

«مقاله پژوهشی»

چگونگی حصول مفهوم عدم از دیدگاه فیلسوفان نوصدرایی فرنگ قبادی^۱، حسین هوشنگی^۲، نوشین عبدی ساوجیان^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران؛ Frhq433@gmail.com
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ h.hooshangi@yahoo.com
۳. استادیار رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران؛ oo_abdi.savojian@iauctb.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۹/۰۱/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۲۱

The Origin of the Concept of Nothingness in Neo-Sadraeian Philosophers

Farang Qobadi¹, Hossein Hooshangi², Nooshin Abdi Savojian³

1. Ph.D. Student in Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran; frhq433@gmail.com
2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author); h.hooshangi@yahoo.com
3. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran; noo_abdi.savojian@iauctb.ac.ir

Abstract

How does the concept of nothingness or non-existence originate in mind? This is the main issue of this article. The neo-Sadraeian philosophers more seriously than their predecessors have been studied this issue through the seeking for the mental origination of secondary intelligibles. We now want to study their answers to that questions critically. Allame Tabatabai explained the origination of philosophical concepts in two ways: by knowledge by presence and by analyzing the element of Judgment in proposition. The relationship between these two explanations is obscure. It seems that he prefer the second one but his pupils pay more attention to reflective knowledge. They do their best to analyze the origination of concept of nothingness by reducing it to knowledge by presence. Nevertheless they have confronted some obstacles and this is a sign of the truth of the second way which has its function for any other philosophical concepts too.

Keywords: philosophical secondary intelligibles, nothingness, Allame tabatabayi, Motahhari, Javadi Amoli, Mesbah Yazdi.

چکیده

مفهوم عدم چگونه در ذهن شکل می‌گیرد؟ این پرسش مسئله اصلی این مقاله است. فیلسوفان نوصدرایی معاصر بیش از گذشتگان چگونگی شکل‌گیری این مفهوم را در قالب تحلیل منشأ حصول معقولات ثانیه فلسفی بررسی کرده‌اند. منظور از این فیلسوفان علاوه طباطبایی و شاگردان مبرز اوست. علامه طباطبایی حصول مفاهیم فلسفی را به دو روش می‌داند: علم حضوری و تحلیل حکم در قضایا. رابطه میان این دو خالی از ابهام نیست و علامه هر دو را به موازات هم مطرح کرده است. ظاهراً او راه دوم را بیشتر می‌پسندد، اما شاگردان او به علم حضوری عنایت بیشتری دارند. به همین دلیل آن را در پیش می‌گیرند و چگونگی حصول مفهوم عدم را از طریق علم حضوری واکاوی می‌کنند. اما به نظر می‌رسد تلاش‌های آنان چندان هم موفق نیست و باید به سراغ راه دوم رفت. این راه علاوه بر اینکه تبیین بهتری از حصول مفهوم عدم به دست می‌دهد، برای دیگر مفاهیم فلسفی نیز بیشتر به کار می‌آید.

واژگان کلیدی: معقولات ثانیه فلسفی، عدم، علامه طباطبایی، استاد مطهری، جوادی آملی، مصباح یزدی.

مقدمه

در میان مفاهیم کلی فلسفی مواردی همچون وجود، عدم، وجوب، امکان، علیت و... هست که در فلسفه اسلامی توجه خاصی به آنها شده و «معقول ثانی فلسفی» نام گرفته‌اند. آنچه در اینجا اهمیت دارد پرسش از نحوه وجود آنهاست. این مفاهیم چگونه شکل می‌گیرند؟ در این میان، پای مفاهیم عدمی، به‌عنوان یکی از معقولات ثانی فلسفی، نیز به این بحث کشیده می‌شود. پایه و اساس تبیین نحوه حصول این معقولات نیز وابسته به همان‌هاست. همچنین مسئله مصداق داشتن یا نداشتن این مفاهیم در خارج از ذهن نیز مهم است. روشن است که این مفاهیم خاستگاه و منشئی در ذهن دارند، اما ذهن تحت چه مکانیسم یا فرآیندی به آنها نائل می‌شود؟ پرسش اصلی این مقاله بر محور همین نوع مفاهیم است که از میان آنها مفهوم عدم را برگزیده‌ایم.

وجه انتخاب مفهوم عدم این است که از همه دیگر مفاهیم این‌چنینی غامض‌تر است و در نحوه شکل‌گیری علم حصولی به آن بیش از دیگر موارد با چالش مواجهیم. مشکل این است که معقولات و مفاهیم، حتی معقولات ثانیه، باید مابازاء یا منشأ انتزاعی در خارج داشته باشند، ولی عدم نمی‌تواند این‌گونه باشد. به‌ویژه، فلسفه‌ای که مبتنی بر اصالت وجود باشد، بیش از همه با این مسئله مشکل خواهد داشت. به‌همین دلیل نوصدرائیان درگیر این مسئله بوده‌اند.

به‌طور کلی، از دیدگاه نوصدرائیان مفهوم عدم از مفهوم وجود به‌دست می‌آید. این مطلب را نوصدرائیان هر کدام به‌صورتی بیان کرده‌اند و حصول آن مفاهیم را با توجه به شناخت ذهن از هستی و ادراکات تشریح نموده‌اند. البته اصل بحث را ملاصدرا بیان کرده اما دیدگاه‌ها نسبت به چگونگی حصول مفهوم عدم متفاوت است. علی‌رغم این،

درباره این موضوع پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. در آنچه نگاشته‌اند به‌طور کلی به شناخت حقیقت و نحوه وجود معقول ثانی، اقسام معقولات از دیدگاه حکمای مشاء، اشراق و حکمت متعالیه پرداخته‌اند. برخی موارد نیز مقایسه‌ای میان حکمای مسلمان و فیلسوفان غربی است. لذا هیچ‌یک به‌نحوه شکل‌گیری مفهوم عدم از دیدگاه نوصدرائیان اختصاص ندارد. در این مقاله به مقایسه آراء دیدگاه‌های علامه طباطبایی و شاگردانش در نحوه شکل‌گیری مفهوم عدم می‌پردازیم؛ یعنی بر اساس دیدگاه نوصدرائیان متأخر چگونه می‌توان نحوه حصول مفهوم عدم را تبیین نمود؟

معقولات ثانیه

در یک تقسیم‌بندی کلی، مفاهیم کلی سه دسته می‌شوند: الف: مفاهیم ماهوی (معقولات اولیه)، معقولات ثانیه که خود به دو قسم منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود. معقولات اولیه مفاهیمی هستند که دارای مابازای خارجی‌اند، یعنی در خارج وجود فی‌نفسه دارند؛ اگرچه این وجود فی‌نفسه، متعلق به غیر و برای غیر بوده باشد. این دسته از مفاهیم هم وصف اشیای خارجی هستند و هم در خارج عارض بر موضوع‌شان می‌شوند (سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۶۵). به تعبیر ساده‌تر، آن معنایی معقول اولی نام دارد که بتوان با اشاره حسی یا عقلی به چیزی یا اشیایی، آن را بر آن چیز یا اشیا حمل کرده و آنها را با آن معنا تبیین کرد و مثلاً گفت که «این شیء الف است» و «این شیء ب است» (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۱۹-۱۰۹).

معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی هستند که وصف امور ذهنی بوده و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نیستند؛ مانند مفهوم کلی، جزئی، معرف، حجت، قضیه و به‌طور کلی همه مفاهیم علم منطقی. مثلاً «کلی» هرگز وصف برای یک شیء خارجی از آن

واقعی قائل شود. ولی ما چنین مفاهیمی در ذهن داریم و از آنها مانند سایر مفاهیم معانی را می‌فهمیم. لذا ناچاریم به‌نحوه پیدایش آنها و ارتباطشان با واقعیت بیندیشیم (فناى اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۷۶-۱۷۵). با توجه به این توضیحات روشن است که عدم یک معقول ثانی فلسفی است، زیرا نه همانند معقولات اولی مصداقی عینی در خارج دارد و نه مانند معقولات ثانیه منطقی، وصف مفاهیم ذهنی است.

این صورت کلی معقولات ثانیه فلسفی است که توسط ملاصدرا تثبیت شد. پس از او قاطبه فیلسوفان همین مطالب را بازگو می‌کردند تا نوبت به نوصدرائیان رسید. در اینجا برای نمونه سخنان لاهیجی و سبزواری را ذکر می‌کنیم؛ به‌عنوان کسانی که بی‌واسطه و باواسطه پیرو ملاصدرا بوده‌اند.

۱. دیدگاه عبدالرزاق لاهیجی

لاهیجی عوارض را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱- ظرف عروض و ظرف اتصافش عالم خارج است، مانند سفیدی. ۲- عرضی که خارج ظرف خودش است و نه ظرف وجودش؛ یعنی ظرف اتصاف این عوارض نیز خارج است، اما مابازاء خارجی ندارد، چون وجودشان در خارج نیست، مانند خود وجود. ۳- عرضی که هیچ نسبتی با خارج ندارد، نه ظرف وجودش خارج است و نه ظرف خودش خارج است، لذا ظرف اتصافش هم خارج نیست، مانند کلیت و جزئیت. هر چیزی که خارج ظرف عروضش نباشد، بلکه ظرف عروضش عقل باشد، معقول ثانی است. ثانی است، زیرا در درجه ثانیه از تعقل است. امور اعتباری و اضافی مانند ابوت نیز از معقولات ثانیه به شمار می‌آیند (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۷۰).

۲. دیدگاه ملاهادی سبزواری

حاج ملاهادی سبزواری سعی کرده تعریف دقیقی از معقولات ثانیه ارائه دهد. او در تعریف معقول ثانی منطقی می‌گوید: معقول ثانی منطقی محمولی

جهت که خارجی است واقع نمی‌شود. به‌عبارت‌دیگر، مفهومی است که مصداقیش فقط در ذهن است نه در خارج. بنابراین معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی هستند که اتصافشان ذهنی است، یعنی وصف برای مفاهیم ذهنی هستند نه امور عینی و خارجی، و البته هرچه اتصافش ذهنی باشد عروضش نیز فقط ذهنی خواهد بود. لذا این مفاهیم تنها بر مفاهیم ذهنی صدق می‌کنند و بر موجودات خارج از ذهن قابل انطباق نیستند؛ یعنی ظرف تحقق مصداقیشان ذهن است، چنانکه خود آنها نیز در ذهن موجودند (سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۶۴). لذا این معقولات هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با خارج ندارند؛ یعنی آثاری که بر مفاهیم منطقی در ظرف ذهن بار می‌شود، اگر فرضاً وجود خارجی پیدا کنند این آثار بر آنها بار نخواهد شد (کرجی، ۱۳۸۱: ۲۶۱).

معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که مابازای خارجی و وجود فی‌نفسه و مستقلی ندارند، بلکه موجودند به وجود موضوعشان. اینها مفاهیمی هستند که با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشأ انتزاعشان ندارند. مفهوم علت و معلول چنین‌اند. وقتی گفته می‌شود: «آتش علت حرارت است» و «حرارت معلول آتش است»، چنین نیست که در خارج غیر از آتش و حرارت، دو چیز دیگر هم وجود داشته باشد به‌نام علت و معلول که مجموعاً بشوند چهار چیز. آنچه در خارج است همان آتش است که به‌لحاظ رابطه خاصی که با حرارت دارد، مفهوم علت از آن انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. بنابراین، علت اگرچه وصف برای آتش خارجی است، اما چنین نیست که یک وجود فی‌نفسه و مستقل داشته باشد که در خارج عارض بر آتش شده باشد، بلکه این ذهن است که این وصف را انتزاع می‌کند و بر آتش حمل می‌کند. با توجه این امر، اگر کسی بخواهد منطقیاً به اصالت حس پایبند باشد، نمی‌تواند برای این مفاهیم متعلقات

علم حضوری و تحلیل حکم در قضایا. این دو را به ترتیب ذکر می‌کنیم.

طبق راه اول مفاهیم فلسفی از راه «مصادیق درونی» آنها و به وسیله «شهود درونی» دست‌یافتنی هستند، یعنی منشأ انتزاع معقولات ثانیه فلسفی مانند جوهر و عرض، علت و معلول، وجود و... علم حضوری به نفس است. نفس با تحلیل حس باطن و تجرید و انتزاع خواص و کیفیات نفسانی، مفاهیم فوق را می‌سازد. وی معتقد است صورت‌گیری و صورت‌سازی مربوط به قوه‌ای است به نام خیال؛ کار خیال این است که از وجود خارجی، وجود ذهنی می‌سازد یا علوم حضوری را به علوم حصولی تبدیل می‌کند. این صورت‌سازی در دو بخش صورت می‌گیرد. بخش اول مربوط به مفهوم‌سازی از یافته‌های حسی اشیاء خارجی است و بخش دوم مربوط به مفهوم‌سازی از یافته‌های حضوری امور نفسانی. قاعده کلی عمل قوه خیال در دو بخش عبارت است از تبدیل پدیده ذی‌اثر به پدیده بی‌اثر (خارجی به ذهنی). این قوه در هر دو قسمت با واقعیت معلوم اتصال وجودی دارد و به موجب این اتصال از آن واقعیت تصویر برمی‌دارد؛ یعنی حقیقت آن شیء در این تصویر محفوظ است، ولی آثار خارجی آن حذف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۰-۱۲۳).

تصویرهای که قوه خیال از یافته‌های حسی می‌سازد، همه از سنخ صور جزئی خیالی افراد خارجی هستند. سپس مفاهیم کلی ماهوی و معقولات اولی شکل می‌گیرد، یعنی آنچه در بخش اول به دست می‌آید عبارت است از مفاهیم کلی ماهوی و مصادیق جزئی خیالی آنها. در بخش دوم از فعالیت قوه خیال، ما به مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه می‌رسیم. اتصال قوه خیال به حالات نفسانی از این جهت است که نفس خود و حالات درونی و انواع ادراکات خود را به علم حضوری

است که اتصاف موضوع به آن و عروض آن بر موضوع هر دو در ذهن است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۶۴). همچنین در تعریف معقول ثانی فلسفی می‌گوید: محمولی است که عروض آن بر موضوع خود در ذهن است، اعم از آنکه اتصاف موضوع به آن خارجی باشد یا ذهنی (همان: ۱۶۵).

