

Analyzing and Critic of Ibn Sina's Explanation on Triple Division of Theoretical Wisdom



Qodratullah Qorbani

Associate Professor of Philosophy, Kharazmi University, Tebran, Iran.
qodratullahqorbani@kbu.ac.ir

Rouhullah Souri

Assistant Professor of Philosophy, Kharazmi University, Tebran, Iran. souri@kbu.ac.ir

Sajjad Dalir (Corresponding author)

PhD Candidate of Transcendent Wisdom, Kharazmi University, Tebran, Iran.
dalirsajad@gmail.com

Abstract

Ibn Sina, as a Muslim Philosopher, has given a famous triple division of knowledge and wisdom that is relying on Aristotelian philosophical tradition. Ibn Sina tries to rationalize his triple division of knowledge and wisdom based on many properties of its subject matter. In his view, the subject matter of human being's knowledge has three kinds, first it mentally and externally needs to matter, and second it mentally is in needless to matter, but externally needs to it, third it mentally and externally is in needless to matter. Based on this foundations, he introduces three kinds and divisions of wisdom including theology, mathematics and physics. But if we consider his philosophical and epistemological foundations regarding the subject matter of knowledge, there can be appeared some problems and contradictions concerning the knowledge of logic, mathematics and theology, as the knowledge of God. Since based on Ibn Sina's theory, logic, mathematics and theology, as the science of God, can't be considered as one sections of wisdom.

Keywords: Theoretical Wisdom, Restricted Division, Logic, Theology, Ideal Substances.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.9.23**

Accepted date: **2021.11.3**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.47902.2966](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.47902.2966)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

One of the most significant debates that are discussed in Islamic philosophy is about divisions concerning triple kinds of Wisdom. In this case, the most important note is the reasons that some Muslim philosophers have rendered about the restriction of triple division of theoretical wisdom. The reason for restriction of kinds of theoretical wisdom through twofold division between negation and affirmation, is resulted to four its kinds regarding theoretical wisdom. This rational division, that is not based on human being's will, divides theoretical wisdom into the affaires, namely sciences or knowledge, that their subject matter, mentally and externally are needless to matter, that are called Philosophy or theology in general, or there are some affaires, namely subject matter, that mentally are needless to matter but externally need to it that are called mathematics, and there are some affaires that mentally and externally need to matter which are called physics. The fourth kind is also conceivable regarding mentioned division that mentally needs to matter, but externally is not need to it. This kind has no external object, but can be conceived mentally.

Our arguments is that Ibn Sina's restricted division of sciences and wisdom is not logically correct, and due to some critics to it, it is impossible to defend and justify it reasonably. The importance of received critics to Ibn Sina's division of wisdom is that some philosophers who have introduced this restricted division, have claimed that they can cover all rational knowledge and sciences through this division, so that there is no rational knowledge out of it. While it is showed that there are some knowledge, like logic, mathematics and theology, as the science of God that can be considered as rational knowledge and also out of this division. So, Ibn Sina's division does not cover logic, and logical ineligibles, and have some contradictions. In his different books and in many phrases, Ibn Sina considers logic of as rational knowledge. Mulla Sadra, in his commentary on the book of Theology of Al Shifa, clarifies that by referring to Ibn Sina's words, we can say logic is of rational knowledge. The most significant problem concerning considering logic as a theoretical wisdom is that wisdom generally is about objects, as Ibn Sina's division shows it, since the base of division of existents is that how they have material and changing properties. But, the reality of logic is in mind, and

it has no knowledge about the external objects. So logic can't be of kinds of wisdom, since wisdom is a knowledge about external objects, as Ibn Sina, himself, introduces it. Mulla Hadi Sabzavari in his book of the Logic of Sharhe Manzoumeh, believes that logic is of kinds of wisdom. Some philosophers like Mulla Sadra have criticized that if wisdom is the knowledge about external objects, then logic can't be of kinds of wisdom, since the subject matter of logic is mental intelligibles not external objects. Then Sabzavari has tried to reply to Mulla Sadra that even if wisdom can be the knowledge of external objects, logic can be considered of its kinds, since logical intelligibles have a kind of relations to the external world. Anyway, it seems Sabzavari's answer is not correct. The second criticism to Ibn Sina's restricted division is that it does not cover theology in its special meaning. He in the book of Illuminative Logic separates theology in its special meaning, namely the knowledge of God, from theology in general, and considers the first one as an independent knowledge beside other rational knowledge. But as far as the subject of theology in its special meaning, knowledge of God, is about immaterial and unchangeable beings, such knowledge can't be considered within divisions of wisdom. The third criticism, also, regarding Ibn Sina's division is about its third section, mathematics. He says the affairs, subject matters, that mentally are needless to matter, but externally in need of matter, are called quality or mathematics. Now, the problem is that, if someone based on his/her philosophical foundations, believes in Ideal Substance or quantity and quality in it, namely, believes in a substance without matter and motion, but has some dimensions that are called Ideal Substances, so the third section of Ibn Sina's division can't be acceptable. Since, if we accept ideal substances, then there can be some geometric quantities that mentally and externally are needless to matter. So Ibn Sina's restricted division of knowledge and wisdom can't be acceptable.

References

- Ibn Sina, Hossin Ibn Abdullah (1995) *Isharat & Tanbihat*, Edit. Khajeh Nasir Tousi & Qubuddin Razi, Tehran: Ketab Press.
- Ibn Sina, Hossin Ibn Abdullah (2007) *Theology of Al Shifa*, edit. Ibrahim Madkour, Qom: Zavelqorba Press. (in persian)
- Ibn Sina, Hossin Ibn Abdullah (1980) *Uyoun Al Hikmah (The Sources of Wisdom)*, edit. Abdolrahman Badavi, Beirut: Darul Qalam Press. (in Arabic)



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

تحلیل و نقد تبیین ابن سینا در حصر اقسام حکمت نظری به سه گرایش

قدرت‌الله قربانی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران. ایران. qodratullahqorbani@khu.ac.ir

روح‌الله سوری

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران. ایران. souri@khu.ac.ir

سجاد دلیر (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. dalirsajad@gmail.com

چکیده

مهمترین مساله در تقسیم‌بندی انواع حکمت -یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در فلسفه اسلامی-، دلیلی است که حکمای اسلامی بویژه ابن سینا برای حصر اقسام حکمت نظری اقامه کرده‌اند. دلیل حصر اقسام حکمت نظری، با یک تقسیم ثنائی دائر بین نفی و اثبات، اقسام را به چهار قسم (که البته قسم چهارم آن محال است) تقسیم می‌کند. این حصر عقلی، اموری که به اراده و اختیار انسان نمی‌باشد یعنی حکمت نظری را به اموری تقسیم می‌کند که: تصور آنها بطور ذهنی و خارجی بی‌نیاز از ماده است که اصطلاحاً فلسفه اولی است، یا در ذهن بی‌نیاز از ماده است ولی در خارج محتاج به ماده است که این قسم هم ریاضیات است و یا اموری هستند که چه در ذهن و چه در خارج محتاج به ماده هستند که این قسم را طبیعیات می‌نامند. قسم چهارمی هم در تقسیم قابل فرض است که در ذهن محتاج به ماده باشد ولی در خارج غیرمحتاج به ماده که این قسم صرف یک فرض است و تحقق خارجی ندارد. در این مقاله نشان داده خواهد شد که این حصر موارد نقض متعددی داشته و قابل دفاع نیست. برخی از علوم مانند علم منطق، که از نظر این فلاسفه از اقسام علوم نظری هم هست خارج از این حصر بوده و این حصر معقولات ثانیه منطقی را پوشش نمی‌دهد. همچنین الهیات بالمعنی الاخص و مجردات مثالی نیز با تقسیم فوق قابل تبیین نخواهند بود.

