

## شناخت از دیدگاه

### صدرالمتألهین

دکتر عبدالله شکیبا

قسمت دوم

مثلاً حقیقت آب هرگاه از لحاظ وجود خارجی ملحوظ باشد، جسم سیال و رطب و ثقیل است و در نتیجه جوهر است و چون قائم به ذهن باشد و در آن تحقق یابد کیف نفسانی است هرگاه حقیقت مبهمه آن با مطلق وجود بدون تخصص آن به وجود خارجی یا ذهنی در نظر گرفته شود نه از مقوله جوهر و نه از مقوله کیف نفسانی است زیرا دارای ذاتیات هیچیک از دو مقوله نیست و اگر گفته شود این عقیده بر خلاف عقیده فلاسفه است که گفته‌اند: انفکاک شی از ذاتیاتش امکان ندارد (الذاتی لایختلف و لایتخلف) در پاسخ باید گفت، سید سند معتقد به تقدم وجود بر ماهیت است<sup>۱</sup>. بنابر این تعیین شیء به وجود خارجی یا وجود ذهنی آن است و قطع نظر از آن دو، دارای هیچ حقیقی نیست. نه دارای حقیقت عرضی است؛ نه دارای حقیقت جوهری؛ نه مبهم است؛ نه معین؛ یعنی حقیقی نیست تا متصف به این امور باشد، چون چیزی وجود یافت اگر از حیث وجود نیازمند به موضوع نباشد که بدان قائم باشد، جوهر است و گرنه عرض می‌باشد و همچنین این جوهر متحقق در خارج اگر از لحاظ وجود، قابل ابعاد سه گانه باشد، جسم و اگر مقتضی نمو و تغذی باشد نامی است و برای همین قیاس است انتزاع سایر ذاتیات چیزی، بنابر این انتزاع این ذاتیات از ذات به شرط وجود آن در خارج بطور تحقیق یا به فرض و تقدیر، امکان پذیر است و چون وجود ذهنی آن در نظر گرفته شود، فقط برای انتزاع ذاتیات عرض علم و کیف صلاحیت دارد و اگر آن ذات به شرط مطلق وجود بدون در نظر گرفتن وجود ذهنی و خارجی در نظر گرفته شود ذاتی نیست که قابل اشاره و تعبیر به الفاظ باشد و هیچگونه تعینی ندارد.<sup>۲</sup> سپس می‌گوید:

ذهن هنگام تصور اشیاء، صورت ذهنی را از لحاظ وجود ذهنی در نظر نمی‌گیرد، بلکه از لحاظ وجود خارجی آن که بدان لحاظ؛ مثلاً از مقوله جوهر است مورد توجه قرار می‌دهد و آنگاه ذاتیات خارجی را از آن منتزاع می‌سازد. مثلاً، صورتی که از تصور آب در ذهن حاصل شده است، جسم سیال و رطب و ثقیل نیست بلکه کیفیتی نفسانی است. ولی ذهن هنگامی که خصوصیات و مشخصات و عوارض خارجی را از آن حذف می‌کند، در او بصیرتی روحانی پدید می‌آید که به سبب آن به حقیقت واحده‌ای که مبدء آبهای جزئی است نظر می‌کند و پس از توجه به آن حقیقت متاصل عقلی که وجود آن منشأ وجود

## دفاع صدرالمتألهین از عقیده میرصدرالدین دشتکی و توجیه گفتار وی

صدرالمتألهین عقیده میرصدرالدین را مورد توجیه قرار داده چنین می‌گوید: آثار ذاتی حقایق خارجی موجب شناخت و امتیاز ذاتیات از عرضیات می‌باشد؛ مثلاً جسمیتی که در مفهوم درخت معتبر است، مقتضی تجیز و قبول ابعاد، و صورت نباتیت آن مقتضی نمو و تغذی است. چون این حقایق که در خارج منشاء آثار ذاتی هستند، در ذهن حاصل شوند؛ دیگر دارای آن ذاتیات که از آثار حقایق خارجی است؛ نخواهند بود، بلکه دارای حقیقتی عرضی خواهند بود که کیف نفسانی بر آنها صادق است. بنابر این حقایق کلیه مانند هیولی دارای هیچگونه تعین و حقیقت متحصلی نیست تا داخل مقوله‌ای از مقولات باشد بلکه تحصیل و تعین ماهیات برای این حقایق کلیه، از لحاظ وجود خارجی و وجود ذهنی است؛

۱- ملاحظه فرمایید معتقد به تقدم وجود بر ماهیت است. اسفار، جلد ۱، ص ۳۲۱، ۳۲۲.