سبزواری مقسم را امر «عارض» گرفته، به معنای چیزی است که در حال وصفی نسبت به یک موصوف در نظر گرفته می‌شود. او در تعلیقه‌اش می‌گوید: مراد از ثانی آن چیزی است که در درجه اول نباشد؛ مثلاً نوعیت معقول ثانی است با اینکه در مرتبه چهارم است، زیرا وقتی انسان با صرف نظر از مشخصاتش در نظر گرفته شود، معقول اول است. در این حال کلیت عارضش می‌شود که معقول ثانی است. وقتی عقل انسان را با افرادش مقایسه کرد و آن را امری خارجی نسبت به افراد نیافت، ذاتیت عارضش می‌شود که معقول سوم است. آن‌گاه وقتی عقل حمل انسان را بر کثرات متفوق الحقیقه ملاحظه نمود، نوعیت را انتزاع می‌کند که معقول چهارم است. اصطلاح معقول ثانی مانند اصطلاح ماده ثانیه است، با اینکه گاهی در مرتبه چهارم، پنجم و غیر آن می‌تواند قرار بگیرد (همان: ۱۶۴).

نحوه انتزاع مفهوم عدم از دیدگاه فلاسفه نوصدرائی

به‌طور کلی از دیدگاه نوصدرائیان مفهوم عدم یکی از معقولات ثانیه فلسفی است، اما در میان فیلسوفان نوصدرایی اختلافاتی درباره نحوه انتزاع آن وجود دارد. به عبارت دیگر، آنها پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش می‌دهند: «چگونه ذهن به مفهوم عدم دست پیدا می‌کند؟»

۱. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی برای تبیین مسئله چگونگی حصول معقولات ثانیه، دو راه را مطرح کرده است:

فعل خود که وجود رابط، قائم به طرفین قضیه است، ابتدا آن را به صورت اضافی و وجود رابطی لحاظ کرده، سپس به کلی آن را از اضافه تجرید می‌کند و مفهوم «وجود» این‌گونه متولد می‌شود. سپس این مفهوم با دخالت ذهن (بر اساس صدق منشأ انتزاع آن یعنی «حکم» بر امور خارجی) بر مصادیق خارجی صدق می‌کند. در حقیقت علامه معتقد است مفهوم وجود، چون از حکم که حقیقتی ذهنی است انتزاع شده است، در اصل از همین حقیقت ذهنی حکایت می‌کند، اما ذهن آن را بر مصادیق خارجی منطبق می‌سازد (همو، ۱۳۷۶: ۵۹). مشابه همین مطلب درباره عدم نیز صادق است.

علامه می‌گوید: «مفاهیمی که حیثیت مصادیقشان در خارج بودن یا نبودن در خارج است، گویا از حکمی که در قضایای موجهه یا قضایای سالبه است، انتزاع شده‌اند؛ اما المفاهیم التي حیثیة مصادیقها حیثیة آنها فی الخارج ألیست فیه فیشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذی فی القضايا الموجبة و عدمه فی السالبة» (همو، ۱۳۶۲: ۲۵۷). در این عبارت، علامه به انتزاع مفهوم وجود از حکم می‌پردازد و می‌افزاید: انتزاع مفهوم عدم نیز به همین صورت است و اختلاف تنها در نوع قضیه است. او در ادامه درباره مفهوم عدم و مفاهیم عدمی به تفصیل راهی را نشان می‌دهد که مشابه با راه تحصیل مفهوم وجود و صفات آن است: «اگر نفس به یک ماهیات محسوس دست یافت، آن را ضبط می‌کند. سپس به ماهیت دومی دست می‌یابد که با آن متفاوت است، چراکه دومی را عین اولی و منطبق بر آن نمی‌یابد. پس هنگامی که هر دو را با هم حاضر کرد با آنها عمل حکم را نمی‌کند که با صورت پیشین ماهیت انجام داد، ولی به هر حال آن کار را نوعی فعل به‌شمار می‌آورد که همان سلب حمل است که مقابل حمل می‌باشد. سپس به آن نگاه استقلال می‌کند و آن را سلب محمول از

می‌یابد. چون قوه خیال از قوای نفس است با این پدیده‌های درونی اتصال دارد، لذا به عکس‌برداری می‌پردازد که همان تبدیل این حقایق به پدیده‌های بی‌اثر است.

اما این بیان علامه چگونگی انتزاع عدم را به‌گونه دیگری توضیح می‌دهد: نخستین بار که چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد، مثلاً اول سیاهی را و پس از آن سفیدی را ادراک می‌کنیم. هنگامی که با حرکت دومی به سفیدی رسیدیم، هنگامی است که سیاهی را داریم. همین‌که به سفیدی رسیدیم، سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت. ذهن میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست می‌کند: «این سیاهی این سیاهی است». ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمی‌دهد، یعنی حکمی صادر نمی‌کند. چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرر حکم اثباتی نسبت‌ساز و حکم‌درست‌کن می‌بیند، کار انجام ندادن، عدم‌الفعل، خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی محسوب می‌کند. در این حال یک نسبت پنداری به نام «نیست» پیدا می‌شود. مقارن این حال، دو قضیه درست شده است: «این سیاهی این سیاهی است» و «این سفیدی این سیاهی نیست». قوه مدرکه در قضیه سالبه مانند «این سفیدی آن سیاهی نیست»، نسبت سلب را به طرفین قضیه می‌دهد و به‌وسیله همین کار هر یک از طرفین همدیگر را طرد می‌کنند (همو، ۱۳۶۴: ۴۸-۵۴).

با توجه به این بیان، علامه معتقد است در تحصیل معقولات ثانیه فلسفی، ذهن فعال است و این مفاهیم به‌گونه‌ای حاصل فعالیت ذهن‌اند (همو، ۱۳۶۲: ۱۵۱). اصل دخیل بودن ذهن در راستای تحقق مفاهیم فلسفی، به‌ویژه مفهوم وجود، در «حکم» میان دو سوی قضایا خلاصه می‌شود، که این حکم به‌عقیده علامه فعل نفس بوده و نوعی کاشفیت از خارج هم دارد. او معتقد است ذهن با توجه به این

موضوع تصور می‌کند. سپس آن را به صورت مطلق سلب حمل و در نهایت به صورت عدم تصور می‌کند. سپس برای آن ضرورتاً خواصی را اعتبار می‌کند. مثلاً عدم تمایز میان اعدام و تمایز اعدام در اضافه به موجودات؛ ثم إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترته؛ ثم نالت ماهية أخرى مباينة لها، لم تجد الثانية عين الأولى منطبقه عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة؛ فإذا أحضرتهما بعد الإختران لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهية المكررة من الحكم، لكنها اعتبرت ذلك فعلاً لها و هو سلب الحمل المقابل للحمل ثم نظرت اليه مستقلاً مضافاً فتصوره سلب المحمول عن الموضوع، ثم مطلقاً فتصورته سلباً و عدماً، ثم اعتبرت له خواص اضطراراً لعدم الميز بين الاعدام و تميزها بالاضافة الى الموجودات» (همان: ۲۵۸).

