

# وجود ذهنی در فلسفه صدرالمتألهین

□ سید صدرالدین طاهری  
استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

## کلید واژه

اعتبار علم بشری؛  
وجود ذهنی؛  
علم خداوند؛  
صدرالمتألهین.

## چکیده

در بخش امور عامه از فلسفه اسلامی، یکی از مسائل مهم که بتفصیل تمام برگزار می‌شود و با دقت مورد بحث قرار می‌گیرد، مسئله وجود ذهنی است. مبدأ طرح این مسئله یک نظریه کلامی است که متکلمان اشعری، از جمله فخر رازی پیرامون علم خداوند ابراز داشته‌اند. سپس با تعمیم نظریه مذکور به علم بشر، مسئله بصورت کلی و با قطع نظر از انگیزه کلامی آغاز شده و در گفتار خواجه طوسی جنبه فلسفی پیدا کرده است.

صورت فلسفی مسئله وجود ذهنی گرایش ضد سופسطایی دارد و متوجه اعتبار علم بشر به جزئیات تصویری و تصدیقی و کلیات برآمده از آنهاست. فلاسفه نظری در پی نقد آن نظر، آراء جدیدی در دفاع و یا در طریق اصلاح آن ابراز داشته‌اند. یکی از شگفتیها اینست که در اینجا رأی فخر رازی هم، که مقدم بر طرح فلسفی این مسئله است، بعنوان یک راه حل - و البته راه حل مردود - نقل می‌شود. صدرالمتألهین پس از نقل و نقد آراء گذشتگان راه حل جدیدی ابراز می‌دارد که نزد فلاسفه بعد از او - تا امروز - تلقی به قبول گردیده و رافع مشکلات قلمداد می‌گردد.

مسئله وجود ذهنی در فلسفه اسلامی با اشارتی از خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد آغاز شده و بتدریج گسترش یافته است. امروز یکی از مفصل‌ترین و دشوارترین فصول این فلسفه را تشکیل می‌دهد و با صورت و محتوایی که دارد از جمله تحقیقات ویژه فیلسوفان اسلامی شمرده می‌شود. این مسئله امروز بصورت مستقل در امور عامه طرح می‌شود و یکی از تقسیمات اولیه وجود، یعنی تقسیم وجود به عینی و ذهنی، را ارائه می‌کند. اما از آنجا که ذهن، بخشی از وجود آدمی است خود بخود مسئله عنوان «انسان‌شناسی» نیز بخود می‌گیرد و از الهیات بمعنی اخص، که درباره چند وجود خاص بحث می‌کند، سردر می‌آورد. بدین اعتبار مسئله وجود ذهنی متعلق به باب معرفت‌شناسی است و جنبه خاصی از ادراک آدمی را مورد تحقیق قرار می‌دهد. این جنبه در بحث وجود ذهنی در فلسفه اسلامی متأخر، بشدت غلبه دارد.

در این مقاله مسئله وجود ذهنی با تکیه بر مباحثی که صدرالمتألهین در منهج سوم از اسفار اربعه ایراد فرموده، بررسی می‌شود و بویژه، راه حلی که آن فیلسوف بزرگ اسلامی جهت رهایی از برخی مشکلات ارائه کرده و

اختصاص به وی دارد، مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد. البته در یک بحث جامع بایستی، مطلب در سه بخش دنبال شود:

الف - پیشینه تاریخی مسئله و عناصر تشکیل‌دهنده آن.

ب - نظریه فلاسفه درباره وجود ذهنی و برخی از مشکلات آن.

ج - راه حل ابتکاری صدرالمتهلین.

اما از آنجا که بند «الف» بتنهایی درخور یک مقاله و بندهای «ب» و «ج» نیز با هم در حد گنجایش یک مقاله هستند، ترجیح می‌دهیم بحث «پیشینه تاریخی» را به مقاله دیگری موکول کنیم و در این مقاله فقط درباره اصل مسئله وجود ذهنی و نظریه صدرالمتهلین و ارزیابی آن گفتگو کنیم. این تصمیم یک دلیل تاریخی هم دارد و آن اینکه مسئله کم و بیش، بهمین صورت به صدرالمتهلین رسیده و ایشان در شکل‌گیری پیشینه دخالتی نداشته است. در روند بحث جاری گزارش و تحلیل و نقد بصورت هماهنگ انجام می‌شود و محور همه مباحث سخنان صدرالمتهلین در اسفار خواهد بود، اما در موارد لزوم از سخنان فلاسفه و متکلمان پیش از وی و صاحب‌نظران متأخر نیز بهره‌گیری خواهد شد.

#### هدف مسئله

یکی از سنتهای قدیمی و پسندیده مؤلفان علوم اسلامی این بوده است که در آغاز ورود به یک بحث مهم، مورد نزاع، اقوال و گویندگان آنها و ثمره نزاع را تحریر می‌کرده‌اند. انتظار این بود که در آغاز این بحث نیز سنت مذکور عملی شود ولی چنین نشده است. صدرالمتهلین و مؤلفان بعد از او، از جمله سبزواری و علامه طباطبائی، متعرض نکات فوق نشده‌اند و مسئله حاضر، علیرغم اهمیت و ابهامی که از جهت پیشینه تاریخی داد، از این بابت دچار کمبود است. محتوای مسئله ضد سوفیستی است، اما این فرض که هدف و انگیزه طرح و تشکیل آن مبارزه با سوفیسم، بمعنی معهود از یونان قدیم، باشد از جهاتی قابل بحث و اشکال است. در حال حاضر چون بنا

نداریم به پیشینه تاریخی مسئله وارد شویم پیگیری این مطلب را به جای خودش موکول می‌کنیم، اما بدین منظور که شاهدهی معتبر برای اثبات وجهه ضد سوفیستی بحث وجود ذهنی از دیدگاه اساتید فن داشته باشیم چند جمله‌ای از استاد شهید مرتضی مطهری را در اینباره نقل و بدان بسنده می‌کنیم. ایشان در آغاز تدریس این مبحث فرموده‌اند:

بحث وجود ذهنی، در واقع، بحث شناخت است، یعنی بحث ارزش علم است (که این همان مسئله‌ای است که در دنیای اروپا از اهمیت بسیار برخوردار است)، یعنی محور بحث «ارزش ادراکات» انسان است، بحث درباره ماهیت علم و ادراک است که اصلاً حقیقت معرفت چیست؟ حقیقت علم چیست؟ حقیقت آگاهی چیست؟ چه رابطه‌ای میان عالم و معلوم برقرار می‌شود که این رابطه ملاک کشف و آگاهی است و ملاک اینستکه عالم کشف می‌کند معلوم را و آگاه می‌شود بر معلوم؟<sup>۱</sup>

#### صورت مسئله

ضرورت دارد گزارشی گذرا از صورت و سیورورت مسئله وجود ذهنی داشته باشیم تا خود، مقدمه‌ای باشد برای بررسی و نقد نظر صدرالمتهلین، که هدف این مقاله است. ممکن است ملاحظه این گزارش کوتاه نیز برای ارباب اطلاع تا حدودی ملال‌آور باشد، ولی چه بسا متوسطان و تازه‌آشنایان با اینگونه مباحث را سودمند افتد.

بطور خلاصه متهج سوم از اسفار اربعه با عنوان «اثبات وجود ذهنی و ظهور ظلی»، با دو مقدمه آغاز می‌شود: نخست: تذکر اصالت وجود و تشکیک آن. در این مقدمه به مراتب سه‌گانه‌ای از وجود بنامهای مفارق، مادی و ذهنی و خصوصیت هر یک اشاره شده است. مرتبه نخست شدیدترین مراتب تشکیک و مرتبه اخیر ضعیف‌ترین مرتبه است. مقدمه دوم در بیان ویژگیهای نفس انسانی است و حاوی بیان شیوائی درباره خلایق

۱. استاد مطهری، شرح مبسوط منظومه سبزواری، ج ۱، ص

نفس است. این مقدمه بر این نکته تأکید نموده که نفس از این جهت شباهتی با ذات پروردگار دارد و این لطیفه عرفانی را یادآوری کرده که ذات متعالی منزله از «مثل» است اما ممنوع از داشتن «مثال» نمی‌باشد. مقدمه با جملاتی از محیی الدین عربی در فصوص الحکم پایان می‌یابد و فصل اول نیز همینجا تمام می‌شود.