۲- اسفار، جلد اول از سفر اول، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

**□ صدرالمتألهین همانگونه که خود تصریح کرده است، حل مسئله را وابسته به کشف و بهره‌یابی از علوم ملکوتیان می‌داند و می‌گوید: کسی که قلبش به نور حق روشن باشد و از علوم ملکوتیان بهره‌ای داشته باشد ممکن است مذهب ما را اختیار کند.**

و بی‌نیاز از موضوع باشد؛ زیرا فرض، انحفاظ ذاتیات ماهیات در هر دو نحوه وجود است و هم عرض و نیازمند به موضوع و کیف نفسانی باشد، از جهت آنکه عارض بر نفس و قائم به نفس است ولی هرگاه نفس را فاعل مبدع فرض کنیم نه قابل صور، صور ذهنی که از مبدعات نفس می‌باشند؛ همگی موجود به وجود نفس و از تجلیات و نحوه‌ای از وجود آن، خواهند بود بنابراین، صور ذهنی نه، جوهر می‌باشند و نه عرض (در نتیجه کیف نفسانی هم نخواهند بود). زیرا وجود نه جوهر است نه عرض (بنابر این، صور ذهنی ماهیات از مقوله جوهر و عرض نیستند) ولی مفاهیم این صور به حمل اولی بر ذات خود قابل حمل خواهند بود.

۳- متصف شدن نفس به اموری که از نفس منتفی هستند، مانند: حرارت و برودت، سکون و حرکت، زوجیت و فردیت، فرسیت و حجریت و امثال آن چه اگر، ماهیت و ذاتیات این امور در مرتبه وجود ذهنی، هنگام تصور نفس باقی و منحفظ باشند و در نفس، حلول کنند؛ لازم می‌آید که نفس به همه این امور متصف شود؛ مثلاً هنگام تصور حرارت ماهیت، حرارت در نفس حلول کند و نفس، محل و قابل حرارت قرار گیرد و در نتیجه بدان متصف شود در صورتی که حرارت از آن منتفی است و بدان متصف نمی‌گردد ولی اگر نفس، فاعل مبدع فرض شود، چنین محذوری لازم نمی‌آید.

آنچه درباره ابداع نفس گفته شد مربوط به صور محسوسات و مخیلات بود. اما حصول صور عقلی کلی برای نفس، به واسطه اضافه اشراقیه ذوات عقلیه نوریه

۳- اسفار، جلد اول از سفر اول، ص ۳۲۲ - ۳۲۳.

اگر صور ذهنی دارای ذاتیات ماهیات خارجی نمی‌باشند باید شیخی باشند حاکی از ماهیات خارجی که آن ماهیات خارجی دارای آن ذاتیات و در نتیجه دارای آثار وابسته به آن باشند، همانگونه که ملاصدرا خود به قوشچی همین انتقاد را کرده و عقیده او را جمع بین دو قول، قول به انحفاظ ذاتیات و قول به شیخ دانست و این ادعا که مقصود فلاسفه از انحفاظ ذاتیات در ظرف ذهن و خارج باید همین باشد، نه تنها ادعای بدون دلیل است، بلکه بر خلاف تصریح بعضی از فلاسفه قائل به انحفاظ ذاتیات است.

آبهای جزئی است، مفهومی کلی در ذهن پدید می‌آید، که بر آبهای جزئی صادق است. آنگاه این امر کلی را آینه‌ای برای شناخت احکام و احوال خارجی آبهای جزئی قرار می‌دهد و همچنین به استنباط ذاتیات آنها می‌پردازد بدانگونه که قبلاً اشاره شد.

مقصود فلاسفه از انحفاظ ذاتیات در ظرف ذهن و خارج، باید همین باشد و گرنه صورت ذهنی دارای ذاتیات ماهیات خارجی نمی‌باشد.<sup>۳</sup> صدرالمتألهین همانگونه که خود تصریح کرده است، حل مسئله را وابسته به کشف و بهره‌یابی از علوم ملکوتیان می‌داند و می‌گوید: کسی که قلبش به نور حق روشن باشد و از علوم ملکوتیان بهره‌ای داشته باشد ممکن است مذهب ما را اختیار کند آنگاه به بحث درباره علت پیدایش صور ذهنی و مدرکات نفس می‌پردازد، و می‌گوید: مذهب ما درباره وجود ذهنی، آن است که نفس انسانی، نسبت به مدرکات حسی و خیالی خود به فاعل مبدع شبیه‌تر است تا به محل قابل، بنابر این بسیاری از اشکالات وارد بر وجود ذهنی مندفع می‌شود. چه آن اشکالات هنگامی وارد بود که نفس محل برای صور، ادراکی فرض شود و قیام صور ذهنی عبارت از حلول آن صور در نفس باشد.

اشکالاتی که با اختیار مذهب ما مندفع می‌شود و بر فرض حلول صور ذهنی در نفس لازم می‌آید عبارتند از:

۱- بودن نفس هیولی برای صور جوهریه به این اعتبار که نفس قابل و پذیرای صور، جوهریه است و چون صور جوهر مادی ذاتیاتش در ذهن منحفظ است، محتاج هیولایی خواهد بود که حال در آن باشد و چون حال در نفس است، نفس هیولای آن خواهد بود که این امر از چند جهت باطل است. ولی اگر نفس فاعل مبدع برای آن صور فرض شود، صور جوهریه ذهنی از سنخ وجود و رشحات نفس خواهند بود و نفس، محل آنها نخواهد بود تا هیولای آن قرار گیرد.