کلیدواژه‌ها: اقسام حکمت نظری، دلیل حصر حکمت نظری، منطق، الهیات به معنی اخص، مجرد مثالی.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۲

مقدمه

از جمله مباحث اساسی و مهم فلسفی تقسیماتی است که تاکنون در مورد علوم، بویژه علوم عقلی ارائه شده است. از جمله مشهورترین تقسیمات، تقسیمی است که در سنت فلسفه اسلامی به ارسطو نسبت داده می‌شود که حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. او در یک تقسیم ابتدایی هر کدام از حکمت‌های نظری و عملی را به اقسام دیگری تقسیم می‌کند. در ذیل همین تقسیم، حکمای اسلامی، حکمت نظری را که یکی از اقسام در تقسیم ارسطویی است، به سه شاخه الهیات، ریاضیات و طبیعیات تقسیم می‌کنند و این تقسیم را حاصل یک برهان مبتنی بر نفی و اثبات می‌دانند. بهترین و روشترین تبیین از این تقسیم برهانی را می‌توان در کتب ابن‌سینا و شارحان وی یافت. اهمیت پرداختن به این مساله از آن جهت است که آیا برای تقسیم علوم عقلی به اقسام آن، منطق خاص و استدلال عقلی نزد حکمایی چون ابن‌سینا وجود داشته که اقسام را حاصر در شش شاخه علم حکمت دیده‌اند که حاصل از جمع سه بخش حکمت نظری و سه بخش حکمت عملی است؟ آیا این منطق و استدلال با توجه به مبانی فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا قابل دفاع می‌باشد؟ و اگر استدلال خالی از اشکال است، آیا امروز با توجه به تکثر و تنوع علوم عقلی قابل دفاع می‌باشد یا خیر؟ همانطور که در این مقاله نشان داده خواهد شد، این استدلال ابن‌سینا برای حصر علوم عقلی نظری در سه شاخه دارای اشکالات جدی بوده و حتی با توجه به مبانی خود ابن‌سینا هم غیر قابل قبول می‌باشد. ضمن ارائه اشکالات آن در طی سه مورد نقض مهم، به نقد آن خواهیم پرداخت. همچنین در این مقاله نشان داده خواهد شد که برخی از فلاسفه مانند حاجی سبزواری ملتفت برخی از این نقض‌ها شده و درصدد حل کردن اشکال برآمده‌اند، اما برخلاف راه حل پیشنهاد شده، همچنان نقض وارد است و تلاش حاجی سبزواری برای دفاع از دلیل حصر و ایستادگی بر تقسیم منحصر در سه قسم، نمی‌تواند اشکالات وارده را مرتفع سازد. حال که حصر اقسام علوم عقلی در فضای فلسفی طراحان استدلال، غیر قابل قبول است به طریق اولی پاسخگوی تقسیمات متکثر و متنوع امروزی در علوم عقلی نخواهد بود، لذا باید از دلیل حصری که ابن‌سینا مطرح کرده است دست کشید. بنابراین در این مقاله ابتدا تبیینی از دیدگاه ابن‌سینا نسبت به حصر اقسام حکمت نظری ارائه خواهد شد. سپس وارد نقد این استدلال ابن‌سینا شده و موارد نقضی که می‌تواند وارد باشد را مطرح می‌کنیم. در این مقاله به سه مورد نقض به ترتیب نقض تقسیم به منطق و بعد از

آن الهیات بالمعنی الاخص و سپس مجردات مثالی پرداخته خواهد شد و در لابلای نقض به منطق نشان داده خواهد شد که تلاش حاجی سبزواری برای حل مساله منطق راه به جایی نخواهد برد و در پایان روشن می‌شود که با وجود این نقض‌های وارده نسبت به حصر اقسام حکمت نظری، اساساً دلیل حصر، غلط و غیر قابل دفاع بوده و در واقع نمی‌توان حصری برای علوم عقلی حتی با مبانی خود ابن‌سینا ارائه داد.

تبیین واژه حکمت و فلسفه

قبل از آنکه به تبیین و سپس نقد دلیلی که فیلسوفان برای حصر فلسفه یا حکمت نظری اقامه کرده‌اند بپردازیم، لازم است ابتدا توضیحی هرچند مختصر در مورد واژه حکمت و فلسفه بدهیم و سپس مراد از حکمت نظری را مشخص کنیم تا در ادامه مباحث به مغالطه اشتراک لفظ دچار نشویم. کلمه فلسفه یک کلمه اصطلاحی است و معانی اصطلاحی متعدد و گوناگونی یافته است. گروه‌های مختلف فلاسفه هر کدام تعریف خاصی از فلسفه کرده‌اند، ولی این اختلاف تعریف و تعبیر مربوط به یک حقیقت نیست، هر گروهی این لفظ را در معنی خاص به کار برده‌اند و همان معنی خاص منظور خویشان را تعریف کرده‌اند. آنچه یک گروه آن را فلسفه می‌نامد، گروه دیگر آن را فلسفه نمی‌نامد، یا اساساً ارزش آن را منکر است و یا آن را به نام دیگر می‌خواند و یا جزء علم دیگر می‌داند و قهراً از نظر هر گروه، گروه دیگر فیلسوف خوانده نمی‌شوند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۲۷). این لغت ریشه یونانی دارد. همه علمای قدیم و جدید که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده‌اند، می‌گویند: این لغت مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» است. کلمه «فیلسوفیا» مرکب است از دو کلمه «فیلو» و «سوفیا». کلمه «فیلو» به معنی دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنی دانایی است. پس کلمه «فیلسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است؛ و افلاطون، سقراط را «فیلسوفس» یعنی دوستدار دانایی معرفی می‌کند. علی‌هذا کلمه «فلسفه» که مصدر جعلی عربی است، به معنی فیلسوفی‌گری است (همان: ۱۲۸). اگر چه لغت فیلسوف در ابتدا به معنای دوستدار دانش بود، ولی با تطوراتی که پیدا کرد به معنای دانشمند استعمال شد و در فضای فلسفه اسلامی نیز به معنای مجموعه‌ای از دانش‌های عقلی و مرادف با آن با عنوان حکمت استعمال شد.

فلسفه در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانش‌های عقلی را در مقابل دانش‌های نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه و اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می‌بردند و چون این لغت مفهوم عامی داشت، قهرا فیلسوف به کسی اطلاق می‌شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان، اعم از الهیات و ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و اخلاقیات و منزلیات بوده باشد؛ و به این اعتبار بود که می‌گفتند: هر کس فیلسوف باشد جهانی می‌شود علمی، مشابه جهان عینی. مسلمین آنگاه که می‌خواستند تقسیم ارسطویی را درباره علوم بیان کنند کلمه فلسفه یا کلمه حکمت را به کار می‌بردند و می‌گفتند: فلسفه (یعنی علم عقلی) بر دو قسم است: نظری و عملی (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

بیان ملاک حکمت و اقسام حکمت

ابن سینا در کتاب *منطق المشرقیین* ملاک اطلاق حکمت بر یک علم را نیاز دائمی بشر در طول زمان مختلف به آن علم معرفی می‌کند و معتقد است علوم که احکام و آثار آن دائمی نبوده بلکه در پاره‌ای از زمان‌ها مورد نیازاند و در پاره‌ای دیگر از زمان‌ها مغفول واقع می‌شوند، صلاحیت ندارند بر آن‌ها حکمت اطلاق شود (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۵). وی همچنین در دیگر آثار خود مانند کتاب *عیون الحکمه* در بخش طبیعیات، غایت را ملاکی برای حکمت بودن علمی معرفی می‌کند و معتقد است غرض از حکمت استکمال نفس انسانی است (همو، ۱۹۸۰: ۱۶).