• از دیدگاه ملاصدرا وقتی مفهوم یا ادراک تصویری یک جوهر یا عرض را در ذهن داریم، محتوا هرچه باشد، صورت ذهنی ما مصداق کیف نفسانی و مندرج در جنس عام «کیفیت» است.

در فصل دوم دلایل اثبات وجود ذهنی، بمعنای مورد نظر فلاسفه بیان شده و درباره هر یک بحث وافی صورت گرفته است. در فصل سوم اشکالاتی که بر نظریه معروف فلاسفه وارد شده، طرح و پاسخگویی شده و در نهایت راه‌حلی ارائه گردیده که ابتکار صدرالمتألهین است و ضمن ابقای اصل نظریه مذکور، آن را بگونه‌ای اصلاح کرده که راه اشکالاتی از آن دست بکلی مسدود گردد. در فصل چهارم نظریات برخی دیگر از فلاسفه اسلامی، که آنها نیز بنوبه خود راه‌حلهائی جهت زدودن اشکال بوده‌اند، مطرح و کارآئی آنها مورد سؤال واقع شده است. فصل پنجم، یا آخرین فصل از مبحث وجود ذهنی در اسفار - با عنوان «مخلص عرشی» - در واقع، فشرده‌ای است که بار دیگر نظریه صدرالمتألهین را، بویژه با استفاده از نکات عرفانی مندرج در مقدمه دوم، تقریر می‌کند.

گزارشی که از فصول و فقرات مبحث وجود ذهنی در اسفار ارائه شد از نظر استخوانبندی بطور کامل و از جهت جزئیات مطالب بتقریب منطبق بر مطالب همین مبحث در منابع متأخر، از جمله منظومه سبزواری و نه‌ایه الحکمه می‌باشد. مؤلفان این آثار، حکیم سبزواری و علامه طباطبائی، نظریه صدرالمتألهین را به حسن قبول تلقی کرده‌اند.

## تقریر بحث

مطلب با بیان نظریه مشهور فلاسفه پیرامون ماهیت وجود ذهنی آغاز می‌شود که بطور خلاصه می‌گویند: موجود عینی و معادل ذهنی آن دارای یک ماهیت هستند یا بتعبیر دیگر، ماهیت یگانه‌ای به دو گونه وجود، عینی و ذهنی، موجود می‌گردد. ماهیت واحد بمنزله پلی میان دو گونه وجود عمل می‌کند و بدینسان اعتبار ادراک تضمین می‌گردد و رئالیسم راه را بر ایده‌الیسم می‌بندد.

صدرالمتألهین با تعبیر «قد اتفقت ألسنة الحكماء»<sup>۲</sup> این قول را به عموم حکیمان نسبت می‌دهد که بر حسب دلالت لفظ، همه پیشینیان و معاصران او از حکمای اسلامی، تا زمان نگارش این جمله را شامل می‌شود. او مخالف را تنها «گروه اندکی از ظاهربینان»<sup>۳</sup> می‌داند، که بدلالت جمله قبل نباید آنان را از حکیمان بشمارد، ولی شاید بتوان گفت این یک مسامحه است، زیرا اقوال دیگری - غیر از انکار وجود ذهنی که به متکلمان منسوب شده، و این نسبت نیز قابل تأمل است -<sup>۴</sup> به برخی از حکیمان نسبت داده شده و از جمله آنها قول به «شیخ»، است که یکی از اقوال مشهور و از جهتی نیز قابل دفاع است.<sup>۵</sup> نسبت این قول به حکما در نه‌ایه الحکمه به اشارت آمده<sup>۶</sup> ولی استاد مطهری در تدریس منظومه سبزواری به «عده زیادی، از جمله قطب الدین شیرازی صاحب دره التاج و خواجه در تجرید و شراح تجرید، تقریباً همه آنها، جز صاحب شوارق «نسبت داده‌اند که مدعی شده‌اند» اساساً نظر فلاسفه در باب اینکه گفته‌اند صورت شیء در ذهن حاصل می‌شود بیش از این نبوده است که یک

۲. اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲.

۳. همان: خلافاً لشرذمة من الظاهربین.

۴. این نسبت در منظومه سبزواری آمده و سپس نیز در برخی از منابع از جمله تدریس منظومه توسط استاد مطهری با انتقادی که فقط مربوط به زمان ابداع نظریه است، تکرار شده است. (ر.ک: منظومه سبزواری، چاپ سنگی، ص ۲۵، سطر ۱۴ و ۱۵؛ تدریس منظومه، ج ۱، ص ۲۷۳).

۵. جهت دفاع این است که حواس ما حتی در برخورد با محسوسات نمی‌تواند یک موجود محسوس را با تمام ابعاد، و حتی ابعاد ظاهرش، درک کند. چه رسد به غیر محسوس که فقط با عقل درک می‌شود و سرتاسر آن استنباط است.

۶. نه‌ایه الحکمه، (با حاشیه استاد مصباح)، ج ۱، ص ۸۵.

شبیبه نقشی که یک نقاش می‌کشد از شیء خارج در ذهن حاصل می‌شود.<sup>۷</sup> این تعبیرات، که در سخن استاد آمده، حاکی از آن است که خود این افراد، که غالباً از حکمای اسلامی هستند، نیز تمایلی به نظریه شبح داشته‌اند و با همین نگرش خوشبینانه نظریه معروف حکما را با آن تفسیر کرده‌اند.

## دلایل

بعد از طرح مدعای فلاسفه درباره وجود ذهنی، به دلایل اثبات وجود ذهنی بمعنای مورد نظر پرداخته می‌شود. صدرالمتألهین سه دلیل آورده که چکیده بسیار مختصر آنها از این قرار است:

۱- امکان تصور ما از امور معدوم، اعم از محال و ممکن. اینگونه امور چون وجود عینی ندارند اگر بطور قطع موجود شوند وجود آنها در ذهن است.

۲- صحت حکم ایجابی بر معدومهایی که در شماره یک تصور آنها را ممکن دانستیم. قضیه موجهه حملیه نیاز به موضوع دارد، و صحت حکم مزبور نشان می‌دهد که موضوعی هست، و چون در خارج نیست پس در ذهن هست. برای مثال، اینکه از نظر منطقی درست است که بگوئیم «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است»، فقط به این دلیل است که موضوع قضیه یادشده بگونه‌ای در ذهن وجود یافته است.

۳- امکان انتزاع معنی کلی از جزئیات، معنی کلی جز در ذهن وجود ندارد.<sup>۸</sup>

در منظومه سبزواری دلیل نخست نیامده و در عوض دلیل دیگری افزوده شده باین مضمون که: عقل می‌تواند «صرف حقیقت» هر چیزی را تصویر کند صرف حقیقت، همان مفهوم «لابشرط» است و جز در ذهن وجود نمی‌یابد.

به نظر می‌رسد: در مقایسه شیوه‌اسفار و منظومه باید دومی را ترجیح دهیم؛ زیرا دلیل اول اسفار در دلیل دوم مندرج است و حکم مقدمه آن را دارد، ولی دلایل منظومه سبزواری برآستی سه دلیل مستقل بشمار می‌آیند. این قضاوت تطبیقی بهیچ وجه باین معنا نیست که دلایل یادشده مفید کامل مقصود و بدون اشکال هستند، بلکه

برعکس، دلایل مذکور - سه گانه یا چهارگانه - حداقل یک اشکال مشترک دارند و آن اینست که همگی مفید مطلبی هستند که اعم از مدعای فلاسفه است؛ زیرا فقط ثابت می‌کند که چیزی در ذهن هست. اما اینکه آنچه در ذهن است ماهیتی مشترک با معادل عینی خود دارد، ظاهراً از این دلایل بر نمی‌آید.

