

جستارهایی در فلسفه و کلام، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۵۰-۱۳۵

تبارشناسی تبیین علامه طباطبایی از چگونگی انتزاع معقول ثانی در کلمات صدرالمتألهین با تأکید بر مفهوم وجود*

مهدی مطهری^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران

Email: motahhari.mahdi@gmail.com

دکتر سید محمد انتظام

دانشیار دانشگاه مفید

Email: Entezam@Mofidu.ac.ir

چکیده

استاد مطهری معتقدند علامه طباطبایی نخستین فیلسوف در تاریخ فلسفه اسلامی است که به چگونگی انتزاع معقول ثانی پرداخته است. منظور ایشان این نیست که پیش از علامه به این مسئله توجه نشده است، حتی می‌توان گفت عناصر اصلی تبیین علامه در کلمات صدرالمتألهین وجود دارد. عناصر ملهم از آموزه‌های صدرالمتألهین در تبیین علامه عبارت‌اند از: (۱) معقولات ثانیه، علوم حصولی مسبوق به علوم حضوری‌اند (۲) علم نفس به خود، قوا و افعالش و نیز ادراک حسی، علم حضوری‌اند؛ (۳) بررسی فرایند انتزاع معقولات ثانیه را باید از یکی از این علوم حضوری آغاز کرد؛ (۴) معقولات ثانیه محصول نگاه استقلالی به نسبت میان پدیده‌های یافت شده، نفسانی یا خارجی، است.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، طباطبایی، مطهری، وجود، انتزاع، معقول ثانی، معنای اسمی، معنای حرفی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۶/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۱۴.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

آیا صدرالمতألہین به چگونگی انتزاع معقول ثانی پرداخته است؟ مطهری معتقد است که حکیمان مسلمان تا زمان علامه طباطبایی به این مسئله نپرداخته‌اند و نخستین متفکری که به تبیین این مسئله همت گمارده، علامه طباطبایی در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم است (مطهری، مجموعه آثار، ۲۵۱/۶ و ج ۱۳۸۷، ۲۸۴/۹، پاورقی). مقایسه بیان علامه با کلمات نسبتاً پراکنده صدرالمتألہین در باب معقولات ثانیه نشان خواهد داد که مبانی و اجزای اصلی تبیین علامه برگرفته از مباحث صدرالمتألہین در این باب است؛ بحث‌هایی همچون مبنا بودن علم حضوری در کسب مفاهیم، سازوکار انتزاع معانی اسمی از معانی حرفی، کیفیت انتزاع مفهوم وجود از حقیقت وجود فی نفسه یا وجود رابط و کیفیت انتزاع مواد ثلاث. پس سخن استاد مطهری بدین معناست که فیلسوفان پیش از علامه همچون صدرالمتألہین اگرچه عنایت ویژه به این مسئله داشته‌اند^۱ لکن به مثابه یک فصل مستقل و نظام‌مند با روش و اهداف امروزی به این مسئله نپرداخته‌اند.

در این نوشتار ابتدا گزارشی اجمالی از تبیین علامه ارائه می‌شود، سپس به بررسی کلمات صدرالمتألہین خواهیم پرداخت. پس از آن آشکار خواهد شد که عناصر اصلی تبیین علامه چگونه به طور پراکنده در کلمات صدرالمتألہین جلوه‌گر است. همچنین به طور ضمنی آشکار خواهد شد که با استناد به کلمات صدرالمتألہین و بازسازی و نظام‌مندسازی دیدگاه وی نیز می‌توان تبیینی منسجم از کیفیت انتزاع معقول ثانی ارائه کرد؛ تبیینی که در آن نقش مفهوم وجود بسیار پررنگ‌تر از نقش آن در تبیین علامه است.

بیان علامه طباطبایی

برای بررسی چگونگی پیدایش کثرت در ادراکات باید به اصل و منشأ ادراکات، علم‌های حضوری،

۱. به دلیل تفاوت شماره صفحات در چاپ‌های مختلف، هنگام ارجاع، سال چاپ را نیز ذکر کرده‌ایم.