در تبیین اقسام حکمت نیز بیان‌های متفاوتی از فلاسفه مسلمان دیده می‌شود که گاهی صرفاً بیان اقسام کرده‌اند و ملاک و مناطی برای تقسیم خود ارائه نداده‌اند، از جمله فارابی در کتاب *احصاء العلوم*، علوم متداول در زمان خودش را به پنج دسته کلی و سپس اقسامی فرعی تقسیم می‌کند، اما ملاکی برای این تقسیم ارائه نمی‌دهد. علوم اصلی از نگاه فارابی عبارتند از: «علم اللسان» و اجزاء آن، «علم منطق» و اجزاء آن، «علوم تعلیمی»، «علوم طبیعی»، «علوم مدنی» و اجزاء آن (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۶). هرچند فارابی فلسفه این نحوه تقسیم را برای علوم بیان نمی‌کند، اما چند غایت و غرض مهم را برای تقسیم خویش که در بالا ذکر کردیم ارائه می‌کند که ضرورت توجه به تقسیم علوم را آشکار می‌کند. اول اینکه، رابطه علوم را درک کرده و تقدم و تاخر علوم را بداند و اینکه بداند که از کدام علم برای آموختن شروع کند. دوم اینکه، با التفات به تقسیم و مقایسه بین علوم مختلف بداند که کدام علم افضل و کدام علم انفع و کدام علم اتقن و اوثق و اقوی، اوهن

و اوهی و اضعف است. سوم اینکه بواسطه علم به این تقسیم و اجزاء آن کذب مدعیان دروغین علوم مختلف روشن می‌شود، چرا که اگر کسی ادعای عالم بودن به علمی را داشت با سوال پرسیدن از اجزاء و تقسیمات علم معلوم می‌شود که مدعی کاذب است یا راستگو و همچنین معلوم می‌شود که هر عالمی چه میزان اطلاعات از علوم مختلف را داراست (همان).

اخوان‌الصفا نیز در تقسیم بندی علوم تقریباً همان راه مشائیان را پیموده‌اند و علوم را به چهار قسم ریاضیات، منطقیات، طبیعیات و الهیات تقسیم کرده‌اند اما در عین حال به ملاکی برهانی برای تبیین وجه تقسیم خود در رسائلشان اشاره‌ای نکرده‌اند (اخوان‌الصفا، ۱۹۵۷: ۷۶ و ۷۷). از جمله نکات قابل تامل در تقسیم اخوان‌الصفا قرار گرفتن منطق در عرض دیگر اقسام علوم عقلی است که در ادامه مقاله بیشتر به این مطلب پرداخته خواهد شد.

از جمله اندیشمندان دیگری که در قرون بعدی به مساله تقسیم علوم توجه نشان داده‌اند، ابن‌خلدون است که در کتاب خویش که به مقدمه/ابن‌خلدون شهرت یافته فهرستی را از علوم رائج بین مسلمین ارائه می‌دهد و از جمله علوم را به عقلی و نقلی تقسیم می‌کند و نیز علومی مانند علم تاریخ را نه بعنوان اخبار و صرفاً گزارش حوادث که در گذشته شهری داشته، بلکه بعنوان علمی مستقل در عرض علوم عقلی مطرح می‌کند (ابن‌خلدون، بی تا: ۴۳۵-۴۳۷). هرچند تقسیم ابن‌خلدون نسبت به گذشتگان خود دارای ابتکاراتی است، اما ایشان هم درصدد ارائه تقسیمی برهانی که متکی بر یک حصر عقلی باشد، نبوده است.

در میان فلاسفه متأخر از ابن‌سینا شیخ اشراق از جمله متعرضان مساله ملاک و معیار حکمت و اینکه کدام علم صلاحیت اطلاق حکمت را داراست، است که ملاک خاصی برای حکمت بیان کرده است؛ که در بین انظار فیلسوفان مسلمان نظری شاذ و غیرمشهور است. وی در مطارحات می‌گوید:

«انسان مادامی که دارای ملکه خلع بدن و موت اختیاری و ترقی به عالم بالا نشود، به او حکیم نمی‌گویند. بنابراین نباید به این فیلسوف نماهای آشفته مغز و مادی التفات کرد (ظاهراً مرادش مشائیان هستند) چرا که حقیقت فراتر از چیزی است که ایشان می‌گویند» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۱۳).

همانطور که بیان شد ملاکی که شیخ اشراق ارائه می‌دهد، ملاکی خاص و در فضای حکمت اشراق بوده و در عین حال شیخ اشراق متعرض مساله تقسیم و اقسام حکمت نشده است. اما از میان فیلسوفان مسلمان شاید اولین کسی که با نگاه دقیق و به همراه معرفی الگویی برهانی و عقلی به مساله تقسیمات علوم پرداخته است، ابن سینا است. در اولین تقسیم‌بندی که ابن سینا در برخی از کتب خویش انجام داده، علوم را به علوم دائمی و علوم غیر دائمی تقسیم کرده و علوم دائمی، یعنی علومی که احکام آن دائمی است و احتیاج بشر به آن همیشگی است را حکمت می‌داند و سپس خود حکمت را به دو بخش اصول و فروع تقسیم کرده و اصول حکمت را با توجه به غایت و غرض از آن علم، که بالذات و بالاصاله باشد یعنی خود علم مقصود اصلی از آن علم باشد و نه بعنوان مقدمه یک علم دیگر در مقابل در جایی که آن علم بالتبع و آلت و ابزار و مقدمه علم دیگر باشد، به علوم آلی و اصالی تقسیم می‌کند و سپس علوم اصالی را به حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۷). این تقسیم که تنها در کتاب *منطق مشرقیین ابن سینا* مطرح شده و در دیگر کتب ابن سینا تقسیم به گونه دیگری است، از قضا مقبولیتی در بین فلاسفه بعد از ابن سینا نداشته است. از جهت فراوانی در دیگر آثار خود ابن سینا نیز روش دیگری مشهورتر است که برای ارائه تقسیم راه دیگری طی شده است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد. آن تقسیم‌بندی که در کتب خود ابن سینا هم شهرت بیشتری داشته و مقبولیت تامی هم در بین فلاسفه بعد از ابن سینا داشته، تقسیم‌بندی است که با تقسیم حکمت به نظری و عملی آغاز می‌شود و در ادامه هر کدام از حکمت نظری و عملی به سه شاخه تقسیم می‌شود. ابن سینا در کتاب *عیون الحکمه*، حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و حکمت نظری را به سه بخش طبیعیات و ریاضیات و فلسفه اولی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۰۸: ۱۷). این تقسیم بعد از ابن سینا در بین فلاسفه اسلامی تا کنون مشهور بوده و از آن دفاع می‌شود. کما اینکه تقسیم شیخ در منطق شفا و نیز الهیات شفا به همین منوال می‌باشد. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که گرچه ابن سینا در اولین تقسیم، یعنی تقسیم حکمت به نظری و عملی با غایت و غرض ثانوی متعلم آغاز کرده و می‌گوید بداند که بداند یا بداند تا عمل کند، اما در ادامه تقسیم را با توجه به موضوع طراحی کرده و معتقد است که اکثر حکما سبب تمایز علوم را به اختلاف در موضوعات می‌دانند (همو، ۱۳۷۳: ۳۰۲). البته بعدها توسط برخی اصولیون مانند آخوند خراسانی مورد اعتراض واقع شد و ملاک تمایز علوم را به غایت دانستند (خراسانی، ۱۳۶۷: ۴).