از این ایراد عام که بگذریم حدود هفت اشکال بر مدعای فلاسفه وارد کرده‌اند. ما مهمترین اشکال را، که منتهی به راه‌حل مورد نظر ملاصدرا شده، متعرض می‌شویم.

## اشکال تداخل مقولات

اگر فرض کنیم ماهیت یگانه‌ای موجود به دو وجود، عینی و ذهنی باشد روشن است که وجود ذهنی از مقوله کیف و از نوع نفسانی است اما وجود عینی می‌تواند متعلق به هر مقوله دیگری، اعم از جوهری یا عرضی، باشد. از اینجا تداخل دو مقوله متباین در یک ماهیت، بلحاظ ذات آن، پیش می‌آید، و این محال است. در اسفار و دیگر منابع متأخر این اشکال به دو صورت، جمع جوهر و عرض و جمع دو مقوله عرضی در یک ماهیت، بیان شده،<sup>۹</sup> ولی در واقع یک اشکال است.

## حل اشکال

راههایی برای حل اشکال از سوی کسانی پیشنهاد شده و یا به کسانی نسبت داده شده که هر یک داستان خود را دارد و هیچیک را فلاسفه مشهور نپذیرفته‌اند. اما صدرالمتألهین راه‌حلی پیشنهاد کرده که از سوی فلاسفه بعد از او، بویژه حکیم سبزواری و علامه طباطبائی، پذیرفته شده و چنین تلقی گردیده که ضمن حفظ اصل نظریه مشهور و مهمترین خاصیت آن، یعنی سد راه سفسطه و حفظ اعتبار علم ما به عالم خارج، اشکال

۷. استاد مطهری، تدریس منظومه، ج ۱، ص ۲۸۳.

۸. برگرفته از اسفار، ج ۱، منهج ۳، فصل ۲، (ص ۲۶۸ - ۲۷۷).

۹. از جمله: منظومه سبزواری:

و الذات فی أنحاء الوجودان حفظ

جمع المقابلین منه قد لحظ

فجوهر مع عرض کیف اجتمع

أم کیف تحت کیف کل قد وقع

تداخل مقولات را هم بخوبی برطرف کرده است.

البته در یک بررسی گسترده سزاوار است همه پاسخها مطرح و تحلیل و انتقاد شوند اما در اینجا هدف اصلی بیان و بررسی و نقد پاسخ صدرالمتألهین است. حکیم سبزواری در حاشیه‌ای که بر سطور آغازین راه‌حل مذکور در اسفار نوشته آن را در دو مطلب خلاصه کرده، می‌گوید: اساس نظریه صدرالمتألهین دو نکته است:

نخست اینکه هر مقوله‌ای که به ذهن می‌آید به حمل اولی ذاتی همان مقوله است، نه به حمل شایع. دوم اینکه آنچه بعنوان مفهوم در ذهن ترسیم می‌شود در حقیقت و ذات خود کیف نفسانی است و اگر جز این بگوئیم نسبت مسامحه به بزرگان دانش داده‌ایم.<sup>۱۰</sup>

دو نکته یادشده، برآستی، چکیده نظر ملاصدرا است ولی حقیقت اینستکه بدون اندکی توضیح و افزایش نمی‌تواند نظر ایشان را افاده کند و بیشتر بکار استناد می‌آید. لذا با اصل قرارداد این دو نکته، نظر صدرالمتألهین را با استفاده از متن اسفار توضیح می‌دهیم: از دیدگاه ملاصدرا وقتی مفهوم یا ادراک تصویری یک جوهر یا عرض را در ذهن داریم، محتوا هرچه باشد، صورت ذهنی ما مصداق کیف نفسانی و مندرج در جنس عام «کیفیت» است، یعنی می‌توانیم قضیه موجهه حملیه‌ای ترتیب دهیم و - مثلاً - بگوئیم «مفهوم کتاب که در ذهن من قرار دارد کیف نفسانی است». اینگونه حمل از قبیل حمل شایع صناعی است زیرا موضوع و محمول قضیه دو مفهوم مختلف هستند که در وجود با هم متحد شده و مصداق واحدی پیدا کرده‌اند.

از طرف دیگر، همین مصداق واحد کیفی از اینجهت که در بردارنده جوهری - مثلاً - بنام «کتاب» است به حمل اولی نمی‌تواند چیزی جز کتاب باشد. کتاب، در هر پوششی، اعم از واقعیت، لفظ و معنا ظهور کند، همان کتاب است و بحکم عدم تناقض، جز کتاب نیست. همین حمل اولی اعتبار ادراک را تضمین می‌کند بی‌آنکه صورت موجود در ذهن از ذات خود، یعنی مقوله کیف، خارج شود.

صدرالمتألهین تأکید می‌کند که «صورت ذهنی از جهت ماهیت ویژه‌ای که در بردارد مندرج در مقوله خاصی نیست».<sup>۱۱</sup>

آنچه گفته شد تقریر ساده‌ای از پاسخ صدرالمتألهین به اشکال تداخل مقولات بود که می‌خواست ضمن حفظ اصل نظریه مشهور فلاسفه و ثمره مهم آن، یعنی ضمانت اعتبار ادراک بشری از عالم خارج، اشکال تداخل مقولات را هم برطرف کند. حال شایسته است چند اصل بنیادین این پاسخ را جداگانه از نظر بگذرانیم و ضمن شناسایی بیشتر و عمیقتر آن از فرصتی که برای تحلیل و نقد فراهم می‌آید، استفاده کنیم.

### اصل اول: تفاوت دو حمل

توجه به تفاوت دو نوع حمل، اولی و شایع، در این نظریه نقش اساسی را بعهده دارد و یک نتیجه جانبی هم در پی داشته و آن افزودن یک وحدت به وحدتهای هشتگانه معتبر در تناقض است که معمولاً از ابتکارات صدرالمتألهین شمرده می‌شود ولی او، خود، در الشواهد الربوبیه<sup>۱۲</sup> آنرا به دیگران نسبت می‌دهد.

صدرالمتألهین می‌گوید در تناقض، وحدت حمل نیز ضرورت دارد. برای مثال در مسئله مورد بحث به این نتیجه رسیده‌ایم که «صورت ذهنی ما از شیء خارجی کیف نفسانی است به حمل شایع، و کیف نفسانی نیست به حمل اولی»، و نیز دریافته‌ایم که «ماهیتی که محتوای صورت ذهنی را تشکیل می‌دهد همان ماهیت است به حمل اولی و همان نیست به حمل شایع». اینها از قبیل تناقض نیست زیرا شرط «وحدت حمل» را ندارد.

تفاوت دو گونه حمل و تعریف هر یک مطلبی است که از قرن‌ها پیش از ملاصدرا در منطق صوری سابقه داشته، اما افزودن شرط وحدت حمل، حتی اگر ابتکار او نباشد،

۱۰. اسفار، ج ۱، ص ۲۹۰، پاورقی ۲.

۱۱. اسفار، ج ۱، ص ۲۹۷، سطر ۱۴ و ۱۵: إن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المعقولات.

۱۲. الشواهد الربوبية، ص ۲۹، سطر ۲: و لهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أخرى... و نیز در اسفار، ج ۱، ص ۲۹۴، سطر ۳ و ۴: و لذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروط الثمانية وهي وحدة الحمل... به کلمه «اعتبرت» توجه کنید.

حداقل این است که توجه به دخالت مؤثر آن در این مورد ابتکار اوست. با اینهمه آنچه بیش از این شرط و توجه به آن اهمیت دارد و بیشترین نقش را در تشکیل نظریه ملاصدرا داشته، ملاکی است که وی جهت اندراج یک ماهیت در یک مقوله در نظر گرفته است. دلیلی که ملاصدرا در این مورد ارائه می‌کند، با توضیحاتی ضمنی این مقاله، از این قرار است:

**\* یکی از نکات مهمی که ملاصدرا در طرح خود منظور کرده، اینست که علم از آن جهت که علم است و خاصه کاشفیت دارد مندرج در هیچ مقوله‌ای نیست.**

مندرج بودن چیزی در یک مقوله خاص مشروط به دو شرط و تابعی از تحقق آن دو شرط است: نخست اینکه: مفهوم آن مقوله [یعنی همان ذاتیاتی که در حد تام آن مقوله ارائه می‌شود] بر آن شیء صادق باشد، چنانکه می‌گوئیم: سطح عبارت است از کمیت متصل قاری که در دو جهت [موسوم به طول و عرض] قابل قسمت است... این ویژگیها باید در آن چیزی که ادعای اندراج آن در مفهوم سطح صورت می‌گیرد موجود و قابل تشخیص باشد.