استاد مطهری در تبیین نظر علامه توضیح می‌دهد که درباره مفهوم عدم می‌توان به رابطه هستی و نیستی توجه کرد. فیلسوفان مسلمان در سخنان خویش این تعبیر را آورده‌اند که در حرکت، بلکه در سراسر طبیعت - زیرا طبیعت جز حرکت دائم چیزی نیست - وجود و عدم با هم در آمیخته است. گاهی می‌گویند قوه، که نوعی عدم است، با فعل که وجود است، متحد است. ذهن انسان در احکام و تصدیق‌هایی که می‌کند دو نوع حکم دارد: حکم اثباتی مانند «زید ایستاده است» و حکم سلبی مانند «زید ایستاده نیست». نوع اول حکم به وجود یک نوع نسبت است در ظرف خارج، اما نوع دوم رفع آن نسبت است از ظرف خارج و واقع؛ به عبارت دیگر، حکم به ارتفاع آن نسبت است از خارج. یعنی در «قضیه موجهه» حکم می‌شود به تحقق یک نسبت و در «قضیه سالبه» حکم می‌شود به عدم تحقق آن نسبت.

تفاوت قضیه موجهه و سالبه در این است که قضیه موجهه از نسبت ایجابیه در خارج حکایت می‌کند، و قضیه سالبه از نابودی و مطابق نداشتن

همان نسبت ایجابیه در خارج؛ نه اینکه هر دو از نوعی نسبت خارجی حکایت کنند. اعتبار اصلی مفهوم «عدم» همان است که در قضیه سالبه است و «عدم» به همین اعتبار است که نقیض وجود است و همین عدم است که اصطلاحاً «عدم بدیل» نامیده می‌شود. عدم به این اعتبار، هیچ‌گونه خارجیتی ندارد، هیچ‌گونه نفس‌الامریتی ندارد، مصداقی برایش اعتبار نشده است، حتی زمان ندارد؛ یعنی زمان ظرف این عدم نیست بلکه ظرف چیزی است که عدم به عنوان سلب بر او وارد شده است. مثلاً اگر بگوییم: «زید امروز ایستاده نیست»، امروز ظرف «زید ایستاده» است نه ظرف «نیست». عدم به این اعتبار همان نفی و سلب است؛ اینکه می‌گویند اجتماع نقیضین جایز نیست یعنی اجتماع ایجاب و سلب یا اثبات و نفی جایز نیست. به حسب این اعتبار، ذهن در بیرون هستی یعنی به صورت ناظر از فوق هستی ایستاده و نسبتی را از هستی و واقع بیرون می‌برد و دامن هستی را از آن پاک می‌کند و هیچ مصداقی برای او نمی‌بیند.

ولی عدم اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی «مجاز» است. ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نفی و سلب کرد و برای آن چیز مصداق و نفس‌الامریتی ندید، چنین اعتبار می‌کند که نفس نفی و سلب به جای ایجاب و اثبات نشسته است؛ یعنی هنگامی که وجود یک شیء خاص را در خارج نمی‌بیند، نقطه مقابل آن وجود را که در واقع جز خالی بودن خارج از آن وجود، چیزی نیست، به عنوان یک امری که جای وجود را پر کرده است اعتبار می‌کند و فرض می‌کند عدم آن شیء در خارج است. به این اعتبار است که خارج، هم هستی را در خود جا می‌دهد و هم نیستی را. بدین صورت نیستی نیز مانند هستی خارجیت می‌یابد که البته اعتبار می‌شود. به این اعتبار فرضی و مجازی است که «عدم» نفس‌الامر پیدا می‌کند، زمان و مکان

«فی‌غیره» و در ضمن موضوعات خود درک می‌شوند. سپس ذهن، آنها را از صورت ذهنی موضوعاتشان جدا کرده و به صورت مستقل در می‌آورد. بدین ترتیب، مسبوق بودن معقولات ثانیه فلسفی به معقولات اولی تفسیر روشنی می‌یابد، چراکه از نظر او، انتزاع این مفاهیم مستقیماً از خارج نیست و در ابتدا منوط به درک آن به نحو فی‌غیره و در ضمن موضوع خارجی آن است که چنین ادراکی از مفهوم فلسفی، مستلزم تقدم ادراک موضوع آن (که معقول اول و مفهومی ماهوی است) خواهد بود، زیرا درک وجود رابط «به همان نحو رابط» وابسته به درک طرف ربط آن (موضوع آن) است (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۶۷-۲۹۹).

از آنجاکه استاد مطهری وجود را مفهوم اسمی و فی نفسه می‌داند که از مفهوم رابط و معنای حرفی حاصل شده است، بالتبع عدم هم به همان قیاس از تبدیل معنای حرفی در قضیه سالبه به معنای اسمی حاصل شده است.

او مفاهیم فلسفی را حاصل تعمیق و مقایسات و تحلیلات عقلی و حاکی از انحاء وجود موجودات می‌داند، برخلاف مفاهیم ماهوی که حاکی از حدود ماهوی آنهاست (همان: ۳۷۸-۳۷۶). تحصیل این مفاهیم ناشی از تعمیق در مفاهیم ماهوی و انتزاع از آنهاست که نحوه وجودشان در خارج، از قبیل وجود معانی حرفیه است که در ذهن گاهی به معنی اسمی تبدیل می‌شود؛ به این صورت که بعضی معانی، مستقل در مفهومیت هستند و بعضی معانی، غیرمستقل در مفهومیتند که اصلاً واقعیت این‌گونه مفاهیم رابطه بودن است. خاصیت این معانی حرفی آن است که با ضمیمه شدن آنها به دو معنی اسمی، یک قضیه و یک فکر برای ما می‌سازند. ولی اگر این معانی حرفی به صورت معنی مستقل در نظر گرفته شوند آن خاصیت را از دست می‌دهند. اما وقتی که معنی

برایش اعتبار می‌شود و احکامی مانند احکام وجود پیدا می‌کند. به این اعتبار است که می‌گوییم: «زید معدوم است در خارج» یا می‌گوییم: «زید معدوم در این زمان یا در آن مکان است». پس فرق است بین مفهوم «زید موجود نیست در خارج» و مفهوم «زید معدوم است در خارج». در قضیه اول «نفی» همان مفهوم اصلی خود را دارد که نفی وجود است از خارج، ولی در قضیه دوم «عدم» مانند یک مفهوم مثبت حمل شده است و مفهوم «رابط السلب» پیدا کرده است. در این اعتبار هر مرتبه از مراتب وجود اعتباراً و مجازاً مصداق عدم مرتبه دیگر شمرده می‌شود، زیرا بدیهی است که عدم مصداق واقعی ندارد، مصداق عدم هر چیز وجودات سایر اشیاء است و به اصطلاح هر مرتبه‌ای از وجود «راسم عدم» مرتبه دیگر است. بنابراین معلوم می‌شود که عدم به اعتبار اصلی هیچ‌گونه نفس‌الامری ندارد و هیچ‌گونه خارجیتی برای آن اعتبار نمی‌شود و به آن اعتبار است که نقیض وجود است ولی به اعتبار دوم مجازاً نفس‌الامر دارد و وجودات خارجی مصداق این عدم اعتبار می‌شوند و راسم آن هستند و به این اعتبار «عدم» مجازاً یک شیء واقعی اعتبار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۷۸-۸۲).