۲- بودن امر واحد جوهر و کیف نفسانی، در صورتی که ذاتیات ماهیات در مرتبه وجود ذهنی منحفظ باشد باید صورت ذهنی جوهری که تصور شده است هم جوهر

**□ به هر حال ادراک معقولات کلی از جانب نفس به واسطه مشاهده ذوات عقلیه مجرده است نه به تجرید و انتزاع نفس از جزئیات و افراد محسوس آن گونه که عقیده جمهور حکما است.**

است بر نفس و تابش نور ظهور آنها بر نفس و این ذوات عقلیه اگر چه قائم به ذوات خود و متشخص به وجود خود می‌باشند ولی نفس به واسطه ضعف ادراکش در این عالم و تعلقش به جسمانیات ذوات عقلیه را به نحو کامل مشاهده نمی‌کند بلکه مشاهده‌اش ناقص است، مانند مشاهده ما چیزی را در هوای غبار آلود که به علت ضعف مشاهده ممکن است سنگ یا درخت یا چیز دیگری باشد همچنین صورت عقلی در نفس انسانی به علت ضعف معقولیت، محتمل کلیت و ابهام و اشتراک است. البته این ضعف معقولیت و نقص وجودی آن ناشی از نقص نفس و تعلق به جسمانیات است و گرنه در مثل نوریه و ذوات عقلیه که دارای فعلیت تامه‌اند، نقص و ضعفی متصور نیست تا اشتراک و ابهام ناشی از آنها باشد.

سپس ملاصدرا درباره علت ضعف معقولیت به بحث پرداخته، چنین می‌گوید: ضعف ادراک گاه از جانب مُدْرَک (به صیغه اسم فاعل) است، بدین نحو که قوه ادراکش ضعیف است؛ مانند عقول اطفال یا به واسطه مانع خارجی، قوه ادراکش از ادراک تام بازداشته می‌شود مانند نفوسی که مدبر ابدان و وابسته به عالم طبیعتند و گاه این ضعف ادراک از جانب مُدْرَک (به صیغه اسم مفعول) است که آن نیز دو گونه تصور می‌شود: ۱- ضعف ادراک به واسطه قصور و نقص وجود مُدْرَک و خفای ذاتی آن؛ مانند: زمان، مکان و هیولی که تعقل آنها ضعیف است زیرا عقل و معقول با هم متحدند و ضعف و خفای ذاتی معقول موجب ضعف تعقل می‌گردد ۲- ضعف ادراک به واسطه عظمت و جلال و کمال وجود مُدْرَک که در نتیجه نفس قادر به احاطه آن نمی‌باشد، چه بسا جلال و عظمت مُدْرَک بر قوه مُدْرَک غالب می‌شود و آن را مغلوب و مقهور خود می‌گرداند و شدت نورانیت و قهر و سیطره‌اش موجب می‌شود که مُدْرَک قادر به ادراک مُدْرَک نباشد مگر به وجهی بسیار ضعیف مثل، ادراک عقل نسبت به واجب تعالی. به هر حال ادراک معقولات کلی از جانب نفس به واسطه مشاهده ذوات عقلیه مجرده است نه به تجرید و انتزاع نفس از جزئیات و افراد محسوس آن گونه که عقیده

جمهور حکما است.<sup>۴</sup>

خلاصه آن که علم بازگشتش به نوعی از وجود است و آن وجود مجردی است که برای نفس یا نزد آن حصول دارد و یا هر وجود جوهری یا عرضی ماهیتی است کلی که عرفا از آن به عین ثابت تعبیر کرده‌اند. این ماهیت یا به تعبیر عرفا عین ثابت، به عقیده ما نه موجود است نه معدوم و متصف؛ به هیچ صفتی از صفات وجود از قبیل علیت و معلولیت و تقدم و تأخر و غیر آن نیست. همچنان که موجود نفسی از محسوسات و معقولات و جودات مادی یا مجرد هستند و دارای ماهیتی می‌باشند که با آنها متحد و به وجود آنها بالعرض موجودند، همچنین موجودات رابطی یعنی اموری که معلوم قوای ادراکی و مشهود آن می‌باشند وجودات حسی یا عقلی هستند. اما وجودات حسی به واسطه ابداع نفس و تمثل آن در پیشگاه نفس است به واسطه مظهرش که جلیدیه (در صورت رؤیت و مشاهده با چشم) یا آئینه یا خیال باشد بدون آن که در نفس حلول کند، اما وجودات عقلی به واسطه ارتقاء نفس و اتصال با ذوات عقلیه است بدون آن که حال در نفس باشند و این ذوات عقلیه فی ذاتها متشخص و شخصی و به اعتبار ماهیتشان کلی و صادق بر کثیرین می‌باشند و حصول ماهیات و مفهومات عقلی و تحقق آنها با اقسام وجودات، تبعی و تحقق عکسی است، نظیر وقوع و تحقق صورتهایی که در اشیای صیقلی دیده می‌شوند، بدون آن که به جوهر بودن و عرض بودن این اشباح فی حد ذاتها حکم گردد، همچنان که صورت انسان که در آئینه تخیل می‌شود، حقیقتاً انسان موجود نیست، بلکه وجود آن شبیحی برای وجود انسان و بالعرض متحقق است، همچنین آنچه در ذهن حاصل می‌شود، از مفهوم ثابت و حرکت و حرارت و غیر آن مفاهیم و معانی این اشیاء می‌باشند نه ذوات و حقایق آنها و مفهوم چیزی لازم نیست که فرد آن باشد. خلاصه برای نفس، به واسطه تجردش هنگام مشاهده موجودات