به هر حال آنچه در این مقال بر آن تکیه خواهد رفت این است که تقسیم حکمت به نظری و عملی از اصول پذیرفته شده در اندیشه ابن سینا و حکمای بعد از وی است؛ و اینکه ابن سینا اصرار دارد که تقسیم حکمت نظری به اقسام سه‌گانه‌اش مبتنی بر یک حصر ثنائی عقلی است.

۳-۱. تبیین حکمت نظری و عملی

فلسفه نظری آن است که درباره اشیاء آن‌چنان که هستند بحث می‌کند و فلسفه عملی آن است که درباره افعال انسان آن‌چنان که باید و شایسته است باشد بحث می‌کند. فلسفه نظری بر سه قسم است: الهیات یا فلسفه علیا، ریاضیات یا فلسفه وسطی، طبیعیات یا فلسفه سفلی (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۰۵). از نظر قدمای فلاسفه، لغت فلسفه دو معنی داشت: یکی معنی شایع، که عبارت بود از مطلق دانش معقول که شامل همه علوم غیر نقلی بود؛ دیگر معنی غیر شایع، که عبارت بود از علم الهی یا فلسفه اولی که از شعب سه‌گانه فلسفه نظری است.

بنابراین اگر فلسفه را به حسب اصطلاح قدما بخواهیم تعریف کنیم و اصطلاح شایع را در نظر بگیریم، فلسفه چون یک لغت عام است و به فن خاص و علم خاص اطلاق نمی‌شود، تعریف خاص هم ندارد. فلسفه به حسب این اصطلاح شایع یعنی علم غیر نقلی و فیلسوف شدن یعنی جامع همه علوم شدن؛ و به اعتبار همین عمومیت مفهوم فلسفه بود که می‌گفتند: فلسفه کمال نفس انسان است هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی (همان).

اگر منظور تعریف فلسفه مصطلح مسلمین است، در اصطلاح رایج مسلمین این کلمه اسم جنس است برای همه علوم عقلی و نام علم خاصی نیست که بتوان تعریف کرد؛ و در اصطلاح غیر رایج، نام فلسفه اولی است و آن علمی است که درباره کلی‌ترین مسائل هستی - که مربوط به هیچ موضوع خاص نیست و به همه موضوعات هم مربوط است - بحث می‌کند، آن علمی است که همه هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار می‌دهد (همان: ۱۰۸).

ابن سینا هم در کتاب *عیون الحکمه*، حکمت را اینگونه تعریف می‌کند: «حکمت عبارت است از استکمال نفس انسانی بواسطه تصور و تصدیق حقائق نظری و عملی البته به حسب طاقت بشری» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ۱۶).

تبیین حصر اقسام حکمت نظری در سه شاخه

۱_۴. تبیین دلیل حصر

یکی از بحث‌های مهم فلسفه اسلامی همانطور که در مباحث پیشین گذشت، حصر اقسام حکمت نظری در سه شاخه است. حکمای اسلامی، حکمت نظری را به سه شاخه الهیات، ریاضیات و طبیعیات تقسیم می‌کردند و این تقسیم را حاصل یک برهان مبتنی بر نفی و اثبات می‌دانستند. در میان حکمای متقدم، ابن‌سینا از کسانی است که به شکل مبسوطی به این حصر عقلی پرداخته است، ایشان در فصل دوم از مدخل منطق کتاب *شفا* می‌گوید:

«اموری که در اعیان موجود می‌باشند و به اختیار و فعل ما وابسته نیستند، در تقسیمی ابتدایی به دو قسم تقسیم می‌شوند: یکی اموری است که مخلوط با حرکت می‌باشد و دوم اموری که مخلوط با حرکت نمی‌باشد مانند عقل و باری تعالی. اموری که مخلوط با حرکت می‌باشند خود دو قسم‌اند: یا اینگونه‌اند که وجودشان متصور نیست مگر بگونه‌ای که جایز است مخلوط با حرکت باشند مانند انسانیت و تربیع و مانند آن و یا اموری هستند که بدون حرکت نیز قابل تصوراند» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۲).

سپس ایشان در ادامه فصل دوم از مدخل منطق کتاب *شفا* دلیل حصر را بطور شفاف‌تری مطرح می‌کند:

«پدیده‌هایی که متعلق اختیار و اراده ما قرار نمی‌گیرند به سه قسم تقسیم می‌شوند. یا وجود آن‌ها به گونه‌ای است که ذهنها و خارجا دچار حرکت هستند و یا وجود آن‌ها به گونه‌ای است که ذهنها مفارق از حرکت و ماده هستند اما خارجا محتاج به آن‌ها می‌باشند و یا وجود آن‌ها به گونه‌ای است که ذهنها و خارجا مفارق از حرکت و ماده می‌باشند» (همان: ۱۴)

البته قسم چهارمی هم متصور است و آن اینکه در در خارج مفارق با ماده باشد اما در ذهن برای تصورش نیاز به ماده داشته باشد، که به ادنی التفاتی رد می‌شود و قابل پذیرش نیست. علوم سه گانه حکمت نظری نیز بر اساس این حصر عقلی مبتنی بر نفی و اثبات، نظام یافته و مرتب

می‌شوند. علمی که احوالات پدیده‌های ذهن و خارجا مخالط با ماده و حرکت، از آن جهت که مخالط با ماده و حرکت هستند را بررسی می‌کند، طبیعیات است و علمی که احوالات پدیده‌های ذهن مجرد اما خارجا مخالط با ماده و حرکت را بررسی می‌کند، ریاضیات نام دارد و علمی که احوالات پدیده‌های ذهن و خارجا مجرد از ماده و حرکت را بررسی می‌کند، الهیات نام دارد (همان). ابن سینا در دیگر آثار خود مانند عیون الحکمه، منطق المشرقیین نیز همین حصر را با اندک تفاوتی بیان کرده ولی جوهره حصر اقسام حکمت نظری چندان تغییری نکرده هرچند تفاوت‌هایی نیز وجود دارد.

بنابر آنچه گذشت از مجموع عبارت ابن سینا در این بخش استفاده می‌شود که اولاً؛ دلیل حصری که ایشان ارائه می‌دهد، ناظر به خارج مقابل ذهن است. چرا که با ملاک قرار دادن حرکت در دسته بندی اقسام و اینکه حرکت امری عینی است و خارج از ذهن اتفاق می‌افتد می‌فهمیم که مراد ایشان از «اعیان»، عالم خارج در مقابل ذهن است که این مطلب در آینده برای نقد حاجی سبزواری و بیان نظر مختار تاثیر گذار است. ثانیاً؛ بخش فلسفه اولی، مشتمل بر دو قسم است، یا تجرد از ماده است وجوباً و یا تجرد از ماده است امکاناً. یعنی تجردی که لاشرط نسبت به حرکت و مخالطت با ماده است یا تجردی که بشرط لا است. باید توجه داشت که بین حیث تجرد وجوبی که حیث بشرط لا بودن نسبت به ماده است با حیث لاشرط بودن که تجرد امکانی است تفاوت گذاشت. حیث بشرط لا اموری هستند که در مورد «الهیات به معنی اخص» و مباحث پیرامون آن بحث می‌کند، اما حیث لاشرطیت مربوط به اموری است که در امور کلی و «الهیات به معنی اعم» درباره آن به بحث پرداخته می‌شود. بنابراین شیخ الرئیس همانطور که گذشت اولین فیلسوفی است که تقسیم حکمت نظری به سه شاخه مشهور را محصول یک حصر دائر بین نفی و اثبات می‌داند و از قضا بزرگان بعد از ابن سینا نیز همین حصر شیخ را پذیرفته‌اند. اما بنظر می‌رسد مساله به همین سادگی نیست و دلیل حصری که شیخ الرئیس ارائه کرده است از جهات مختلف مخدوش است و با توجه به نقض‌های وارده نمی‌توان از آن دفاعی معقول داشت.

