده و همگی تقابل میان این دو را از نوع ملکه و عدم ندانسته‌اند. از این رو، آنچه مقاله حاضر را از آثار پیشین متمایز می‌سازد، پرداختن مستقیم و تحلیلی به همین تقابل و تلاش برای اثبات این نکته است که نسبت میان واحد و کثیر را می‌توان از سنخ تقابل ملکه و عدم دانست؛ رویکردی که در پژوهش‌های پیشین سابقه‌ای نداشته و وجه تمایز اصلی پژوهش کنونی محسوب می‌شود.

نظریه اول واحد و کثیر متضادان

بحث از چگونگی رابطه میان وحدت و کثرت در مبادی هستی‌شناختی، همواره یکی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفه بوده و مکاتب مختلف، تقریرهای متفاوتی از آن ارائه داده‌اند. (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ج ۴: ۱۹۱) در میان این تقریرها، برخی از فلاسفه بر این عقیده بوده‌اند که تقابل میان واحد و کثیر از نوع تقابل تضاد است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۸). مصداق بارز این گزارش جناب طباطبایی، گرایش جناب شهرزوری «در رسائل الشجرة الالهية» است که به صراحت تقابل تضاد را پذیرا شده‌اند، (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۶۳)، این دیدگاه، که واحد و کثیر را دو امر ایجابی و متنافر می‌پندارد که نمی‌توانند همزمان در یک موضوع واحد جمع شوند، با اینکه در نگاه اول ممکن است منطقی به نظر رسد، اما با کاوش عمیق‌تر در مبانی و ماهیت این تقابل، به چالش‌های جدی برمی‌خورد که آن را در ساحت هستی‌شناسی بی‌اعتبار می‌سازد.

برای روشن شدن این نقد، ابتدا باید به تعریف تقابل تضاد بازگردیم. تضاد، آن‌گونه که در منطق متعارف و فلسفه کلاسیک تعریف شده، تقابلی است میان دو امر وجودی و ایجابی که در یک جنس قریب مشترک‌اند و تحت یک نوع واحد قرار می‌گیرند، اما در نهایت کمال خود، از جهات متقابل با یکدیگر منافات دارند و نمی‌توانند همزمان در یک موضوع واحد و از یک جهت خاص، جمع شوند (مانند سیاهی و سفیدی در رنگ).. (ملا صدرا، ۱۳۶۸: ج ۲: ۱۲۵) محوریت این تعریف، بر وجودی بودن هر دو طرف متقابل و نیز لزوم قرار گرفتن آن‌ها در یک جنس قریب و یک نوع واحد است. حال، با توجه به این تعریف، اشکالات عدیده‌ای بر فرض تقابل تضاد میان وحدت و کثرت وارد می‌آید، حتی اگر مبنای اصالت وجود را نیز نپذیریم و بر مبنای اصالت ماهیت یا هر مبنای دیگری بحث کنیم.

اشکال بر نظریه تضاد وحدت و کثرت

اولین اشکال بنیادین در اینجا، مربوط به محل وقوع تقابل تضاد است. تقابل تضاد، عمدتاً و به صورت حقیقی، در حوزه ماهیات عرضی واقع می‌شود. یعنی صفات و عوارضی که بر یک جوهر یا موضوعی

عارض می‌شوند و خود، دارای ماهیت و تعین خاصی هستند. این صفات عرضی، مانند رنگ، شکل، و کیفیت، می‌توانند با یکدیگر متضاد باشند. اما زمانی که ما از واحد و کثیر سخن می‌گوییم، بحث ما صرفاً در باب عوارض و صفات عرضی یک موجود نیست، بلکه غالباً به جوهر و اصل وجودی اشیاء، یا دست کم به خود حیثیت جوهری و ذاتی آن‌ها نظر داریم. به عبارت دیگر، وحدت و کثرت، خصوصیت عرضی و عارضی نیستند که بر یک جوهر دیگر حمل شوند، بلکه با خود حیثیت جوهری و ذاتی اشیاء ارتباط تنگاتنگ دارند. یک جوهر، از حیث ذات خود می‌تواند واحد یا کثیر باشد، و این انصاف، فراتر از سطح ماهیات عرضی است که محل وقوع تضاد هستند. بنابراین، ماهیت تقابل میان وحدت و کثرت، از همان ابتدا از دایره تقابل تضاد خارج می‌شود، زیرا محل بحث ما فراتر از عوارض عرضی است و به ذات و جوهر اشیاء مربوط می‌شود.

دومین و شاید اساسی‌ترین اشکال به فرض تقابل تضاد در اینجا، به ماهیت خود وحدت و کثرت بازمی‌گردد. همان‌گونه که اشاره شد، تقابل تضاد میان دو امر وجودی و ایجابی است. اما آیا می‌توان وحدت و کثرت را هر دو امر وجودی و ایجابی دانست؟ این‌گونه به نظر می‌رسد که در نهایت، یکی از این دو، یعنی وحدت، را باید به معنای عدم انقسام و فقدان کثرت، و کثرت را به معنای قابلیت انقسام و تعدد در نظر گرفت. اگر وحدت را از آن جهت که واحد است به معنای عدم امکان انقسام، (این رشد، ۱۳۷۷: ۳؛ ۱۲۶۷) و عدم انقسام را به معنای سلب و فقدان کثرت تفسیر کنیم، آنگاه وحدت ماهیت عدمی پیدا می‌کند. در مقابل، کثرت به معنای قابلیت انقسام و تعدد، (طباطبایی، بی‌تا: ۹۸) دارای ماهیت وجودی است. در این صورت، ما با تقابلی میان یک امر وجودی (کثرت) و یک امر عدمی (وحدت) مواجه هستیم، و چنین تقابلی نمی‌تواند از نوع تضاد باشد. تضاد، نیازمند دو طرف ایجابی و وجودی است. اگر یکی از طرفین، ماهیت عدمی داشته باشد، دیگر نمی‌توان از تضاد سخن گفت، بلکه باید به دنبال نوع دیگری از تقابل گشت که بتواند این رابطه را تبیین کند.

لذا، اصرار بر تضاد دانستن تقابل واحد و کثیر، ما را به ورطه تناقضات بنیادین می‌کشاند. زیرا یا باید برای هر دو، ماهیت وجودی قائل شویم که با تعاریف منطقی وحدت و کثرت سازگار نیست، یا باید محل وقوع آن را از جوهر به عرض تنزل دهیم که این نیز با رویکرد هستی‌شناختی ما به وحدت و کثرت همخوانی ندارد. به این ترتیب، با نقض این دیدگاه، فضا برای ارائه تبیین دقیق‌تری از رابطه میان وحدت و کثرت گشوده می‌شود که بتواند بدون تحمیل مفروضات نادرست، ماهیت واقعی این تقابل را روشن سازد. این رویکرد، نه تنها از تحمیل تعاریف نامتناسب منطقی بر مباحث هستی‌شناختی جلوگیری می‌کند، بلکه مسیر را برای فهم عمیق‌تر از چگونگی حضور همزمان وحدت و کثرت در عالم هستی، بدون تناقض، هموار می‌سازد.

نظریه دوم واحد و کثیر متضایفان

پس از آنکه نظریه تقابل تضاد میان وحدت و کثرت، به دلایل مختلفی نظیر ماهیت وجودی و عدمی طرفین و نیز محل وقوع آن در ماهیات عرضی، مورد نقد و خدشه قرار گرفت، برخی از فلاسفه بزرگ اسلامی، به دنبال یافتن نوع دیگری از تقابل برای تبیین رابطه میان این دو مفهوم بنیادین هستی‌شناختی برآمدند. در این میان، اشخاصی چون بهمنیار به صراحت تقابل میان واحد و کثیر را از قبیل تقابل تضایف تبیین می‌کنند^۱ (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۶۹) صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، به عنوان یکی از برجسته‌ترین حکما، در آثار خود به این نظریه متمایل شده‌است که تقابل میان واحد و کثیر از قبیل تضایف است. این نظریه، با رویکردی متفاوت به ماهیت وحدت و کثرت و با تکیه بر جنبه‌های خاصی از وجود، می‌کوشد تا رابطه میان این دو را به نحو معقولی تبیین کند (ملا صدرا، ۱۳۸۲: ج ۱: ۵۱۸).