۲. دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری هنگامی که از پیدایش معقولات ثانیه فلسفی صحبت می‌کند، غالباً از انتزاع و تجرید سخن می‌گوید، اما چندان به ماهیت این تجرید نمی‌پردازد. در این زمینه، او بیش از همه به وجود رابط پرداخته و درک مفهوم وجود را به همان نحو «رابط» و «فی‌غیره» در خارج، ممکن می‌داند.

شاید مطرح کردن وجود رابط قضایا به منزله منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی، تنها به دلیل ذکر مفهوم وجود بوده است. بر این اساس مقصودش این است که مفاهیم فلسفی دیگر نیز در ابتدا به نحو «رابط» و

اسمی شدند طرف رابطه‌ها قرار می‌گیرند؛ یعنی باز میان این‌ها و اشیاء و معانی دیگر رابطه برقرار می‌شود. این امر این امکان را ایجاد می‌کند که ذهن در روابط میان مفاهیم و امور عمیق شود. در این توصیف محکی مفاهیم فلسفی «وجودهای رابط» هستند (همان: ۲۹۹-۳۰۴). اما این نظر با نقد آقای جوادی آملی مواجه شده است.

۳. دیدگاه استاد جوادی آملی

استاد جوادی درباره نظر مطهری یادآور می‌شود که گستره مفاهیم فلسفی فقط محدود به مفاهیم برخاسته از معانی حرفی نیست و این موارد را هم شامل می‌شود: ۱- محمول‌هایی عقلی نظیر موجود، واجب، ممکن؛ ۲- مبادی انتزاعی ذهنی این محمولات نظیر مفهوم وجود، وجوب و امکان؛ ۳- طبایع مصدری نظیر انسانیت و حیوانیت؛ ۴- برخی از لوازم ماهیت که در مرتبه دوم تعقل می‌شوند؛ ۵- بعضی از نسبت‌ها و اضافات. او خصوصیت بارز معقولات ثانیه فلسفی را این می‌داند که در عین نبود فرد خارجی، معقولات اولی، اعم از آنکه در خارج یا ذهن باشند، به این مفاهیم متصف می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۱۴-۴۱۲).

جوادی آملی در تصحیح نظر مطهری، محکی معقولات ثانیه فلسفی را وجودهای رابط می‌داند و آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول معقولاتی نظیر وجود و وحدت که هر چند فاقد فرد خارجی‌اند، اما از مصادیق خارجی برخوردارند. دسته دوم، مفاهیمی نظیر مفهوم امکان که علاوه بر اینکه فاقد فرد خارجی‌اند، از مصداق خارجی نیز محرومند؛ یعنی اشیای خارجی با آنکه متصف به این دسته از مفاهیم می‌شوند اما در ازای این دسته از مفاهیم همان‌طور که هیچ فردی یافت نمی‌شود، هیچ مصداق خارجی هم در کار نیست (همان: ۴۶۰-۴۵۹). بنابراین برای پی بردن به حصول مفاهیم

عدمی، ابتدای امر باید مبدأ تعریف عدم را بدانیم. عدم مساوی است با نیستی مطلق و نداری محض و هیچ بهره‌ای از وجود ندارد و به همین جهت است که تمایز میان مصادیق آن راه ندارد و علیت هم به آن منسوب نمی‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۷). حصول مفاهیم عدمی نیز نیاز به ادراک پیشینی از اصل عدم دارد. همچنین می‌توان اشاره کرد که تمام اموری که در بقعه عدم و در کتم بطلان و ظلمت‌کده نیستی است، فرض می‌شوند، از آن جهت که معدوم هستند، فاقد کثرت است و معدوم در هر ظرفی اعم از خارج و ذهن که باشد، چیزی جز همان بطلان و لاشیء نیست و در این مسئله تفاوتی میان عدم و معدوم نیست و اگر تمایزی به عدم راه می‌یابد، در حقیقت متعلق به اموری است که عدم به آنها اضافه می‌شود و استناد هرگونه امتیاز به عدم و یا معدوم، مجازی است (همان: ۸-۹).

استاد جوادی معتقد است در خارج بودن عین ذات وجود است و محال است به ذهن آمده و با علم حصولی درک شود. این امر هرگز تبدیل‌پذیر نیست، زیرا این تبدیل همان انقلاب محال است. بنابراین شناخت آن فقط با علم شهودی است و هرگز با صورت‌گیری یا صورت‌سازی قابل ادراک نخواهد بود. حال چگونه ذهن از حقیقت هستی که خارجی بودن عین ذات اوست مفهوم وجود را انتزاع می‌کند، با اینکه حقیقت هستی همسان ماهیت نیست که معقول اول باشد و از راه حس به ذهن راه یابد؟ چگونه مفهوم وجود و موجود از چیزی انتزاع شده‌اند که هرگز به ذهن نمی‌آید؟ (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۱).

از نظر جوادی آملی راه اول علامه طباطبایی، روش اصلی عرفان و حکمت متعالیه است. نفس با شهود حقیقت هستی خویش از اصل وجود آگاه می‌شود و سپس از آن واقعیت مشهود مفهوم هستی را انتزاع می‌کند. این راه مسیر رسمی

ملاصدرا نیز هست.

راه دوم این است که ذهن در قضایای خویش رابط بین موضوع و محمول را ایجاد می‌کند، زیرا تصدیق، فعل علمی نفس است که همان ایجاد ربط بین دو طرف قضیه باشد، و آنچه به ناحیه تصدیق برمی‌گردد، همین ایجاد ربط است، و آنچه به ناحیه قضیه مرتبط نمی‌شود همان ربط موجود شده می‌باشد؛ مثلاً ذهن درباره قیام زید چنین حکم می‌کند: «زید ایستاده است» و این «است» یک وجود رابط می‌باشد که نفس آن را ایجاد نموده، آن‌گاه ذهن در تجرید و تعمیم و انتزاع و توسعه که با تحول خود ذهن همراه است این معنای حرفی را که «است» می‌باشد، به معنای اسمی یعنی «هست» تبدیل می‌کند، سپس آن را توسعه می‌دهد و معنای جامع آن را انتزاع می‌کند.