موارد نقض حصر عقلی حکمت نظری

اهمیت نقض‌هایی که بر دلیل حصر وارد است از این جهت است که در واقع حکمایی که دلیل حصر را اراده کرده‌اند مدعی این مطلب هستند که با این حصر می‌توانند تمامی علوم عقلی را

پوشش دهند و هیچ علم عقلی از دایره شمول دلیل حصر خارج نشود و به اصطلاح تقسیمی که بواسطه دلیل حصر ارائه داده‌اند جامع افراد است و حال آنکه نشان داده خواهد شد، علمی مانند منطق از اقسامی که در دلیل حصر تبیین می‌شود خارج است. همچنین «الهیات به معنی اخص» را اگر بعنوان علمی مستقل در عرض علوم عقلی بدانیم، باز هم از دلیل حصر خارج بوده و دلیل حصر شامل آن نمی‌شود. همچنین اگر کسی در فلسفه قائل به مجردات مثالی شود نخواهد توانست با دلیل حصر و تقسیم ثنایی عقلی که ابن سینا ارائه داده است، مجرد مثالی را تبیین کند و در ذیل تقسیم جای دهد. برای روشن تر شدن مساله تفصیل موارد نقض را یک به یک ذکر خواهیم کرد.

۱_۵. نقض به علم منطق

از اولین نقض‌هایی که حصر مذکور را با ابهام و اشکال مواجه می‌کند، ذکر علمی دیگر در کنار این سه قسم از اقسام حکمت نظری توسط امثال خود ابن سیناست و حال آنکه تقسیم حاصر آنها را در بر نمی‌گیرد. به عنوان مثال، در الهیات، آن گاه که بحث و تحقیق در مورد موضوع فلسفه اولی را آغاز می‌کند، چنین می‌گوید: وجود خدای متعال در این علم مسلم نبوده بلکه از مسائل این علم می‌باشد... و نمی‌تواند در علم دیگری مانند علم اخلاق یا سیاست یا طبیعیات یا ریاضیات یا منطق مطلوب باشد و در علوم حکمی هم علم دیگری نداریم که اثبات واجب بخواهد در آن علم بحث شود (ابن سینا، ۱۴۲۸، ج ۲: ۶). در این عبارات، ابن سینا، صریحا منطق را جزء علوم حکمی قرار داده است.

ملاصدرا در تعلیقه خود بر الهیات شفاء این عبارت را شاهدهی می‌داند بر این که از نظر شیخ الرئیس، منطق از اقسام حکمت نظری است. ملاصدرا در حاشیه الهیات شفا می‌گوید: از این کلام ابن سینا روشن می‌شود که وی علم میزان را از جمله اقسام حکمت می‌داند. پس داخل در حکمت نظری است چراکه با توجه به تعریف و اقسام حکمت عملی روشن است که جزء حکمت عملی نمی‌تواند باشد (ملاصدرا، حاشیه شفاء، ۲۲: بی تا). ملاصدرا برای این که منطق را در عداد حکمت نظری قرار بدهد به موضوع آن اشاره می‌کند و می‌گوید موضوع منطق، متعلق قدرت و اختیار ما قرار نمی‌گیرد و لذا ذیل حکمت عملی اندراج نمی‌یابد (همان). همچنین ابن سینا در دیگر کتب خویش به این مطلب که منطق از اقسام حکمت نظری است اشاره دارد؛ از جمله عبارت ایشان در بخش منطق دانشنامه علائی (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲). وی همچنین در کتاب *النجات* خویش می‌گوید:

«که از من خواسته شده تا رساله‌ای در اصول حکمت بنگارم که وقتی ایشان اصول حکمت را نام می‌برد به منطق بعنوان یکی از اصول حکمت اشاره کرده و کتاب النجات خویش را از علم المنطق آغاز می‌کند» (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳)

از جمله حکمایی که منطق را در عرض اقسام سه‌گانه حکمت نظری نام برده‌اند می‌توان به استاد جوادی اشاره کرد آنجا که در کتاب رحیق می‌نویسد:

«تقسیم فلسفه به نظری و عملی و اقسام چهارگانه حکمت نظری و هم چنین اقسام سه‌گانه حکمت عملی از جمله علم اخلاق از تقسیمات برهانی علوم هستند... حقیقت موجود بدون آن که به قید ریاضی یا طبیعی یا منطقی یا خلقی مقید گردد موضوع فلسفه می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۲۷-۲۸۸).

همانطور که از عبارت رحیق مختوم معلوم است آقای جوادی آملی تصریح دارد که منطق یکی از علوم حکمت نظری بوده و ایشان حکمت نظری را داری چهار بخش که شامل منطق، طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی می‌شود می‌داند. خود ملاصدرا نیز در ادامه تعلیقه‌ای که بر عبارت ابن‌سینا در الهیات شفاء ارائه می‌دهد، می‌گوید اگر تقسیم حکمت به عملی و نظری را از باب موضوع بدانیم، طبعاً منطق جزء حکمت نظری خواهد بود، چرا که موضوع آن معقولات ثانی منطقی است که متعلق قدرت و اختیار ما نیستند، اما اگر حکمت را از باب غایت، تقسیم کنیم، از آن جا که غایت منطق، نوعی عمل نفسانی و ذهنی است، لذا جزء حکمت عملی قرار می‌گیرد. سپس خود وی، تقسیم به موضوع را به دلیل این که جزء علم است، ترجیح می‌دهد (ملاصدرا، حاشیه شفاء، ۱۲: بی تا).

۱-۱-۵ اشکال مشهور فلاسفه در شمولیت حکمت نظری نسبت به منطق

همانطور که از عبارت تعلیقه ملاصدرا پیداست، حکماء در باب داخل بودن یا خارج بودن علم منطق نسبت به حکمت، اشکال مشهوری دارند. آن اشکال این است که، حکمت عام ناظر به خارج (اعیان) است، همان طور که از بیان دلیل حصر پیداست، چرا که محور تقسیم موجودات را مخالفت با ماده و حرکت خارجی قرار داده است. اما حوزه منطق ذهن است و لذا شناختی از خارج به دست نمی‌دهد. پس نمی‌تواند از اقسام حکمت باشد زیرا حکمت به معنای علم به اعیان خارجی است کما اینکه

قبلا هم ذیل نتایج مستفاد از کلمات ابن‌سینا تصریح شد که ایشان هم حکمت را علم به اعیان خارجی می‌داند: اگر حکمت را تعریف کنیم به علم به احوال اعیان موجودات در خارج همانطور که هستند در نفس‌الامر به حسب طاقت و قدرت انسان در شناخت پس در این صورت منطق جزء حکمت نخواهد بود چرا که موضوع منطق معقولات ثانیه منطقی هستند که در ذهن بوده و عینی و خارجی نیستند (حسن‌زاده، ۱۳۶۹: ۳۸). حاجی سبزواری در ابتدای منطق شرح منظومه، ذیل عبارت «أتلوا علیکم حکمه المیزان» چنین می‌گوید:

«منطق از اقسام حکمت است و البته برخی (ملاصدرا) معتقدند که منطق در صورتی می‌تواند از اقسام حکمت باشد که حکمت را تفسیر کنیم به خروج نفس به سوی کمالی که برایش ممکن است چه در جانب علم و چه در جانب عمل، اما اگر حکمت را تفسیر کردیم به علم به احوال اعیان موجودات، در این صورت منطق از اقسام حکمت نخواهد بود چرا که موضوع منطق معقول ثانی است و عین خارجی نمی‌باشد» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۸).