نظریه تضایف ملاصدرا، بر چند پایه اساسی استوار است. نخستین و مهم‌ترین پایه این استدلال، ناظر به همزمانی و توأمانی متضایفان در عالم خارج است. در منطق و فلسفه، متضایفان به اموری گفته می‌شود که تعقل یکی بدون دیگری ممکن نیست و وجود خارجی هر یک نیز مستلزم وجود دیگری است (نراقی، ۱۳۸۰: ج ۵: ۵۰۱). به عبارت دیگر، هر یک از طرفین تضایف، به نفس ذات خود، دیگری را اقتضا می‌کند و بدون آن قابل تصور و تحقق نیست. این ویژگی، یعنی «عدم تعقل هر یک بدون دیگری» و «عدم تحقق هر یک در خارج بدون دیگری»، دقیقاً همان حالتی است که ملاصدرا در مواجهه با وحدت و کثرت مشاهده می‌کند.

برای توضیح بیشتر، باید گفت که از دیدگاه ملاصدرا، وحدت و کثرت، هر دو از انقسامات وجود هستند. یعنی این دو، نه ماهیات عرضی عارض بر وجودند و نه یکی وجودی و دیگری عدمی به معنای صرف نفی. بلکه هر دو، مراتب یا شئون ذات خود وجود محسوب می‌شوند و در ساحت هستی، دارای حیثیت وجودی هستند. اگرچه وجود، بسیط است، اما در تعینات و انقسامات خود می‌تواند به وصف وحدت یا کثرت متصف گردد. این رویکرد، به ملاصدرا این امکان را می‌دهد که هر دو را امری وجودی تلقی کند و این خود، شرط اساسی برای برقراری رابطه تضایف است؛ چرا که متضایفان، هر دو باید دارای حیثیت وجودی باشند.

نکته کلیدی دیگر در استدلال ملاصدرا، عدم امکان فهم هر یک بدون دیگری است. ما نمی‌توانیم مفهوم وحدت را بدون در نظر گرفتن کثرت و قابلیت انقسام، به درستی تعقل کنیم. وحدت، همواره در برابر کثرت و به عنوان نقطه مقابل آن، معنا پیدا می‌کند. به همین ترتیب، کثرت نیز بدون وجود یک

۱. «و اعلم أنَّ التقابل بین الواحد و الکثیر تقابل المضاف، لا أنَّ کلَّ واحد منهما حقیقته حقیقة الاضافة. بل کلَّ واحد منهما له ماهیة معقولة ثمَّ یعرض لهما التضایف كما ذکرنا فی حال الخطَّ و الصغر و الکبر؛ و هذا التضایف هو من حیث أنَّ الوحدة هی علّة للکثرة، و العلّة و المعلول متضایفان لا من حیث أنَّهما وحدة و کثرة بل من حیث أنَّهما علّة و معلول.»

واحد که بتواند به اجزا و تعینات متعدد تقسیم شود، قابل فهم نیست. هر تعددی، در نهایت به یک واحد بازمی‌گردد که این تعدد از آن نشأت گرفته‌است یا در آن منحل می‌شود. این عدم استغنائی مفهومی و عدمی استغنائی خارجی، از دیدگاه ملاصدرا، شاهدی قوی بر تضایف میان وحدت و کثرت است.

بنابراین، از آنجا که وحدت و کثرت:

هر دو از انقسامات و شئونات وجودی هستند و دارای حیثیت وجودی‌اند.

تعقل هر یک از آن‌ها بدون دیگری ممکن نیست.

تحقق خارجی هر یک نیز مستلزم وجود دیگری است.

ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که رابطه میان آن‌ها از نوع تضایف است. او معتقد است که همان‌طور که پدر بدون فرزند و فرزند بدون پدر قابل تصور و تحقق نیستند، وحدت نیز بدون کثرت و کثرت بدون وحدت قابل تصور و تحقق نخواهد بود. این دو، به مثابه دو روی یک سکه، همواره با یکدیگر قرین و همراه هستند و وجود هر یک، دیگری را اقتضا می‌کند. این تبیین، به ملاصدرا اجازه می‌دهد تا هم وحدت حقیقی وجود و هم کثرت موجود در عالم را حفظ کند و از دام انکار یکی به نفع دیگری رهایی یابد.

اشکال بر نظریه تضایف وحدت و کثرت

با این حال، این نظریه، با وجود قوت خود در تبیین برخی جنبه‌ها، با اشکالات بنیادینی مواجه است که می‌توانند اعتبار آن را به چالش بکشند. اشکال اصلی بر این نظریه، دقیقاً به همان نقطه‌ای بازمی‌گردد که در نقد تقابل تضاد مطرح شد، یعنی ماهیت وجودی و عدمی وحدت و کثرت.

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، در نگاه دقیق‌تر فلسفی، وحدت و کثرت را نمی‌توان هر دو امر وجودی و ایجابی محض دانست. وحدت، به معنای عدم انقسام و فقدان کثرت است. وقتی می‌گوییم چیزی واحد است، منظور این است که در آن شیء، هیچگونه تعددی و انقسامی وجود ندارد. این «عدم انقسام» و «فقدان کثرت»، ماهیتی سلبی و عدمی به وحدت می‌بخشد. وحدت، به معنای سلب کثرت از شیء است. و درواقع، یک سلب اضافه است که به عدم کثرت در یک موضوع اشاره دارد.

در مقابل، کثرت به معنای قابلیت انقسام، تعدد و تقابل، امری وجودی و ایجابی است. کثرت، به معنای تحقق بالفعل یا بالقوه اجزاء و تعینات متعدد است که خود، یک واقعیت خارجی یا ذهنی را نشان می‌دهد. بنابراین، با این تحلیل، ما با دو امر مواجه هستیم که یکی (وحدت) ماهیت عدمی و سلبی دارد و دیگری (کثرت) ماهیت وجودی و ایجابی.

این تفاوت در ماهیت وجودی و عدمی، به طور جدی با تعریف تضایف در تعارض است. تقابل تضایف، همان‌طور که بیان شد، میان دو امر وجودی و ایجابی برقرار می‌شود که هر دو به نحوی متقابل، دیگری را اقتضا می‌کنند. مثال‌های کلاسیک تضایف مانند «پدر و فرزند»، «بالا و پایین»،

«علت و معلول»، همگی از دو طرف ایجابی و وجودی تشکیل شده‌اند. پدر یک موجود خارجی است و فرزند نیز موجودی خارجی. علت و معلول هر دو واقعیت دارند. اما اگر یکی از طرفین، یعنی وحدت، ماهیت عدمی داشته باشد، دیگر نمی‌توان آن را یک متضایف حقیقی برای کثرت در نظر گرفت. چگونه می‌توان یک امر وجودی (کثرت) را متضایف با یک امر عدمی (وحدت) دانست؟ در تعریف تضایف، دو طرف باید در حقیقت وجودی خود، متضایف باشند و این به معنای آن است که هر دو باید دارای نوعی از وجود باشند تا بتوانند دیگری را اقتضا کنند و همزمان در خارج تحقق یابند (سهروردی، ۱۳۸۵: ۲۴۷).

به دیگر تعبیر متضایفین ممکن نیست با وجود یکی از آن دو دیگری از بین برود و باطل شود، حال این که اگر کثرت وجود داشته باشد لاجرم وحدت از بین رفته و دیگر وجود نخواهد داشت. (همان)

در نتیجه، با وجود اینکه نظریه تضایف ملاصدرا تلاش می‌کند تا هم وحدت و هم کثرت را در ساحت وجود حفظ کند و از اشکالات نظریه تضاد بگریزد، اما با چالش اساسی تفاوت در ماهیت وجودی و عدمی وحدت و کثرت مواجه است. اگر وحدت را امری عدمی و کثرت را امری وجودی بدانیم، آنگاه اطلاق عنوان تضایف بر رابطه آن‌ها، دچار اشکال می‌شود، چرا که تضایف نیازمند دو طرف ایجابی است. این نقد، ما را به سمت جستجوی نوعی از تقابل رهنمون می‌سازد که بتواند این تفاوت ماهوی را در نظر بگیرد و تبیین دقیق‌تری از رابطه میان واحد و کثیر در هستی ارائه دهد.