دوم - که مهمتر است - اینکه: آثار خارجی مقوله مورد نظر بر آنچه ادعای درج آن در مقوله صورت می‌گیرد مرتب باشد، یعنی آنچه - از باب مثال - در اینجا کمیت نامیده شده [بر حسب ذات و نه بواسطه و بالعرض] قابل انقسام و مساوات [و دیگر نسبت‌های عددی از قبیل بزرگتری و کوچکتری] باشد.<sup>۱۳</sup>

بر اساس توضیح یادشده، صدرالمتألهین به این نتیجه رسیده که صورت ذهنی ما از یک جوهر یا عرض، از آنجا که معمولاً دارای آثار خارجی متوقع از آن مقوله نیست، پس در ذات خود مندرج در آن مقوله نمی‌باشد، هر چند می‌تواند آینه آن مقوله بوده و نمایشگر آن باشد. بنابراین، صورت مذکور از جهت ذات خود و بلحاظ ویژگیهای

شخصی و آثاری که بر آن مترتب است مندرج در کیف نفسانی است ولی این قابلیت را دارد که مقوله دیگری را، بلحاظ نام و محتوای خود نشان دهد، اما از این جهت، درست بهمین دلیل که با همه مقولات سازش دارد مندرج در هیچ مقوله‌ای نیست. شاید، از باب تشبیه، بتوان گفت صورت ذهنی شبیه آینه و هر جسم تصویرنمای دیگر است. آینه و اجسام تصویرنمای دیگر، مثل آب متراکم، مقوله خاص خود را دارند ولی از کارکردی نمایشی نیز برخوردار هستند که از آن جهت مندرج در مقوله‌های مربوط به تصاویر نمی‌گردند.

نقد

به نظر می‌رسد آنچه صدرالمتألهین در باب ملاک درج شیء در مقوله خاص پیشنهاد کرده، و آن ترتب آثار وجود اصلی<sup>۱۴</sup> است نه تنها کمترین اشکالی ندارد، بلکه یکی از ارزشمندترین نکته سنجیهای اوست. اما در مورد نتیجه‌ای که در مسئله مورد بحث از آن گرفته، می‌توان نکاتی را متذکر شد:

۱- راه‌حلی که برای رفع اشکال یک فرض و در دفاع از آن ارائه می‌شود باید قبل از هر چیز، محتوای آن فرض را حفظ کند. فرض مورد قبول فلاسفه، که در نظریه مشهور آنان آمد، این بود که «یک ماهیت به دو گونه وجود، عینی و ذهنی، موجود گردد» و یا بتعبیر حاجی سبزواری، «یک شیء جدا از وجودی که در عالم اعیان دارد وجودی هم، با همان ماهیت وجود عینی، در عالم ذهن داشته باشد».<sup>۱۵</sup> قابل پرسش است که: آیا راه‌حلی که توسط صدرالمتألهین ارائه شده با فرض مورد قبول فلاسفه هماهنگی دارد؟

۱۳. اسفار، ج ۱، ص ۲۹۶.

۱۴. تبدیل لفظ «خارجی» یا «عینی»، که در کلمات صدرالمتألهین آمده، به لفظ «اصلی» از این جهت است که گاهی شیء مورد نظر وجود «خارجی» یا وجود «عینی» در مقابل ذهنی ندارد بلکه اساساً ذهنی است مثل آنجا که مفهوم شادی یا اندوه را در نظر بیاوریم و در جستجوی مقوله آن باشیم. آثاری که در اینجا ملاک صدق مقوله کیف نفسانی خواهد شد «خارجی» یا «عینی» در مقابل ذهنی نیست. بنابراین بهتر است بجای خارجی و عینی بگوئیم «اصلی» و منظور از «اصلی» در هر مورد، وجودی است که آثار مورد انتظار بر آن مرتب می‌شود.

۱۵. منظومه سبزواری:

لشيء غير الكون في العيان كون بنفسه لدى الأذهان

ظاهراً اینطور نیست، زیرا بصراحت گفته شده که صورت ذهنی برحسب ذات خود مندرج در مقوله کیف است اما برحسب آن جوهر یا عرض عینی که محتوای صورت را تشکیل می‌دهد مندرج در هیچ مقوله‌ای نیست. پس برخلاف تعبیر مشهور سبزواری در منظومه، «شیء موجود در عالم اعیان با همان ماهیتی که برحسب وجود عینی دارد در عالم ذهن موجود نیست.»

۲- صدرالمآلهین در این مورد که وجود ذهنی هر محتوایی داشته باشد «از حیث وجودش، که حال یا ملکه‌ای در نفس است... مندرج در مقوله کیف نفسانی است»،<sup>۱۶</sup> بصراحت صحبت کرده، و این خود، پیشرفتی در نظریه حکما است، که از این جهت مطلب را مسکوت گذاشته بودند. اما در این مورد که این صورت ذهنی بلحاظ محتوای جوهری یا عرضیش مندرج در مقوله‌ای جز مقوله کیف هست یا نیست و در این مورد که «آیا مقوله معلوم، نوعی به این وجود ذهنی کیفی سرایت می‌کند یا نمی‌کند؟» دو گونه صحبت کرده است: گاهی می‌گوید: «طبیاع کلی و معقول از این جهت که طبیعت کلی و معقولند داخل در هیچ مقوله‌ای نیستند»<sup>۱۷</sup> و گاهی مدعی می‌شود این طبیاع کلی و معقول در عین حال که وجودشان مندرج در کیف است حاوی ماهیت طبیعت جوهری یا عرضی معقول نیز هستند. برای نمونه در پاسخ به این سؤال که «چگونه ممکن است - مثلاً - کمیت در ذهن بیاید اما قابل انقسام نباشد؟»،<sup>۱۸</sup> می‌گوید: «ادله وجود ذهنی وقتی بطور کامل ارائه شوند استدعای آنها جز حصول ماهیات اشیاء در ذهن نمی‌باشد».<sup>۱۹</sup>

بنظر می‌رسد این دو گفته با هم سازش ندارند: زیرا بالاخره، علم، که از جهت علم بودنش کیف نفسانی است، بلحاظ معلوم، یکی از دو حال را دارد، نه هر دو را: یا حاوی هیچ ماهیتی نیست و یا ضمن اینکه خودش وجود و ماهیت کیف را دارد حاوی ماهیت معلوم نیز هست. البته هر یک از این دو را بگوئیم باز هم مطلب تمام نیست جز آنکه از عهده استدلال و اثبات آن هم برآئیم، اما گفتن هر دو جز این که مایه اشکال باشد ثمری ندارد.

ممکن است در مقام توجیه، گفته شود: صورت ذهنی

چون قابلیت دارد هر جوهر یا عرضی را نمایش دهد پس در هر موردی، به حمل اولی، همان ماهیتی است که آنرا نمایش می‌دهد ولی در ذات خود هیچکدام از آنها نیست. این سخن اگر شعر نباشد و بطور جدی گفته شده باشد، نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه اعاده عین اشکال است، زیرا لازمه‌اش این است که صورت ذهنی، برحسب اینکه کدام مقوله جوهری یا عرضی را نشان دهد، همواره در دو مقوله متباین مندرج باشد: مقوله کیف نفسانی و مقوله‌ای که آن را نمایش می‌دهد.