راه اول راهی مستقیم است، اما راه دوم بی‌ابهام نیست، زیرا اولاً بدیهی‌ترین مفهوم تصویری و اولی‌ترین معنا، همانا مفهوم وجود است، و ذهن در مقام تصور، قبل از هر چیزی با مفهوم هستی آشناست. ثانیاً، بدیهی‌ترین تصدیق همانا اصل امتناع تناقض است که از احکام اولی وجود است، زیرا وجود عدم‌پذیر نیست. بنابراین حکم مزبور در فلسفه اولی از عوارض الموجود المطلق شناخته شده و قبل از تصدیق به طارد بودن وجود نسبت به عدم مطرح است. ثالثاً، وجود محمولی هر چیزی قبل از وجود ربطی آن برای ذهن معلوم است. آن‌گاه که هستی و وجود محمولی دو طرف قضیه یا دست‌کم یک طرف قضیه که موضوع آن باشد، معلوم شد، گفته می‌شود زید ایستاده است. بنابراین همواره «هست» قبل از «است» و هستی پیش از استی شناخته شده خواهد بود. بنابراین نمی‌توان گفت مفهوم هستی از تبدیل معنای حرفی وجود رابط به معنای اسمی وجود محمولی همانند بسیاری از مفاهیم معقول ثانی فلسفی (بنا بر

احتمال) حاصل شده است. سایر مفاهیم هم به‌وضوح روشن نیست که از تبدیل حرف به اسم انتزاع شده باشند (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۱۲).

نتیجه آنکه، از نظر جوادی آملی حتی اگر بتوان راه دوم را برای برخی از معقولات ثانیه فلسفی پذیرفت، در مورد مفهوم وجود صادق نیست؛ لذا به تبع، برای مفهوم عدم نیز چندان مناسب نیست.

۴. دیدگاه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی نقش ذهن و فعالیت‌های آن را در ادراک معقولات ثانیه فلسفی بسیار مهم و اساسی می‌داند. او فعالیت‌های ذهن را در این زمینه، مقایسه و نسبت‌سنجی میان امور مختلف دانسته و بدین ترتیب بخشی از منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی را در فعالیت‌ها و حیثیات ذهنی می‌بیند. همچنین حکایت آنها را از مصادیق کاملاً عینی می‌داند. با وجود این، در واقع نظر وی این است که چگونگی حصول معقولات ثانیه فلسفی از راه علم حضوری نفس به واقعیات درونی این مفاهیم و اعمال فعالیت‌های ذهن، به‌ویژه مقایسه، بر این واقعیات حضوری صورت می‌گیرد. اصل این طرح از عبارت‌ها و آرای علامه شروع شده و سپس پیگیری شده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۴۸۹).

از نظر مصباح یک دسته از مفاهیم فلسفی مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است؛ مانند مفهوم علت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است. با توجه به این رابطه آن مفاهیم انتزاع می‌شود. اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز این‌گونه مفاهیم به دست نمی‌آید. اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود، ولی بین آنها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود، هرگز مفهوم علت و معلول

به دست نمی آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۷۷). وی به پیروی از علامه طباطبایی، ذهن را در ادراک مفاهیم فلسفی، فعال می داند نه منفعل؛ او این فعالیت را بارها به مقایسه و نسبت سنجی تفسیر می کند. در حقیقت، ضرورت مقایسه در انتزاع مفاهیم فلسفی از دیدگاه وی، یک مشخصه معرف معقولات ثانیه فلسفی دانسته شده است (همو، ۱۳۶۶: ۱۸۲-۱۸۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۸۹).

از نظر استاد مصباح، حتی مفهوم وجود از این قاعده مستثنا نیست. راز دوتایی بودن مفاهیم فلسفی، حتی مفهوم وجود که در قبال مفهوم عدم قرار می گیرد، همین «لزوم مقایسه» است. در باب حصول مفهوم نمی توان چیزی را که شیئیت ندارد مستقیماً به ادراک متصل نمود، لذا در این بیان باید گفت از معدوم مطلق که هیچ بهره ای از تحصیل ندارد، نمی توان خبر داد؛ زیرا از چیزی می توان خبر داد که شیئیت داشته باشد و عدم و معدوم مطلق شیئیتهای ندارد. این امر هم شامل خبر سلبی است و هم شامل خبر ایجابی (همو، ۱۳۸۶: ۲۷۰). البته باید اذعان داشت که امور عدمی و حصول معانی آن تنها در موازات وجود قابل تصور است. معقولات ثانیه فلسفی نه تنها مابه ازای عینی به معنای وجود فی نفسه جوهری یا عرضی ندارند، بلکه مصداق و مطابق کاملاً عینی نیز ندارند. این مفاهیم دارای منشأ انتزاع خارجی اند و به همین اعتبار است که می توان اشیای خارجی را به این مفاهیم متصف کرد.

بنابراین استاد مصباح، هر چند همچون فیلسوفان صدرایی برای مفاهیم فلسفی منشأ انتزاع خارجی قائل است و اتصاف آنها را خارجی می داند، این اتصاف را هیچ گاه به معنای موجودیت خارجی حیثیتی خارجی در ازای این مفاهیم (هر چند به نحو وجود رابط) که کاملاً مستقل از لحاظ و اعتبار ذهن باشد ندانسته است. البته وی به دلیل منشأ انتزاع

خارجی قائل شدن برای این امور، صدق آنها بر امور خارجی را نفی نکرده است. بدین ترتیب، وی در تعریف معقولات ثانیه فلسفی و تفسیر دو واژه عروض و اتصاف، بر این باور است که حمل این مفاهیم بر امور خارجی، تنها به دلیل وجود بخشی از منشأهای انتزاعشان در خارج، جایز است (همو، ۱۳۷۸: ۲۱۸-۲۱۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۰).

استاد مصباح با اشکال بر شمول راه پیشنهادی علامه درباره حصول مفاهیم فلسفی در ذهن، بر همه معقولات ثانیه فلسفی می گوید: التزام به این نظر در سایر مفاهیم فلسفی دشوار است، زیرا برای مثال نزد نفس وجودهایی نیست که به حمل اولی و شایع علت و معلول باشند. توضیح آنکه، علامه در بررسی چگونگی تحقق هر معقول ثانی فلسفی در ذهن، به دنبال چیزی در درون نفس است که به حمل اولی (از لحاظ مفهوم) و به حمل شایع (به لحاظ تحققش در نفس) عین آن معقول فلسفی باشد؛ مثلاً وی مفهوم وجود را منتزاع از «حکم» و «وجود رابط قضایا» می داند که افزون بر آنکه در درون ذهن و نفس است، هم به حمل اولی و هم به حمل شایع، «وجود» است، زیرا هم از نسبت و وجودات رابط خارجی حکایت می کند و در نتیجه به نوعی خود «وجود مفهومی» است، و هم در نفس تحقق دارد و بنابراین نوعی وجود خارجی حاضر در نفس نیز هست. ولی درباره دیگر مفاهیم فلسفی نمی توان چیزی در درون نفس یافت که هم مصداقاً با آن معقول ثانی یکی باشد و هم مفهوماً. وی با پذیرش این نکته علامه که در کیفیت حصول این معقولات در ذهن، باید به دنبال چیزی در درون خود نفس بود، اتحاد آن چیز را با آن معقول ثانی تنها در حمل شایع لازم می داند. به عبارت دیگر، از نظر او انتزاع مفهومی چون علت و معلول، تنها محتاج تحقق چیزی در خود نفس است که حالت علیت و معلولیت واقعی داشته

همان‌طور که هست درک می‌شود. در این مرحله، عدم تقسیم به نسبی و مطلق نمی‌شود و هیچ نحو ممیزی در عدم نیست. پس از این مرحله، ذهن از این مفهوم حرفی یک مفهوم اسمی می‌سازد و به زبان منطقی این سلب تحصیلی را در ظرف اعتبار خود تبدیل به ایجاب عدولی می‌کند: «نه چنین است» را به صورت «چنین است نه» و «نیست» را به صورت «نه هست» و «ندارد» را به صورت «دارد نه» اعتبار می‌کند و به جای قضیه «نه چنین است که خالد بینا است» با قضیه «خالد بینا نیست» یا قضیه «خالد بینایی ندارد» جایگزین می‌شود. معنای این اعتبار آن است که ذهن فرض کرده که نبودن بینایی خود چیزی است در قبال بینایی و خالد، به جای بینایی، واجد این چیز است. پس به این ترتیب، ذهن از سلب تحصیلی بینایی به مفهوم «نابینا یا کور» که ایجاب عدولی است، می‌رسد.