نظریه سوم واحد و کثیر متقابل به تقابل اصطلاحی نیستند.

در ادامه تلاش‌های فلاسفه اسلامی برای تبیین رابطه میان وحدت و کثرت، و پس از نقد نظریه‌هایی چون تضاد و تضایف، یکی از برجسته‌ترین شارحان و توسعه‌دهندگان حکمت متعالیه، علامه سید محمدحسین طباطبائی (ره)، با ارائه اقسام واحد، رویکرد متفاوتی را در پیش می‌گیرد. علامه طباطبائی، با نگاهی عمیق به ماهیت وجود و شئون آن، به این نتیجه می‌رسد که رابطه میان وحدت و کثرت را نمی‌توان در قالب اصطلاحات موجود در اقسام تقابل (همچون تضاد، تضایف، عدم و ملکه، و سلب و ایجاب) به درستی جای داد. او معتقد است که وحدت و کثرت، که هر دو از شئون و مراتب وجود هستند، دارای رابطه‌ای از نوع تشکیک هستند (طباطبائی، بی‌تا: ۱۰۸).

هر چند پیش از علامه طباطبائی ممکن است بتوان از کلمات جناب فخر رازی همین مطلب را برداشت کرد که تقابل میان واحد و کثیر تقابل اصطلاحی نیست، لکن در عبارت جناب فخر مطلبی آمده که این برداشت را نیز ممکن می‌سازد که وی معتقد به تقابل تضایف بوده‌است از این رو ناگزیریم عبارت فخر را بیان کنیم:

«لیس بین ماهیة الوحدة و ماهیة الکثرة تقابل اصلا بل التقابل انما یعرض لهما من جهة عارض عرض لهما و ذلك هو ان الوحدة من حیث هی مکیال تقابل الکثرة من حیث هو مکیل و لیس کون الشیء وحدة و کونه مکیالا واحدا بل بینهما فرق کما علمت و المکیالية

و المکیلیه من باب المضاف فیکون التقابل عارضاً لهما من جهة اضافة عارضة لماهیتها و ذلك هو المطلوب» (فخر رازی، بی تا: ج ۱: ۹۸).

جناب فخر در این عبارت تقابل میان واحد و کثیر را یک تقابل عارضی دانسته که به جهت تقابل میان مکیل و مکیال اتفاق می افتد یعنی چون رابطه واحد و کثیر رابطه مکیل و مکیال است و تقابل واقعی میان مکیل و مکیال است که این تقابل عارض بر ماهیت واحد و کثیر خواهد بود. اما بر واضح است که این بیان همان قول به تقابل تضایف است زیرا اگر منشاء تقابل واحد و کثیر رابطه بین مکیلیت و مکیالیت است و به تصریح وی این رابطه تضایف است پس ناگزیر رابطه واحد و کثیر تضایف خواهد بود الا اینکه این تضایف عرضی است و تضایف مکیل و مکیال ذاتی است.

پس میتوان نتیجه گرفت که آنکه در این بخش نوآوری دارد جناب علامه طباطبایی است که معتقد است تقابل میان واحد و کثیر از قبیل تقابلات مصطلح نیست.

از منظر علامه طباطبایی، وجود، حقیقتی واحد و بسیط است که دارای مراتب مختلف شدت و ضعف است. این حقیقت واحد، در مراتب عالی خود، به نحو اتم و اکمل، وحدت محض و بساطت صرف است و هرچه به مراتب پایین تر نزول می کند، کثرت و تعدد در آن ظاهر می شود. اما این کثرت، در حقیقت عین همان وحدت است که به صورت متکثر تجلی یافته است. به عبارت دیگر، کثرات، نه اموری مجزا و مستقل از وحدت هستند و نه صرفاً توهم و خیال محض. بلکه کثرات، همان ظهورات و تعینات مختلف حقیقت واحد وجودند (همان).

علامه در تبیین نظریه تشکیک، تأکید می کند که ما به الاختلاف میان مراتب وجود (که در آنها هم وحدت و هم کثرت ظاهر می شوند) به ما به الامتیاز بازمی گردد. یعنی آنچه باعث تمایز و تعدد مراتب وجود می شود، همان چیزی است که آنها را در اصل وجود متحد و مشترک می سازد. در حقیقت تشکیک به این معناست که حقیقت واحد وجود، در عین بساطت و وحدت، به نحوی دارای مراتب طولی است که در هر مرتبه، ضمن حفظ اصل وجود، تعین و تمایز خاصی پیدا می کند. این تعینات و تمایزات، همان کثرات هستند که از وحدت حقیقی وجود جدا نیستند. بنابراین، رابطه وحدت و کثرت نه از باب تضاد دو امر متنافر است و نه از باب تضایف دو امر متقابل که هر یک دیگری را اقتضا کند و نه عدم و ملکه که یکی فقدان دیگری باشد. بلکه کثرت، ظهور و تجلی وحدت در مراتب نازله وجود است و وحدت، حقیقت و اصل کثرات است. در این دیدگاه، کثرت نه در مقابل وحدت بلکه در طول آن قرار می گیرد و از آن جدا نیست (همان).

به این ترتیب، علامه طباطبایی می کوشد تا با نظریه تشکیک وجود، هم وحدت حقیقی و بساطت وجود را حفظ کند و هم کثرات موجود در عالم را تبیین نماید، بدون اینکه نیاز به تقابل های سنتی و دارای اشکال باشد. او معتقد است که اصطلاحات رایج در اقسام تقابل، ظرفیت لازم برای دربرگرفتن رابطه پیچیده و عمیق وحدت و کثرت را ندارند.

اشکال به نظریه تشکیکی علامه طباطبایی

با وجود عمق و دقت نظر علامه طباطبایی در ارائه نظریه تشکیک، اما حقیقت آن است که این دیدگاه نیز در تبیین کامل رابطه میان وحدت و کثرت، با چالش‌هایی مواجه است. اصلی‌ترین نقد بر این نظریه به وجود تقابل حقیقی و وجدانی میان مفهوم وحدت و کثرت بازمی‌گردد که فراتر از صرف تشکیک و تفاوت در شدت و ضعف است.

نخست آنکه، وجدان بشری به صراحت، یک نوع تقابل ذاتی و غیرقابل انکار را میان وحدت و کثرت درک می‌کند. وقتی ما از «یک» صحبت می‌کنیم، به صورت طبیعی و وجدانی آن را در مقابل «بسیار» یا «چند» قرار می‌دهیم. این تقابل، صرفاً یک تمایز مفهومی نیست، بلکه یک نوع رویارویی و عدم جمع در یک حیثیت واحد را به ذهن متبادر می‌سازد. تجربه ما از عالم و اشیاء، چه در سطح حسی و چه در سطح عقلی، همواره با این مواجهه بنیادین همراه است. یک شیء نمی‌تواند در یک آن واحد، هم واحد باشد و هم کثیر، مگر اینکه وحدت و کثرت به اعتبارات مختلفی به آن حمل شوند. اما در حیثیت واحد، این دو مفهوم در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و جمع آن‌ها محال است.

دوم آنکه، انطباق معنای تقابل بر این دو مفهوم، به حسب تعریف هر یک از وحدت و کثرت، شاهی دیگر بر وجود تقابل حقیقی است. همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، وحدت را به «عدم انقسام» و کثرت را به «قابلیت انقسام» یا «تعدد» تعریف می‌کنیم (ملا صدرا، ۱۳۸۲: ج ۱: ۴۱۲). این تعریف‌ها به خودی خود، حامل نوعی سلب و ایجاب درونی هستند. وحدت، نفی کثرت و کثرت، اثبات تعدد است. حتی اگر هر دو را شئون وجود بدانیم، باز هم در این شئون، یک تمایز ریشه‌ای و عدمی در مفهوم وجود دارد که آن را از تشکیک صرف فراتر می‌برد. تشکیک، بیشتر به تفاوت در شدت و ضعف یک حقیقت واحد اشاره دارد، در حالی که تقابل وحدت و کثرت، به نظر می‌رسد از جنس تفاوت ماهوی در نحوه بودن است، نه صرفاً در درجه و مرتبه وجود.