بعلاوه، این گفته شاعرانه بدان می‌ماند که بگوئیم آینه، ضمن آنکه جوهر و اعراض خود را دارد، چون دارای قابلیت نشان دادن همه جوهرها و عرضهای محسوس است پس ماهیت همه آنها را هم، بنوبت، دارد و هیچکدام را بطور مشخص ندارد. بدیهی است که در پاسخ می‌توان گفت: آینه فقط آینه و مندرج در مقوله ماهوی مناسب خود می‌باشد و تصاویری هم که نشان می‌دهد فقط نوعی انفعال است. صورت ذهنی هم همینطور است، جز اینکه چون متعلق به نفس و بمعنائی، که در بحث اتحاد عاقل و معقول گفته می‌شود، عین نفس است جنبه فعالیت در آن بر جنبه انفعال برتری دارد.

۳- قرار نیست برای اینکه وضع وجود ذهنی در ارتباط با تضمین اعتبار ادراک سامان بگیرد همه قول و قرارهای گذشته بهم بخورد. در مباحث وجود طبق سنت اصالت وجودی، مقرر شده است ماهیت از وجود انتزاع شود و در بردارنده ذاتیات خود باشد. از جمله ذاتیات جوهر اینستکه ماهیت جوهری در وجود خود بیناز از موضوع است. حال چگونه است که صورت ذهنی ما می‌تواند حاوی یک ماهیت جوهری نیازمند به موضوع باشد؟ چنین می‌نماید که صدرالمآلهین نیز، پس از اینکه در کتاب الشواهل ربویه این مطلب را بیان کرده به غرابت آن توجه کرده، می‌گوید: «اگرچه غریب می‌نماید که مفهوم چیزی که بیناز از موضوع است بیناز از موضوع نباشد،

۱۶. اسفار، ج ۱، ص ۲۹۴ - ۲۹۵.

۱۷. همان، ص ۲۹۴ و ۲۹۷. ۱۸. همان، ص ۲۹۷، سطر ۴ و ۵.

۱۹. همان، سطر ۷ و ۸.

اما این مطلب محصول تفحص و مقتضای برهان است»<sup>۲۰</sup>

حقیقت اینست که نیاز یک مفهوم، بعنوان یک عرض، به موضوع مطلب شگفتی آوری نیست. شگفتی آور این است که اصرار داریم ماهیت یک جوهر یا عرض خارجی را بنحوی در این مفهوم بیابیم، درحالیکه نیازی به این کار نیست. حکایت این مفهوم از آن ماهیت شناخت ما را تکمیل می‌کند اما اعتبار شناخت از طریق شهود تضمین می‌گردد.

۴- گویا این اولین بار است که ادعا می‌شود ماهیتی بوجود ماهیت دیگری موجود می‌شود. توضیح این است که: ماهیت، از هر قبیل که باشد، جوهری یا عرضی، بخودی‌خود تحقق ندارد و تحقق آن فقط در پوشش یک وجود شخصی میسر است و این، معنای اعتباریت ماهیت است. حال، در اینجا ادعا شده که ماهیتی، جوهری یا عرضی در پوشش یک وجود ذهنی، که آنهم ماهیت خاص خود را دارد، تحقق یافته است. معنی این سخن عیناً اینست که ماهیتی به وجود ماهیت دیگری موجود گردد، و پیداست که چنین ادعائی مسموع نیست. استاد مطهری در تدریس منظومه سبزواری همین اشکال را مطرح کرده و بیان روشنی دارند که ما را از آوردن دلیل جهت مسموع نبودن مدعا بینیاز می‌کند. این بیان، که در اینجا نقل می‌شود، با برخی دیگر از انتقادات سابق هم ارتباط دارد. ایشان می‌گویند:

شما خودتان می‌گوئید ماهیت از لوازم انحاء وجودات است یا می‌گوئید حد وجود است که بر آن وجود خارجی، این حد و این ماهیت صدق می‌کند. اگر یک شیء وجودش وجود علم شد اصلاً آن ماهیت به حمل اولی هم نباید آنجا صدق بکند. پس چه تناسبی دارد که ماهیت این شیء ولو به حمل اولی، به وجود دیگری موجود باشد. معنای این حرف این است که ماهیت همان ماهیت باشد ولی وجود، وجود دیگری باشد. مثل این است که یگوئیم ماهیت انسان... همان ماهیت انسان است ولی موجود به وجود درخت

است. مگر می‌شود چنین چیزی، که ماهیت یک شیء موجود به وجود شیء دیگر باشد؟ مگر تفکیک وجود از ماهیت ممکن است؟<sup>۲۱</sup>

استاد سپس پاسخی نقل می‌کنند، بی‌آنکه منبع اصلی را بگویند. خلاصه پاسخ این است که:

این اشکال درست است ولی در دو موجود عرضی، یعنی دو موجودی که در عرض یکدیگرند... مثلاً مثل اینکه ماهیت سنگ در شجر موجود باشد... ولی در دو وجود طولی، که یکی از این دو وجود اقوی و اکمل از وجود دیگر باشد... مانعی ندارد... برای اینکه وجود «این» همان وجود «آن» است ولی در درجه بالاتر.<sup>۲۲</sup>

مقصود استاد، برحسب آنچه در پاسخ یکی از حاضران در مجلس درس فرموده‌اند، این است که براساس تشکیک وجود، هر وجود برتری شامل مراتب وجودی نازلتر نیز هست. در اینجا نفس، که عالم و مصدر تحقق ماهیت علم است، باقتضای تجرد خود در مرتبه‌ای فراتر از موجودات مادی قرار دارد و بنابراین وجود ماده را هم در خود دارد، و چون آن وجود مادی را در خود دارد پس ماهیت آنرا هم می‌تواند داشته باشد و تحقق بخشد. بنابراین هر چند وجود ذهنی ما، بعنوان علم، فقط کیف نفسانی است اما از طریق معروض خودش، که نفس مجرد است، بر وجود معلوم محسوس و ماهیت آن، اعم از آنکه جوهر یا عرض باشد، احاطه دارد. در ادامه این توضیح نیز یاد می‌آید از محیی الدین عربی و اصطلاح «حضرات خمس» شده، که مطلب آن همین است اما صبغه عرفانی دارد.<sup>۲۳</sup>

باید گفت: بیان یادشده البته با مبانی صدرالمتألهین تناسب دارد ولی، بهر حال مبنائی است و متوقف بر اثبات دو اصل مهم تشکیک وجود و تجرد نفس است، بگونه‌ایکه هر یک از نفوس جزئی و ابتدائی را، فقط به شرط بلوغ عقلی و امکان تعقل مفاهیم کلی، شامل شود. اصل اول، یعنی تشکیک، مورد قبول همگان، از جمله فلاسفه مشاء نیست و اصل دوم یعنی تجرد نفس، با شرط

۲۰. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبية، ص ۳۰ و ۳۱.

۲۱. استاد مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.

۲۲. همان، ص ۴۰۷. ۲۳. همان، ص ۴۰۷ و ۴۰۸.

و گستره مذکور، حداقل در اینجا با نظریه خود صدرالمتألهین، که نفس را در ابتدای خلقت جسمانی می‌داند و نیل به تجرد را معلول حرکت جوهری نفس در طول زندگی می‌شمارد، برخورد دارد؛ زیرا ادراک، یک فرآیند طبیعی و عرفی است و مسئله وجود ذهنی که با مسئله اعتبار ادراک درآمیخته، اولاً شامل کلی و جزئی است و ثانیاً به مرحله خاصی از سیر تکاملی نفس اختصاص ندارد.

ثبوت نرسیده است. بعلاوه نیاز ما به ارتباط با پیرامون خودمان، که برآستی مبرم و غیر قابل اغماض است، پیشتر از طریق شهود برطرف شده است.