۴- اسفار، جزء اول از سفر اول، ص ۲۸۷ و ۲۸۹.

□ کلیه اشکالات وارد از جانب منکرین وجود ذهنی  
بر مبنای اعتقاد به انحفاظ ذاتیات ماهیت در مرتبه  
وجود ذهنی است که صدرالمتألهین، آن را غیر  
برهانی می‌داند.

وجود ادراکی نفس است، نه جوهر است، نه عرض، زیرا از  
سنخ وجود است و از جهت حضور در پیشگاه نفس علم  
حضوری و معلوم بالذات است از اینرو با تحقق عینی  
خود برای نفس که خود جزئی و دارای تشخص است  
جزئی و متشخص است، ولی همین صورت ذهنی به  
اعتبار آن که صورت حاصل از چیزی در نفس است و  
جنبه مفهومی دارد و حاکی از ذاتیات ماهیتی در خارج  
است بدون آن که ذاتیات و آثار خارجی آن را در برداشته  
باشد وجود ذهنی و علم حصولی و کلی است و چون از  
جهت حد مفهومی خود که وجود آن لئفسه نیست بلکه  
قائم به نفس می‌باشد از مقوله ماهیات و عرض و کیف  
نفسانی است، ولی به حمل اولی ذاتی یعنی از جهت  
اتحاد مفهومی، مفهوم جوهر یا مفهوم یکی دیگر از  
مقولات است ولی مندرج در تحت آن مقوله و مصداق آن  
نیست؛ مثلاً مفهوم انسان که صورت ذهنی انسان باشد در  
تحلیل مفهومی به مفهوم جاندار (مفهوم جسم نامی  
حساس) ناطق تحلیل می‌شود ولی در تحلیل مصداقی  
چنین نیست؛ زیرا مفهوم انسان جسم نامی حساس ناطق  
نیست بلکه عرض قائم به نفس و کیف نفسانی است. باری  
مفهوم ذهنی انسان، خود انسان نیست و دارای ذاتیات آن  
نمی‌باشد.

۴- صورت حاصل از شیء در ذهن از آن جهت که فاقد  
ذاتیات آن شیء است، همان گونه که صدرالمتألهین  
صریحاً اظهار داشته است؛ مانند شبیحی است که در آئینه  
منعکس می‌شود. ولی با این حال به عقیده او این صورت  
ذهنی، ماهیت آن شیء و عین ثابت آن است نه شبیح آن  
وی می‌گوید: این عقیده ما با عقیده قائلین به شبیح فرق  
دارد، زیرا ماهیت شیء همان عین ثابت آن است که ممکن  
است دارای مراتب و انحاء وجودی مختلف باشد و در هر  
مرتبهای از وجود دارای آثار ویژه خود باشد چه آثار ماهیت  
تابع نحوه وجود آن است. مثلاً ماهیت انسان در تحقق  
مادی خود دارای حد وجودی خاص خود و در نتیجه

خارجی صورتهای عقلی و خیالی و حسی حاصل  
می‌شود همچنان که اشباح و صورتهای خیالی اشیاء، در  
آئینه حاصل می‌گردد، فرق آئینه با نفس در حصول صور  
آن است که حصول صور در آئینه جنبه قبول و انفعال دارد  
ولی در نفس (نسبت به محسوسات) جنبه فعل و صدور  
دارد.<sup>۵</sup>