با تحلیلی ساده می‌توان گفت که وحدت را امری می‌دانیم که ذاتاً قابل انقسام نیست (وجودی که عدم انقسام را برمی‌تابد) و کثرت را امری که ذاتاً قابل انقسام است (وجودی که متصف به انقسام است). این تحلیل نشان می‌دهد که رابطه میان واحد و کثیر، واقعی و وجودی و عدمی است. وحدت، به عنوان عدم انقسام، از یک سو وجودی در ذات خود دارد (یعنی سلب انقسام از چیزی) و از سوی دیگر، جنبه عدمی (یعنی فقدان کثرت) را نیز در بر دارد. کثرت نیز که به معنای قابلیت انقسام یا بالفعل انقسام است، امری وجودی است. این ماهیت وجودی-عدمی وحدت و ماهیت وجودی کثرت، سبب می‌شود که رابطه میان این دو، بیش از آنکه صرفاً یک رابطه تشکیکی (اختلاف در شدت و ضعف) باشد، به تقابلی حقیقی و عرضی نزدیک شود که جنبه‌های وجودی و عدمی را در بر می‌گیرد.

سوم، و مهم‌تر از همه، اذعان جمهور حکما بر وجود و ثبوت اصل تقابل میان این دو است، حتی اگر در بیان کیفیت این تقابل اختلاف نظر داشته باشند. همواره بحث از وحدت و کثرت و رابطه میان

آن‌ها، در قالب یک تقابل بنیادین مطرح شده‌است. فلاسفه مختلف، چه آنانی که به وحدت وجود قائل بودند و چه آنانی که کثرت را اصیل می‌دانستند، هیچگاه اصل تقابل و رویارویی این دو مفهوم را انکار نکرده‌اند. اختلاف آن‌ها بیشتر بر سر نوع این تقابل و چگونگی رفع یا حل آن بوده‌است. این اجماع یا حداقل اذعان قریب به اتفاق بر وجود تقابل، نشان می‌دهد که این مسئله ریشه‌دارتر از آن است که صرفاً با یک رابطه تشکیکی قابل حل و فصل باشد.

در نتیجه، اگرچه نظریه تشکیک می‌تواند رابطه طولی و مراتب وجود را به خوبی تبیین کند و از وحدت حقیقی وجود دفاع نماید، اما در مواجهه با تقابل ذاتی و عرضی که میان وحدت و کثرت درک می‌شود، و با توجه به ماهیت وجودی-عدمی آن‌ها، ناکافی به نظر می‌رسد. به نظر می‌رسد که این تقابل، فراتر از صرف اختلاف در شدت و ضعف (تشکیک) است و به نظر می‌رسد ماهیتی حقیقی و عرضی دارد. بنابراین، اگرچه وحدت و کثرت هر دو از شئون وجود هستند، اما این شئون به گونه‌ای هستند که در یک مرتبه واحد و در یک حیثیت معین، تقابلی حقیقی با یکدیگر دارند که نمی‌توان آن را به صرف اختلاف در شدت و ضعف تقلیل داد.

نظریه چهارم لزوم تعریف نوعی جدید از تقابل

ملاصدرا، در آغاز مباحث خود و در برخی از آثارش، به تبیین رابطه میان وحدت و کثرت بر اساس «تضایف» تمایل نشان می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۱: ۵۱۸). نظریه تضایف، یکی از اقسام چهارگانه تقابل است که در آن، دو امر وجودی به گونه‌ای با هم ارتباط دارند که تحقق و تعقل هر یک، مستلزم و متوقف بر دیگری است. به عبارت دیگر، هر یک از متضایفین بدون دیگری قابل تصور نیست. به عنوان مثال، «پدري» بدون «پسری» معنا نمی‌یابد و «علت» بدون «معلول» بی‌معناست.

بر این اساس، ملاصدرا ممکن است استدلال کند که:

۱. وحدت و کثرت، هر دو امور وجودی هستند: از دیدگاه او، کثرات، نه امور واهی و اعتباری محض، بلکه از شئون و مراتب وجود واحد حقیقی هستند. بنابراین، هم وحدت و هم کثرت، در نهایت به وجود بازمی‌گردند.

۲. تعقل و تحقق هر یک، مستلزم دیگری است: او بر این باور است که نمی‌توان وحدت را بدون تصویری از کثرت (که نفی آن است) درک کرد و بالعکس. هر جا سخن از وحدت به میان می‌آید، ناگزیر باید از نفی کثرت سخن گفت و هر جا کثرت هست، زمینه برای طرح وحدت فراهم می‌شود. این ارتباط متقابل، نوعی از ملازمه را ایجاد می‌کند که می‌تواند به تضایف تعبیر شود. به این معنا که واحد، به اعتبار نفی کثرت، واحد است و کثیر، به اعتبار عدم وحدت، کثیر است.

۳. حفظ واقعیت کثرت در سایه وحدت: رویکرد تضایف به صدرا این امکان را می‌دهد که ضمن حفظ وحدت اصیل وجود، به واقعیت کثرات نیز اذعان کند. کثرت در این منظر، نه در عرض

وحدت، بلکه در طول آن و به عنوان تجلی و ظهور آن فهمیده می‌شود، اما با آن رابطه ای متضایف دارد.

در این نگرش، ملاصدرا معتقد است که همان‌گونه که علیت و معلولیت، یا فوقیت و تحتیت، دو روی یک سکه وجودی هستند، وحدت و کثرت نیز دو حیث متضایف از حقیقت وجود واحد می‌باشند. هر یک از این دو، بدون دیگری، نه در ذهن و نه در خارج، قوام و تحقق نمی‌یابد (همان). با این حال، ملاصدرا در ادامه تأملات خود، به اشکالاتی در تبیین رابطه وحدت و کثرت بر مبنای تضایف پی می‌برد و از این نظریه رویگردان می‌شود. اشکالات اصلی این است که:

۱. وحدت ماهیتی سلبی و عدمی دارد (عدم انقسام): وحدت، به معنای نفی کثرت و عدم انقسام است. این «عدم انقسام» یک ماهیت سلبی و عدمی دارد.

۲. کثرت ماهیتی وجودی و ایجابی دارد (قابلیت انقسام): در مقابل، کثرت به معنای «قابلیت انقسام» و تحقق امور متعدد است که ماهیتی وجودی و ایجابی دارد.

۳. عدم انطباق تضایف بر رابطه وجودی-عدمی: تعریف سنتی تضایف، بر رابطه میان دو امر وجودی استوار است که هر یک قوام به دیگری دارد (مانند پدری و پسری). اما در رابطه وحدت (که جنبه عدمی دارد) و کثرت (که جنبه وجودی دارد)، این شرط به طور کامل محقق نیست. چطور می‌توان یک امر عدمی را متضایف با یک امر وجودی دانست، در حالی که تضایف خود نوعی ملازمه وجودی بین دو طرف را می‌طلبد؟

این عدم انطباق دقیق، ملاصدرا را به این نتیجه می‌رساند که رابطه وحدت و کثرت، به سادگی در قالب اقسام چهارگانه تقابل (تضاد، تضایف، عدم و ملکه، سلب و ایجاب) نمی‌گنجد. از این رو، او به سمتی گرایش پیدا می‌کند که گویی لازم است قسم پنجمی از اقسام تقابل تعریف شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۲: ۱۲۶) که بتواند ماهیت خاص این رابطه را تبیین کند. این قسم جدید، باید بتواند تقابل میان یک امر که جنبه‌های عدمی و وجودی را در خود جمع دارد (وحدت) و یک امر وجودی محض (کثرت) را به نحو شایسته‌ای نشان دهد.

اشکال بر نظریه لزوم تعریف قسم پنجم از تقابل

گرایش ملاصدرا به تعریف قسم پنجمی از اقسام تقابل، با یک اشکال مبنایی و اساسی در فلسفه و منطق اسلامی مواجه است: حصر عقلی اقسام تقابل به چهار قسم.

تبیین حصر عقلی اقسام تقابل:

در منطق و فلسفه اسلامی، اقسام تقابل به چهار صورت منحصر می‌شوند و این انحصار نه بر اساس استقرار، بلکه بر مبنای یک تقسیم‌بندی منطقی و جامع عقلی است که هیچ صورت دیگری را برنمی‌تابد. این چهار قسم عبارتند از:

تضاد (Contrariety): تقابل میان دو امر وجودی که در موضوع واحد و در زمان واحد و از جهت واحد جمع نمی‌شوند، اما قابل رفع هستند (یعنی ممکن است نه این باشند و نه آن). مثال: سیاهی و سفیدی، گرما و سرما. هر دو صفت وجودی هستند (هیدجی، ۱۳۶۵: ۲۸۰).