۲. نه تنها صدرالمتألہین بلکه فیلسوفان پیش از وی نیز به کیفیت انتزاع معقول ثانی پرداخته‌اند. فارابی در کتاب المقولات فصلی آورده است با عنوان «القول فی لواحق المقولات». او در همان ابتدا توضیح می‌دهد که مراد از لواحق اعراضی است که در ذهن به مقولات من حیث هی ملحق می‌شوند. آنچه این اعراض را برای مقولات به ارمان می‌آورد ذهن است. وقتی این لواحق بر مقولات بار شد، ذهن برمی‌گردد و با تأمل در آن‌ها، حسابشان را از مقولات اولی جدا می‌کند و آن لواحق را به صورت معقول مستقل لحاظ می‌کند آن گاه به مقولات ثانیه تبدیل می‌شوند؛ مقولاتی که حالات مقولات اولی به شمار می‌روند. نسبت این مقولات به مقولات اولی مانند نسبت مقولات اولی به اشخاص خارجی آن‌هاست. ذهن، این مقولات را در مقولات اولی جستجو می‌کند و آن‌ها را همان گونه درمی‌یابد که حواس، مقولات اولی را در اشخاص درمی‌یابد؛ به عبارت دیگر، همان طور که اشخاص موضوع مقولات اولی‌اند، مقولات اولی نیز موضوع مقولات ثانی می‌شوند. ذهن مقولات اولی را دست‌مایه کار خود قرار می‌دهد و با سازوکارهای گوناگونی که در اختیار دارد لواحق مقولات اولی را گسترش می‌بخشد. از دیدگاه فارابی، ذهن در این راستا از ابزار چهارگانه دلالت، تعریف، ترکیب و تفصیل استفاده می‌کند. (الفارابی، المنطقیات، ۱۳۲-۱۳۳). او تأکید می‌کند که لواحق در همه مقولات یافت می‌شوند و هیچ یک به مقوله خاص اختصاص ندارند (همان، ۱۴۱/۳).

پردازیم. هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است^۱ و تا ذهن نمونه واقعیت شینی را نیابد نمی‌تواند تصویری از آن بسازد خواه آن نمونه را در ذات نفس بیابد و خواه از راه حواس خارجی به آن نائل شود. علم حضوری با سلب منشئیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود. علم حضوری، حضور واقعیت معلوم نزد واقعیت عالم است و از همین رو واقعیت هر چیز را که بیابیم یا عین وجود ماست و یا از مراتب الحاقی به وجود ما. پس باید بررسی خود را از علم به خود آغاز کنیم. علم نفس به ذات خود، به قوای ادراکی اش و به افعالش، حضوری است. همچنین ادراک حسی نیز از آنجایی که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند علم حضوری است.

اکنون پرسش این است که ریشه‌های نخستین ادراکات حصولی چیست؟ فرض کنیم یک سیاهی و یک سفیدی دیدیم. ذهن نسبتی که میان سیاهی و سیاهی می‌یابد میان سیاهی و سفیدی نمی‌یابد از همین رو دو قضیه درست می‌شود: «این سیاهی این سیاهی است» و «این سیاهی این سفیدی نیست». از این تأمل ذهنی دو مفهوم «است» و «نیست» درست می‌شود. از قضیه موجه مفهوم «وحدت» و از قضیه سالبه مفهوم «کثرت» و «عدد» درست می‌شود. بدین ترتیب شش مفهوم «سیاهی»، «سفیدی»، «است»، «نیست»، «وحدت» و «کثرت» به دست می‌آید. دو مفهوم نخست از مفاهیم حقیقی (ماهیات) و چهار مفهوم دیگر از مفاهیم اعتباری‌اند. از اینجا این نکته نیز به دست می‌آید که ادراکات به دو قسم «تصور» و «حکم» یا تصور و تصدیق تقسیم می‌شوند و ادراکات تصویری شامل ماهیات و اعتباریات می‌شوند.