آنگاه ملاصدرا می‌گوید: آنچه ما ذکر کردیم خروج از  
مذهب تحقیق و قائل شدن به مذهب قائلین به شبیح نیست.  
زیرا قائلین به شبیح می‌گویند، آنچه از انسان مثلاً در ذهن  
موجود است ذات و ماهیت انسان نیست بلکه شبیح آن  
است، ولی به عقیده ما ماهیت و عین ثابت آن در هر دو  
موطن محفوظ است و هیچ بهره‌ای از وجود نه در خارج نه  
در ذهن برای آن نیست، بلکه تنها با نحوه‌ای از وجود اتحاد  
می‌یابد. مثلاً مفهوم انسان؛ یعنی ماهیت و عین ثابت آن با  
نحوه‌ای از وجود خارجی که وجود مادی باشد، متحد  
می‌شود و در نتیجه جوهر قابل ابعاد ثلاثه و نامی و  
حساس و مُدرک معقولات بر آن صادق است و گاه با  
نوعی دیگر از وجود خارجی که وجود عقلی مجرد است،  
متحد می‌شود و در نتیجه بر آن جوهر مفارق عقلی صادق  
است که روح القدس نامیده می‌شود و همین ماهیت و  
مفهوم انسان با نوعی دیگر از وجود که وجود ذهنی است  
متحد می‌گردد، در نتیجه عرض نفسانی غیر قابل قسمت و  
نسبت (کیف نفسانی) بر آن صادق است که در این صورت  
حال یا ملکه است.<sup>۶</sup>

آنچه از تصریحات صدرالمتألهین - رحمه الله - درباره  
وجود ذهنی برمی‌آید به طور خلاصه مطالب زیر است:  
۱- شناخت مسئله علم و وجود ذهنی از جهت برهانی  
در قلمرو شناخت بشری نیست؛ بلکه وابسته به کشف  
ذوقی و الهامی است.

۲- کلیه اشکالات وارد از جانب منکرین وجود ذهنی  
بر مبنای اعتقاد به انحفاظ ذاتیات ماهیت در مرتبه وجود  
ذهنی است که صدرالمتألهین، آن را غیر برهانی می‌داند و  
می‌گوید: «و هو مما لم یقُم علیه برهان».

۳- صورت ذهنی در مرتبه تحقق عینی برای نفس که

۵- اسفار، جزء اول از سفر اول، ص ۲۹۰ تا ۲۹۲.

۶- اسفار، جز اول از سفر اول ص ۲۹۲.

## تعبیر صدرالمتألهین از ماهیت

به عین ثابت بسیار مبهم است

زیرا وی نه به ثبوت عینی ماهیات معتقد است، آن گونه که معتزله در توجیه علم حق تعالی به ثابتات ازلیه، آن را مطرح کرده‌اند و نه به ثبوت علمی صوفیه، زیرا ثبوت ماهیت بدون وجود، امری محال است. وی در این باره چنین می‌گوید:

«اما مذهب المعتزله القائلین بان المعدوم شیء و ان المعدومات فی حال عدمها منفکة عن الوجود متمیزة بعضها عن بعض و انه مناط علم الله تعالی بالحوادث فی الازل فهو عند العقلاء من سخیف القول و باطل رای...»

«و اما ما نقل عن هولاء الاعلام من الصوفیه فیرد علی ظاهره ما یرد علی مذهب المعتزله فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الی الاعیان او الی الالذهان و سواء کان معدوماً مطلقاً او صار موجوداً بعد عدم ما فی وقت من الاوقات و التفوقه تحکم محض»

ولی صدرالمتألهین به علت اعتقادی که به مقام معنوی و عظمت شأن صوفیه دارد، می‌گوید: چون در آثار و کتب آنان تحقیقات شریف و مکاشفات لطیفی یافتیم که با آنچه حق تعالی بر قلوب ما افاضه و ما را بدان الهام نموده است؛ مطابق است و اگر در وجود خورشید در آسمان به هنگام ظهر شک روا داریم در آن الهامات و افاضات الهی شک روا نمی‌داریم، سخن آن بزرگان را توجیه و بر محمل صحیحی حمل نمودیم.<sup>۷</sup>

وی در توجیه سخن صوفیه پس از بیان مطالبی چنین می‌گوید: از آنجا که حق تعالی کل الاشیاء بوجه اعلی و ارفع و اشرف و اقدس است و همان گونه که اشیاء دارای وجودی طبیعی در عالم طبیعت و وجودی مثالی و ادراکی به صورت جزئی در عالم مثال و در اذهان و وجود عقلی و کلی در عالم فوق کونین است. همچنین اشیاء دارای وجود اسمایی الهی در صقع ربوبی هستند که در عرف صوفیه از صقع ربوبی به عالم اسماء تعبیر شده است (و مقصود صوفیه از اعیان ثابته وجود ماهیات در عالم اسماء و صقع ربوبی است).<sup>۸</sup>

بنابر این باید گفت، مقصود صدرالمتألهین از عین ثابت همان ماهیت در صقع ربوبی و عالم اسماء است که از وجودی ارفع و اشرف برخوردار است و همان ماهیت در مراتب وجودی مختلف ظاهر و متجلی می‌گردد و در همه مراتب؛ چه در عالم اسماء و صقع ربوبی؛ چه در عالم

جوهری مادی و دارای نمو و حس و قوه عاقله است و در مرتبه وجود مفهومی خود که عارض بر نفس است؛ عرضی است که ذاتاً قابل قسمت و نسبت نیست و در نتیجه کیف نفسانی و دارای نحوه‌ای مجرد است و نمی‌تواند جوهری مادی باشد و همین ماهیت در مرتبه وجود عقلی و تجردی خود که خارج از جهان طبیعت است، جوهری مجرد و عقلی و عین ظهور و حضور برای خود می‌باشد زیرا بالذات از پوششهای مادی میراست.

