

تقدیر بر این شد که آقای عبدالله صلواتی و سرکار خانم مهناز دهرودی نقادانه در کتاب نفس و قوای آن بنگرند و با طرح دیدگاه‌های خود به بازار نقد رونق بخشند و نویسنده کتاب را نیز از نظرات خود بهره مند سازند. نویسنده کتاب نیز در اطراف سخنان آنان ملاحظاتی را روا دانست که اینک به رشته تحریر در می‌آید. ابتدا لازم است اندکی از نقد و بایسته‌های آن سخن به میان آید.

«نقد» به معنای سنجش، داوری، ارزشیابی، و عملی است که طی آن موضوع نقد با لحاظ نقاط قوت و ضعف در اسلوبی منطقی ارزیابی می‌شود. نقد منطقی خاصی دارد که التزام به آن منتقد را در مقام نقد حفظ می‌کند و غفلت از آن، از اعتبار نقد می‌کاهد. این منطق قبل از هر چیز، نزدیکی صاحب نقد به مطالبات ذهنی صاحب اثر و دریافت دغدغه‌ها، پرسش‌ها و اهداف او را لازم می‌شمرد. غفلت از این اصل مهم سبب می‌گردد تا منتقد در مقام نقد با محوریت فضای ذهن خود که قطعاً با فضای ذهن صاحب اثر متفاوت است، اظهار نظر نماید و بدیهی است که چنین رفتاری نقد خواننده نخواهد شد.

مطلب دیگر لزوم فهم و برداشت درست موضع نقد، و بیان آن توسط صاحب نقد است؛ این امر در مباحث فلسفی شایان دقت مضاعف است؛ برداشت نادرست از موضع مورد نقد، نقد را به بی‌راهه می‌کشاند؛ همچنین ذکر تعابیر غیر مستند، کلی‌گویی و بهره‌جستن از واژگان اغراق آمیز در گزارش نقد، به اعتبار و علمیت نقد آسیب می‌رساند.

بر این اساس، ملاحظات نویسنده کتاب نفس و قوای آن در اطراف دو نقد یاد شده با عناوین «نقد نخست» و «نقد دوم» در این مقاله گزارش می‌گردد.

تعمیق مبنا و تدقیق معنا در کتاب نفس و قوای آن

بررسی دو نقد

الف. نقد نخست

اینک ملاحظات نویسنده در باره سخنان آقای صلواتی، به ترتیب موارد چهارگانه نقده، ارائه می‌گردد.

۱. رسیدگی به اشکالات روشی

صاحب نقد در آغاز نسبت به ارائه پژوهش در قالب «ساختار و ادبیات واحد» در کتاب نفس و قوای آن خرسند نیست و آن را دارای ظرفیت لازم برای طرح اندیشه صدرای نمی‌داند. اما بدیهی است که ساختار و ادبیات پژوهش با توجه به اهداف و مسائل مورد نظر صاحب اثر تعیین می‌شود و از این رو می‌توان از منتقد پرسید: ۱. کدام یک از مسائل نویسنده در قالب این ساختار بی پاسخ مانده و کدام هدف وی تأمین نشده است؟ ۲. چرا خود صدرای در آثارش در قالب همین ساختار، یافته‌هایش را سامان داده است؟ شایان ذکر است که فیلسوفان مورد نظر در علم النفس از روش به تقریب یکسانی در طرح و ترتیب مباحث نفس و قوای آن بهره برده اند و این ساختار هرگز مانع جولان فکری آنان نگردیده است. افزون بر آن، مطالباتی که منتقد در باره نظرات خاص صدرای ذکر کرده و ساختار و ادبیات یکسان حاکم بر این کتاب را مانع طرح و تبیین آن دانسته است، در کتاب مورد نقد «متناسب با هدف و مسائل» آمده است، ولی گویا به رؤیت صاحب نقد

اسحاق طاهری

و صدرالدین شیرازی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
دکتر اسحاق طاهری

نرسیده است؛ از جمله ذیل عنوانین: «تعالی مفهوم تجرد نفس» ص ۱۰۷، «تجرد قوه خیال» ص ۱۰۹، «کاوش‌های ملاصدرا در براهین تجرد نفس» ص ۱۱۱، «کشف و اهمیت آن نزد ملاصدرا» ص ۱۱۵، «تأکید ملاصدرا بر توجه به وحی» ص ۱۱۹، و «برخی نتایج نگرش صدرايي در مورد تجرد نفس» ص ۱۲۰؛ و...

در پارهای موارد از گزارش نقد چنین بر می‌آید که صاحب نقد نسبت به ویژگی‌های روش شناختی و زبانی حکمت متعالیه توجه کافی را اعمال ننموده و تفسیر ضیقی از آن به دست داده است؛ او می‌گوید چون نفس صدرايي «یک پارچه» وجود است پس نباید آن را جوهر دانست. بر این اساس روشن نیست نامبرده برخی سخنان صدرا حاکی از جوهریت نفس را چگونه تفسیر خواهد کرد؟! این سخن منتقد مانند آن است که گفته شود چون صدرا تشان را پذیرفته، پس او منکر اصل علیت است! یا گفته شود که چون صدرا ماهیت را

اعتباری می‌داند، پس حرکت جوهری معنا و مفهومی ندارد! این تلقی درست نیست. گویا منتقد منظور از «اعتباریت» ماهیت را مرادف «انکار» ماهیت دانسته است؛ ماهیت از نظر صدرا امری صرفاً خیالی و پوچ نیست، بلکه حد وجود است؛ از سویی هم در عالم امکان نمی‌توان هیچ موجودی را فاقد حد و بیکران دانست: «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود»؛ پس نفس چون ممکن الوجود است دارای حد و ماهیت است و از این منظر نمی‌توان آن را یک‌پارچه وجود پنداشت.

البته در تحلیل نهایی چون جز

وجود همه چیز عدم و بطلان است، همین حد وجود نیز وجود است، همان گونه که موج

یا حد آب چیزی جز آب نیست. و سرانجام در

تحلیلی عمیق تر کل عالم امکان، جلوه و عین ربط به واجب تعالی، و در مقابل وجود واجب تعالی بطلان

محض است. پس ماهیت، یک لحاظ و اعتبار نسبت به وجود ممکن الوجود است که اگر خصلت مرز و حد بودن آن منظور شود،

ماهیت خوانده می‌شود و اگر ذهن به این خصلت آن توجه نکند، چیزی جز وجود نیست. بر پایه چنین ملاحظاتی است که خود صدرا در باره

جوهریت نفس می‌گوید: «اما كون الجوهر ذاتياً للأنواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان، و أما كونه مجهولاً في النفس مع كونها معلومة

الحقیقة لا بالكسب فله وجه آخر... فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا

الحيوان.»^۱ البته در کتاب مورد نقد به ظرفیت فوق ماهوی نفس ناطقه اشاره شده است، ولی در عین حال نظر خاص صدرا در باره جوهریت

نفس نیز تبیین گردیده و از ذومراتب بودن نظام صدرايي غفلت نشده است. صدرا در هر سطحی نوآوری دارد و ابداعاتش را با زبان متناسب هر سطح تبیین و تقریر می‌کند. ما در حکمت متعالیه با نظام معرفتی

ذومراتب و جامع، و زبانی پرمایه و غنی روبه‌رو هستیم. ذومراتب بودن نظام معرفتی صدرا هماهنگ با نظریه فلسفی او در حرکت جوهری است که به صورت «لبس بعد از لبس» محقق می‌شود و نه به صورت «لبس بعد از خلع». یعنی عبور صدرا از هر سطح به سطح راقی با دستمایه معرفتی و وجودی مغتنمی است که از یک سو حاصل سیر فلسفی در سطح دانی و از سویی مبدأ آغاز سیر او در سطح راقی است و این امر نه تنها به معنای بی‌اعتباری سطوح دانی از نظر وی نیست، بلکه سبب پیوستگی عمیق مراتب نظام معرفتی صدرا و حضور وی در همه مراتب است؛ بر اساس چنین ظرفیت پدروانه و متنوع، و زبان پرمایه و منبسطی است که او متکلم را به گفتمان فرا می‌خواند، با ارسطو سخن می‌گوید و پیام شیخ اشراق را هم تبیین می‌کند و با اهل عرفان نیز به گفت و شنود می‌پردازد، از ابن‌سینا هم بی‌بهره نیست و در همه این عرصه‌ها نوآوری دارد و وحی و حدیث را نیز در رأس نظام

معرفتی جای می‌دهد. بنگرید:

«امتياز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی

مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت

مشاء، کلام و حدیث، با اشتراکی که بین

آنهاست، در این می‌باشد که هر یک از

آن علوم به یک جهت از جهات عرفان،

برهان، قرآن و وحی اکتفا می‌نماید و به

جهت دیگر نمی‌پردازد... لیکن حکمت

متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله

یاد شده، جستجو می‌کند و هر کدام

را در عین لزوم و استقلال، با دیگری

می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و

جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد

هم می‌بندد و در مقام سنجش درونی،

اصالت را از آن قرآن می‌داند.»^۲

کسی که زبان و اندیشه صدرا را به

یک سطح محدود کند، از آثار و افکار وی بهره

لازم را نخواهد برد؛ مثل این که تنها سطح کاربرد

کشف، منقطع از سطح برهان و علم حصولی در نظام

معرفتی وی لحاظ شود، با چنین فرضی او تنها فردی عارف

مسلک، و با ارسطو قیاس ناپذیر خواهد بود. این که منتقد صدرا را در

محور آرای اختصاصی حکمت متعالیه با هیچ مکتب فلسفی، در قالب

ساختار واحد و ایجابی، قابل مقایسه نمی‌داند، جامعیت نظام معرفتی

صدرا را نادیده گرفته و پنداشته است که صدرا در فضایی فارغ از افکار

و اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی مطالبی یک سره بیگانه ارائه

کرده است به گونه‌ای که گویا از نظر وی نه صدرا زبان دیگران را

می‌فهمد و نه دیگران زبان وی را. اگر این دوست عزیز و ارجمند به

جامعیت ساختاری، روشی و زبانی صدرا توجه می‌کرد، نقد به بیراهه

کشیده نمی‌شد و نویسنده از نظرات وی بیشتر بهره مند می‌شد.

مطلب دیگر، اشاره صاحب نقد به معنای برهان در آثار صدراست؛

صدرا در سطح دون کشف از همان برهان مصطلح بهره می‌برد و بر آن

اصرار دارد. ولی آن گاه که در مباحث عرشی و کشفی واژه برهان را به



کار می‌برد، آن را معادل مکاشفه عینی می‌داند: «انَّ الْمُتَّبِعَ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ هُوَ الْبِرْهَانُ أَوْ الْمَكَاشِفَةُ بِالْعَيَانِ... وَ هَذَا الْبِرْهَانُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ تَتَوَّرُّ بِهِ بَصِيرَتُهُ؛ فَيَرَى الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ.»^۲ صدرا از برهان مصطلح و کشف، البته هر کدام در جای خود، نیک بهره جسته است. صاحب نقد در موضعی از نقد مدعی می‌شود که نویسنده یافته‌های عرفانی و قرآنی و روایی صدرا را به‌طور جدی و گسترده مطرح نکرده است. اما این توقع وی در صورتی معقول است که موضوع و هدف نویسنده تبیین و تحقیق علم النفس و تحولات آن در حکمت متعالیه باشد؛ در حالی که در کتاب مورد نقد، قصد نویسنده بسنده کردن به حداقل‌ها بوده است تا بتواند این سه حوزه وسیع و متنوع را که در موضوع دشوار معرفت نفس گشوده شده مدیریت کند و پیش ببرد. با توجه به این که در هر یک از این سه فیلسوف، رویکردها و گرایش‌های مختلفی تشخیص داده شده است، اگر در مورد هر فیلسوف سخن به درازا می‌کشید، خروج از موضوع و انحراف از اهداف رخ می‌داد و از دقت بحث کاسته می‌شد.



اسحاق طاهری

صاحب نقد در موضعی از نقد خود، دو تعبیر از کتاب نویسنده را نقل، و آنها را متعارض دانسته است؛ بر پایه تعبیر نخست صدرا شناخت نفس را بدون اتکا به وحی و اقوال معصومین علیهم السلام غیر ممکن دانسته و در تعبیر دوم آنچه برای ملاصدرا مهم دانسته شده، بهره جویی از انوار ملکوت و سخنان پروردگار و مفسران واقعی آن در تأیید یافته‌های فلسفی است. منتقد بر این اساس در پی نوشت اظهار تعجب کرده است؛ اما اندکی دقت در دو تعبیر مذکور و آموزه‌های صدرایی نشان می‌دهد که تعارضی در میان نیست. زیرا تعبیر نخست مربوط به «معرفت نفس» است که تنها بخشی از مباحث فلسفی را شامل می‌گردد، ولی تعبیر دوم ناظر به کل مباحث فلسفی است. افزون بر آن، صدرا در سطح راقی دست برهان مصطلح و فلسفه مرسوم را از شناخت نفس کوتاه می‌داند و تنها راه را اتکا به کشف، وحی و اقوال معصومین معرفی می‌کند. اما این سطح، سطح حکمت متعالیه و فوق سطح فلسفه است؛^۳ او در تعبیر دوم نیز می‌گوید گرچه برهان یقین آور دانسته می‌شود، به دلیل محدودیت‌های معرفتی در این سطح نیز لازم است به عقل بسنده نشود و هماهنگی یافته‌ها با قرآن و حدیث تأمین شود. زیرا نسبت برهان و عرفان به قرآن، نسبت مقید به مطلق است و هر مطلق همه آنچه را مقید دارد داراست، ولی مقید در اثر قصور وجودی اش بعضی از شؤون مطلق را فاقد خواهد بود.^۴ پس بین دو تعبیر مذکور تعارضی نیست.

در نقد پایانی این قسمت، تصریح نویسنده به «قوة عاقله» به عنوان اخص خواص انسان، از نظر صاحب نقد متضمن نظر نهایی صدرا دانسته نشده و باز هم از مغفول ماندن برجستگی‌های حکمت صدرایی انتقاد شده است. در این موضع نیز صاحب نقد از تعالی معنایی وازگان و مفاهیم در حکمت متعالیه غفلت کرده، و بدون توجه به مطالب مذکور در مواضع مختلف کتاب مورد نقد، پنداشته است که

تعبیر «درک کلی» در هر سه فیلسوف یک معنا دارد. او بر این اساس و به گمان خود جای نظر خاص صدرا در این باره را که اتصال نفس به عالم الهی است، خالی دیده است. اما می‌دانیم که خود ملاصدرا فعل قوه عاقله را «درک کلیات» می‌داند^۵ ولی در این افق منظور از «درک»، اتصال و حضور یافتن، و منظور از «کلیات»، حقائق عالم ملکوت است.^۶ بر همین اساس نویسنده کتاب ذیل دو عنوان «تعالی مفهوم تجرد نفس» و «کشف و اهمیت آن نزد ملاصدرا» نیز برخی تعبیر خاص صدرا در این باره را طرح کرده است. از جمله این تعبیر: «منزلت نفس انسانی اقتضا می‌کند به درجه‌ای برسد که همه موجودات اجزای ذات آن و قوای آن در سراسر وجود آنها ساری باشد و این نحوه وجود نفس، غایت هستی و آفرینش است.»^۷

در مبحث کشف آمده است: «روح در این مرتبه به ذات خود، معانی حقیقی را بدون واسطه و به اندازه استعداد و آمادگی خود، از خداوند گرفته و بر قلب و قوای عالی و دانی آن جاری می‌سازد.»^۸ و هم چنین جایی دیگر این گونه آمده است: «صدرا روح انسانی را از اسرار و انوار خدای تعالی و نسبت به جناب حق، نظیر نسبت اشعه حسی به خورشید می‌داند.»^۹ نیز می‌نویسد: «اما حالت نفس نسبت به صورت‌های عقلی برای انواع جوهری اصیل در وجود، تنها با اضافه شهودی و انکشافی، و نسبت نوری حضوری به ذوات نوری عقلی و صورت‌های مفارقی که در جهان ابداع قرار داشته و در صنع وجود الهی موجودند، حاصل می‌گردد.»^{۱۰}

۲. رسیدگی به ادعاهای منتقد مبنی بر تفاسیر

نادرست نویسنده

صاحب نقد در آغاز طی برداشتی نادرست، مراد تمثیل ابن‌سینا در قصیده عینیه را، بر خلاف نظر نویسنده، هبوط نفس ندانسته است. روشن نیست که چرا صاحب نقد با برداشت متداول در این باره به مقابله برخاسته و دلیل مقنعی نیز ارائه نکرده است؟! سخن صدرا در بیان مراد قصیده این گونه سامان یافته است: «ذلک (ای القصیده) یفید أن للنفس کینونة قبل البدن و وجوداً فی العالم الشامخ الالهی، و أن لها عوداً و رجوعاً الی ما هبطت منه.»^{۱۱} وقتی که بر پایه این سخن صدرا، نفس قبل از تعلق به بدن، وجود و کینونتی در «عالم شامخ الهی» داشته باشد، آیا این تعبیر حاکی از قدمت نفس بر پایه این قصیده نیست؟ چگونه می‌توان موجود در عالم شامخ الهی را، «حادث زمانی» خواند؟! سپس منتقد در تعبیر دیگری می‌افزاید که تمثیل مذکور پیش از آن که اشاره به قدم نفوس داشته باشد، ناظر به تقدم آنها بر ابدان است. گویا در این نقد غفلت شده است که با توجه به بطالن تناسخ، قول به تقدم نفوس بر ابدان نیز مستلزم قدم نفوس است.

صاحب نقد در موضعی دیگر، نظر نویسنده کتاب مورد نقد در ذیل سخن علامه حسن زاده آملی مبنی بر منتهی نشدن نظر ابن‌سینا به نقض تعدد افراد نوع واحد را مردود شمرده و بر این باور است که اعتقاد ابن‌سینا به معاد جسمانی بر پایه شریعت، مصحح بدن و جسمی است که تفاوت نفوس را تأمین می‌کند. از نظر نویسنده کتاب، این راه حل با مبانی فلسفی ابن‌سینا سازگار نیست؛ سخن روی مباحث فلسفی متمرکز است، نه روی معاد جسمانی موعود شریعت.



ابن سینا خود همان گونه که حضرت علامه ذکر کرده اند، اختلاف «مزجۀ ابدان» را «موجب» تعدد نفوس دانسته و بر این اساس چنین اشکالی دامن وی را می‌گیرد؛ چون ابن سینا بدن مثالی را نمی‌پذیرد و از نظر وی پس از مرگ، «ابدان دارای مزجۀ» گوناگون وجود نخواهد داشت. همچنین این سخن صاحب نقد نیز که طی آن آثار و کمالات قبلی نفوس را مصحح تعدد نفوس دانسته پذیرفته نیست؛ چون ابن سینا حرکت جوهری را نمی‌پذیرد و بر این اساس، آثار و کمالات نفوس، اوصافی عرضی تلقی خواهد شد که با از میان رفتن بدن (موضوع اعراض) از بین خواهند رفت. تعریض صدرا به امثال ابن سینا در این باره را بنگرید: «چقدر این سخن سخیف است که کسی گمان کند همه افراد در جوهریت و وجود، درجهٔ واحدی دارند، تا حدی که نفوس پیامبران و اولیا و نفوس سایر خلائق، نزد آنها در حقیقت و ذات یکسان و تفاوت آنها، تنها از طریق عوارض خارجی خواهد بود و چگونه انسان عاقل به چنین باور نکوهیده‌ای تن می‌دهد.»^{۱۳}

حاصل این که چون ابن سینا تحول جوهری و بدن مثالی را مردود شمرده و نفس نیز ماده نیست تا پس از مرگ موضوع اعراضی از قبیل آثار و کمالات باشد، فرقی نمی‌کند که حضرت علامه قید «فقط» را ذکر کنند یا ذکر نکنند. بر این اساس، تطویل سخن منتقد در ذیل این مطلب مفید فایده نبوده و مبانی فلسفی ابن سینا ظرفیت تأمین مدعا را ندارد.

۳. رسیدگی به اشکالات عبارتی

بخش سوم نقد با عنوان «اشکالات عبارتی» آغاز شده است. صاحب نقد «حدوث نفس همراه با بدن» را که هنگام طرح مسئله در عبارتی از نویسنده کتاب ذکر شده، تنها با نظر ابن سینا هماهنگ می‌داند، غافل از این که این تعبیر با هر سه مکتب سازگار است. با این تفاوت که نفس از منظر صدرا در بدو پیدایش قوهٔ محض است و جسم بودن آن هم منافاتی با اطلاق نفس بر آن ندارد. صدرا خود چنین اطلاقی دارد: بنگرید: «فجوهریة النفس فی اول تکوینها کجوهریة الهیولی ضعیفة، شبیهة بالعرضیة، بل اضعف منها، لانها قوهٔ محضة.»^{۱۴} پس صرف تعبیر «حدوث نفس همراه بدن» در هر سه مکتب صادق است و متضمن ایراد نیست. البته تفصیل سخن ذیل عنوان «حدوث نفس» در صفحات ۱۴۷-۱۴۳ کتاب مورد نقد آمده است و منتقد خود می‌داند که نباید هنگام طرح مسئله، از نویسنده انتظار تطویل و تفصیل داشت.

صاحب نقد در موضع دیگری از نقد خود، باز هم طی برداشت نادرستی از مطالب کتاب، تلقی «نفس دارای قوا و آلات» را از نظر صاحب اثر مردود شمرده و آن را نقد کرده است. در حالی که تعابیر اثر مورد نقد به هیچ وجه این انتساب را تأیید نمی‌کند و معلوم نیست منتقد از کدام تعبیر کتاب به چنین برداشتی رسیده است. نویسنده در موضع مورد نظر صاحب نقد می‌گوید که نزد صدرا مرز بین نفس و قوا برجستگی یا صبغه خود را از دست می‌دهد و بین آنها عینیت حاصل است؛ پس قوای نفس با کثرت و گوناگونی افعالی که در ظاهر دارند، همگی با وجودی واحد در نفس موجودند.^{۱۵} گفتنی است که صاحب نقد در این موضع عبارتی از صدرا را برای مردود شمردن این تلقی نادرست، ذکر نموده که با صراحت تمام مؤید نظر نویسنده کتاب است. عبارت

صدرا در این موضع این چنین آغاز می‌شود: «پس منشأ همهٔ ادراکات و حرکات نفسانی در انسان یک چیز است و این همان مطلوب است... در حقیقت خود نفس مدرک و محرک است و قوا به منزلهٔ آلات نفس‌اند؛ نسبت فعل به آلت، مجاز و به صاحب آلت، حقیقت است.»^{۱۶} گر چه صاحب نقد همانند نویسنده کتاب، عالم نفس را مشمول اصل «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» می‌داند، ولی ظاهراً به نظر نهایی صدرا که مجرای این قاعده را تنها مظاهر و جلوات حق دانسته و به توحید خاصی باور دارد، توجهی نکرده است: «و لنا برهان مشرقی علی التوحید الخاصی و هو أن لا ثانی له فی الوجود فضلاً عن الوجود»^{۱۷} وقتی بنا بر وحدت شخصی وجود که نظر نهایی صدراست، ماسوی الله جلوه محسوب می‌گردد، در عالم نفس نیز قوا به تقریب چنین منزلتی می‌یابند. صدرا می‌گوید: «فبالوحدة الالهیة قامت السماوات و الارضون و بالوحدة النفسانیة قامت البنیة الحیوانیة.»^{۱۸} بر این اساس، موجودیت قوا و آلات در برابر نفس به صورت جلوات و مظاهر نمایان می‌گردد. خود صدرا می‌گوید: «فاجعل النفس الانسانیة مقياساً لك فی معرفة كثير من الصفات الالهیة لأنه سبحانه خلقها لتكون معرفتها ذاتاً و صفاتاً و افعالاً مرعاة لمعرفة باریها كذلك.»^{۱۹} نقد دیگر این بخش ناظر به تعبیر نویسنده راجع به اصالت کتاب ائولوجیست؛ خرده گیری منتقد در این موضع پذیرفته است و منظور نویسنده از تردید در «اصالت»، تردید در صحت انتساب به ارسطوست.

آخرین نقد این بخش به کاربرد اصطلاح «تشکیک وجود» راجع است. صاحب نقد این اصطلاح را نادرست دانسته و به جای آن «وحدت تشکیکی وجود» را به کار برده است. این سخن صاحب نقد حاصل تصور نادرست از معنا و مفهوم تشکیک است؛ در تشکیک چهار رکن معتبر است: ۱. حقیقی بودن وحدت، ۲. حقیقی بودن کثرت، ۳. سریان حقیقی وحدت در کثرت و ۴. بازگشت حقیقی کثرت به وحدت.^{۲۰} همان گونه که ملاحظه شد در مفهوم تشکیک افزون بر «وحدت تشکیکی»، «کثرت تشکیکی» نیز منظور شده است، در حالی که صاحب نقد تنها بخشی از معنای آن را اخذ نموده و آن را معادل تشکیک دانسته است. او می‌تواند کاربرد اصطلاح رایج «تشکیک وجود» را در آثار فلسفی از جمله در شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۲۲ (عنوان بحث) و صفحات ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۶۳ و... ببیند تا در اصطلاحات فلسفی تحریف رخ ندهد. همچنین منتقد می‌تواند «تشکیک وجود» را در شبکهٔ جهانی (اینترنت) جستجو کند تا به کم و کیف کاربرد آن در آثار فلسفی مطمئن گردد.

۴. رسیدگی به اشکالات استنادی

صاحب نقد در سخنی در بخش پایانی با عنوان «اشکالات استنادی»، ارجاعات کتاب را دارای «اشکالات فراوان» دانسته است؛ از نظر نویسنده، اگر تعداد اغلاط ارجاعی، شامل ۷ مورد، در قیاس با ۷۶۱ ارجاع صورت گرفته در کتاب منظور گردد، روشن می‌گردد که سخن صاحب نقد در بارهٔ ارجاعات اغراق آمیز است. نویسنده کتاب اشکالات ارجاعی را جهت اصلاح در چاپ‌های بعد به این صورت احصا نموده است:

۱. حرف «ص» که در ۱۲ مورد از ارجاع به آثار ارسطو ذکر شده، غلط تایپی بوده و باید حذف شود.

۲. در ص ۱۰۸ جای دو ارجاع با هم عوض شده است.

۳. در ص ۱۱۰ ارجاع دوم به جای ۲۹۵-۲۹۹، شمارگان ۳۹۵-۳۹۹ ذکر شده است.

۴. در ارجاع ص ۱۳۲ شماره ۴۱۲ قبل از ب افتاده است.

۵. رقم ارجاعی در ص ۱۳۴ رقم ۲۰۹ می‌باشد که به جای آن ۲۰۷ نگاشته شده است.

۶. ص ۱۳۵ ارجاع به صورت ابن سینا النفس... ص ۳۰۶ بوده که در هنگام حروف چینی صورت ناتمامی از ارجاع قبلی جای آن ذکر شده است.

۷. ص ۲۱۷ ابن سینا از آغاز ارجاع نخست حذف شده است. از این

مورد، صاحب نقد ۴ مورد را ذکر کرده و ۳ مورد دیگر را نیز نویسنده جهت استفاده خوانندگان به آن می‌افزاید. یک نگاه سطحی به ظاهر این اغلاط نشان می‌دهد که جز یکی دو مورد بقیه هنگام حروف چینی رخ داده اند و خواننده با اندکی دقت در ارجاعات قبل و بعد می‌تواند مرجع درست را تشخیص دهد.

دیگر نقدهای مطرح شده در باره ارجاعات ناشی از سوء برداشت صاحب نقد از مواضع ارجاعی است که اینک به بررسی آنها می‌پردازیم:

یک موضع نقد، بند ۲ از صفحه ۱۲۲ کتاب است؛ در این بند

نفی جبر و تفویض در فعل فاعل مختار ملهم از تفسیر وجودی نفس در حکمت متعالیه دانسته شده و به سخن زیر از صدرا ارجاع داده شده است: «لنفس فی الحقیقة موصوفة بهذه الامور و مبادیها...»

هذا بعینه کمسألة التوحید فی الافعال... فان من نسب حس الانسان او شهوته الی جوهر عقله من غیر توسط امر

آخر فقد جهل بالعقل، و ظلم فی حقه»^{۲۱} تردیدی

نیست که این سخن مشعر به توحید در افعال و

چگونگی اسناد فعل به فاعل است. صدرا در

آغاز می‌گوید که این امور و مبادی (افعال

قوا و آلات) در حقیقت ناشی از خود نفس

است؛ اما این تعبیر موهم آن است که

قوا و وسائط در انجام این افعال،

مجبور و فاقد هر گونه نقش دانسته

شوند. لذا صدرا در تعبیری که به دنبال آن

آمده است، سهمی برای وسائط در افعال

قائل می‌شود و می‌گوید: در اسناد فعل به

فاعل باید به وسائط نیز توجه شود. آیا این

تعبیر ناظر بر نفی جبر و تفویض نیست؟!

منتقد همچنین برخی ارجاعات را

ناقص دانسته است؛ وی از روی سهو و کم

دقتی، بند دوم صفحه ۱۲۲ را متضمن

دو مطلب ولی با یک ارجاع دانسته

است. این نقد نیز وارد نیست؛ زیرا

اگر درست دقت شود، یک مطلب

در این بند آمده است، نه دو مطلب؛ نویسنده کتاب با توجه به عبارات منتهی به این بند، نفس را از باب مثالی برای خدا ذکر کرده و در نتیجه راه معرفت خدا راه معرفت نفس، مفاد روایت پایان بند، دانسته است. توضیح این که در بندهای منتهی به بند مورد نظر مشتمل بر ۵ ارجاع، ویژگی‌های خالق و غایت بودن نفس برای قوا و وسائط، تنزه نفس از ماهیت و استقلال آن از مادون، از باب مثال بودن نفس برای خدا، اثبات شده است؛ سپس بر اساس آن، نفس به لحاظ ذات، وصف و فعل مثالی برای پروردگار تلقی شده و در پایان روایتی به همین مضمون ذکر شده است. اینک از منتقد سؤال می‌شود: چه نیازی به ارجاع دیگر وجود دارد؟! آیا خود این روایت با ارجاعی که به منبع داده شده، دلیلی بر مثال بودن نفس برای رب نیست؟! چگونه ممکن است که نفس انسان از جهات مختلف ذاتی، وصفی و فعلی مثالی برای رب نباشد، ولی معرفت آن، معرفت رب محسوب شود؟!

نقد مربوط به ارجاع ۴ در همان صفحه ۱۲۲ نیز پذیرفته نیست. این ارجاع مربوط به عبارتی با دو ادعاست: نخست طبیعی بودن استخدام قوا و آلات نفس (تمامیت نفس نسبت به مبادی و وسائط) و دیگری ادعای عینیت نفس با آلات و وسائط که به ترتیب عبارت‌های «لا بمعنی ترکیبها عن هذه القوى لأنها بسیطة، بل بمعنی کمال جوهریتها و تمامیه وجودها» و «فیصیر عندالمس مثلاً عین العضو اللامس و...» از صفحه ۱۲۵ و تعابیر «فكذا طبيعة الإنسان أعنی ذاته و نفسه تمام لجميع مسبق من الانواع» و «فالانسان بالحقیقة کل هذه الاشياء النوعية» از صفحه ۲۲۳ جلد ۸ اسفار حاکی از آن است. بر این اساس، هر یک از دو صفحه به تنهایی، هر دو مدعا را پوشش داده و جایی برای نقد نگذاشته است. گویا صاحب نقد هنگام مطالعه عبارات مورد استناد، دقت لازم را اعمال نکرده و سطحی از آن گذشته است.

همین طور نقد مربوط به

یکنواخت نبودن ارجاعات کتاب نیز

پذیرفته نیست؛ صاحب نقد از باب

نمونه ارجاعات صفحه ۱۳۳، (و نه

۱۳۲ که در نقد آمده) را به این صورت

ذکر کرده است: ۱. همان، ۴۱۳ الف؛ ۲.

همان، ۴۱۵ ب ۱۹-۹؛ ۳. همان، ص

۲۷-۳۳. از این ارجاعات، ارجاع ۱ که

ارقام مربوط به سطرها را ندارد به این

معناست که مطلب مورد استناد در کل فقره

«۴۱۳ الف» بیان شده است، بنابراین ذکر ارقام

مربوط به سطرها وجهی ندارد. ارجاع شماره ۲

نیز مطابق روش معمول است ولی در ارجاع

شماره ۳ حرف «ص» از روی خطا در مراحل

آماده سازی درج شده است و با حذف آن، ارجاع

به صورت: همان، ۲۷-۳۳ در می‌آید

و صحیح است. شماره فقره مربوط

به این ارجاع همان شماره فقره در



ارسطو

ارجاع قبل از آن است و واژه «همان» از آن نیز حکایت می‌کند. زیرا واژه «همان» در مواردی که رقم فقره عین رقم فقره ارجاع قبل باشد جای منبع و شماره فقره، هر دو، را می‌گیرد.

ب. نقد دوم

در این بخش از مقاله ملاحظات نویسنده کتاب در باره سخنان خانم دهکردی ارائه می‌شود: بخشی از نقدهای نامبرده مانند قول به تفاوت اساسی واژگان و مفاهیم در فیلسوفان مورد بحث نیز ناشی از تلقی نادرست از نظام ذومراتب

اندیشه صدرایی و ظرفیت زبانی حکمت متعالیه است که در بررسی سخنان آقای صلواتی به آن اشاره شد. افزون بر آن، سخنان خانم دهکردی در مقام نقد صورت کلی گویی به خود گرفته و فاقد هر گونه استناد و دلیل است. نامبرده می‌گوید: «به نظر می‌رسد اصطلاحات «وجود»، «وحدت» و «نفس» در کاربرد ملاصدرا با همین اصطلاحات در کاربرد ابن‌سینا، مشترک لفظی‌اند و تعاریف متفاوتی دارند». آیا این منتقد نباید برای اثبات ادعای خود در این باره، مستندات از سخنان ملاصدرا و ابن‌سینا را ذکر نماید و اشتراک لفظی بودن این اصطلاحات را مستند سازد؟! گویا او خود می‌داند که بر پایه سخنان فیلسوفان مورد نظر، نتیجه اشتراک لفظ در این باره حاصل نمی‌شود. همچنین این صاحب نقد، بدون ذکر نمونه و تعیین صفحات و مواضع کتاب مورد نقد، نقدهایی را پیش کشیده است که به لحاظ منطقی پذیرفته نیست.

تعبیر صاحب نقد مبنی بر تفاوت بنیادی فلسفه ارسطو و ابن‌سینا صحیح نیست؛ اگر ارجاعات کتاب نفس و قوای آن دنبال شود، منتقد با حجم وسیعی از تعبیر یکسان در آثار این دو فیلسوف مواجه می‌شود. صاحب نقد می‌گوید که ارسطو «اتحاد صورت و ماده» را جوهر می‌داند و این معنا با جوهر به معنای سینیوی که «ماهیت غیرموجود در موضوع» است، متفاوت است. این سخن منتقد از دو جهت در معرض اشکال است:

یکی این که اگر نامبرده در ص ۶۹ کتاب، ارجاع سوم را ملاحظه می‌کرد، به گزارش ناقص نظر ارسطو مبادرت نمی‌ورزید و با ذکر تنها یک مصداق جوهر، از ذکر دو مصداق دیگر غفلت نمی‌نمود. یکی از ویژگی‌های جوهر ارسطویی استقلال است،^{۳۳} مگر این استقلال، شامل استقلال از موضوع که در سخن ابن‌سینا منظور شده نمی‌گردد؟!

دیگر این که آن گونه که از سخنان منتقد مستفاد می‌گردد نامبرده نسبت به اشکال اساسی مفهوم ارسطویی جوهر وقوف نیافته است. به اقتضای اصل ماده و صورت که برای ارسطو اهمیت اساسی دارد، جوهر اصیل دانستن «تک فرد» مرکب از «ماده و صورت» بدون این که اجزای صوری و مادی آن جوهر اصیل باشند، ممکن نیست. چگونه ممکن است از ترکیب دو امر غیر جوهری (نفس و بدن)، جوهر (تک فرد) حاصل شود؟! این ابهام و اشکال را نمی‌توان با استناد به تفاوت



ابن‌رشد

مبانی رفع کرد، همان گونه که نمی‌توان به این بهانه منکر وحدت نظر ابن‌سینا و ارسطو در استقلال جوهر در قیاس با عرض گردید.

صاحب نقد اظهار داشته است که منظور نشدن مبانی هر فیلسوف در کتاب سبب شده است تا تقریباً در همه مواضع کتاب سخنان ارسطو مبهم و متناقض و سخنان ابن‌سینا غیر پاسخگو دانسته شود؛ اما نامبرده در اثبات چنین ادعای فراگیری هیچ مثال و موضعی از کتاب را ذکر نکرده و سخن وی صورت نوعی کلی‌گویی به خود گرفته است؛ البته نویسنده کتاب گاهی در برخی مواضع کتاب به وجود

ابهام در سخنان ارسطو تصریح کرده است و او در این تصریح تنها نیست؛ کسی که با آثار ارسطو مانوس باشد، نوعی آشفتگی در برخی از آنها احساس می‌کند و همین امر باعث شده است تا متفکران بزرگی چون ابن‌سینا و ابن‌رشد در تفسیر فلسفه ارسطو مسیرهای متفاوتی را طی کنند.

این منتقد خرده‌گیری‌های نویسنده کتاب نسبت به ارسطو و ابن‌سینا و برخی ترجیحات صدرایی را جزم‌اندیشی و سبب رکود فکر فلسفی دانسته و مدعی می‌شود که «اگر سخنان هر فیلسوف با مبانی خاص وی منظور شود، با ساختار منسجم، بسنده و یک دستی برخورد می‌کنیم که به سادگی قابل‌خنده نیست». گویا نامبرده به نقدهای دامنه‌داری که نسبت به هر یک از این فیلسوفان به عمل آمده، توجه نکرده است. ارسطو از جمله متفکرانی است که آثارش دستخوش تفسیر و نقدهای گسترده واقع شده است. نواقص اندیشه ابن‌سینا نیز مواردی است که بسیاری از فلاسفه از جمله سهروردی و صدرا به آن تصریح کرده‌اند؛ صدرا به حدود ۲۰ مورد آن اشاره کرده است.^{۳۴} افکار و آرای صدرا نیز از گزند نقد در امان نبوده و نیست. مطلب دیگر این که به لحاظ منطقی انتظار این است که متأخران کاستی‌های متقدمان را بر طرف نمایند و افکاری ارائه دهند که نسبت به افکار متقدمان نقایص کمتری داشته باشد. بر این اساس ترجیح پاره‌ای از افکار صدرا نسبت به ابن‌سینا یا ترجیح برخی اقوال ابن‌سینا نسبت به ارسطو منطقاً دور از انتظار نیست.

نامبرده می‌گوید که پیش‌فرض نارسایی چارچوب ابن‌سینا برای حل برخی مسائل، پیش‌فرضی اثبات نشده است؛ او توجه ندارد که این پیش‌فرض نیست، بلکه واقعیتی است که در باره هر فیلسوفی صدق می‌کند. کدام فیلسوف بر طرح و تبیین همه مسائل فایق گشته است که ابن‌سینا یکی از آنها باشد؟! از قضا بر پایه گزارش صدرا، خود ابن‌سینا در پاسخ به شاگردش بهمنیار در باره امکان تبدیل ذات (حرکت جوهری) با صراحت اظهار عجز کرده و می‌گوید: «لا یلزمی جوابک لائنی لست بمسئول عنه فی الجواب».^{۳۵} آیا وقوف خود ابن‌سینا در باره مطلبی که به خود وی باز می‌گردد، در سطح آگاهی نیست و وی در این باره دچار خطا شده است؟! ابن‌سینا خود تصریح کرده است که بخشی از

مسائل معاد از طریق فلسفه قابل فهم نیست.^{۲۵} وقتی خود ابن سینا به این مطلب تصریح می‌کند، نمی‌شود با اصرار، خلاف آن را در حق وی اظهار کرد. مثالی هم که منتقد در جانب داری از ابن سینا برای حل معاد جسمانی ذکر کرده، موجه نیست. نمی‌توان برای گشودن معمای معاد جسمانی آحاد انسانی که بر روی زمین زندگی کرده‌اند، سراغ آسمان‌ها رفت و تأمین بدن اخروی را از نفوس فلکی مطالبه کرد. قوه خیال هر فرد از قوا و مراتب نفس وی، و از نظر صدرا مصحح معاد جسمانی شخص اوست. چگونه نفس فلکی می‌تواند مصحح معاد جسمانی تک تک افراد باشد؟!

نامبرده در مقام نقد می‌گوید که نویسنده هنگام داوری در همه جا به این نتیجه رسیده است که در اکثر مسائل راه حل ملاصدرا بهترین راه حل است، اما مبنای برگزیده کتاب مشائی است. بار دیگر صاحب نقد گرفتار اغراق شده است؛ خواننده‌ای که با این سخن منتقد مواجه می‌شود، حداقل این توقع در وی ایجاد می‌شود که صاحب نقد نمونه‌هایی از ترجیح نظر صدرا در کتاب را ذکر نموده باشد، اما برخلاف انتظار، منتقد حتی به یک نمونه هم اشاره نکرده است. افزون بر آن، دلیلی که منتقد در باب مبنای برگزیده در کتاب ارائه می‌کند، ربطی به مدعا ندارد. او تنظیم فهرست مطالب بر پایه تفکیک قوای نفس را منطبق بر سنت مشائی دانسته و چنین نتیجه می‌گیرد که مبنای به کار گرفته در کتاب، مشائی است. آیا از روی فهرست کتاب می‌توان به مینا پی‌برد؟! از منتقد می‌پرسیم: چرا خود صدرا در آثارش بر اساس تفکیک قوا پیش رفته است؟! بر این اساس، چنین می‌نماید که از نظر منتقد، مبنای صدرا در مباحث نفس بیش از نویسنده کتاب نفس و قوای آن، مشائی و مورد نقد باشد! آیا این که صدرا نفس را در عین وحدت و یگانگی، کل قوا می‌داند، به این معناست که قوایی در کار نیست و نباید از قوا نام برد و آنها را جداگانه رسیدگی کرد؟ پس چرا خود صدرا به ترتیب و تفصیل از آنها بحث می‌کند؟!



علامه طباطبایی

وی در بخش دیگری از سخنانش مطالب مطرح شده در کتاب در باره حدوث و وحدت نفس و ارتباط نفس به بدن را با سیاق مشائی دانسته و ادعا می‌کند که رابطه نفس با بدن مطابق نظر صدرا بیان نشده و تنها به معیت این دو اشاره شده است. معلوم می‌شود که صاحب نقد، برخی از مواضع کتاب را مطالعه نکرده است؛ بنگرید در ص ۷۵ که عین مطالبه منتقد را در بر دارد: «با این نظر جسم مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه علیای آن است»، همچنین این مطالبه در ص ۱۵۳ این گونه آمده است: «ولی سرانجام (صدرا) با تکیه بر اصول فلسفی خود آنها (نفس و بدن) را دو مرتبه از یک حقیقت می‌داند.»

نیز در ص ۱۵۵ می‌خوانیم: «این گونه عبارت‌ها و برداشت‌ها ناظر به این حقیقت است که در سیر صعودی که نفس در پرتو حرکت جوهریه به مرتبه عقل نزدیک شده و سرانجام به آن نایل می‌گردد، تباین و دوگانگی نفس و بدن به تدریج محو گشته و سرانجام با بدن به صورت امر واحدی در می‌آیند که کمالات نفس و بدن هر دو را به نحو اتم و اکمل داراست.»

بار دیگر گفته‌های پیشین صاحب نقد با تعبیر اندک متفاوتی تکرار شده است، مبنی بر این که از مبانی فلسفی صدرا بهره لازم گرفته نشده و مزایای وجودشناسانه تفکر وی چندان مورد توجه واقع نشده است. خوانندگان محترم برای آگاهی از میزان التزام و توجه نویسنده به مبانی و آرای خاص صدرا تنها در فصل‌های دوم و سوم که صاحب نقد بدان استشهد کرده است، به صفحات ۵۱، ۵۳، ۶۳، ۶۷، ۶۶، ۱۰۷، ۱۴۵، ۱۲۵ تا ۱۵۶ رجوع کنند. لازم است به برخی از تعابیر کتاب که عین مطالبات منتقد است، اشاره شود؛ از باب نمونه یکی از مطالبات منتقد که به عنوان نقد در توصیف نفس ذکر شد، شامل تعابیر و اوصافی است که درست در همان موضعی از کتاب که کانون توجه منتقد است ذکر شده، اما معلوم نیست که چرا به رؤیت وی نرسیده است! در ص ۵۱ آمده است: «او (صدرا) می‌گوید حق آن است که ملاک علم و جهل، و همین طور ملاک نور و ظلمت و ظهور و خفا و حضور و غیبت، مبتنی بر تأکید و ضعف وجود است. و وجود هر چه قوی‌تر و فعلیت آن، شدیدتر و هویت آن، کامل‌تر باشد پیدایی، ظهور و حیظه آن بیشتر خواهد بود و به هر میزان که ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، خفای آن بیشتر و ظهور آن کمتر خواهد بود.» در ص ۵۳ می‌خوانیم: «از نکات قابل توجه در اندیشه صدرا آن است که در فاعل مختار، علت غایی و علت فاعلی را یکی می‌داند. در عالم هستی، خدا غایت و فاعل است و در عالم نفس، نفس نسبت به افعال خود، هم فاعل و هم غایت است. بنابراین فاعل حقیقی همان غایت حقیقی است.» در ص ۱۴۳ می‌خوانیم: «سر مطلب نزد ملاصدرا آن است که هویت نفس بر خلاف دیگر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی، مقام معلوم و معین و درجه ثابتی در وجود ندارد؛ بلکه دارای مقامات و درجات متفاوت و نشئه‌های سابق و لاحق است و صورت نفس در هر مقامی با مقام دیگر مغایر است.» نویسنده در صفحه ۱۴۴ متذکر شده است که اصالت، وحدت و تشکیک وجود رهگشای صدرا در این موضوع است.

پیش از این گذشت که از نظر منتقد، نویسنده در همه جا به این نتیجه می‌رسد که در اغلب مسائل راه حل ملاصدرا درست است؛ اما خود وی به یکی از خرده‌گیری‌های نویسنده به صدرا اشاره نمود تا اندکی آن داوری اولیه او تلطیف شود. همچنین صاحب نقد در جانب‌داری نویسنده کتاب از حکمای مشاء، در برابر نظر صدرا در باره شرایط «شم»، نیز تعبیر نویسنده کتاب را به درستی ذکر نکرده است: در ذیل طرح ادعای صدرا و نظر مشاء، سخن نویسنده این گونه سامان یافته است: «این‌طور به نظر می‌رسد که در این اختلاف حق با فیلسوفان مشاء باشد؛ زیرا آن چه صدرا به آن استناد جسته است مربوط به عالم ماده نیست.» در این سخن نظر مشاء آن هم با دلیل ترجیح داده شده است. دلیل این است که چرا صدرا پس از آن که مبحث قوا و چگونگی تحقق احساس از طرق حواس ظاهر را بر

مدار بدن عنصری پیش می‌برد، ناگهان تنها در یک حس (بویایی) موضوع انخلاع و اتصال یک تن به عالم مثال و گزارش او را دلیل قرار می‌دهد؛ در مبحث احساس، شرایط وقوع حس در همین بدن ملموس مطرح می‌شود و در این عالم و با این شرایط، بدون وجود هوا، بویایی برای انسان ممکن نیست. حالا کسی بگوید: در دیگر عوالم چه طور؟ این دیگر محل بحث نیست. این مخالفت با صدرا با مبانی فلسفی او هم منافاتی ندارد که گفته شود مبانی وی در نظر گرفته نشده است. مخالفان این نظر صدرا، به وی خواهند گفت که وجود انسان ذو مراتب است و انسان در هر مرتبه از حکم خاصی برخوردار است. پس آن رایحه ای که بی نیاز از هوا وجود دارد، در ظرف و رتبه وجودی دیگری است، اما سخن در باره چگونگی امکان احساس در عالم ماده است. افزون بر آن، پذیرفتن سخن صدرا در باره شَم، سبب تعمیم آن به دیگر حواس ظاهر نیز خواهد شد و این با موضع او مبنی بر لزوم وجود واسطه بین آلت ادراک و مدرک در دیگر حواس ظاهر مغایر است. صاحب نقد از روی خطا خواسته است با استناد به اصل اتحاد حاس با محسوس صدرا را محق بدانند؛ اگر این اصل در مورد شَم کارساز است، چرا خود صدرا، نه در حس شامه و نه در حواس دیگر، به آن استناد نکرده است؟ مطلب دیگر در این باره این است که اصل اتحاد عالم با معلوم مربوط به معلوم بالذات است، نه معلوم بالعرض؛ این اصل می‌گوید بو وقتی که تحت شرایط خاصی - که وساطت هوا از آن جمله است - اندام بویایی را متأثر می‌سازد، حالتی در قوه احساس خلق می‌گردد که «آن حالت»، محسوس بالذات است و با قوه احساس متحد.

منتقد سرانجام با نقدی بر نویسنده ملاحظاتی را به پایان می‌برد که در ضمن آن خواسته است با استناد به مبنای صدرا در زمینه ذومراتب بودن علم، تکملهای را که علامه فقید طباطبایی در ذیل سخن صدرا آورده مردود شمارد. اما وی مراد صدرا و طباطبایی را به درستی نیافته است. توضیح مطلب این است که صدرا همان گونه که در ص ۲۴۴ کتاب مورد نقد از وی نقل شده است، جنس بدن انسان را از جنس «کیفیات ملموس» دانسته است و «کیفیت» نوعی ماهیت و ماهیت نمود وجود است. اصل مجانست مدرک با مدرک اقتضا می‌کند که مظهر و محل علم از سنخ وجود باشد، نه از سنخ نمود وجود. بر این اساس، علامه طباطبایی می‌گوید چون بر مبنای فلسفی صدرا وزان علم همان وزان وجود و علم از سنخ وجود است، چرا ماهیت را که امری اعتباری است مظهر و محل علم بدانیم. لذا او این سخن صدرا را «شبه برهان» دانسته است، نه برهان. کجای این مطلب با مبانی صدرا در تضاد است؟ مگر نه این است که علامه طباطبایی سخن خود را بر پایه مبانی صدرا بیان کرده است. افزون بر آن، در سخن صاحب نقد در این موضع مغالطهای نیز دیده می‌شود. او علم ساری و جاری در جماد و نبات را با ادراک انسانی یکسان دانسته و خواسته است که بر پایه وجود علم نباتی یا جمادی در بدن، بین ادراک و کیف ملموس (بدن) که ماهیت است سختی برقرار کند، در حالی که «العلم فی کل شیء بحسبه» مدار بحث، علمی است که از نفس ناطقه و با ساز و کار خاصی ناشی می‌شود و آثار وجودی ویژه‌ای دارد. هیچ کس مدعی وجود چنین علمی با این مشخصات در جماد و نبات نیست و جماد و نبات شأنیت اتصاف به این علم را ندارند.

در این جا ملاحظات نویسنده کتاب مورد نقد در اطراف گفته‌های دو منتقد ارجمند به پایان می‌رسد و سرانجام این که: تنها او می‌داند: «و هو العلیم».

منابع و مأخذ

- الشفاء، الالهیات، ابن سینا، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۲ ش.
- الحکمة المتعالیة، الشیرازی، صدرالدین، مجلدات ۸ و ۹، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱.
- العریبة، همراه با ترجمه و شرح غلامحسین آهنی، انتشارات مهدوی، اصفهان بی تا.
- تفسیر القرآن الکریم، الجزء الرابع، انتشارات بیدار، قم ۱۳۶۱.
- شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، انتشارات بیدار، قم: بی تا.
- مفاتیح الغیب مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران: ۱۳۶۳.
- رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، جوادی آملی، عبدالله، بخش‌های یکم و سوم از جلد اول و بخش یکم از جلد ششم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۶؛ انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۷۲.
- مقالات فلسفی، مطهری، مرتضی، ج اول، چاپ سوم، انتشارات حکمت، تهران: ۱۳۷۰.
- پی‌نوشت‌ها**
۱. الحکمة المتعالیة، ج ۸، صص ۴۸-۴۷.
 ۲. رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۶.
 ۳. العریبة، ص ۷۰.
 ۴. تفسیر القرآن الکریم، الجزء الرابع، ص ۱۶.
 ۵. رحیق مختوم، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۷.
 ۶. الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۲۶۱.
 ۷. نفس و قوای آن، صص ۱۹۸-۱۹۴، ۳۰۴ و ۳۱۳-۳۰۶.
 ۸. همان، ص ۱۰۷.
 ۹. همان، ص ۱۱۹.
 ۱۰. همان، ص ۱۲۰.
 ۱۱. همان، ص ۱۲۱.
 ۱۲. الحکمة المتعالیة، ج ۸، صص ۳۵۸-۳۵۷.
 ۱۳. مفاتیح الغیب، ص ۵۸۱.
 ۱۴. همان، ص ۵۱۷.
 ۱۵. الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۳۵.
 ۱۶. همان، ص ۲۲۲.
 ۱۷. شرح حکمة الاشراق، ص ۳۰۸.
 ۱۸. الحکمة الالهیة، ج ۸، ص ۱۳۲.
 ۱۹. تفسیر القرآن الکریم، الجزء الرابع، ص ۹۴.
 ۱۷. رحیق مختوم، بخش سوم از جلد اول، ص ۵۴۳.
 ۱۸. الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۲۲۲.
 ۱۹. نفس و قوای آن، ص ۶۸.
 ۲۰. الحکمة المتعالیة، ج ۹، صص ۱۲۰-۱۰۹.
 ۲۱. همان، ص ۱۰۸.
 ۲۲. الشفاء، الالهیات، ص ۴۳۳.
 ۲۳. الحکمة المتعالیة، ج ۸، صص ۲۴۱-۵۳.