تضایف (Correlation): تقابل میان دو امر وجودی که وجود و تعقل هر یک، متوقف بر وجود و تعقل دیگری است. مثال: علت و معلول، بالا و پایین، پدر و پسر. هر دو طرف وجودی هستند.. (همان) عدم و ملکه (Privation and Possession): تقابل میان یک امر وجودی (ملکه) و یک امر عدمی (عدم ملکه)، به شرطی که موضوع آن امر وجودی، قابلیت و استعداد داشتن آن ملکه را داشته باشد. مثال: بینایی و کوری (در حیوان)، حیات و ممات (در موجود زنده). کوری یک امر عدمی است در جایی که استعداد بینایی وجود دارد.. (همان)

سلب و ایجاب (Contradiction/Negation and Affirmation): تقابل میان یک امر وجودی (ایجاب) و یک امر عدمی (سلب)، به گونه‌ای که نه تنها در موضوع واحد جمع نمی‌شوند، بلکه رفع هر دو نیز محال است و هیچ حالت واسطه‌ای میان آن دو متصور نیست. در این قسم، حتی لازم نیست موضوع استعداد داشتن امر وجودی را داشته باشد. مثال: وجود و لاوجود، انسان و لائسان، زوج و غیرزوج (همان).

منطق حاکم بر حصر:

این حصر بر پایه این پرسش اساسی استوار است: «آیا هر دو طرف متقابل، وجودی هستند یا یکی وجودی و دیگری عدمی؟» درواقع تقسیمی است حاصل از نفی و اثبات و یا به اصطلاح تقسیم ثنائی است که تقسیم ثنائی مفید حصر عقلی است (حیدری، ۱۴۳۳ق: ۲: ۱۱۸).

۱. اگر هر دو وجودی باشند:

اگر وجود یکی قوام به دیگری داشته باشد: تضایف است.

اگر وجود یکی قوام به دیگری نداشته باشد: تضاد است.

اگر یکی وجودی و دیگری عدمی باشد:

اگر امر وجودی در موضوعی باشد که قابلیت پذیرش امر عدمی را داشته باشد: عدم و ملکه است.

اگر امر وجودی در موضوعی باشد که قابلیت پذیرش امر عدمی را نداشته باشد (یا اساساً بحث

قابلیت مطرح نباشد): سلب و ایجاب است.

این تقسیم‌بندی تمام حالات ممکن برای تقابل را پوشش می‌دهد و هیچ حالتی باقی نمی‌ماند که

در ذیل یکی از این چهار قسم نگنجد. بنابراین، از نظر منطقی، ادعای وجود قسم پنجمی از تقابل، به معنای نقض این حصر عقلی است.

نقد بر گرایش ملاصدرا:

با توجه به این حصر عقلی، گرایش ملاصدرا به تعریف قسم پنجمی از تقابل، با ایرادات جدی مواجه

می‌شود:

نقض بنیادین اصول منطقی: اگر حصر اقسام تقابل، حصری عقلی و ضروری باشد، هرگونه تلاش برای افزودن قسمی جدید به آن، به منزله نفی و بی اعتبار کردن یکی از اصول مسلم منطق است. این امر، تأثیر عمیقی بر ساختار و اعتبار کلی نظام فلسفی خواهد گذاشت.

امکان بازگشت به اقسام موجود با تحلیل دقیق تر: به جای خلق یک قسم جدید، باید با دقت بیشتری به تحلیل ماهیت وحدت و کثرت پرداخت و نشان داد که چگونه این رابطه می تواند در ذیل یکی از اقسام چهارگانه قرار گیرد.

نظر برگزیده

آنچه در باب رابطه میان «واحد» و «کثیر» به نظر می رسد، از یک سو تقابلی میان دو امر وجودی است و از سوی دیگر تقابلی میان یک امر وجودی و یک امر عدمی. حال این پرسش اساسی مطرح می شود که کدام یک از اقسام تقابل، بیانگر چنین ویژگی دوگانه ای میان دو امر متقابل است؟ آیا باید به ناچار قسم دیگری از تقابل را پیشنهاد داد؟ تنها راه پاسخ به این پرسش و حل این معضل، بازخوانی دوباره و دقیق تر اقسام تقابل است.

می دانیم که مشهور حکما و منطق دانان، تقابل را این گونه تقسیم و حصر می کنند (طباطبایی، ۱۴۳۴: ۲۲۵):

۲. اگر تقابل میان دو امر وجودی باشد:

۲-۱. اگر تعقل هر یک از آن دو متوقف بر دیگری باشد، آن تقابل تضایف است. (مانند پدری و پسری)

۲-۲. اگر تعقل هر یک متوقف بر دیگری نباشد، آن تقابل تضاد است. (مانند سیاهی و سفیدی)

۳. اگر تقابل میان یک امر وجودی و یک امر عدمی باشد:

۳-۱. اگر برای آن دو امر، موضوعی قابل تصور باشد، آن تقابل ملکه و عدم است. (مانند بینایی و کوری در انسان)

۳-۲. اگر موضوع واحد تصور نشود (و قابلیت مطرح نباشد)، آن تقابل تناقض خواهد بود. (مانند وجود و عدم)

بدیهی است، همان طور که در مباحث پیشین نیز مطرح شد، طبق این تقسیم بندی، دو امر متقابل محصور هستند در اینکه یا هر دو وجودی باشند و یا یکی وجودی و دیگری عدمی. و دقیقاً همین جاست که مشکل و مسئله «واحد» و «کثیر» نمایان می گردد؛ چه آنکه، همان طور که گذشت، «واحد» و «کثیر» از جهتی دو امر وجودی هستند (به معنای تحقق هر دو در خارج) و از جهتی دیگر، رابطه آن ها میان یک امر وجودی و یک امر عدمی است. یعنی هم تعریف دو امر وجودی بر آن ها صادق است و هم تعریف امر وجودی و عدمی.

و بر همین اساس است که تقریباً جمیع حکما و متکلمین قائل به این مطلب هستند که تقابل واحد و کثیر نمیتواند از قبیل تقابل ملکه و عدم باشد، زیرا ملکه و عدم دو امر وجودی و عدمی هستند، در حالی که واحد و کثیر هر دو وجودی میباشند، همچنین جناب علامه حلی بر این اساس که میان واحد و کثیر هیچ کدام از اقسام تقابل بالذات قابل صدق نیست تقابل این دو را از قبیل تقابل بالعرض دانسته و معتقد اند چون واحد و کثیر دو امر وجودی هستند تقابلشان از قبیل سلب و ایجاب و ملکه و عدم نخواهد بود، (حلی، ۱۳۳۷: ۶۸ و همو، ۱۳۸۶: ۳۸۲ و همو ۱۳۸۷: ۴۵۴). و همچنین بر این اساس و همین استدلال جناب قوام الدین رازی تهرانی تقابل واحد و کثیر را تقابلی از قبیل سلب و ایجاب و ملکه و عدم ندانسته و به سمت تقابل تضایف گرایش پیدا کرده است (رازی تهرانی، ۱۳۷۸: ۲۵) در این میان ابن کمونه نیز همین مطلب را پذیرفته است (ابن کمونه، ۱۳۸۷: ۱۰۲) از این رو به جرئت میتوان گفت تمام حکما تا امروز صدق تقابل ملکه و عدم را بر واحد و کثیر نادرست دانسته اند.