همانطور که قبلا عبارت ملاصدرا در حاشیه شفا ذکر شد، صاحب این «قیل» که حاجی سبزواری در متن به آن اشاره کرده است، ملاصدراست. حاجی سبزواری در توضیح «قیل» می‌گوید اگر حکمت را با غایت تعریف کنیم و بگوییم حکمت، استکمال نفس در هر دو جانب علم و عمل است، آن گاه منطق نیز داخل حکمت می‌شود، چرا که منطق نیز منجر به استکمال نفس می‌شود. اما اگر حکمت را علم به اعیان خارجی بدانیم، دیگر منطق جزء حکمت نخواهد بود. آن گاه در مقام نقد این تفصیل، چنین می‌گوید: حتی اگر ما تفسیر دوم را هم از حکمت داشته باشیم باز هم منطق از اقسام حکمت خواهد بود (برخلاف نظر ملاصدرا) چرا که مراد از اعیان موجودات، موجودات خارجی هستند و در واقع معقولات ثانی منطقی هم بوجهی خارجی هستند؛ زیرا هر موجود ذهنی‌ای فی‌نفسه خارجی است و خارجیت آن هم از این باب است که هیأتی قائم بنفس است و نفس خارجی است و هیأت امر خارجی نیز خارجی خواهد بود (همان: ۳۹). بنابراین حتی اگر حکمت را علم به اعیان خارجی بدانیم باز هم منطق، به دلیل این که علم است و علم هیأتی نفسانی است و هیأت نفسانی نیز خارجی است، جزء حکمت خواهد بود.

به نظر می‌رسد راه حلی که حاجی سبزواری ارائه کرده است منتج نبوده و مبتلا به اشکال جدی است و خلاصه اشکال وارد بر ایشان هم این است که حاجی سبزواری بین حیثیت معقول اولی و خارجیت و عینیت آن و بین معقول ثانی منطقی که اصطلاحاً عروض و اتصاف آن ذهنی است خلط کرده است و احکام یکی را به دیگری نسبت داده است. وی خارجیتی که از صفات معقول اولی است را به معقولات ثانی منطقی نسبت داده است. برای روشن شدن اشکال وارده بر راه حل حاجی سبزواری ابتدا لازم است توضیحی مختصر درباره معقولات اولی و ثانی داشته باشیم تا بتوانیم راه حل حاجی سبزواری را نقد کنیم.

۲_۱_۵. نحوه خارجیت معقولات ثانی منطقی

از جمله تبیین‌های دقیق و روشنی که در مورد معقولات اولی و ثانی ارائه شده است توضیحی است که شهید مطهری در شرح منظومه خویش مطرح کرده‌اند، ایشان می‌فرمایند:

«معقولات اولیه صورت‌های مستقیم بلاواسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند و در ساخته شدن آنها در ذهن صورت ادراکیه دیگری وساطت و دخالت ندارد، اما معقولات ثانیه با وساطت صور ادراکیه دیگری که همان معقولات اولیه هستند برای ذهن به وجود آمده‌اند و به عبارت دیگر مفاهیمی انتزاعی هستند که معقولات اولیه منشأ انتزاع آنها به شمار می‌رود» (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

معقولات اولیه از اقسام موجودند و معقولات ثانیه از احکام موجود و لذا در عرض معقولات اولیه که در مورد هر یک از آنها می‌توان گفت «آنه موجود» نمی‌توان مفهوم «موجود آخر» را بر معقولات ثانیه حمل کرد (همان). با توجه به تفکیکی که بین معقولات اولی و معقولات ثانی وجود دارد، اشکالی که به راه حل حاجی سبزواری وارد است این است که، حکیم سبزواری، معقولات ثانی منطقی را با تمسک به کیف نفسانی بودنشان، مصداق واقعیت خارج دانست و از این طریق مدعی شد که معقولات ثانی منطقی خارجیت دارند. پس حتی اگر حکمت را علم به اعیان خارجی بدانیم باز هم منطق از علوم حکمی است، چون خارجی است و معقولات ثانی منطقی هم خارجیت و عینیت دارند از باب هیأت قائم به نفس. این در حالی است که اگر نفس و عوارض آن را هم تراز خارج مقابل ذهن قرار بدهیم، آن چه از پدیده‌های آن در ذهن ما منعکس می‌شود، چیزی بیش از

معقول اولی نخواهد بود. به عبارت روشن‌تر، هیئات قائم به نفس، معقول اولی هستند نه معقول ثانی و متاسفانه حکیم سبزواری این خلط بزرگ را مرتکب شده است و بر اساس همین خلط است که به ملاصدرا اشکال کرده است.

برای روشن‌تر شدن اشتباه حاجی سبزواری و اشکالی که به تبیین وی وارد است لازم است به این نکته توجه کرد که حکما واقعیات را به دو دسته ذهنی و خارجی تقسیم می‌کنند. حقیقت وجود با آنکه با عینیت و خارجی بودن مساوق است با یک نظر قیاسی، به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۶۰). والبته واقعیات عینی و خارجی، خود اقسامی هستند که گاهی خارج از نفس انسانی هستند مانند شجر و حجر و گاهی واقعیاتی نفسانی‌اند مانند همین هیئات قائم به نفس. بنابراین باید توجه داشت که احکام واقعیاتی که در ذهن هستند را از احکام واقعیاتی که در خارج می‌باشند جدا کرد و هر کدام را سر جای خودشان به کار برد و یکی را به دیگری نسبت نداد و همچنین باید توجه داشت که واقعیات خارجی اعم از اشیاء خارجی و هیئات قائم به نفس می‌باشند که به نظر می‌رسد حاجی سبزواری بین این دودسته واقعیات تفکیک نکرده و در نتیجه معقولات ثانی منطقی را، که عروض و اتصافشان ذهنی می‌باشد، خارجی دانسته است. در حقیقت باید توجه داشت، موجودی که بی‌واسطه عهده دار حکایت از خارج است معقول اولی است و موجودی که با واسطه حکایت نماید معقول ثانی است (همان: ۴۶۰-۴۶۱). به بیان روشنی که از شهید مطهری نقل شد معقولات ثانیه را احکام این واقعیاتی می‌دانیم که از خارج بلاواسطه به ذهن آمده و خارجی و عینی است که اصطلاحاً به آن معقول اولی می‌گویند، حال ذهن دارای دوگونه حکم می‌باشند: یک حکم برای واقعیات بما اینکه خارجی هستند و معقول اولی است و بی‌واسطه به ذهن می‌آید و بی‌واسطه از خارج حکایت می‌کند، متصور است و یک حکم هم برای واقعیات بما اینکه ذهنی هستند و با واسطه به ذهن می‌آید و با واسطه از خارج حکایت می‌کند و مفهوم می‌باشد. برای نمونه انسان، معقول اولی است بما اینکه واقعیت خارجی است و بدون واسطه از خارج از ذهن حکایت می‌کند و ما یزاء عینی در خارج دارد و وجودی مستقل در خارج داشته و اصطلاحاً شیئیت دارد و همین انسان بما اینکه یک واقعیت ذهنی است کلی است، بما اینکه یک واقعیت ذهنی است نوع است، بما اینکه یک واقعیت ذهنی است حدّ دارد که همانطور که روشن است مفاهیمی مانند کلیت و نوعیت و و دارای حد بودن از مفاهیمی هستند که با واسطه به ذهن می‌آیند یعنی ابتدا باید مفهوم انسان را تصور کرد و در ذهن قرار داد و سپس احکامی و مفاهیمی