در اینجا این سؤال مطرح است، که این ماهیت که از آن به عین ثابت نیز تعبیر کرده است دارای چه ذاتیاتی است که در تمام اطوار و مراتب وجود خود، چه در مرتبه وجود عقلی محض چه در مرتبه وجود مادی؛ چه در مرتبه وجود ذهنی ثابت و از آن؛ مثلاً، به ماهیت انسان تعبیر می‌شود زیرا هر ماهیتی دارای ذاتیاتی است که به حکم قاعده الذاتی لایتخلف و لایختلف در تمام موارد صدق آن باید متحقق باشد وگرنه مندرج تحت آن ماهیت نیست حال اگر ماهیت انسان در جهان طبیعت به صورت جوهری مادی در ضمن افرادی از قبیل زید و عمرو با اندامهای از قبیل دست و پا و سر و شکم و در عالم عقول و جواهر مجرد به صورت روح القدس و جبرئیل و در مرحله وجود ذهنی به صورت مفهوم و کیف نفسانی تحقق یافته است، عین ثابت آنها چیست؟ و امر مشترک بین آنها که مقوم ماهیت انسان است؛ کدام است؟

صدرالمتألهین در مقام نفی ذاتیات ماهیات و عدم انحفاظ آن در مرتبه وجود ذهنی، صورت ذهنی قائم به نفس را مانند صورت انعکاس یافته در آئینه معرفی می‌کند ولی بلافاصله در رد این شبهه که این عقیده همان عقیده قائلین به شیخ است، می‌گوید: عقیده ما با عقیده قائلین به شیخ فرق دارد. زیرا قائلین به شیخ می‌گویند، آنچه از انسان؛ مثلاً در ذهن موجود است، ذات و ماهیت انسان نیست بلکه شیخ آن است ولی به عقیده ما ماهیت و عین ثابت آن در هر دو موطن (خارج و ذهن) محفوظ است و هیچ بهره‌ای از وجود؛ نه در خارج و نه در ذهن، برای آن نیست بلکه تنها با نحوه‌ای از وجود اتحاد می‌یابد.

وی با آنکه می‌گوید: ماهیت و عین ثابت انسان؛ مثلاً هیچ بهره‌ای از وجود ندارد، بلافاصله بدون اقامه هیچ دلیلی چنین اظهار می‌دارد که عین ثابت انسان در صورت ذهنی متحقق است به هر حال ظاهراً سخن او در این باره خالی از تناقض گویی و ادعای او مبنی بر تحقق ماهیت در صورت ذهنی دور از مغالطه و مصادره بر مطلوب نیست.

۷- اسفار، جلد ۶ جزء اول از سفر سوم، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.

۸- اسفار، جلد ششم جزء اول از سفر سوم، ص ۱۸۷.

**□ صدرالمتألهین وجود صور حسی و خیالی را از ابداعات  
نفس می‌داند و بر خلاف شیخ اشراق وجود این صور را در  
رابطه با صور معلقه در عالم مثال و خیال منفصل  
نمی‌داند.**

مؤثرة من الاغشية والملابس فالأول يسمى معقولاً كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاین و المتی ولولم تكن مجردة عن مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص لمطابقت المختلفین و لماصح حمل الحسیوانسنة المطلقة على البق و الفیل و سائرالمختلفات فی هذه العوارض الغریبه و الثاني يسمى محسوساً... او متخیلاً او موهوماً...

هذا حاصل ما افادوه و فيه قصور ناش من قلة البضاعة فی الحكمة و عدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوة و ضعفاً و كمالاً و نقصاً فانّ المانع من كون زيد معقولاً ليس مقارنته لشكل و الوضع واللون و الأعضاء كالرأس و اليدوالرجل فانّ جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد فی الخارج يمكن وجودها معه فی العقل بل هذه الانواع الطبیعیة المركبة من هذه الابعاض و الاعضاء المختلفة و صفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فان الحيوان كالاسد مثلاً اذا انسلخ عن المقدار و الشكل و الرأس و العين و اليد و الرجل و البطن لم يكن اسداً و لا حیواناً و ايضاً كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره و شكله و وضعه و لونه و اینه و غير ذلك فرادی و جمعی فالقول بان مدارالعاقلة على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار و الشكل و غیرهما تول زور مختلق كيف؟ و هذه الامور بعضها مقومات للماهية و بعضها کمالات و متممات لها و الکلام فی تعقل کل منها کالکلام فی تعقل تلك الماهية<sup>۹</sup>