تفاوت مفهوم «عدم» در هلیه بسیطه و هلیه مرکبه

اما آنچه به نظر می رسد این است که برای حل این مشکل باید به این نکته دقیق شد که مراد از «امر عدمی» در تقسیم بندی مذکور چیست؟ آیا مراد از عدم، عدم آن موضوع در حوزه هلیه بسیطه (اصل تحقق و وجود) است و یا مراد عدم آن در حوزه هلیه مرکبه (مفاد ثبوت شیء لشیء)؟ زیرا ممکن است چیزی از جهت هلیه بسیطه موجود باشد ولی از جهت هلیه مرکبه و مفاد ثبوت شیء لشیء، امری عدمی تلقی شود. دقیقاً مانند امور عدمی در تقابل ملکه و عدم؛ چه آنکه «نابینایی» با اینکه به اعتبار موجودی که شأنیت بینایی دارد، امری عدمی لحاظ می گردد، ولی حقیقتاً و به حسب هلیه بسیطه، در عالم خارج تحقق و وجود دارد و معدوم نیست. لذا، آن دو امری که از جهت اصل تحقق در عالم خارج و مفاد هلیه بسیطه، هر دو امکان تحقق داشته باشند، لزوماً اینگونه نیست که از جهت مفاد هلیه مرکبه نیز دو امر وجودی تلقی شوند؛ دقیقاً مانند کوری و بینایی. از این رو، لازم است تقسیمی صحیح تر و دقیق تر از اقسام تقابل ارائه کنیم که این معضل و مشکل را به طور کلی برای ما حل کند، و آن هم تقسیم بندی متقابلین با ملاحظه حوزه صدق و مجرای هر کدام از تقابلهاست. بر این اساس می گوئیم:

حوزه هلیه بسیطه (اصل وجود): تقابل تناقض

گاهی حوزه تقابل دو امر، حوزه هلیه بسیطه و اصل وجود است؛ یا به تعبیر دیگر، تقابل در هلیه بسیطه محقق است. به این نوع تقابل، تقابل تناقض گفته می شود. لازم به ذکر است که در هلیه بسیطه، تنها تقابل قابل ملاحظه و تصدیق، تقابل تناقض است؛ زیرا مفاد هلیه بسیطه، اصل تحقق و وجود است و تقابل بین وجود و مقابل آن یعنی عدم، تقابل تناقض است. مثال: تقابل بین اصل وجود شیء و عدم آن (مثلاً «انسان هست» و «انسان نیست»).

حوزه هلیه مرکبه (ثبوت محمول برای موضوع)

گاهی حوزه تقابل دو امر، هلیه مرکبه می‌باشد. در این حوزه، باز مسئله به دو حالت تقسیم می‌شود:
الف) رابطه موجود بین ثبوت محمول برای شیء و سلب آن: در این مورد، تقابل ملکه و عدم صادق است.

مثال: بعد از فرض ثبوت وجود انسان، تقابل بین کوری و بینایی (یعنی «انسان بینا است» و «انسان کور است»).

ب) رابطه موجود بین دو امر وجودی:

اگر دو امر مذکور شق ثالثی داشته باشند، تقابل تضاد برقرار است.

مثال: بعد از فرض وجود دیوار، تقابل بین رنگ سیاه و سفید دیوار (یعنی «دیوار سیاه است» و «دیوار سفید است»)، با فرض وجود رنگ‌های دیگر).

و اگر دو امر متقابل ثالثی نداشته باشند، تضایف برقرار است.

مثال: بعد از فرض وجود بالا، تقابل آن با مفهوم پایین (یعنی «این شیء بالا است» و «این شیء پایین است»)

کاربرد تقسیم‌بندی جدید برای رابطه وحدت و کثرت

با توجه به آنچه بیان شد، باید گفت که تقابل میان «واحد» و «کثیر» از قبیل تقابل میان ملکه و عدم است.

۴. چرا تضاد نیست؟ زیرا تضاد تقابل در حوزه هلیه مرکبه و میان دو امر وجودی است، حال آنکه واحد و کثیر از جهت هلیه مرکبه، دو امر وجودی و عدمی هستند (وحدت به معنای عدم انقسام است)، هر چند از جهت هلیه بسیطه هر دو امر وجودی محسوب می‌شوند.

چرا تضایف نیست؟ زیرا تقابل تضایف تقابلی است واقع در حوزه هلیه مرکبه میان دو امر وجودی که تقابل بین واحد و کثیر از این قبیل نیست؛ زیرا یکی نسبت به دیگری جنبه عدمی دارد.

۵. چرا تناقض نیست؟ زیرا تقابل تناقض فقط و تنها فقط در حوزه هلیه بسیطه محقق است، و ما می‌دانیم که خداوند واحد وجود دارد و عالم کثیر نیز وجود دارد. پس یک موجود واحد محقق است و یک موجود کثیر نیز محقق است. لذا تقابل بین واحد و کثیر تقابل تناقض نیست؛ زیرا اگر تقابل تناقض بود، وجود هر دو محال بود.

لازم به تذکر است که حکم متقابلین به تقابل ملکه و عدم، دقیقاً همان حکم متقابلین به تقابل تناقض است؛ یعنی همان گونه که دو امر متناقض در حوزه هلیه بسیطه نه قابل جمع هستند و نه قابل ارتفاع، دو امر متقابل به تقابل ملکه و عدم نیز در حوزه هلیه مرکبه نه قابل جمع هستند و نه قابل ارتفاع.

دخـل مقـدر

ممکن است کسی بگوید که در تقسیمات واحد، برخی اقسام واحد با مفهوم کثیر قابل جمع‌اند، مانند «واحد بالعدد» که از جهتی واحد است و از جهتی کثیر (مثلاً یک دسته گل که در عین واحد بودن، شامل گل‌های کثیر است). در حالی که اگر تقابل این دو مفهوم (واحد و کثیر) از نوع ملکه و عدم بود، چنین اجتماعی محال بود (زیرا ملکه و عدم قابل جمع نیستند).

دفع دخل مقدر

در پاسخ گفته خواهد شد که در استحاله اجتماع ملکه و عدم، دقیقاً مانند تناقض، هشت وحدت لازم است. که یکی از این هشت وحدت، وحدت در جهت است. در مثال بیان شده (واحد بالعدد)، این وحدت در جهت مفقود است؛ چه آنکه «واحد بالعدد» از آن حیث که کل است، واحد است، ولی از آن حیث که دارای اجزاء است، کثیر است. لذا هیچ نقضی بر کلام بیان شده نیست. و تنها تفاوت میان تناقض و ملکه و عدم این است که مجرای تناقض هلیات بسیطه است و مجرای ملکه و عدم هلیات مرکبه، اما از جهت احکام و الزامات هیچ تفاوتی نداشته و ندارند.

بیان اشکال و ارائه پاسخ

صورت اشکال اول

در تقابل ملکه و عدم، شرط اساسی آن است که عدم نفی ملکه از موضوعی باشد که قابلیت آن ملکه را دارد. بر این اساس گفته می‌شود: اگر «کثیر» را ملکه و «واحد» را عدم بگیریم، باید «کثیر» امری ایجابی باشد و «واحد» به منزله عدم کثرت در موضوعی که قابلیت کثرت دارد.

اما در این صورت اشکال پیش می‌آید؛ زیرا خداوند متعال قابلیت کثرت و انقسام ندارد، و اگر شرط قابلیت رعایت شود، باید گفت که «واحد» بودن در حق خداوند از سنخ عدم ملکه نیست. در نتیجه، تحلیل تقابل واحد و کثیر به مثابه ملکه و عدم، درباره واجب‌الوجود ناتمام خواهد بود.

پاسخ مبتنی بر تفکیک سطح قابلیت، و نیز تمایز میان ملکه و عدم حقیقی و مشهوری است. نخست باید توجه داشت که وقتی شیئی در خارج موجود شد، به ضرورت یا دارای ملکه است یا دارای عدم آن؛ اما قابلیت ناظر به حیثیت مفهومی است، نه حیثیت تحقق خارجی. از این رو، بحث از قابلیت، ناظر به ذات مفهوم موجود بما هو موجود است، نه به نحوه فعلیت مصادیق آن در خارج. بر این اساس، خداوند متعال به عنوان «وجود» از حیث مفهوم، در دایره امکان عام، می‌تواند متعلق سلب و ایجاب واقع شود؛ یعنی مفهوم وجود بما هو مفهوم، می‌تواند به انقسام یا عدم انقسام توصیف گردد. اما این به هیچ وجه به این معنا نیست که موجود واجب‌الوجود در خارج، فاقد یا واجد ملکه انقسام است. درواقع، واجب‌الوجود در مقام تحقق خارجی، اساساً ملکه انقسام را ندارد.