در اینجا طرز عملکرد ذهن در مورد یک هلیه مرکبه از سلب تحصیلی به ایجاب عدولی و در نهایت به عدم اضافی رسیدیم. عملکرد ذهن در مورد هلیات بسیطه نیز به همین شکل است؛ مثلاً ذهن از قضیه «زید وجود دارد» به «زید وجود ندارد» می‌رسد که سلب تحصیلی است و از قضیه «زید وجود ندارد» به قضیه «زید نه وجود دارد» می‌رسد که یک ایجاب عدولی است. «نه وجود» نیز همان عدم لحاظ می‌شود. پس به این روش از طریق سلب تحصیلی یک هلیه بسیطه و تبدیل آن به ایجاب عدولی، به عدم مطلق دست می‌یابد. واضح است که ذهن با این اعتبار، برای عدم مطلق یک نحو شیئیت فرض می‌کند؛ یعنی عدم را چیزی فرض می‌کند که جای خالی وجود را پر می‌کند.

ذهن با مقایسه یک مرتبه ضعیف از وجود با مرتبه قوی‌تر، ابتدا ظرفی وسیع‌تر از محدوده وجود ضعیف فرض می‌کند، به طوری که قسمتی از این ظرف را وجود ضعیف پر کرده و مابقی آن را عدم

باشد، نه اینکه علیت و معلولیت مفهومی نیز باشد. بدین ترتیب، وی یکی از مقدمات حصول معقولات فلسفی را علم حضوری نفس به اموری در درون خود می‌داند که آن امور مصداق حقیقی آن معقولات شمرده می‌شود. پس باید گفت از نظر او نفس پس از علم حضوری به مصداق نفسانی این مفاهیم، با مقایسه و نسبت‌سنجی میان آن مصداق، بر اساس همان رابطه‌ای که در علم حضوری داشته‌اند، می‌تواند به مفاهیم فلسفی دست یابد (همو، ۱۴۰۵: ۳۸۹).

استاد مصباح در جای دیگر درباره پیدایش مفهوم عدم در ذهن، نظر خود را به تفصیل مطرح می‌کند (همو، ۱۳۷۴: ۲۱۲-۲۱۰). وی معتقد است ذهن انسان در ابتدا با یک سلب تحصیلی مواجه است، سپس با تبدیل کردن این سلب تحصیلی به ایجاب عدولی به مفهوم عدم دست می‌یابد. مثلاً در مفهوم «کوری»، ذهن انسان ابتدا زید و عمر را که دارای بینایی هستند درک می‌کند و به دنبال آن این قضیه در ذهن نقش می‌بندد: «زید بینا است، عمرو بینا است». سپس به خالد کور برمی‌خوریم. در این برخورد، ذهن بدون دل‌خواه انسان و ضرورتاً، مقایسه‌ای بین خالد و زید به عمل می‌آورد. در این مقایسه، ذهن آنچه را که در زید به نام بینایی یافته بود در خالد نمی‌یابد. این نیافتن همان مفاد سلب تحصیلی است که در ذهن به شکل این قضیه نقش می‌بندد که «نه چنین است که خالد بینا است» یا «خالد بینا نیست» یا «خالد بینایی ندارد». ایجاب و سلب هر دو از معانی حرفیه هستند، پس باید بگوییم عدم واقعی در ذهن ابتدا به صورت یک معنای حرفی منعکس می‌شود. در این مرحله همان‌طور که عدم واقعی در خارج چیزی نیست و شیئیت و موجودیتی ندارد، ذهن نیز برای آن شیئیت و موجودیتی اعتبار نمی‌کند؛ یعنی در مرحله سلب تحصیلی عدم واقعی

و بلکه با درک مرتبه‌های وجود و مقایسه سایر مراتب با آن، به‌طور کلی یک خلأ وجودی بی‌نهایت اعتبار می‌کند و داخل این خلأ محدوده‌ای را که وجود ضعیف پر کرده تعیین می‌کند، به‌طوری‌که داخل این محدوده از وجود ضعیف پر شده و خارج آن را عدم پر کرده است. برای مرتبه شدید وجود نیز در همین خلأ محدوده‌ای فرض می‌کند که اندکی وسیع‌تر از محدوده قبلی است، به‌گونه‌ای که داخل این محدوده از وجود این مرتبه پر شده است و خارج آن از عدمش.

از آنچه گفته شد این نتیجه به‌دست می‌آید که انسان ناخودآگاه برای عدم، شیئیت فرض می‌کند؛ اصلاً همان اسمی کردن سلب تحصیلی در ذهن با شیئیت دادن به عدم در خارج همراه است. پس از شیئیت دادن به مصداق عدم در خارج، احکام وجودی را نیز بر آن بار می‌کند، مانند تمایز اعدام از یکدیگر و علیت آنها برای هم. باید توجه داشت که همه این‌ها اعتبارات ذهن است، زیرا عدم واقعی هیچ نوع شیئیت و موجودیت و حکمی ندارد.

نقد و بررسی

چنانکه ملاحظه شد، شاگردان علامه طباطبایی علم حضوری را پسندیده‌اند و تحلیل حکم در قضایا را دنبال نکرده‌اند. به نظر می‌رسد بیان استاد مطهری از هر دو نظر علامه بهره‌ای دارد و خالی از ابهام نیست. خود وی نیز مرتب سخن خود را با «شاید» قید می‌زند. استاد جوادی آملی نیز بدون دلیل اصرار دارند علم حضوری و شهود عرفانی راه دستیابی به چنین مفاهیمی است. ظاهراً وی چون علم حضوری را نزدیک یا مساوی با شهود عرفانی می‌داند و ارزش معرفتی این شهود را بالاتر از هر دانش و فلسفه‌ای می‌شمرد، در این‌جا نیز همین را برگزیده است. همچنین بیان نهایی استاد مصباح چیزی اضافه بر سخن علامه نیست که

مفهوم عدم با تحلیل حکم در قضایا به‌دست می‌آید. مقایسه میان مفاهیم هم نمی‌تواند راه‌حل نهایی باشد، زیرا، برخلاف علت و معلول، وجود و عدم مصادیقی ندارند که با هم مقایسه شوند.