بنابر این باید گفت، نفی ذاتیات و مقومات ماهیت حسی نفی بعضی از اعضا و جوارح یک ماهیت؛ مثلاً انسان بدون دست و پا و سر، نفی آن ماهیت است پس اگر انسان را فقط به صورت مفهوم آن تصور کنیم در واقع تصور ماهیت انسان نیست و نیز باید انسان عقلی دارای مقومات و متممات و جوارح عقلی باشد؛ مثلاً دارای ماده دست و پا و سر و شکم عقلی باشد<sup>۱۰</sup>. و نیز

عقل؛ چه در عالم مثال؛ چه در عالم طبیعت؛ چه در اذهان و نشاء علمی منحفظ می‌باشد. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ماهیتی؛ مثلاً ماهیت انسان با ذاتیات مختلف و متباین در مراتب مختلف یک ماهیت به شمار می‌آید؟ در صورتی که صدرالمتألهین در ردّ عقیده قوشچی می‌گوید:

عقیده او قول سومی است بدون آن که با دلیل همراه باشد و ظاهراً مقصود صدرالمتألهین از قول سوم جمع بین، قول به انحفاظ ذاتیات و قول به شبح است یعنی قول علامه قوشچی را درباره‌ی کیف نفسانی بودن صور ذهنی که خود نیز بدان معتقد است، قول به شبح می‌داند. صدرالمتألهین در ردّ عقیده کسانی که ملاک معقول بودن چیزی را تجرد آن از ماده و عوارض وابسته به آن دانستند، می‌گوید:

این عقیده آنان ناشی از کم مایگی آنان در حکمت و عدم آگاهی آنان به تشکیک وجود و مراتب آن است، از اینرو آنان مانع معقولیت چیزی را عوارض وابسته به آن دانستند در صورتی که چنین نیست بلکه علم مساوق با وجود است و مانع معقولیت چیزی ضعف وجود آن است نه عوارض وابسته به ماده، زیرا همانگونه که می‌توانیم وجود چیزی را مجرداً تعقل کنیم، می‌توانیم عوارض وابسته به آن را نیز مجرداً ادراک کنیم. بنابر این در تعقل چیزی تجرد آن از عوارض وابسته شرط نیست بلکه اگر در تعقل انواع طبیعی مرکب از اعضا و لوازم از قبیل دست و پا و سر و شکم آنها را جدای از این عوارض و اعضا تصور کنیم، دیگر آنچه تعقل شده است، همان ماهیت نخواهد بود. شیر بدون دست و پا و سر و شکم دیگر شیر نیست، نه تنها شیر نیست، جاندار نیست (نه تنها ماهیت نوعی آن نفی شده است بلکه جنس آن نیز نفی شده است) در اینجا عین عبارت صدرالمتألهین نقل می‌شود.

اعلم ان اکثر القوم زعموا ان المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارناً لامور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل و غيرها لأن العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلي فكل ماهو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً بل يكون مجهولاً فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مختلط به مخالطة

۹- اسفار، جلد ششم، ص ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵۴.

۱۰- اسفار، جزء اول از سفر چهارم، ص ۲۸۳ و ۲۸۴: «الانسان العقلي، روحاني و جميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد و لامواضع الأعضاء مختلفة. صدرالمتألهین این مطلب را به عنوان مطلب مورد قبول، به ارسطو به عنوان مؤلف کتاب اثولوجیاء بدین گونه نسبت داده است: کما قال ارسطو فی ←

در صقع ربوبی و عالم اسمائی الهی دارای دست و پا و سر و شکم ربوبی باشد. بنا بر این باید پرسید، اگر مقومات ماهیت انسان و جوارح و اعضای او در مراتب وجودی مختلف، مختلف است، چگونه ماهیت او در مراتب وجودی مختلف همسان است؟ و می توان از آن به عین ثابت تعبیر کرد؟ و نه تنها ماهیت انسان به حمل شایع صناعی بر مراتب وجودی انسان (مرتبه عقلی و مرتبه طبیعی و مرتبه ذهنی) یکسان صادق نیست بلکه از لحاظ مفهوم نیز نمی تواند همسان باشد زیرا مفهوم انسان عقلی و مجرد از ماده غیر از مفهوم انسان مادی است.