در مقابل، موجود ممکن الوجود نیز هرچند به حسب مفهوم می‌تواند متصف به قبول انقسام یا عدم آن گردد، اما در عالم خارج، تنها ملکه انقسام را داراست و محال است که عدم آن را داشته باشد. بنابراین، تفاوت واجب و ممکن نه در سطح قابلیت مفهومی، بلکه در نحوه تحقق یکی از دو طرف تقابل در خارج است.

نکته اصلی آن است که این نوع از تقابل، از سنخ ملکه و عدم حقیقی است، نه ملکه و عدم مشهوری. همان‌گونه که در باب اضافه، میان اضافه حقیقی و اضافه مشهوری تفکیک می‌شود و احکام تضایف تنها بر اضافه حقیقی مترتب‌اند—به‌گونه‌ای که در اضافه مشهوری امکان نقض برخی احکام وجود دارد—در باب ملکه و عدم نیز چنین تفکیکی لازم است.

در ملکه و عدم مشهوری، مانند بینایی و نابینایی در انسان، گفته می‌شود که چون در عالم خارج افراد بینا و نابینا هر دو تحقق دارند، پس ماهیت انسان قابلیت هر دو را داراست و به حسب افراد مختلف، یکی از آن دو فعلیت می‌یابد. اما چنین تحلیلی، مخصوص ملکه و عدم مشهوری است. در مقابل، در ملکه و عدم حقیقی—که نمونه اعلا آن تقابل واحد و کثیر است—در عالم خارج، وقتی رابطه دو مفهوم، رابطه حقیقی ملکه و عدم باشد، عملاً فقط یکی از دو طرف در خارج تحقق دارد و یافتن مصداقی خارجی برای طرف مقابل، در همان موضوع، ممتنع است. از این رو، شرط «قابلیت» در این جا نباید با الگوی ملکه و عدم مشهوری فهم شود.

بنابراین گفته نمی‌شود که چون خداوند قابلیت انقسام ندارد، پس قابلیت عدم انقسام هم ندارد؛ بلکه گفته می‌شود که در تقابل ملکه و عدم حقیقی، تحقق خارجی یکی از دو طرف، خود مانع از تحقق طرف مقابل است، بدون آن که این مانعیت ناشی از فقدان قابلیت مفهومی باشد.

در نتیجه اشکال یادشده بر این پیش‌فرض استوار است که همه اقسام ملکه و عدم، تابع الگوی مشهوری‌اند که در آن، قابلیت به‌معنای امکان تحقق خارجی هر دو طرف است. با تفکیک دقیق میان ملکه و عدم حقیقی و مشهوری، و نیز با توجه به حیث مفهومی قابلیت در برابر حیث خارجی تحقق، روشن می‌شود که تحلیل تقابل واحد و کثیر به‌مثابه ملکه و عدم حقیقی، نه‌تنها مستلزم نفی واحدیت از خداوند نیست، بلکه دقیقاً با امتناع کثرت در واجب الوجود سازگار است.

صورت اشکال دوم

ممکن است در رد این ادعا که «تقابل ملکه و عدم در هلیات مرکبه جاری است و تقابل تناقض اختصاص به هلیات بسیطه دارد»، پنج مثال را به‌عنوان مثال نقض ذکر کرد:

(الف) انسان حیوان است / انسان حیوان نیست (لاحیوان است)

(ب) حیوان سفید است / حیوان سفید نیست (لاسفید است)

(ج) جسم جوهر است / جسم جوهر نیست (لاجوهر است)

(د) جوهر منقسم است / جوهر منقسم نیست (غیرمنقسم است)

ه) جوهر قابل انقسام است / جوهر قابل انقسام نیست (غیرقابل انقسام است) و پر واضح است که این گزاره‌ها همگی از سنخ هلیات مرکبه‌اند، ولی رابطه میان آن‌ها تناقض است؛ و از این رو نظریه مذکور با مثال نقض مواجه می‌شود.

پاسخ اول: خلط میان تقابل تصویری و تقابل تصدیقی

نخستین نکته اساسی آن است که تقابل در مفاهیم (تصورات) با تقابل در قضایا (تصدیقات) یکسان نیست.

تقابل در حوزه تصورات، ناظر به نحوه تقابل میان خود مفاهیم، پیش از صدق و کذب است؛ در حالی که تقابل در قضایا – چنان که در مربع تقابل بحث می‌شود – ناظر به رابطه صدق و کذب قضایا با یکدیگر است. بدین جهت، مثال‌هایی که صرفاً ناظر به تقابل تصدیقی‌اند، فی‌نفسه نمی‌توانند مثال نقضی برای ادعایی باشند که در سطح تقابل مفهومی اقامه شده است.

ممکن است گفته شود که خود نویسنده با طرح بحث «هلیه بسیطه و مرکبه» مسئله را وارد قلمرو تصدیقات کرده است. پاسخ آن است که در علم منطق، اگرچه تصدیقات ناظر به قضایا هستند، اما خود بخش تصدیقات به دو ساحت متمایز تقسیم می‌شود:

صورت قضایا

ماده قضایا

مربع تقابل ناظر به صورت قضایا است، حال آنکه بحث حاضر ناظر به ماده قضایا و مفاد مفهومی آن‌هاست. بنابراین، حتی با اذعان به ورود بحث به عرصه قضایا، مثال‌های داور همچنان از محل نزاع خارج‌اند و مثال نقض محسوب نمی‌شوند.

پاسخ دوم: تحلیل تفصیلی پنج مثال نقض

پنج مثال ارائه شده، از حیث ماهیت، یکسان نیستند و درواقع به سه دسته متمایز تقسیم می‌شوند. مثال حیوان سفید است / حیوان سفید نیست این مثال، مصداق روشن تقابل تضاد است، نه تناقض. حیوان قابلیت اتصاف به سفید و غیرسفید (مثلاً سیاه) را دارد، اما اجتماع دو ضد در آن واحد محال است. بنابراین:

۱. امکان اجتماع وجود ندارد

اما امکان ارتفاع وجود دارد

این دقیقاً همان ساختار تقابل تضاد است، نه تناقض. افزون بر این، تقابل تضاد – همانند تقابل ملکه و عدم – در مفاد هلیه مرکبه جاری است؛ با این تفاوت که در تضاد امکان ارتفاع هست، ولی در

ملکه و عدم چنین امکانی وجود ندارد. از این رو، این مثال نه تنها نقض نیست، بلکه مؤید ساختار تحلیلی مذکور است.

۲. مثال‌های جوهر منقسم است / غیر منقسم است

جوهر قابل انقسام است / غیر قابل انقسام است

این دو مثال، خود محل نزاع هستند. نویسندگان انقسام و قابلیت انقسام را بر اساس تعریف «کثیر» تحلیل کرده و عدم آن را به «واحد» بازگردانده است. در نتیجه، آوردن این موارد به عنوان مثال نقض، مصادره به مطلوب است؛ زیرا داور مفروض گرفته است چیزی را که محل بحث و اختلاف است.

۳. مثال‌های انسان حیوان است / انسان حیوان نیست

جسم جوهر است / جسم جوهر نیست

در این دو مورد، هر چند قضایا از جهت صوری به شکل هلیه مرکبه بیان شده اند، اما از حیث ماده و مفاد، هلیه بسیطه اند. زیرا هلیه مرکبه مفید «ثبوت شیء لشیء» است، و ثبوت شیء لشیء تنها آنگاه معنای معقول دارد که «سلب شیء عن شیء» نیز معقول باشد. حال آنکه سلب ذاتیات از موضوع، نه تنها معقول نیست، بلکه مساوق با انعدام ذات موضوع است. از این رو، در مواردی که محمول از ذاتیات موضوع باشد، نه سلب آن معنا دارد و نه اثبات آن به عنوان امر زائد بر ذات. بر همین اساس، اگر بخواهیم این قضایا را به طور دقیق در چارچوب منطق صوری تحلیل کنیم، باید آن‌ها را چنین بازنویسی کنیم:

«حیوانیت در انسان موجود است» و مقابل آن «حیوانیت در انسان موجود نیست».

در نتیجه، هر جا محمول ذاتی موضوع باشد، مفاد قضیه ناگزیر به هلیه بسیطه بازمی‌گردد؛ زیرا تفسیر آن به صورت هلیه مرکبه، معنای محصلی نخواهد داشت.