### اصل دوم: سلب مقولیت از علم

یکی از نکات مهمی که ملاصدرا در طرح خود منظور کرده، اینست که علم از آن جهت که علم است و خاصه کاشفیت دارد مندرج در هیچ مقوله‌ای نیست. در نقد اصل نخست بمناسبت به این مطلب اشاره کردیم ولی به آن

**\* دخالت مثل معلق در فرآیند ادراکات کلی عقلی ماهیات جوهری از اینجهت است که - برحسب اعتقاد ملاصدرا، بتبع شیخ اشراق - مثل مذکور در حد متوسط میان مادیت محض عالم ماده و تجرد و نوریت محض مثل افلاطونی قرار دارند، و می‌توانند وسائلی جهت تعالی فکر از مادیت به تجرد باشند.**

۵- اشکال چهارم بر این پایه بود که ماهیت معلوم، جدا از وجود ذهنی و ماهیت آن در نظر گرفته شود و به لحاظ کارکرد وجود ذهنی، به حمل اولی ذاتی، بر آن حمل گردد. اما اگر، همانطور که از ظاهر کلمات فلاسفه در ابتدای نظر فهمیده می‌شود، منظور این باشد که ماهیت صورت ذهنی عیناً همان ماهیت معلوم باشد، در این صورت این اشکال پیش می‌آید که چگونه از دو گونه وجود، یکی ذهنی و دیگری عینی، با دو گونه اوصاف و ذاتیات و دو گونه آثار، یک ماهیت انتزاع شده است؟ ممکن است گفته شود اگر نپذیریم که وجود ذهنی و خارجی یک ماهیت دارند باب علم ما به عالم خارج به کلی بسته می‌شود و گرفتار سوفیسم و ایده‌آلیسم می‌شویم، چنانکه در رد برخی دیگر از نظریات، مثل شیخ، همین را می‌گویند،<sup>۲۴</sup> پاسخ در این مورد و همه موارد احتمالی دیگر این است که نیاز ما به داشتن ارتباط با عالم خارج موجه است، ولی بخودی خود مصحح نظریه خاصی نیست مگر اینکه اولاً معتقد به اصالت عمل (پراگماتیسیم) باشیم و «مفید بودن» را ملاک «حقیقت داشتن» بدانیم، ثانیاً «مفید بودن» را بدرستی تعریف کنیم و مصداق آنرا نیز بخوبی تشخیص دهیم، اما اصل مذکور به

نپرداختیم، اما اکنون می‌خواهیم این مدعا را به استقلال بررسی کنیم و دریابیم که اصل این مطلب تا چه اندازه قابل پذیرش است و بر فرض صحت، تا چه اندازه بعنوان یک عنصر اساسی در طرح صدرالمتألهین ضرورت دارد. صدرالمتألهین دست‌کم دو بار در طول مباحث وجود ذهنی به سلب مقولیت از علم پرداخته است. یکبار در آغاز بیان راه‌حل اشکال تداخل مقولات گفته است: پس می‌گوئیم: از آنجا که علم بگونه‌ای از وجود برمی‌گردد و آن وجودی است مجرد که برای جوهر مدرک یا نزد آن حصول می‌پذیرد.<sup>۲۵</sup>

مرحوم سبزواری در توضیح سخن یادشده نوشته است:

مقصود از «گونه‌ای از وجود» چیزی مثل وجود آب یا آتش یا امثال آن، از موجودات محدود طبیعی، نمی‌باشد، بلکه مقصود این است که علم، وجود دیگری است برای این ماهیات (معلوم) که از نوع صورت و از جنس نور

۲۴. از جمله: نهاية الحکمة، ج ۲، ص ۸۶: ولو كان الموجود في الذهن شبيهاً للأمر الخارجي نسبتاً إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال ارتفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات.

۲۵. استاد مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.

است، نه همچون وجود مادی ظلمانی ماهیات که صلاحیت علم بودن ندارد. بنابراین مقصود مؤلف<sup>۲۶</sup> این است که وجود ماهیات در عقل، یعنی در آیات انفسی، همانند وجود آنها در آیات آفاقی است. پس همچنانکه وجود در اعیان، فیض مقدس الهی و اضافه اشراقیه اوست و در ذات خودش جوهر یا عرض نیست، همچنین علم نیز وجودی است که فیض نفس و اشراق آن بشمار می آید و در ذات خودش جوهر یا عرض نمی باشد.<sup>۲۶</sup>

لازم به ذکر است که این حاشیه سبزواری مستفاد از مقدمه دومی است که صدرالمتألهین در فصل اول از فصول مربوط به وجود ذهنی ایراد کرده است.

موضع دومی که خروج علم از قلمرو مقولات در آن اعلام گردیده است آنجاست که صدرالمتألهین پس از بیان مقدمات راه حل اشکال تداخل مقولات می گوید:

حال که این مقدمه را بخوبی دریافتی، می گوئیم: همانا طبایع کلی عقلی از حیث کلی و معقولات خود، ذیل هیچیک از مقولات قرار نمی گیرند، و از حیث وجودشان در نفس... متدرج در مقوله کیف هستند.<sup>۲۷</sup>

گفتار صدرالمتألهین در اینجا صریحتر از سابق است و نیاز به استشهاد از فهم اساطین حکمت نیست اما از آنجا که در حاشیه علامه طباطبایی بر این قسمت، نکته بدیعی آمده، بد نیست از آن استفاده کنیم. او با بهره گیری از آنچه مؤلف در همین منهج در دفاع از نظریه مثل افلاطونی آورده<sup>۲۸</sup> و آنها را منبع الهام عقل در ادراک کلیات شناخته، می گوید: دانستی که عقیده مؤلف<sup>۲۹</sup> در مورد صورتهای ذهنی اینست که صورتهای جزئی، معلول نفس هستند و نفس مصدر آنهاست. اما صورتهای کلی از طریق مشاهده نفس نسبت به مجردات عقلی از دوردست، پدید می آیند و بهمین دلیل است که آن صورتهای منطبق بر بسیار و از جهت صدق بر فرد خاص] دستخوش ابهام هستند، و نفس در این مورد مظهر است نه مصدر، زیرا آن طبایع کلی عقلی از جهت ذات خود جوهری مجرد و خارجی یا هیئتایی نوری برای نفس هستند... و از جهت کلیت و معقولیت خود برای نفس - و این همان جهتی است که در وجود ذهنی مورد بحث می باشد - در هیچ مقوله ای مندرج نمی باشند و نفس تنها مفاهیم مقولات، و نه

حقائق آنها، را دربردارد.<sup>۲۹</sup>

از آنچه تا اینجا نقل شد ممکن است اینطور نتیجه گرفته شود که صدرالمتألهین راه حل مورد نظر خود را فقط بر پایه اعتقاد به مثل افلاطونی بنا نهاده و غیر مقولی بودن علم را نیز فقط ناشی از این می داند که نفس با مشاهده مجردات عقلی، از دوردست، مظهر کلیات مثالی می گردد؛ اما بنابر انکار مثل افلاطونی، آنگونه که عقیده مشائیان است، راه حلی برای مسئله وجود ذهنی ندارد. این استنتاج درست نیست، زیرا، حداقل یکی از فقرات گفتار وی در بحث وجود ذهنی اینطور افاده می کند که او راه حلی مبتنی بر مثل افلاطونی را بهترین راه می داند، ولی معتقد است بنیانی که با تفکیک دو گونه حمل گذاشته بخودی خود و بدون اعتقاد به مثل نیز جهت حل مسئله کفایت می کند. متن گفتار مورد اشاره را در ذیل ملاحظه می کنیم. وی می گوید:

حق اینست که مفهوم انسانیت و جز آن، از صورتهای انواع جوهری کیفیاتی ذهنی هستند که معانی آنها به حمل اولی بر آنها صدق می کند و به حمل متعارف صدق نمی کند، و دلالت وجود ذهنی در باب عقلیات بیش از این را افاده نمی کند.

این در مورد کسی است که معتقد به وجود یک عالم عقلی، که در آن صورتهای انواع جوهری مستقر باشند، نیست، مانند معلم اول | ارسطو | و پیروان او، آنگونه شهرت دارد. اما کسی که به وجود آن عالم عقلی بلند مرتبه و الهی عقیده دارد می تواند بگوید: اینکه یک ماهیت نوعی دارای افراد مجرد و مادی باشد هیچگونه بداهت یا استدلالی به نادرستی آن حکم ننموده و اتفاق نظری هم بر بطلان آن شکل نگرفته است. چگونه چنان اتفاقی ادعا شود و حال آنکه افلاطون بزرگ و اساتید عالیقدر او برآنند که هر نوعی از انواع جسمانی دارای فردی در عالم عقل است، و این افراد سببهای فعال کننده افراد جسمانی انواع

۲۶. همان، بخشی از پاورقی شماره یک.

۲۷. همان، ص ۲۹۴ - ۲۹۵.

۲۸. از جمله: اسفلر، ج ۱، ص ۲۸۸، سطر ۱-۴ + همان، ص ۲۸۹، سطر ۱۹.

۲۹. همان، ص ۲۹۴، پاورقی شماره ۲.

جوهری هستند و بدانها عنایت دارند؟<sup>۳۰</sup>

۲. پیرو پرسش قبل، آیا سلب مقولیت از علم، برحسب پاسخی که طبق مذاق ارسطو داده شده میسر است، اعم از اینکه مراد صدرالمتألهین باشد یا نباشد؟

از اینجا برمی آید که راه حل مورد نظر صدرالمتألهین یک راه حل دو مرحله ای است: مرحله ای نازل - اگر راه حل مذکور پیش از صدرالمتألهین را نازل حساب کنیم - یا متوسط و متکی بر عقل، که برای عموم و از جمله فلاسفه مشاء می تواند معتبر باشد، و مرحله ای عالی و مبتنی بر شهود و عرفان، که فقط قابل ارائه به دارندگان ذوق عرفانی و معتقدان به مثل افلاطونی است. صدرالمتألهین در تمسک به راه حل نوع دوم تا آنجا اصرار و اعتماد دارد که علاوه بر دفاع جدی از نظریه مثل افلاطونی، در ادامه گفتار فوق - علیرغم اذعان به عدم وجود دلیل - از عالم مثل معلق، که مورد اعتقاد شیخ اشراق بوده، نیز بشدت جانبداری کرده و بصراحت، خود را از معتقدان به آن معرفی نموده است.<sup>۳۱</sup>

**\* اندراج مقولی براساس تشکیک وجود و ذوق عرفانی، که بر مراتب هستی در قوس نزول و صعود تکیه می کند و بشدت مورد توجه صدرالمتألهین است، نیز قابل توجیه باشد.**

لازم به تذکر است که وی، درحالی که نحوه دخالت مثل افلاطونی در راه حل مسئله را چند بار باختصار بیان کرده، چگونگی دخالت مثل معلق را، حداقل در این فصل، بیان نکرده است. می توان حدس زد که دخالت مثل معلق در فوآیند ادراکات کلی عقلی ماهیات جوهری از اینجهت است که - برحسب اعتقاد ملاصدرا، بتبع شیخ اشراق - مثل مذکور در حد متوسط میان مادیت محض عالم ماده و مجرد و نوریت محض مثل افلاطونی قرار دارند، و می توانند وسائلی جهت تعالی فکر از مادیت به مجرد باشند.

به نظر می رسد میسر نیست، زیرا ما با یک صورت ذهنی روبرو هستیم که برحسب ذات خودش کیف نفسانی است و در عملکرد خود نمایشگر مقوله ای دیگر از مقولات است. اخراج یک موجود ممکن و طبیعی از قلمرو مقولات، در بخش ذات یا صفات یا افعال، مخالف قراردادهای منطقی و فلسفی است، زیرا گفته اند «کل ممکن زوج ترکیبی من الوجود و الماهیه» و هیچ ممکنی را استثنا نکرده اند، و نیز ماهیت داشتن عبارت دیگری از محدودیت است و هر موجودی، جز واجب الوجود، بناچار محدودیتی دارد. صفت یک موجود مقولی عرضی می تواند در مقوله عرضی دیگری مندرج باشد و فعل آن نیز می تواند مندرج در مقوله «فعل» باشد و عرض متکی بر عرض نیز، بشرط اینکه در نهایت منتهی به جوهر شود هیچ مانعی ندارد.

### سؤال و اشکال

۱. ملاحظه کردیم که صدرالمتألهین راه حل خود را به دو روش، مشائی و اشراقی بیان کرده است. حال قابل پرسش است که: آیا سلب مقولیت از علم، باعتقاد صدرالمتألهین، منحصر به فرض قبول مثل افلاطونی است یا بدون آن هم نظر وی بر این است که علم داخل هیچ مقوله ای نیست؟ می توان گفت ظاهر گفتار وی از این جهت ساکت است درعین حال که ترجیح احتمال نخست خالی از مرجح نیست، چون در مواردی که سخن از نفی مقولیت علم گفته آتوا با مقدمه ای افلاطونی و اشراقی درآمیخته است. نمونه های این گفته ها را پیش تر ملاحظه کردیم.

اضافه می کنیم که قابلیت صورت ذهنی برای نمایش هر مقوله ای باعث نمی شود از خودش سلب مقولیت شود یا برعکس، در مقوله معلوم نیز مندرج شود. تصاویر فقط مقوله را نمایش می دهند و صورت ذهنی همان کاری را می کند که یک آینه، یک نقش قلمی، یک کلمه مکتوب، یک کلمه ملفوظ یا یک مجسمه انجام می دهد. همه این هستیها از جمله صورت ذهنی، با خاصیتی که بروز می دهند حداکثر یک مقوله «فعل» به بار می آورند که بر

۳۰. اسفار، ج ۱، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.

۳۱. همان، ص ۳۰۰ - ۳۰۲.

مقوله اصلی خود آنها، اعم از جوهری یا عرضی، بار می‌شود. گمان می‌رود مطلب باندازه‌ای که نیاز به هیچ توضیحی نداشته باشد، روشن است.

هر ماهیتی از دیدگاه ارسطو، که نظر او فعلاً مدار بحث است، بیش از یک وجود اصلی ندارد، و وجودهای دیگری که برای آن در نظر گرفته می‌شوند، در واقع، وجود ماهیتهای دیگری هستند که بنحوی از وجود اصلی حکایت می‌کنند. برای مثال، دیوار یک وجود اصلی دارد که خارجی است و دو اتاق را از هم جدا می‌کند. اما کلمه ملفوظ یا مکتوب «دیوار» یا - در بحث فعلی ما - صورت ذهنی آن، که بترتیب وجودهای لفظی و کتبی و ذهنی دیوار نامیده می‌شوند، در واقع وجود ماهیتهای دیگری هستند که بنحوی «دیوار واقعی» را حکایت می‌کنند و بمسامحه «وجود دیوار» نامیده می‌شوند، چنانکه ما به تصویر یکنفر، که یک قطعه کاغذ و مقداری مرکب است اشاره کنیم و می‌گوئیم «این فلانی است». این نامگذاریها و تعبیرات تا آنجا که کار زبان و ارتباطات اجتماعی را سامان می‌دهد مفید و حتی ضروری است، اما اشتباه فلسفی ناشی از آنها زیانبار است و یکی از زیانها همین اوقاتی است که برای عبور از پیچ‌وخم مباحث وجود ذهنی در فلسفه اسلامی صرف شده است.

حکیم سبزواری در اشاره به مراتب وجود اشیاء می‌گوید: «هر چیزی | حداقل در عالم طبیعت | دارای چهار مرتبه وجودی است: عینی لفظی، کتبی و ذهنی، و ارتباط این مراتب با یکدیگر زمینه مغالطه را فراهم می‌کند».<sup>۳۲</sup> گمان می‌رود برترین مغالطه‌ای که از ارتباط این چهار وجود بروز نموده، همین است که فلسفه اسلامی بدان گرفتار شده و غالباً - یا عموماً - گمان کرده‌اند اینها همه، در هر موردی، وجودهای یک مقوله هستند، و در پی این گمان در مورد تداخل مقولات و دیگر اشکالات مذکور در مبحث وجود ذهنی به صرف وقت و جزو بحث پرداخته و راه‌حل بعد از راه‌حل ارائه کرده، و توجه نکرده‌اند که وجودهای مختلف، با ماهیات اختصاصی و مختلفی که دارند، گاهی می‌توانند یکدیگر را حکایت کنند و باصطلاحی، «حاکمی و محکی» تشکیل دهند، اما این روابط طبیعی موجب نمی‌شود که حاکمی و محکی به

مقولات یکدیگر دست‌اندازی کنند. شگفت است که این مغالطه فلسفی فقط در «ارتباط میان ذهن و خارج» پیش آمده و مزمن گردیده، درحالیکه، به همان معیار، می‌باید بین «لفظ و معنی»، «لفظ و کتابت»، «نقش و صاحب نقش» و «مجسمه و تجسم‌یافته» همانگونه مباحث و گفتگوها با تفاوت‌های جزئی جریان یابد. گفتنی است که کلمه «مراتب» هم، که بار عرفانی و تشکیکی قوی دارد - گویا - در اینجا نقش مؤثری بازی کرده است.