بنابراین اشکال عام همه آن نظریات این‌است که عدم مابه‌ازایی ندارد که از طریق علم حضوری ادراک شود یا با چیزی مقایسه گردد، چه در عین و چه در ذهن؛ چراکه ذهن نیز بخشی از عین بالمعنی الاعم است که محال است چیزی به‌عنوان عدم در آن محقق شود. مفهوم عدم مفهومی است که حقیقت مصداق آن نبودن در خارج است و هیچ‌گاه در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. از آن‌جایی‌که در خارج تحقق ندارد، در ذهن هم مصداق ندارد. به‌تعبیر دیگر، نه در خارج مصداق دارد و نه در ذهن، زیرا اگر در ذهن مصداق داشته باشد به امری منقلب می‌گردد که وجود خارجی را می‌پذیرد و این امر مستلزم اجتماع نقیضین است؛ چراکه فرض ما این بود که چنین مفهومی نمی‌تواند در خارج وجود پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۴۵-۱۳۱). پس تنها راه ممکن برای حصول مفهوم عدم، تحلیل حکم در قضایا است. طرح علم حضوری توسط علامه طباطبایی نیز به این دلیل بود که انسان با تأمل بی‌واسطه در ذهن خود قضایا را تحلیل می‌کند؛ «ثم للنفس أن تتصور الحكم الذي هو فعلها، و تنظر اليه نظراً... الخ» (همان: ۳۷۹). بنابراین در ادراک معقولات ثانیه، متعلق علم حضوری قضیه است نه وجودات عینی.

از نظر علامه در اینجا یک نکته مهم و کلیدی وجود دارد. او تصریح می‌کند که «جمیع ما نعقله من سنخ واحد» (همان: ۴۹). بر این اساس، ادراکات انسان در هر زمینه یک نوع است و نمی‌توان قائل به تكثر آنها شد. در باب ادراک معقولات ثانیه هم وضع به‌همین صورت است. اگر مفهوم عدم با تحلیل حکم در قضایا به دست

مفاهیم و چیزهای دیگر نباشد، لذا نمی‌توان این مفهوم را با تجزیه و تحلیل دیگر مفاهیم یا چیزهایی همچون اجزاء قضایا به‌دست آورد؛ تنها راه علم حضوری است و همین راه را باید در موارد دیگر نیز به‌کار برد. در مقابل، استاد مصباح نیز علم حضوری را به این صورت نمی‌پسندد و درباره مفهوم عدم به این نتیجه می‌رسد که عدم با تلاش ذهنی و با نوعی مقایسه انتزاع شده و به‌همین دلیل معقول ثانی فلسفی شمرده می‌شود.

نقدی که به همه این دیدگاه‌ها وارد است این‌است که مفهوم عدم با علم حضوری انتزاع نمی‌شود. عدم با علم حضوری رابطه‌ای ندارد. حقیقت مصداق مفهوم عدم هیچ‌گاه در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. در ذهن هم مصداق ندارند، زیرا اگر در ذهن مصداق داشته باشند به امری منقلب می‌گردد که وجود خارجی را می‌پذیرد. مفاهیم تا به مرحله عدم می‌رسند سیر نزولی پیدا می‌کنند، لذا مفهوم عدم با علم حصولی و از طریق رابطه‌ها قابل انتزاع است. در واقع عدم چیزی نیست که وجود را انکار کند بلکه مفهومی است که به وجود معنا می‌بخشد. از طرف دیگر، معنای عدم بدون تصور معنای وجود درک شدنی نیست.

منابع

- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی. قم: موسسه امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم. جلد اول، بخش چهارم. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶). ریحی مختوم. جلد پنجم. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۷). شناخت‌شناسی در قرآن. قم: اسراء.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۰). شرح المنظومة. جلد دوم. قم: نشر ناب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد دوم. تهران: صدرا.

می‌آید، سایر معقولات ثانیه فلسفی نیز باید به‌همین صورت حاصل شوند وگرنه لازم می‌آید تکثر در ادراک رخ دهد. پس طرح تحلیل حکم در قضایا توسط علامه یک راه نجات است، زیرا در غیر این صورت یا باید قائل به این شویم که عدم با علم حضوری ادراک می‌شود یا اینکه بگوییم معقولات ثانیه فلسفی از روش‌های مختلفی به‌دست می‌آیند که ظاهراً هیچ‌کدام قابل قبول نیست.

بحث و نتیجه‌گیری

در این پژوهش به چگونگی انتزاع مفهوم عدم از لحاظ معرفت‌شناختی در نگاه فیلسوفان نوصدرایی پرداخته شد. نحوه پیدایش معقولات ثانیه فلسفی این‌گونه است که پس از آنکه معقولات اولی و رابطه‌ها به ذهن آمد، این مفهوم از همان رابطه‌ها و بعضاً معقولات اولی انتزاع می‌شود. به‌طور کلی، علامه طباطبایی دو راه برای حصول معقولات ثانیه فلسفی مطرح کرده است: علم حضوری و تحلیل حکم در قضایا. اما ا. ربط دقیق و مشخص این دو را به‌وضوح تعیین نکرده است، به‌همین دلیل هر کدام از شاگردان او راهی را برگزیده‌اند.

علامه طباطبایی یک راه منشأ انتزاع مفهوم عدم را علم حضوری به نفس می‌داند. ولی ابتکار او در این راستا چگونگی حصول مفاهیم فلسفی است که مبنا و ریشه را در انتزاع وجود از وجود رابط قضایا می‌داند. تبدیل معنای حرفی به اسمی، منشأ حصول عدم است. اما استاد مطهری تحصیل مفهوم عدم را ناشی از تعمق در مفاهیم ماهوی و انتزاع از آنها می‌داند که نحوه وجودشان در خارج، از قبیل وجود معانی حرفیه است که در ذهن گاهی به معنی اسمی تبدیل می‌شود؛ یعنی میان معانی رابطه برقرار می‌شود. در بیان استاد جوادی بر تقدم مفهوم وجود نسبت به دیگر مفاهیم تأکید می‌شود. این تقدم باعث می‌شود دستیابی به آن متوقف بر

- _____ (۱۳۷۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد چهارم. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم. شرح مرتضی مطهری. جلد دوم. قم: صدرا.
- فناى اشكورى، محمد (۱۳۷۵). علم حضورى. قم: مؤسسه امام خمينى.
- كرجى، على (۱۳۸۱). اصطلاحات فلسفى و تفاوت آنها با يكديگر. قم: بوستان كتاب.
- لاهيجى، ملاعبدالرزاق (۱۴۲۵ق). شوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام. جلد دوم. قم: توحيد.
- مصباح، محمدتقى (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. جلد دوم. تهران: سازمان تبليغات اسلامى.
- _____ (۱۳۷۴). شرح نهاية الحكمة. جلد اول. تحقيق عبدالرسول عبوديت. تهران: اميركبير.
- _____ (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. جلد اول. تهران: اميركبير.
- _____ (۱۳۸۶). شرح الهيات شفا. جلد اول. قم: مؤسسه امام خمينى.
- _____ (۱۴۰۵ق). تعليقه على نهاية الحكمة. قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهرى، مرتضى (۱۳۶۰). شرح منظومه. جلد اول. تهران: حكمت.
- _____ (۱۳۸۳). مجموعه آثار. جلد پنجم. تهران: صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی