

مقدمه:

بحث از تئوری منطقی و فلسفی جهات با ارسطو شروع گردیده است. براساس گفته ارسطو در تحلیلات اولی، هر قضیه بیانگر آن است که چیزی یا متعلق به چیزی است یا بالضروره متعلق به چیزی است و یا بالامکان متعلق بدان است.^۱ براساس این گفته ارسطو مفاد الفاظ بالضروره و بالامکان بیانگر ویژگی قضایا و مفاهیم نیست بلکه بیانگر صفاتی است که متعلق به خود اشیاء و اقیعیات است. در کتاب ارغنون هر یک از این جهات خود به اقسامی چند تقسیم می‌شوند که بحث آنها از موضوع بحث در این مقاله خارج است. در فلسفه اسلامی این سؤال که مفاد الفاظ واجب، ممکن، و ممتنع از چه نوع هستی و یا وجودی برخوردار است، این که آیا این الفاظ بر خصوصیات عینی و فی نفسه اشیاء دلالت می‌کنند و یا اینکه آنها محمولات ذهنی و اعتباریند مورد بحث قرار گرفته است و موجب پیدایش و توسعه دیدگاههای فلسفی جالب توجهی در فلسفه اسلامی گردیده است.

۱- جهات بعنوان اوصافی عینی، نظر منسوب به این سینا دفاع از نظریه عینی بودن جهات ثلاث را بعضی از نویسندگان به این سینا نسبت داده‌اند. از جمله قاضی عضد ایچی در مواقف و سید شریف جرجانی در شرح مواقف و همچنین علامه حلی در کشف المراد اعتقاد به وجود عینی جهات را و نیز یکی از دلایلی را که بر این مدعا اقامه شده است به این سینا نسبت داده و استدلال منسوب به این سینا چنین است:^۲

(۱) اگر امکان، امر ثبوتی و حاصل در خارج نباشد فرقی بین امکان و لامکان وجود نخواهد داشت، اما فرق میان این دو بدیهی است، پس امکان در خارج وجود دارد. برای اینکه ماهیت این استدلال را بیشتر روشن کنیم مثال دیگری می‌آوریم. فرض کنید بین دو نفر اختلاف بوجود آمده است در اینکه آیا زیبایی امری است ذهنی و یا اینکه آن امری است که در خود اشیاء زیبا وجود دارد. حال کسی ممکن است معتقد باشد که زیبایی صفتی نیست که در اشیاء زیبا موجود است، بلکه آن امری است ذهنی و چنانکه گاهی گفته می‌شود در چشم بیننده است. حال مکالمه کوتاه زیر را بین اشخاص الف و ب تصور کنید:

متافیزیک جهات از دیدگاه صدرالمتألهین

دکتر محمد علی اژه‌ای

چکیده:

مسئله جهات ثلاث در فلسفه اسلامی از جایگاه والایی برخوردار است. زیرا در مبحث هستی‌شناسی، موجود در نزد فلاسفه اسلامی به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و بحث از جهات ثلاث به دلیل عهده‌دار بودن تبیین مفاد الفاظ واجب و ممکن بالتبع از ارزش والایی برخوردار خواهد بود. در عین حال در فلسفه اسلامی در تبیین وضعیت وجودی جهات ثلاث دو دیدگاه متفاوت مطرح است: یکی نظر حکمای اشراق است که طبق آن جهات ثلاث اوصافی ذهنی و اعتباری شمرده می‌شوند، و دیدگاه دوم قول حکمای مشاء است که طبق آن جهات ثلاث بعنوان امور عینی مطرح می‌شوند. و در کتب متداول به این سینا نسبت داده شده است. ما در این مقاله ابن رشد را بعنوان مدافع جدی این نظر مطرح خواهیم کرد و نشان می‌دهیم که صدرالمتألهین هر چند در ابتدا در این مسئله راهی بینابین بر می‌گزیند و آن را تحت عنوان «تصالح اتفاقی» مطرح می‌کند لیکن در نهایت نظر فلاسفه مشاء مورد تأیید او است، و استدلال صدرالمتألهین در تأیید این نظر هماهنگ با استدلالی است که ابن رشد در کتاب تهافت، التهافت در این باب مطرح ساخته است.

1- An. Pr. Book I. Sec 8.

۲- الموافق: ج ۲، ص ۵۲۱، کشف المراد، ص ۳۰.

الف: «چقدر این کلاه شما زیبا است!»

ب: «نه، به نظر من این چشم شما است که زیبا می‌بیند».
الف: «پس به نظر شما بین کلاه زیبا و غیر زیبا هیچ فرقی وجود ندارد؟»

ب: «نمی‌گویم اصلاً فرقی نیست، منظورم این است که این فرق مربوط به چشم بیننده است.»

الف: پس به هر حال شما می‌گویید که خود اشیاء به لحاظ زیبا بودن و زیبا نبودن با هم فرقی ندارند.

در اینجا منظور شخص ب این است که زیبایی مورد بحث اگر صفت ثبوتی و عینی و متعلق به خود کلاه نباشد، و منشأ آن چشم یا ذهن بیننده باشد کلاهها را نمی‌توان به زیبا و غیر زیبا تقسیم کرد و فرق میان لباس زیبا و غیر زیبا از میان خواهد رفت. البته شخص ب که در اعتقاد خود مبنی بر عینی بودن زیبایی مصرّ است علاوه

۲- جهات بعنوان اوصافی اعتباری، نظر حکمای اشراق.

هر چند عموماً شیخ اشراق بعنوان پرچمدار نظریه اعتباریت جهات شناخته می‌شود، اما این نظریه قطعاً با او شروع نشده است. حتی صدرالمتألهین آن را به رواقیان قدیم نسبت می‌دهد. آنچه مسلم است این است که این نظر قبل از شیخ اشراق نیز وجود داشته است، و غزالی صورتی از آن را در کتاب تهافت الفلاسفه مطرح و از آن دفاع کرده است. اهمیت بحث این چهره جنجالی فلسفه اسلامی در این است که بحث او در کتاب تهافت الفلاسفه موجب گردیده است که یکی از بزرگترین شارحان و راسخان فلسفه مشاء در عالم اسلام، یعنی ابن رشد، این نظر را مورد نقد قرار دهد و بتوانیم مدافع قابل اطمینانی را بعنوان طرف مقابل در این بحث در اختیار داشته باشیم.^۳ بنابراین ابتدا طرح مسئله را در تهافت الفلاسفه مرور می‌کنیم.

هر چند عموماً شیخ اشراق بعنوان پرچمدار نظریه اعتباریت جهات شناخته می‌شود، اما این نظریه قطعاً با او شروع نشده است. حتی صدرالمتألهین آن را به رواقیان قدیم نسبت می‌دهد. آنچه مسلم است این است که این نظر قبل از شیخ اشراق نیز وجود داشته است، و غزالی صورتی از آن را در کتاب تهافت الفلاسفه مطرح و از آن دفاع کرده است.

بر این ممکن است اضافه کند:

۳- غزالی و نظریه عینیت جهات

بحث غزالی از مسئله نحوه وجود جهات ثلاث بنحو استطرادی است و به هنگام نقد چهارمین دلیل فلاسفه بر قدم عالم مورد بحث قرار گرفته است. در این بحث او قول به اعتباری بودن جهات را مطرح و از آن به دفاع می‌پردازد و دلیلی که برای ثبوتی بودن جهات از قول فلاسفه آورده شده است را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این دلیل غیر از

ب: اگر همانطوری که شما گمان می‌کنید منشأ زیبایی همان چشم بیننده باشد من باید بتوانم به اختیار خود آن را به هر چیز که دلم بخواهد نسبت دهم؛ اما واضح است که این به اختیار من نیست.

اگر این سخن اخیر شخص ب بصورت دلیلی برای اثبات عینی بودن امکان بازسازی شود آن دلیل بدین صورت بیان خواهد شد:

(۲) اگر امکان امری ذهنی و اعتباری عقلانی باشد، شخص باید بتواند آن را به هر چیز که خواست نسبت دهد.

استدلالات دیگری نیز وجود دارد که متفرع بر فرض خارجی بودن جهات است و مشابه آن را در مورد مثال زیبایی می‌توان بازسازی کرد، اما از نظر ظاهر در مرتبه نازلتری نسبت به این دو قرار دارند. و ما به لحاظ اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. نکته قابل ذکر این است که قوت استدلال منسوب به ابن سینا (و نیز موضع شخص الف در مثال زیبایی) ناشی از این واقعیت است که آن متکی بر عرف و درک همگانی افراد از کاربرد این کلمات است.

۳- لزوم توجه به بحث ابن رشد همچنین از نکته‌ای که استاد جوادی آملی در بحث از تصالح اتفاقی صدرالمتألهین مطرح کرده‌اند نیز روشن می‌شود. علیرغم اینکه علامه حلی در شرح تجرید قول به وجود خارجی امکان را منتسب به بوعلی سینا دانسته است ملاحظه‌الرزاق لاهیجی در شوارق الجنین انتسابی را ذکر نکرده است. دلیل مطلب به گفته ایشان این است که: صدرالمتألهین با بیان امتیاز وجود رابط و رابطی و تبیین تصالح بین قول رواقیین و مختار حکمای مشاء از طریق ارجاع سخنان حکمای مشاء به تحقیق خارجی وجود رابط معانی عدمی و ارجاع سخنان رواقیین به نفی وجود رابطی آنها، زمینه اسناد قول به وجود نعتی جهات ثلاث را به بوعلی سینا از بین برده، از این جهت در آثار لاهیجی که از شاگردان صدرالمتألهین است سخنی از اینگونه انتساب نیست. ریح مختوم، ص ۳۵۳.

دلیلی است که در فوق منسوب به ابن سینا شمرديم. دلیلی را که غزالی در اینجا مورد بحث قرار می‌دهد دلیلی مبتنی بر تحلیل مفهوم علم است. براساس این تحلیل از چیستی علم، متعلق ادراک از نفس ادراک جداست و تابع آن است. علم یا ادراک عبارت است از رسیدن به شیء و احاطه بدان، بدانگونه که آن هست. بنابراین چون از ضرورت و یا از امکان امری آگاه می‌شویم و نسبت بدان علم حاصل می‌کنیم این بدین معنا است که این صفات دارای واقعیت و عینیت هستند. این تحلیل از معنای علم مقتضی آن است که اگر ذهن نسبت به متعلق ادراک آگاهی پیدا نکند و یا از آن غفلت نماید متعلق ادراک از میان نخواهد رفت و همچنان وجود خواهد داشت. از جمله اموری که ذهن می‌تواند نسبت بدانها آگاهی پیدا کند ضرورت و امکان است. پس حاصل کلام اینکه ضرورت و امکان از صفاتی هستند که بیرون از ذهن وجود دارند و از نعوت عینی و صفات ثبوتی واقعیتند. غزالی عقیده فلاسفه را در این باب چنین نقل می‌کند:

تأویل امکان به قضاوت عقل محال است. زیرا معنای قضاوت عقل هیچ چیز جز علم به امکان نیست، پس امکان معلوم است و معلوم غیر از علم است. و علم بدان احاطه پیدا می‌کند و در پی آن است و بدان متعلق است، بدانگونه که آن هست. و اگر عدم علم تقدیر شود معلوم منعدم نخواهد گردید، اما معلوم چون معدوم فرض شود علم منتفی خواهد شد. پس علم و معلوم دو چیزند که یکی تابع و آن دیگر متبوع است. آنچه ما می‌گوییم این است حتی اگر فرض کنیم عقلا از فرض امکان روی گردانند و از آن غفلت می‌کنند، امکان بلکه ممکنات به خودی خود زایل نمی‌شوند، بلکه (خواهیم گفت) آنها غافل شده‌اند و یا عقول و عقلا معدوم شده‌اند و امکان لامحاله باقی خواهد ماند.^۴

منظور از تعبیر «تأویل امکان به قضاوت عقل» در صدر این عبارت اشاره به نظری است که غزالی می‌خواهد از آن دفاع کند، یعنی قول به اعتباری بودن امکان. در هر حال به اعتقاد فلاسفه مورد بحث، این نظر یعنی تأویل امکان به قضاوت عقل و اعتباری شمردن آن، امری است محال، زیرا بگفته فلاسفه، معنای قضاوت عقل چیزی جز علم و ادراک امور بدانگونه که هستند نیست. بنابراین

اقتضای علم به ضرورت و امکان این است که معلوم مستقل از ذهن در خارج موجود باشد. زیرا فقط در این صورت است که اگر عقلا از آن اعراض و یا غفلت کنند معلوم منعدم نخواهد شد. لذا ضرورت و امکان اموری مستقل از ذهن انسان و از امور موجود در خارجند. غزالی پس از طرح استدلال فوق به نقد آن می‌پردازد و در بخشی از پاسخ خود چنین می‌گوید:

و آنچه که فلاسفه می‌گویند مبنی بر اینکه قضاوت عقل معنایش علم آن است. و علم مستدعی معلوم است، در پاسخ آنها می‌گوییم: همانگونه لونیت و حیوانیت و سایر احکام کلی به اعتقاد آنها در عقل ثابتند و اینها علومی هستند که نمی‌گوییم فاقد معلومند، بلکه می‌گوییم معانی آنها در اعیان موجود نیست - تا جایی که فلاسفه تصریح کرده‌اند که کلیات در اذهان موجودند و نه در اعیان، و اینکه آنچه که در اعیان موجود است جزئیات تشخیصیه است که محسوس غیر معقولند، و سبب می‌شوند که عقل از آنها قضیه مجردة از ماده را انتزاع نماید. بنابراین لونیت قضیه جداگانه‌ای است که مستقل از سیاهی و سفیدی در عقل موجود است. و در خارج نمی‌توان رنگی را تصور کرد که نه سیاه باشد و نه سفید و نه به رنگ دیگر. لذا صورت لونیت در عقل بدون تفصیل ثابت است. و در مورد آن می‌گوییم که این صورتی است که در اذهان وجود دارد و نه در اعیان، و چون این پذیرفتنی است آنچه ما گفتیم نیز ممتنع نخواهد بود.^۵

پاسخ غزالی در عبارات فوق بطور خلاصه این است که: تأویل امکان به قضاوت عقل، بر خلاف گفته فلاسفه، صحیح است. و این سخن آنها که می‌گویند قضاوت عقل همان علم آن است و علم مستدعی معلوم است سخن درستی نیست. زیرا فلاسفه خود معتقدند که کلیات فقط در ذهن وجود دارند و آنچه که در خارج است جزئیات و اشخاص هستند. و جزئیات محسوس سبب می‌شوند عقل این علوم کلی را از آنها انتزاع کند. حال همانگونه که به اعتقاد فلاسفه کلیات علومی

۴- همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۵- تهافت، ص ۱۰۸.

هستند که فقط در ذهن وجود دارند می‌توان پذیرفت که امکان نیز فقط در ذهن وجود دارد. علاوه بر این فلاسفه خود معتقدند که مفاهیم یا علمی وجود دارند، مانند «حیوانیت» و «لونیت»، که فقط در عقل ثابتند و نمی‌توان گفت آنها فاقد معلومند بلکه باید گفت معلومات آنها در اعیان موجود نیستند - زیرا آنچه در خارج موجود است همیشه یک رنگ معین مانند سپیدی یا سیاهی است، و نه «رنگینی» که فاقد هر گونه تعیین و خصوصیت رنگهای خاص است. اما اگر بپذیریم که علمی وجود دارند که در خارج فاقد معلومند همچنین می‌توان پذیرفت که امکان نیز چنین باشد.

در پاسخ غزالی به دو قسم متفاوت از کلیات توأم اشاره شده است. یکی کلیات مرتبه اول یا معقولات اول که مستقیماً از جزئیات انتزاع می‌شوند و می‌گویند که فلاسفه خود معتقدند که آنها در ذهن وجود دارند، و دیگری کلیاتی که می‌توان آنها را کلیات مرتبه دوم خواند و در واقع اوصاف صفاتند، مانند لونیت و حیوانیت. بگفته غزالی این گروه دوم نمی‌توانند در خارج موجود باشند. زیرا آنچه که در خارج می‌تواند وجود داشته باشد رنگهای خاص است مانند سرخی و سپیدی، مثلاً، و صرف لونیت یا رنگینی، بدون آنکه رنگ خاصی مورد نظر باشد نمی‌تواند در خارج موجود باشد. غزالی نتیجه می‌گیرد که همانگونه که این علوم را نمی‌گوییم فاقد

معلومند بلکه می‌گوییم معلوم آنها در خارج موجود نیست. به همین نحو امکان را نیز نخواهیم گفت فاقد معلوم است بلکه می‌گوییم معلوم آن در خارج موجود نیست.

۴- ابن رشد مدافع نظریه عینیت جهات

ابن رشد در پاسخ خود، این سخنان غزالی را سفسطهای زشت و پلید می‌خواند و می‌گوید:

امکان یک کلی است، مانند سایر کلیات، که برای آن در خارج از ذهن جزئیاتی وجود دارد. و علم عبارت نیست از علم به آن معنای کلی، بلکه علم عبارت است از علم به جزئیات به نحو کلی، که ذهن آن را در مورد جزئیات، هنگامی که از آنها طبیعت واحد مشترک را تجرید می‌کند حاصل می‌نماید - طبیعت واحدی که در مواد پخش گردیده است. پس طبیعت کلی، طبیعت اشیائی که به آنها تعلق دارد و کلی آنها است نیست، و او در این نکته بر خطا رفته است. زیرا گمان کرده است که طبیعت امکان همان طبیعت کلی است بدون آنکه جزئیاتی موجود باشند که این کلی مستند بدانها باشد... و کلی معلوم نیست، بلکه اشیاء بدان معلوم می‌شوند، و آن چیزی است که در طبیعت اشیاء بالقوه معلوم موجود است.^۶

ابن رشد در عبارت فوق به تمایز مهمی اشاره می‌کند که غزالی از آن غفلت نموده است، بین دارا بودن یا داشتن یک مفهوم و کاربرد آن فرق است. دارا بودن یک مفهوم شرط کاربرد آن و حصول علم نسبت به موارد و مصادیق آن مفهوم است، اما علم به چیز خاصی نیست. علم چنانکه قبلاً نیز اشاره شد در صورتی حاصل می‌شود که مفهومی در موردی اطلاق شود. قضاوت عقل همان اطلاق مفاهیم کلی (و از جمله لونیت و حیوانیت، و همچنین امکان) است. بر این اساس کلیات را نمی‌توان گفت نسبت بدانها علم حاصل است بلکه از طریق آنها علم حاصل می‌شود. و این مستلزم این است که مفهوم مورد بحث بتواند در مورد خاص محقق و ثابت باشد، به تعبیر دیگر علم به شیء و اخبار از آن مقتضی این است که

الفاظ «واجب»، «ممکن» و «ممتنع»
در معنای سنتی خود
بیان کننده کیفیت نسبت موضوع به محمولند.
اما در حکمت متعالیه صدرالمتألهین
که بر مبنای
اصالت الوجود قرار گرفته است
این الفاظ
بمعنای خاصی بکار می‌روند.
بر اساس نظریه اصالت وجود
«وجوب»
کیفیت انتساب وجود به واجب نیست
بلکه عین حقیقت وجود است.
همچنین «امکان»
عین وجودات فقری و ربطی است،
نه کیفیت انتساب آن وجودها به ذات اشیاء.

۶- همان، صص ۱۱۱-۱۱۰.

کلیات بطور بالقوه در جزئیات موجود باشند. نادرستی سخن غزالی ناشی از این است که او طبیعت ممکن را به طبیعت کلی تشبیه می‌کند و سپس بر این اساس که فلاسفه گفته‌اند کلیات بالفعل در اعیان وجود ندارند و فقط در اذهان چنین هستند نتیجه می‌گیرد که امکان در خارج بهیچوجه موجود نیست، و لذا امکان امری است ذهنی.

۵. دفاع مجدد از نظریه اعتباریت جهات ثلاث:

تفکیک، دو قسم از صفات از جانب سهروردی

ابن رشد، سهروردی و امام فخر تقریباً همزمان می‌زیسته‌اند، هر چند آنها در یک مکان نمی‌زیستند. البته مدت حیات سهروردی در مقایسه بسیار کوتاهتر بوده است. اما در مسئله مورد بحث یعنی در مسئله هستی‌شناسی جهات، سهروردی و ابن رشد در دو قطب کاملاً مخالف قرار داشتند. مهمترین گامی که در فلسفه اسلامی در جهت تبیین نظریه اعتباریت جهات برداشته شده است تفکیکی است که سهروردی میان دو قسم از صفات قائل شده است. زیرا چنانکه ملاحظه کردیم توجیه غزالی برای قبول نظریه اعتباریت جهات مبتنی بر تشبیه امکان به سایر کلیات بود، و استناد به این گفته فلاسفه که گفته‌اند کلیات بیرون از ذهن موجود نیستند. و ابن رشد هم آن نحوه تشبیه و هم این نوع استناد را رد می‌کرد و بر لزوم قبول وجود بالقوه کلیات در اشیاء معلوم تأکید داشت. خدمت عمده شیخ اشراق در تبیین نظریه اعتباریت جهات به لحاظ تفکیکی است که او بین دو قسم از صفات در کتب مختلف خود انجام داده است و در نتیجه معنای صدق و کذب در مورد این دو قسم از صفات را از یکدیگر مجزا نموده است. براساس این تفکیک، انتقادی که فلاسفه مشاء براساس تحلیل مفهوم علم در مورد وجود خارجی امکان و غیره مطرح می‌ساختند نیز از درجه اعتبار ساقط خواهد شد.

بگفته سهروردی صفات کلاً بر دو گونه‌اند: یک قسم صفاتی هستند که بیرون ذهن موجودند و از آنها در ذهن نیز صورتی موجود است. مانند سیاهی و سپیدی و حرکت، و قسم دیگر صفاتی هستند که وجود عینی آنها چیزی جز همان وجود آنها در ذهن نیست، و بیرون از ذهن اصلاً موجود نیستند، مانند امکان، جوهریت و لونیت. در حالی که در مورد قسم اول صحیح است که بگوییم وجود

آنها بمعنای وجود آنها در جهان خارج است و علم بدانها مقتضی وجود آنها در بیرون ذهن است، لیکن در مورد گروه دوم، اگر چه همانند گروه نخست بر موضوعات خارجی قابل حملند لیکن وجود آنها فقط در ذهن است و پیدایش آنها در ذهن از طریق تعمل عقلی حاصل می‌شود. سهروردی این تفکیک را در کتب مختلف خود از جمله در کتاب التلویحات^۷، کتاب المقاومات^۸، کتاب المشارع و المطارحات^۹ که تفصیل مندرجات کتاب التلویحات است، و بالاخره در کتاب حکمت الاشراف مطرح می‌کند. در مقاله سوم از قسم اول کتاب «حکمة الاشراف» تحت عنوان «حکومة فی الاعتبار العقلیه» سهروردی چنین می‌گوید:

بنابراین صفات کلاً بر دو قسمند، یک قسم صفاتی که بیرون ذهن موجودند و از آنها در ذهن نیز صورتی موجود است، مانند سیاهی و سپیدی و حرکت، و قسم دیگر صفاتی که وجود عینی آنها چیزی جز همان وجود آنها در ذهن نیست، و بیرون ذهن موجود نمی‌باشند، مانند امکان، جوهریت، لونیت، و وجود و غیره که ذکر کردیم. حال چیزی که در خارج ذهن نیز موجود است صورت ذهنی آن نیز باید با آن مطابق باشد، و اما آنچه که فقط در ذهن است وجودی در بیرون ذهن برای آن نیست تا با آن برابر باشد.^{۱۰}

چنانکه ملاحظه می‌کنیم شیخ اشراق در حالیکه در مورد صفات قسم اول می‌پذیرد که علم بدانها مستلزم این است که آنها در مصادیق و جزئیات نیز موجود باشند. و بنابراین با شرایطی که ابن رشد براساس تحلیل مفهوم علم برای علم به شیء و یا اخبار از آن مطرح می‌کرد انطباق خواهند داشت. اما در مورد صفاتی از قبیل امکان، و سایر جهات ثلاث، و نیز جوهریت، لونیت و نیز بعضی از صفات دیگر می‌گوید وجود عینی آنها چیزی جز همان وجود آنها در ذهن نیست، و بنابراین علم به اتصاف مواردی بدین صفات مقتضی وجود این صفات در بیرون از ذهن نیست. نتیجه این سخن این است که معنای علم در همه موارد بمعنای برابر بودن آنچه که در ذهن است با

۷- کتاب التلویحات، التلویح الثانی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۶-۱۷.

۸- کتاب المقاومات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۶۲ به بعد.

۹- المشارع و المطارحات: مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۲۳.

۱۰- حکمت الاشراف: مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، ص ۷۱.

آنچه که در خارج است نیست. تبیین کامل این نظر البته مستلزم این است که او همچنین توضیح مناسبی از معنای صدق و کذب خبر به هنگام اسناد اینگونه صفات به اشیاء خارجی ارائه نماید.^{۱۱} نظریه اعتباری بودن جهات بگونه‌ای که شیخ اشراق آن را مطرح ساخت مورد قبول بسیاری از فلاسفه و از جمله خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد قرار گرفت. امام فخر نیز نظریه اعتباریت جهات را پذیرفت.^{۱۲}

ضمناً بعنوان پشتوانه نظر خود، این گروه دو دلیل نیز اقامه کرده‌اند: (۱) صدق این محمولات در مورد معدومات، و (۲) پدید آمدن تسلسل در صورتی که این صفات را عینی فرض کنیم.

۶- تلاش برای تلفیق دو نظریه: تصالح اتفاقی

الفاظ «واجب»، «ممکن» و «ممتنع» در معنای سنتی خود بیان‌کننده کیفیت نسبت موضوع به محمولند. اما در حکمت متعالیه صدرالمتألهین که بر مبنای اصالت الوجود قرار گرفته است این الفاظ بمعنای خاصی بکار می‌روند. بر اساس نظریه اصالت وجود «وجوب» کیفیت انتساب وجود به واجب نیست بلکه عین حقیقت وجود است. همچنین «امکان» عین وجودات فقری و ربطی است، نه کیفیت انتساب آن وجودها به ذات اشیاء. با این حال صدرالمتألهین در چهارچوب بحثهای فلسفی متداول اسلاف خود به بحث از جهات ثلاث پرداخته است و پس از بیان و بررسی پاره‌ای از ادله قائلین به اعتباریت جهات به تلاش برای سازگار کردن این دیدگاههای متخالف پرداخته است. او در فصل ششم از منہج دوم جلد نخست می‌نویسد:

إِنَّ ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع معلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفهيم لا تخالف بين الرائيين ولا مناقضه بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلي ما ذكرناه يُحمل كلام أرسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات

المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق.

یعنی: آنچه درباره فلاسفه مشاء، پیروان معلم اول، در باب اعتقاد به وجود معانی عامه همچون وجوب و امکان و علیت و تقدم و نظائر آن، شهرت یافته است، و اینکه آنان با رواقیان قدیم، که نحوه وجود این معانی را به ملاحظه عقل می‌دانند، مخالفند، منشأ آن همان است که گفتیم. و چون تحقیق و تفهیم کنیم معلوم خواهد شد که بین این دو نظر اختلاف و مناقضتی وجود ندارد. زیرا منظور از وجود خارجی این معانی همانا اتصاف موجودات خارجی بدانها بحسب جهان خارج است. و پیش از این دانستیم که در قضایای مرکبه خارجی وجود رابط با امتناع خارجی محمول ناسازگار نیست. پس کلام ارسطو و پیروان وی را باید بدینگونه تفسیر کرد و در این صورت تشنيعات متأخرین و مخصوصاً شیخ اشراق بر آنها وارد نخواهد بود.

مطابق این تفسیر، جهات ثلاث را باید از قبیل معقولات ثانی فلسفی دانست. این قبیل معقولات یا معانی انتزاعی در برابر معقولات ثانی منطقی مانند نوعیت، جنسیت و کلیت قرار دارند. تفاوت آنها در این است که در این قسم، یعنی در معقولات ثانی منطقی، وقتی مثلاً مفهوم انسان را «نوع» و یا آن را «کلی» می‌خوانیم هم موضوع و هم محمول ذهنی هستند، و هر دو در ذهن موجودند. کلیت و نوعیت هر دو از ویژگیهای مفهوم انسانند و همانند آن بناچار امری ذهنی نیستند. لیکن در معقولات ثانی فلسفی در حالیکه صفت و محمول امری ذهنی است، موضوع یا موصوف در خارج موجود است. محمولاتی از قبیل «شیئیت»، «جوهریت» معقول ثانی فلسفی خوانده می‌شوند. وقتی زید موجود در خارج را جوهر می‌خوانیم جوهریت که وصفی ذهنی است بر زید موجود در خارج حمل می‌شود. لذا شیئیت یک معقول ثانی فلسفی است. مطابق توضیح صدرالمتألهین جهات ثلاث را نیز باید از قبیل معقولات ثانی فلسفی شمرد. یعنی معقولاتی که در مورد آنها می‌گوییم عروض آنها ذهنی است لیکن اتصاف اشیاء به آنها در خارج از ذهن است.

الفاظ «عروض» و «اتصاف» که در بیان فوق بکار رفته است خود به توضیح نیاز دارند: در توضیح این دو لفظ

۱۱- همچنین نگاه کنید به رحیق مخنوم، ص ۴۰۱.

۱۲- امام فخر در این باره می‌نویسد: و الحق عندی ان الامکان ليس وصفاً ثبوتياً و براهينه خمسہ... (المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۱۱۹).

گفته شده است که عروض یعنی وجود محمولی، و اتصاف یعنی وجود رابط.^{۱۳} وجود محمولی همان چیزی است که از آن به «مفاد کان تامه» نیز یاد می‌شود، و گاهی نیز به «معنای اسمی». وجود رابط چیزی است که از آن بعنوان «مفاد کان ناقصه» یاد می‌شود، و گاهی نیز به «معنای حرفی». وجود رابط چیزی است که صدق قضیه حملی بدان متکی است. حال از آنجایی که حصول و پیدایش، یعنی وجود محمولی محمولاتی از قبیل واجب و ممکن، در ذهن و از طریق عمل عقلی است آنها بدین معنی اعتباریند. بنابراین مصالحه مورد نظر صدرالمتألهین بدینگونه برقرار می‌شود که بگوییم: گفته حکمای رواق که جهات را اموری ذهنی و اعتباری می‌دانند متوجه وجود محمولی جهات است، و گفته حکمای مشاء که جهات را عینی و خارجی می‌دانند متوجه وجود رابط آنهاست، و بتعبیر دیگر اعتباری شمردن اینگونه معانی به لحاظ وجود محمولی آنها است، و خارجی و عینی خواندن آنها به لحاظ مفاد وجود رابط قضایایی است که این جهات در آنها محمول قرار گرفته‌اند.

حکیم سبزواری نیز در شرح منظومه خود در فصل مربوط به معقول ثانی در حاشیه عبارت «سواء کان اتصافه فی العین او فی» چنین توضیح می‌دهد: «معیار کون الاتصاف فی العین أن یکون الوجود الرابط للصفة فی الخارج و کون عروضها فی العقل أن یکون وجودها الرابطة ای وجودها المحمولی الناعتی فی العقل لانی الخارج، ولاغرو فی ذلك، لأن ثبوت شیء فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت».^{۱۴}

یعنی: معیار اینکه اتصاف به صفتی در خارج باشد این است که وجود رابط آن صفت در خارج باشد، و معیار اینکه عروض صفتی در ذهن باشد این است که وجود رابطی آن، یعنی وجود محمولی و ناعتی آن صفت در ذهن باشد. و این امر مشکلی پدید نخواهد آورد. زیرا برای اینکه چیزی برای چیزی ثابت باشد لازم است که مثبت له در خارج موجود باشد و نه آنچه که اسناد داده می‌شود.

۷- تأیید نهایی نظر فلاسفه مشاء از جانب صدرالمتألهین علیرغم تلاش برای رفع اختلاف فریقین بشیوه مذکور، صدرالمتألهین در فصل دوم از مرحله ثانیه جزء اول اسفار خود در این مسئله به گروه فلاسفه مشاء ملحق می‌شود و می‌گوید:

فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیہ تحکّم، نعم، الأشياء متفاوتة

فی الموجودية، و لكلّ منها حظّ خاص من الوجود ليس للاخر منها، فلکّل صفة من الصفات مرتبة من الوجود یترتب علیها آثار مختصة بها حتی الاضافیات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات. فإنّ لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل، لا یمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها، و لا فرق فی ذلك بین صفة و صفة، فکما أنّ البیاض إذا لم یکن موجوداً للجسم بأنه أبيض و صفاً مطابقاً لما فی نفس الأمر، فکذلک حکم اتصاف حیوان بکونه أعمی و اتصاف السماء بکونها فوق الارض و غیرهما.^{۱۵}

یعنی: قول به وجود یکی از دو طرف حکم، بدون وجود طرف دیگر، در آن ظرفی که در آن اتصاف رخ داده است قولی تحکمی است. آری اشیاء به لحاظ وجود مختلفند، و برای هر یک از آنها بهره‌ای از وجود است که آثار خاص آن بر آن مترتب است، حتی اضافیات و اعدام ملکات و قوا و استعدادات. چه اینها نیز دارای بهره‌ی ضعیفی از وجود و تحصلند، که جز آن که آنها برای موصوف خود موجود باشند موصوف نمی‌تواند بدانها متصف باشد، و صفات از این جهت با یکدیگر متفاوت نیستند. پس همانگونه که اگر سپیدی موجود در جسم، موجود به وجودی عینی نباشد - بهمان نحو از وجودی که موجودیت آن و نحوه وجود خارجی آن بدان است - نمی‌توان آن جسم را سپید خواند، پس اتصاف حیوان به

▼ **مصلحه مورد نظر صدرالمتألهین بدینگونه برقرار می‌شود که بگوییم: گفته حکمای رواق که جهات را اموری ذهنی و اعتباری می‌دانند متوجه وجود محمولی جهات است، و گفته حکمای مشاء که جهات را عینی و خارجی می‌دانند متوجه وجود رابط آنهاست، و بتعبیر دیگر اعتباری شمردن اینگونه معانی به لحاظ وجود محمولی آنها است، و خارجی و عینی خواندن آنها به لحاظ مفاد وجود رابط قضایایی است که این جهات در آنها محمول قرار گرفته‌اند.**

۱۳- حاشیه مرحوم سبزواری بر اسفار، ج ۱، ص ۱۴۰.

۱۴- شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۶۵.

۱۵- اسفار، ج ۱، ص ۳۳۶.

کوری و اتصاف آسمان به فوق زمین بودن و غیره نیز به همینگونه است.

بنابراین به اعتقاد صدرالمتألهین نمی توان وجود پاره‌ای از صفات را فقط در مرتبه ذهن پذیرفت و حکم آنها را از صفاتی همچون سپیدی و حرکت جدا دانست. اگر صدق این حکم که «جسم سپید است» مستلزم وجود صفت سپیدی در خارج است صدق احکامی که متضمن محمولات عدمی از قبیل «اعمی» و یا متضمن جهاتند نیز مستلزم وجود خارجی این محمولات است. هر چند که این قبیل محمولات دارای وجود فی نفسه همچون سپیدی و جسم نباشند و الفاظ دال بر آنها نیز از معانی استقلالی برخوردار نباشند.

صدرالمتألهین با تحکمی شمردن تفاوتی که سه‌روردی در کتابهای مختلف خود میان دو قسم از صفات قائل شده بود - یعنی تفاوت صفاتی همچون سپیدی و حرکت که در خارج نیز وجود دارند و صفاتی همچون شیثیت و لونیت و امکان که تأکید می‌کرد وجودشان فقط در ذهن است - و بیان اینکه کلیات همه از این جهت، یعنی از لحاظ ملاک صدق از یک قبیلند، و اینکه صدق احکامی که متضمن محمولات قسم دومند نیز مستلزم وجود خارجی این محمولات است خود را در جانب کسانی قرار می‌دهد که قبلاً آنها را محصلین از حکمای عظام خوانده است. این عبارت صدرالمتألهین که «و لا فرق فی ذلک بین صفة و صفة» تصریحی است به اینکه از لحاظ خارجی بودن این دو قسم از صفات، فرقی میان این دو قسم نیست.

استدلالی که صدرالمتألهین برای توجیه نظر نهایی خود بدان متوسل می‌شود در واقع کشف مجدد همان استدلالی است که ابن رشد قبلاً بیان داشته است. تعبیر «وصفاً مطابقاً لما فی نفس الامر» که در عبارت فوق آمده است همان است که قبلاً در بحث از نظر حکمای مشاء بعنوان لازمه ادعای صدق خبر و ادعای علم خواندیم. در اینجا صدرالمتألهین راه خود را از خواجه نصیرالدین طوسی که در این مسئله خود را جانب فلاسفه اشراق قرار داده بود، و نیز از امام فخر که قائل به اعتباریت جهات بود جدا می‌کند.

ممکن است به ذهن کسی چنین خطور کند که شاید تفاوت میان نظر ابن رشد و صدرالمتألهین را بتوان در تفصیلی دانست که صدرالمتألهین بین وجود رابط و

وجود رابطی قائل است و چون این تفکیک در زمانهای قدیمتر هنوز متداول نبوده است شاید منظور حکمای مشاء و ابن رشد بر خلاف صدرالمتألهین این باشد که نحوه وجود هر دو قسم کلی در خارج نیز از یک قبیل است. اما این پیشنهاد چنان نامعقول است که بعید می‌نماید کسی آن را قابل طرح بداند. اما باید گفت که بیان صدرالمتألهین متضمن توضیحی بیشتر در مورد نحوه حظ این محمولات از وجود است.

کتابشناسی

ابن رشد، ابو ولید، محمد بن احمد بن محمد، تهافت التهافت، منشورات دار المشرق، بیروت، ۱۹۹۲.

امام فخر، محمد بن عمر الرازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، مکتبه الاسدی، طهران ۱۹۶۶.

جوادی آملی، رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، بخش دوم از جلد اول، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول ۱۳۷۵.

حلی، حسن بن یوسف الحلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، انتشارات مکتبه المصطفوی، قم.

سبزواری، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، نشر ناب قم، ۱۴۱۶ هـ.ق.

سه‌روردی، شهاب الدین یحیی (شیخ اشراق)، حکمة الاشراق، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ هـ.ق.

سه‌روردی، شهاب الدین یحیی (شیخ اشراق)، کتاب المشارع و المطارحات، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ هـ.ق.

سه‌روردی، شهاب الدین یحیی (شیخ اشراق)، کتاب المقاومات، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ هـ.ق.

شیرازی، صدرالدین محمد، مشهور به ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، الجزء الاول من السفر الاول، داراحیاء التراث العربی، بیروت.

غزالی، ابو حامد، محمد، تهافت الفلاسفه (همراه با متن تهافت التهافت)، منشورات دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۲.

* * *