اینچنین را به آن نسبت داد که چنین مفاهیمی را معقولات ثانی منطقی می‌نامیم و صرف در ذهن بودنشان نباید باعث شود که آنها را از باب هیئات قائم به نفس خارجی و معقول اولی کنیم چرا که تعدد حیثیات در حکمی که قرار است نسبت داده شود، بسیار مهم است. مثلاً انسان بما اینکه معقولی اولی است احکامی دارد که همین انسان از حیثیت دیگری بما اینکه مفهومی ذهنی است دارای احکامی مخصوص به حیث مفهوم و ذهنی است مانند نوع بودن یا کلی بودن که هرگز این احکام ذهنی خارجی نبوده چرا که اصطلاحاً عروض و اتصافشان ذهنی است، عروضشان ذهنی است یعنی از واقعیتی ذهنی که همان مفهوم انسان باشد انتزاع می‌شوند و اتصافشان نیز ذهنی است بدان معنا که فقط بر موضوعی ذهنی قابلیت حمل دارند و با خارج نسبتی برقرار نمی‌کنند و نمی‌توان اینگونه مفاهیم را خارجی دانست و مرز بین معقول اولی و معقول ثانی منطقی هرگز نباید به هم بخورد و احکام هر کدام باید در جای خود قرار بگیرد.

بنابراین معقول اولی انعکاس واقعیت خارجی است که بدون واسطه به ذهن آمده و از واقعیت خود حکایت می‌کند خواه مصداق آن حقیقت خارجی باشد مثل انسان و حیوان و شجر، یا حقیقت نفسانی باشد مثل لذت و درد و محبت و کراهت که لذت یک کیف نفسانی است ولی این کیف نفسانی در نفس است، درد یک کیف نفسانی است و در نفس است و در عین حال این یک واقعیتی است که شیئیت داشته و اگر از آن مفهومی در ذهن بگیریم به آن مفهوم معقول اولی گویند و مجموعه علوم حصولی ما را تشکیل می‌دهند. پس اینکه دسته‌ای از معقولات اولی در صحنه نفس شکل می‌گیرند و موطن آنها نفس انسانی است که اصطلاحاً به آنها کیفیات نفسانی گفته می‌شود را نباید با حیث احکام معقول ثانی منطقی که صرفاً ذهنی هستند و عروض و اتصافشان ذهنی است اشتباه گرفت و خلط کرد.

لذا باید توجه داشت که واقعیت ذهنی را که با واسطه آن مفهومی را انتزاع می‌کنیم و اصطلاحاً معقول ثانی است، نایستی با واقعیت نفسانی که بلاواسطه انتزاع می‌شود و منشأ انتزاع آن نیز یک واقعیت نفسانی و کیف نفسانی است که معقول اولی است، اشتباه بگیریم، کیف نفسانی یک واقعیت خارجی است که موطن آن نفس است، اما واقعیت ذهنی که معقول ثانی است غیر از واقعیت نفسانی است از جهت اینکه معقول اولی است.

بنابراین معقول اولی حد واقعیت خارجی است، خواه این واقعیت خارجی، حقیقت نفسانی باشد که اصطلاحاً به آن کیف نفسانی گویند و یا حقیقتی از حقایق مادی و خارج از صحنه نفس باشد و

در مقابل معقول ثانی فلسفی حکم این واقعیت است اما حکم او است بما اینکه واقعیت خارجی است یعنی عروضش ذهنی اما اتصافش خارجی است و معقول ثانی منطقی حکم این واقعیت است بما اینکه واقعیت ذهنی است، به تعبیر حکما عروض و اتصافش ذهنی است، پس هرگز پایی در خارج از ذهن نخواهد داشت و نباید این را با معقول اولی خلط کرد. ثمره این زاویه دید این است که، نباید مسأله خارجیت منطقی را به عنوان هیأت قائم به نفس مطرح کنیم و کسانی که اینگونه خواسته‌اند خارجیت منطقی را ثابت کنند بین حقیقت نفسانی که کیف نفسانی و و معقول اولی است با معقول ثانی منطقی خلط کرده‌اند.

۳-۱-۵. بررسی مقسم حکمت نظری برای حل مسأله منطقی

با توجه به این مبانی، راه حل پیشنهادی ما برای تعیین تکلیف نسبت منطقی با حکمت نظری، توجه به مقسم حکمت نظری است. اگر ما مقسم حکمت نظری را واقعیتی قرار بدهیم که هم شامل وجود خارجی شود و هم شامل وجود ذهنی شود، در این صورت می‌توان منطقی را جزء حکمت نظری به شمار آورد و از اشکالی که به راه حل حاجی سبزواری وارد می‌شود مصون ماند. البته دیگر دلیلی برای حصر اقسام حکمت نظری نخواهیم داشت و منطقی می‌تواند در عداد ریاضیات و طبیعیات ذکر شود کما این که از آن جا که دیگر دلیلی بر حصر نداریم، علوم نظری دیگری را نیز می‌توان به این قسم علوم، اضافه نمود. شاید به همین دلیل است که بزرگانی مانند علامه طباطبایی در اصول فلسفه و نیز در نهاییه، همچنین شهید مطهری در پاورقی‌هایشان بر اصول فلسفه، نامی از دلیل حصر نیاورده‌اند.

بنابراین تفسیر، اطلاق حکمت به معنای عام خود شامل خطوط کلی و جزئی می‌شود یعنی همان حکمت نظری که اولاً شامل منطقی نیز می‌شود و ثانیاً از دلیل حصر دست خواهیم کشید. به تعبیر آقای جوادی آملی در ریحیق مختوم:

«دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف یا حکمت و حکیم وجود دارد، یکی همان اصطلاح عام آن است، که شامل تمام علوم برهانی می‌شود و در واقع مرادف با علم یقینی به معنای شناخت جهان خارج اعم از خطوط کلی و جزئی آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۴۴).

۵_۲. نقض به الهیات بالمعنی الاخص

دومین نقضی که به دلیل حصر وارد می‌شود الهیات بالمعنی الاخص است، برای روشنتر شدن این مساله به عبارتی از صدرا در همان تعلیقه بر الهیات شفا اشاره می‌کنیم، وی در گزارشی که از تقسیم‌بندی علوم فلسفی ارائه می‌دهد چنین می‌گوید: اقسام حکمت نظری نزد قدما سه قسم می‌باشد، الهی، ریاضی و طبیعی و نزد ارسطو چهار قسم می‌باشد با اضافه شدن علم کلی که در مورد تقسیمات وجود بحث می‌کند و این تقسیم اشکالی هم ندارد (ملاصدرا، حاشیه شفا، ۱۵: بی تا). همچنین ابن سینا در کتاب *منطق المشرقیین* اقسام حکمت نظری را بصورت تربیعی مطرح کرده و الهیات بالمعنی الاخص را از امور کلی جدا کرده و بصورت مستقل ذکر کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۷). بنابراین علاوه بر منطق، عده‌ای دیگر مانند ارسطو و پیروان وی، مدعی هستند که حکمت نظری مشتمل بر چهار قسم طبیعیات، ریاضیات، الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص است. با این وصف اگر کسی تقسیم تربیعی‌ای را که صدرا به ارسطو نسبت می‌دهد و ابن سینا در کتاب *منطق المشرقیین* بعنوان نظر مختار خود مطرح می‌کند، بپذیرد، لاجرم نقضی دیگر بر دلیل حصری که ابن سینا در برخی کتب خود مطرح کرده است وارد خواهد کرد. بنابراین دلیل حصر مذکور، علاوه بر منطق به الهیات اخص نیز نقض می‌شود. برای توضیح بیشتر چگونگی نقض دلیل حصر به الهیات اخص لازم است از باب مقدمه اشاره‌ای به وجه تسمیه فلسفه به الهیات داشته باشیم.