۳. پیرو پرسش شماره یک، آیا سلب مقولیت از علم برحسب پاسخی که با اتکاء بر مثل افلاطونی و مثل معلق اشراقی داده شده، موجه است؟

در اینجا صدرالمتألهین، برخلاف مورد قبلی، ضمن نفی قاطع مقولیت از علم، مطلب را به پشتوانه‌ای متکی ساخته که از دسترس اندیشه متعارف دور است و خود نیز متذکر شده که مثل، حتی در اندیشه افلاطون نیز متکی بر دلیل مکتوب نیست. بنابراین، سنجش درستی و نادرستی مطلب براساس دلیل، ثمری ندارد: یا باید براساس «کل ما قرأ سمعک من العجائب» در «بقعه امکان» نهاده شود و یا به این دلیل که دلیل روشن و قانع‌کننده‌ای ارائه نشده مردود گردد، و راه سومی به نظر نمی‌رسد، جز آنکه شخصی بطریقی غیر قابل انتقال به دیگری، مطلب را باور کند، چنانکه صدرالمتألهین خود باور کرده و دلیل یا مستمسک آنرا اعتماد به سلوک و مشاهده بزرگان از اصحاب معرفت قرار داده است.<sup>۳۳</sup> وی در این باره می‌گوید:

این بزرگان، از اکابر و اولیا، اگرچه دلیلی برای اثبات مثل نوریه نیاورده‌اند و بمجرد مشاهدات صریح و مکرری که ایشان را دست داده اکتفا کرده و مطلب را برای دیگران حکایت کرده‌اند، اما انسان می‌تواند بدانچه بر آن اتفاق و بدان جزم کرده‌اند و بعد از مشاهده بیان نموده‌اند اعتماد کند. کسی را نمی‌سزد که با ایشان در این باب مناظره کند. چگونه بتوان با آنان مناظره کرد درحالیکه درباره اوضاع ستارگان و شمار افلاک بر رصد اشخاصی

۳۲. منظومه سبزواری:

إذ فی وجودات الأمور رابطه  
تشرکیم صناعة المغالطة  
وتسلك عینی و ذهنی طبع  
نمة لفظی و کتبی وضع  
۳۳. اسفار، ج ۱، ص ۳۰۷.

چون ابرخس یا امثال او، که می‌دانیم بر حواس خود، که در معرض غلط و طغیان است، تکیه کرده‌اند، اعتماد می‌کنیم؟ در اینصورت سزاوارتر آن است که به رصدهای عقلی و مکرر بزرگان فلسفه نیز اعتماد کنیم.<sup>۳۴</sup>

در نقل این فراز، که عیناً از شیخ اشراق گرفته شده، عرض انتقاد نیست بلکه فقط بیان چگونگی قبول مثل افلاطونی توسط صدرالمآلهین منظور است. اما جا دارد پرسیده شود که آیا این دو رصد شرایطی یکسان دارند؟ به نظر می‌رسد اینطور نیست. ابرخس می‌تواند هر منکری را با خود به رصدخانه ببرد و آنچه را دیده به او نیز نشان بدهد ولی افلاطون نمی‌تواند چنین کند.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که مدعا را برحسب دلیل ماورای طبیعی آن نمی‌توانیم مورد بحث قرار دهیم، اما گمان می‌رود برحسب نتیجه، بررسی مطلب مقدر و ثمربخش است: اساس مشاهده، مثل افلاطونی باشد یا هر موجود ماورائی دیگر و حتی برتر، نظیر انوار قاهره طولی و عرضی به نظر شیخ اشراق، بهر حال، آنچه به وجود آمده در عالم طبیعت و برای نفس انسانی موجود شده است. وقتی خود نفس، با همه شأن و مقامی که دارد، جوهر و دارای حرکت جوهری است چرا آنچه از طریق سلوک و مشاهده عالم اعلی اکتساب نموده خارج از قلمرو مقولی آن باشد؟ به نظر می‌رسد این اندراج مقولی براساس تشکیک وجود و ذوق عرفانی، که بر مراتب هستی در قوس نزول و صعود تکیه می‌کند و بشدت مورد توجه صدرالمآلهین است، نیز قابل توجه باشد.

۴. پرسشهای گذشته مربوط به درستی و نادرستی اصل فرض بود و پرسش جدید در مورد ضرورت آن است. بر فرض که چنان تبیینی درست و متکی بر دلائل قاطع باشد، آیا تنها راه چاره است یا می‌توانیم مطلب را در محدوده طبیعت، نه در حد کمال بلکه در حد رفع نیاز، توجیه کنیم؟ به نظر می‌رسد نیاز طبیعی ما، که در اینجا یک نیاز زبانی و ارتباطی است، در محدوده طبیعتی بخوبی به پاسخ می‌رسد و نیاز به توجیه ماورای طبیعی نیست. ما باید از ایده آلیسم سفسطه‌آمیز بیرون بیاییم که با شهود بیرون آمده‌ایم و بایستی روابط هستیها بعنوانین مختلف، از جمله حکایت و دلالت را، درک کنیم که پیش

از بحث وجود ذهنی، به درازای قرون متوالی درک کرده‌ایم. اما اینکه درون یک صورت ذهنی که از مقوله کیف است، چه می‌گذرد تا نمایشگر یک مقوله جوهری یا عرضی دیگر می‌شود فقط یک دقت عقلی است که ارزش عقلانی صرف را دارد ولی ثمره عملی خاصی ندارد، و چون حیثیت مسئله نیز ارتباطی و گذراست بعنوان یک دقت عقلی نیز شأن والا نمی‌توان برای آن در نظر گرفت.

۵. بعنوان آخرین پرسش، آیا تبیین مثالی مذکور با نظریه ویژه ملاصدرا، که نفس را در آغاز پیدایش، جسمانی و غیر مجرد و فقط دارای استعداد مجرد می‌داند، سازش دارد؟ به نظر می‌رسد طبق دیدگاه کسانی از فلسفه مشاء که نفس را جسمانی الحدوث می‌دانند ولی آنرا از لحظه انعقاد مجرد می‌شمارند و - به طریق برتر - از دیدگاه کسانی که نفس را روحانی محض و موجود پیش از بدن می‌دانند تبیین ادراک کلی با اتصال به یک مبدا مجرد، از قبیل عقل فعال یا جز آن، تا حدودی بشرط مساعدت دلیل، قابل قبول است. اما از این دیدگاه که نفس جسمانی بایستی طی حرکت جوهری خود به مجرد برسد و لیاقت دریافت فیض از عالم مثل را پیدا کند تبیین مذکور عمومیت نخواهد یافت زیرا عبور از مادیت به مجرد مسئله ساده‌ای نیست که طی سالهای اولیه عمر تحقق یابد و چه بسا برای برخی که در سالهای نوجوانی از دنیا می‌روند هرگز چنان سعادت فوهم نیاید و این در حالی است که همگان کم‌وبیش از اوان تمیز و آغاز برقراری ارتباط کامل و مفید با همزیانهای خود از ادراکات کلی بهره‌مند هستند و استفاده‌ای که از اینگونه ادراکات می‌کنند بهیچوجه کمتر و نازلتر از پیران جهان‌دیده و سرد و گرم چشیده نمی‌باشد، حتی اگر ایشان از افراد وارسته و از اولیای الهی و عرفای برجسته باشند.

ملاحظه کنید مسئله‌ای که در آغاز برای حل یک مشکل ساده مطرح شد و حتی عنوان «جستجوی راه‌حل عام برای خروج از سفسطه» را بخود گرفت از کجاها سردرآورده است.

\* \* \*