۵- صدرالمتألهین وجود صور حسی و خیالی را از ابداعات نفس می داند و بر خلاف شیخ اشراق وجود این صور را در رابطه با صور معلقه در عالم مثال و خیال منفصل نمی داند زیرا بسیاری از این صور خیالی صوری شیطانی هستند که نمی توانند از عالم مثال باشند.<sup>۱۱</sup> ولی وجود صور ماهیات کلی را در ذهن نتیجه تأثیر حقایق متأصل و ارباب انواع و ارتباط با آنها می داند که کلیت آنها بعلت ضعف قوه ادراکی انسان و شدت وجود نوری و عقلی آن حقایق متأصل و مجرد است، وی می گوید: با آن که آن حقایق جزئی و دور از هرگونه ضعف و ابهامی از جهت وجود هستند چون قوه ادراکی نفس ضعیف و از درک آن حقایق ناتوان است، نمی تواند ارتباط ادراکی کامل با آن حقایق برقرار کند. از این رو آن صور ایجاد شده از آن حقایق دارای ابهام و ابهام موجب کلیت آن صور ذهنی است، مانند شبیحی که در فضای غبارآلود از دور دیده می شود که برای بیننده مشخص نیست که آن شبیح زید است یا عمرو انسان است یا حیوان و گرنه خود آن حقایق به واسطه شدت وجود نوری خود دارای کمال تعیین و تشخیص می باشند و هیچ گونه ضعف وجود و ابهامی در آنها راه ندارد تا موجب ابهام و کلیت صورتهای ذهنی باشند.<sup>۱۲</sup>

شکی نیست که لازمه چنین عقیده ای جهل به حقیقت و کذب قوانین کلیه است، علامه طباطبایی - رحمته - در کتاب نهاییه در ردّ چنین عقیده ای بدون آن که از کسی نامی به میان آورد چنین می گوید:

فما قيل: ان الكلية والجزئية في نحو الادراك بمعنى ان الحسن لقوة ادراكه ينال الشيء نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عما سواه مطلقاً ويتشخص والعقل لضعف ادراكه يناله نيلاً هيناً يتردد ما ناله بين امور تقبل الانطباق على كثيرين كالشبح المرئى من بعيد بحيث لا يميز كل التميز فيتردد بين ان يكون مثلاً هوزيداً او عمراً او خشبة منصوبة او غير ذلك وليس الاواحداً من المحتملات وكالدرهم الممسوح

المردد بين الدراهم المختلفة و ليس الا واحداً منها فاسد اذ لو كان الامر كذلك لم يكن مصداق الماهية في الحقيقة الا واحداً من الافراد و لكذبت القضايا الكلية.

سپس می گوید: حق آن است که کلیت و جزئیت لازمه وجود ماهیات است کلیت لازمه وجود ذهنی ماهیت است (مجرده عن المادة عوارضها) و جزئیت لازمه تشخیص و وجود خارجی آن است.<sup>۱۳</sup>

در اینجا برای این که از هرگونه تفسیر به رای و اجتهاد در برابر نص پرهیز شود عین عبارات صدرالمتألهین نقل می شود. صدرالمتألهین پس از بیان این عقیده که حصول صور عقلی برای نفس به واسطه اضافه اشراقی ذوات عقلی نوری است که آن ذوات عقلی نوری در عالم ابداع وجود دارند چنین می گوید:

و تلك الذوات العقلية و ان كانت قائمة بذواتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها و كلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها و تلتقي كامل لها بل مشاهدة ضعيفة و ملاحظة ناقصة كأبصارنا في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصاً فيحتمل عنده ان يكون زيداً او عمرو او بكرراً او خالداً او يشك في كونه انساناً او شجراً او حجراً فكذا يحتمل المثال النوري و الصورة العقلية عند النفس و بالقياس الى ادراكاتها، الكلية و الابهام و العموم و الاشتراك و غيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود و وهن المعقولة.

با این عبارات صدرالمتألهین کلیت و جزئیت را وابسته به نحوه ادراک و کلیت را ناشی از ضعف ادراک نفس می داند که لازمه آن همان گونه که قبلاً گفته شد، جهل به حقیقت و نفس الامر و کذب قوانین و قضایای کلیه است.

خلاصه آن که نفس برای رسیدن به شناخت کامل و حکمت حقیقی نیاز به مشاهده کامل، ذوات عقلی مجرد دارد؛ بنا بر این برای رسیدن به این کمال نفس باید از جهان محسوس و اجرام به عالم مثال و متخیل و از آن به عالم معقول و حقایق متاصل راه یابد؛ از اینرو شناخت فلسفه پردازان و حکمت بحثی که مبتنی بر شناخت مفاهیم و وجود ذهنی اشیاء است حکمت حقیقی به شمار نمی آید بلکه حکمت مفهومی و مشوب به تخیل است. □

→ اتولوجیاء الانسان العقلی...

۱۱- اسفار، جزء اول از سفر اول، ص ۳۰۳.

۱۲- اسفار، جزء اول از سفر اول، صص ۲۸۷ و ۲۸۸ و ۲۸۹.

۱۳- نهاییه الحکمه، ص ۷۵، از انتشارات موسسه نشر اسلامی آنچه در نهاییه آمده است در کتاب بدایه در ص ۶۳ و ۶۴ نیز آمده است.