۵_۲_۱. وجه تسمیه الهیات

برخی از فلاسفه مانند شهید مطهری معتقد است تسمیه فلسفه به الهیات به اشتراک لفظی است چون الهیات اخص بشرط لایبی است اما الهیات اعم یا همان فلسفه اولی حیث لایبشرطی است و با توجه به دلیل حصری که بزرگان گفته‌اند حیث لایبشرطی دیده‌اند. از نظر ابن فلاسفه، «الهی» نامیده شدن فلسفه اولی معنی و اصطلاح خاصی است غیر از معنی و اصطلاحی که مباحث خاص مربوط به خدا و صفات خدا بر طبق آن، «الهیات» نامیده می‌شوند. لفظ «الهیات» در این دو مورد به اشتراک لفظی اطلاق می‌شود و لهذا می‌گویند الهیات به معنی اعم و الهیات به معنی اخص. بدیهی است که اطلاق یک لفظ به دو معنی که یکی از دیگری اعم باشد جز به اشتراک لفظی نخواهد بود. اطلاق لفظ «الهیات» به مباحث الهیات بالمعنی الاخص وجه روشنی دارد: مباحث این فن همه مربوط به خدا و صفات خدا و عقول و بالاخره امور مجرد از ماده یعنی امور میرا و منزّه و

به اصطلاح «بشرط لا» از ماده است. اما اطلاق «الهیات» به مباحث فلسفه اولی به اعتبار دیگر است و آن این است که این امور، غیر مشروط یعنی «لا بشرط» از ماده است. احیاناً اگر گفته شود که فلسفه اولی درباره امور «مجرده» بحث می‌کند باز همین معنی مورد نظر است یعنی امور غیر مشروط به ماده نه امور مشروط به غیر مادی بودن. وجود این دو اصطلاح در کلمه «الهی» و هم در کلمه «مجرد» نباید ما را به اشتباه بیندازد (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۹۸). بنابراین از نظر حکمای اسلامی تمام فلسفه اولی بحث درباره حقایق مجرده و ماوراء الطبیعی است ولی نه به معنای این که همه آنها بحث درباره حقایق مبراً و منزّه از مادّیت است، بلکه به این معنی است که همه آنها بحث درباره حقایقی است که آن حقایق، [هم] به حسب وجود خارجی و هم به حسب حد و مفهوم، مخلوط و مشروط و نیازمند به مادیات نیست و فقط بخشی از آن درباره حقایق مبراً و منزّه از مادیت بحث می‌کند (همان). با این توضیحات روشن می‌شود آنچه در دلیل حصر مورد اشاره بزرگان حکمت است حیث لا بشرطی نسبت به ماده و حرکت است و بر این اساس الهیات اخص که حیث بشرط لایی نسبت به ماده و حرکت است را شامل نمی‌شود و از این جهت هم دلیل حصر مورد نقض واقع می‌شود.

۳_۵. نقض سوم مجرد مثالی

از جمله نقض‌هایی که بر این تقسیم‌ثنائی وارد است، نقضی است که مربوط به بخش سوم تقسیم یعنی ریاضیات است. در قسم سوم گفته شده اموری که ذهناً بی‌نیاز از ماده هستند اما خارجاً محتاج به ماده - همان کم و ریاضیات - هستند. حال اشکال آنجاست که اگر کسی با مبانی فلسفی خود قائل به جوهر مثالی و جریان مقدار و کمیت در آن باشد، بعبارت روشن‌تر جوهری مجرد از ماده و حرکت اما دارای ابعاد باشد؛ یعنی همان مجرد مثالی آنگاه قسم سوم تقسیم هم مبتلا به نقض خواهد شد؛ زیرا در این فرض یعنی قبول جوهر مجرد مثالی ما با مقدرات هندسی‌ای مواجه خواهیم بود که ذهناً به ماده نیاز ندارد و خارجاً نیز بی‌نیاز از ماده است. بنابراین دلیل حصر بنابر برخی مبانی فلسفی نقض سومی پیدا خواهد کرد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن شد که اولاً؛ آنچه بعنوان حصر اقسام حکمت نظری در سه بخش است ناصواب بوده و موارد نقض متعددی دارد که سه مورد از آنها تبیین شد و گفته شد نه منطبق و نه

الهیات به معنی اخص و نه مجردات مثالی در تقسیم حضور ندارند و این حصر ادعا شده از طرف ابن سینا شامل این سه بخش نمی‌باشد. ثانیاً؛ در خصوص منطق می‌توان با عام دیدن مقسم حکمت نظری نسبت به واقعیتهایی که اعم از ذهن و خارج است و نه علم به اعیان به معنای واقعیات خارجی‌ای که در مقابل ذهن هستند، منطق را از اقسام حکمت نظری به شمار آورد؛ همانطور که بسیاری از حکما از جمله ابن سینا منطق را از دسته علوم نظری به حساب آورده‌اند. البته همانطور که در جای خود به اثبات رسید در این صورت باید از دلیل حصر و تقسیم عقلی دائر بین نفی و اثبات که امور را به اموری که در ذهن و خارج مخلوط با حرکت هستند، تقسیم می‌کند و... دست کشید و جا را برای الحاق اقسامی دیگر تحت حکمت نظری باز گذاشت که در این صورت می‌توان منطق را از اقسام حکمت نظری به شمار آورد. همچنین اگر علوم عقلی دیگری در اثر پیشرفت علوم بوجود آید، می‌تواند جایگاه خود را به موازات دیگر علوم عقلی و بعنوان قسمی از آنها پیدا کند. تحقیقاتی از این دست به این جهت اهمیت ویژه‌ای دارند؛ چراکه تقسیم علوم مختلف عقلی و جانمایی آن در سپهر معارف عقلی نیازمند به روز رسانی بوده و ملاک‌ها و تقسیم‌هایی که از گذشتگان به ما رسیده است برای این منظور کافی نبوده‌اند و باید نقد، آسیب‌شناسی و سپس تکمیل شوند.

References

- Ibn Sina, Hossin ibn Abdullah (1980) *Uyoun Al Hikmah (The Sources of Wisdom)*, edit. Abdolrahman Badavi, Beirut: Darul Qalam Press.
- Ibn Sina, Hossin ibn Abdullah (1985) *The Logic of Illuminationists*, Qom: Marashi Najafi Press. (in Persian)
- Ibn Sina, Hossin ibn Abdullah (1995) *Isbarat & Tanbibat*, Edit. Khajeh Nasir Tousi & Qutbuddin Razi, Tehran: Ketab Press. (in Persian)
- Ibn Sina, Hossin ibn Abdullah (2007) *Theology of Al Shifa*, edit. Ibrahim Madkour, Qom: Zavelqorba Press. (in Persian)
- Javadi Amoli, Abdollah (2007) *Rahiq Makhtoum; A Commentary on Mulla Sadra's Wisdom*, Vol. 1, Qom: Isra Press. (In Persian)
- Sabzavari, Mulla Hadi (2007) *The Commentary on Manzoumeh*, Qom: Zavelqorba Press. (In Persian)
- Sohrawardi, Shahaboddin (2017) *Complex of Works*, edit. Henry Corbin, Tehran: Iranian Association of Wisdom & Philosophy. (In Persian)