بر این اساس، هیچ‌یک از مثال‌های پنج‌گانه داور مثال نقض مدعای نویسنده محسوب نمی‌شود: یا اساساً ناظر به تقابل تصدیقی اند نه تقابل مفهومی یا مصداق تقابل تضادند نه تناقض، یا خود محل نزاع اند و مبتلا به مصادره به مطلوب، و یا با آن که از حیث صورت مرکبه اند، از حیث ماده و مفاد، هلیه بسیطه محسوب می‌شوند. بنابراین، تفکیک تقابل تناقض به هلیه بسیطه و تقابل ملکه و عدم به هلیه مرکبه، همچنان بر جای خود باقی است.

نتایج

این پژوهش با هدف تبیین دقیق نوع تقابل میان وحدت و کثرت در وجود، به بررسی انتقادی چهار نظریه رایج در این حوزه پرداخت. مشاهده شد که نظریاتی چون تقابل تضاد (که در میان برخی فلاسفه متقدم رواج داشته)، تقابل تضایف (که ملاصدرا به آن تمایل نشان داده و بر لزوم تعریف نوع جدیدی از تقابل نیز صحنه گذاشته)، و نیز دیدگاه علامه طباطبائی مبنی بر عدم شمول هیچ‌یک از اقسام مصطلح تقابل بر این رابطه، همگی با چالش‌های بنیادین نظری مواجه هستند. این نقدها نشان داد

که این نظریات، به دلیل عدم انطباق کامل با ماهیت هستی‌شناختی وجود و گستردگی دلالت‌های آن، قادر به ارائه تبیینی منسجم و بی‌تناقض از رابطه وحدت و کثرت نیستند. نارسایی این رویکردهای پیشین، ضرورت اتخاذ چارچوبی تحلیلی نوین را بیش از پیش آشکار ساخت. در ادامه، این مقاله با تفکیک دقیق مجاری قضیه هلیه بسیطه و هلیه مرکبه، که به نوبه خود انواع تقابل را سامان می‌دهند، به رویکردی بدیع دست‌یافت. تحلیل عمیق نگارنده به این نتیجه منجر شد که تقابل میان وحدت و کثرت، نه از سنخ تضاد متقابلین هم‌رتبه و نه از نوع تضایف میان دو امر مرتبط، بلکه به دقت از قبیل تقابل ملکه و عدم است. این تبیین نوین، نه تنها چالش‌های پیشین را در فهم این رابطه بنیادین برطرف می‌سازد، بلکه تصویری منسجم‌تر و دقیق‌تر از نحوه تعامل این دو مفهوم در دستگاه فلسفی ارائه می‌دهد. این رویکرد ضمن حفظ بساطت و اصالت وجود، کثرت را به عنوان فقدان یا عدم آن ملکه در مراتب یا مصادیق خاص وجودی تفسیر می‌کند. در نهایت، این پژوهش با اثبات نوع خاص تقابل میان وحدت و کثرت، گام مهمی در جهت حل یکی از کهن‌ترین معماهای هستی‌شناختی برداشته‌است. این دستاورد، مبانی نظری مستحکمی را برای بحث‌های آتی در خصوص ماهیت وجود، جایگاه کثرات و چگونگی سیر تکاملی آن فراهم می‌آورد. رویکرد مبتنی بر تقابل ملکه و عدم، افق‌های تازه‌ای را در بررسی‌های هستی‌شناختی می‌گشاید و می‌تواند نقطه عزیمتی برای مطالعات عمیق‌تر در فهم ساختار هستی، تحلیل وحدت شخصی وجود، و پی‌آمدهای فلسفی این نوع تقابل در نظام‌های فلسفی مختلف باشد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبیعة. تهران: حکمت.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷). الکاشف. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- بهمنیار (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- حائری مازندرانی، ملا صالح (۱۳۶۲). حکمت بوعلی سینا. تهران: علمی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۳۷). ایضاح المقاصد. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۶). معارج الفهم فی شرح النظم. قم: دلیل ما.
- _____ (۱۳۸۷). الاسرار الخفية فی العلوم العقلية. قم: بوستان کتاب.
- حیدری، سید کمال (۱۴۳۳). شرح کتاب المنطق. قم: دار فراق.
- رازی، قوام‌الدین محمد (رازی تهرانی) (۱۳۷۸). دو رساله فلسفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رازی، فخرالدین (بی‌تا). المباحث المشرقية. قم: بیدار.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵). المشارع والمطارحات (ترجمه). تهران: مجلس شورای اسلامی، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الإلهية. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، ملاصدرا (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. قم: مصطفوی.
- _____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). بداية الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۳۴). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- نراقی، مهدی بن ابی‌ذر (۱۳۸۰). شرح الإلهیات من کتاب الشفاء. تهران: کنگره بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی.

هیدجی، محمد (۱۳۶۵). تعلیقه الهیدجی علی المنظومه و شرحها. تهران: مؤسسه علمی.

References

- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2001). *Qavaed-e kolli-ye falsafeh dar falsafeh-ye eslami* [General principles of philosophy in Islamic philosophy]. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Ibn Rushd, Muhammad ibn Ahmad. (1998). *Tafsir ma ba'd al-tabi'a* [Commentary on the Metaphysics]. Tehran: Hekmat. (in Arabic)
- Ibn Kammuna, Sa'd ibn Mansur. (2008). *Al-Kashif* [The Revealer]. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. (in Arabic)
- Bahmanyar ibn Marzban. (1996). *Al-Tahsil* [The Achievement]. Tehran: University of Tehran Press. (in Arabic)
- Haeri Mazandarani, Molla Saleh. (1983). *Hekmat-e Bu'Ali Sina* [The philosophy of Avicenna]. Tehran: Elmi Publications. (in Persian)
- Hilli, Hasan ibn Yusuf. (1958). *Idah al-maqasid* [Elucidation of intentions]. Tehran: University of Tehran Press. (in Arabic)
- . (2007). *Ma'arij al-fahm fi sharh al-nazm* [The ascents of understanding: Commentary on the didactic poem]. Qom: Dalil-e Ma. (in Arabic)
- . (2008). *Al-Asrar al-khafiyyah fi al-'ulum al-'aqliyyah* [Hidden secrets in the intellectual sciences]. Qom: Bustan-e Ketab. (in Arabic)
- Heydari, Sayyid Kamal. (2012). *Sharh kitab al-mantiq* [Commentary on the Book of Logic]. Qom: Dar Faraghed. (in Arabic)
- Razi, Qivam al-Din Muhammad (Razi Tehrani). (1999). *Do resaleh-ye falsafi* [Two philosophical treatises]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)
- Razi, Fakhr al-Din. (n. d.). *Al-Mabahith al-mashriqiyyah* [Eastern philosophical discussions]. Qom: Bidar. (in Arabic)
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash. (2006). *Al-Mashari' wa al-mutarahat* [The paths and encounters] (Persian trans.). Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. (in Persian)
- Shahrazuri, Muhammad ibn Mahmud. (2004). *Rasa'il al-shajarah al-ilahiyyah* [Treatises on the divine tree]. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi (Molla Sadra). (1989). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyyah al-arba'ah* [The transcendent philosophy of the four intellectual journeys]. Qom: Mostafavi. (in Arabic)

———. (2003). *Sharh va ta'liqah bar elahiyyat-e Shifa* [Molla Sadra's commentary and glosses on the Metaphysics of the Shifa]. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Persian)

Tabatabaei, Muhammad Husayn. (n. d.). *Bidayat al-hikmah* [The beginning of philosophy]. Qom: Jami'at al-Modarresin. (in Arabic)

———. (2013). *Nihayat al-hikmah* [The culmination of philosophy]. Qom: Jami'at al-Modarresin. (in Arabic)

Motahhari, Morteza. (1997). *Majmu'eh-ye athar* [Collected works]. Tehran: Sadra Publications. (in Persian)

Naraqi, Mahdi ibn Abi Dharr. (2001). *Sharh al-ilahiyyat min kitab al-Shifa* [Commentary on the Metaphysics from the Book of Healing]. Tehran: Congress on Molla Mahdi and Molla Ahmad Naraqi. (in Arabic)

Hidiji, Muhammad. (1986). *Ta'liqat al-Hidiji 'ala al-Manzumah wa sharhiha* [Hidiji's glosses on the Manzumah and its commentary]. Tehran: A'lami Institute. (in Arabic)