ما وقتی نفس، قوای نفسانی و افعال نفسانی را با علم حضوری دریافتیم، از آن‌ها صورت‌نگاری و عکس‌برداری کرده، به آن‌ها علم حصولی پیدا می‌کنیم و نسبت نفس با قوا و افعالش به علم حصولی نیز معلوم ما می‌شود. در اینجاست که نیاز وجودی قوا و افعال نفسانی به نفس و استقلال وجودی نفس را درمی‌یابیم. با این دریافت، صورت مفهومی «جوهر» و «عرض» پیش ما نمودار می‌شود.

از همین جاست که ذهن به مفاهیم «علت» و «معلول» نیز دست می‌یابد. نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود از قبیل اندیشه‌ها را. این یافتن به نحو حضوری است؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آن‌ها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت این آثار است پس ادراک این آثار ادراک معلولیت آن‌هاست. نفس، به علم حضوری، هم خود و آثار و افعال خود را می‌یابد و هم معلولیت این آثار و افعال را. بدین ترتیب دو مفهوم «علت» و «معلول» را انتزاع می‌کند.

پس از این مرحله است که قوه مدرکه به ادراک مفردات و نسبت‌ها و ترکیب و تجزیه محسوسات و متخیلات می‌پردازد. قوه مدرکه، با نظر «استقلالی»، به نسبت‌هایی که به‌عنوان «رابطه» میان دو مفهوم یافته

۱. برای چگونگی بازگشت علم حصولی به علم حضوری ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، مقاله پنجم.

است می‌نگرد و برای هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی می‌سازد. بدین معنا که مفاهیم اعتباری (معقولات ثانیه) همچون وجود، عدم، وحدت و کثرت را، ابتدا به صورت اضافی (وجود محمول برای موضوع، عدم محمول برای موضوع، وحدت موضوع و محمول و دوگانگی موضوع و محمول) ادراک می‌کند و سپس به صورت استقلالی (وجود، عدم، وحدت و کثرت) تصور می‌نماید. سایر مفاهیم اعتباری را نیز به همین نحو به دست می‌آورد (مطهری، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ۲۶۷-۳۰۵).

بدین ترتیب مؤلفه‌های تبیین علامه عبارت‌اند از: (۱) هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است؛ (۲) علم نفس به خود، قوا و افعالش و نیز ادراک حسی، علم حضوری‌اند؛ (۳) بررسی فرایند پیدایش هر مفهومی را باید از یکی از این علوم حضوری آغاز کرد؛ (۴) معقولات ثانیه محصول نگاه استقلالی به نسبت میان پدیده‌های یافت شده، نفسانی یا خارجی، است.

بیان صدرالمتألهین

دیدگاه صدرالمتألهین پیرامون کیفیت انتزاع مفهوم فلسفی و به طور کلی معقول ثانی را می‌توان، با بحث پیرامون منشأ انتزاع معقول ثانی، سازوکار انتزاع معقول ثانی و به‌کارگیری آن سازوکار برای انتزاع برخی از مفاهیم فلسفی همچون وجود، وجوب، امکان و امتناع، به دست آورد.

منشأ انتزاع معقول ثانی

صدرالمتألهین میان منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی فرق می‌گذارد. معقول ثانی منطقی از امور ذهنی انتزاع می‌شود و فقط بر آن‌ها صدق می‌کند، یعنی مطابق و محکمی‌اش نحوه وجود ذهنی اشیاء (معقولات اولی) است. بدین معنا که معقولات اولی به شرط آن که در ذهن باشند و مقید به وجود ذهنی باشند مصداق معقول ثانی منطقی بوده و به آن‌ها متصف می‌گردند. پس از حضور معقول اول در ذهن، معقول ثانی منطقی بر آن حمل می‌شود. معقول ثانی منطقی دارای وجود خارجی نیست و منشأ خارجی ندارد بلکه همواره در ظرف ذهن است که وصف غیر، معقولات اولی، واقع می‌شود. نقش وجود ذهنی در انتزاع و صدق معقولات ثانیه منطقی موجب می‌شود تا فقط قضایای ذهنیه از این‌ها ساخته شود. اما معقول ثانی فلسفی از شیء خارجی انتزاع می‌شود و بر اشیاء خارجی صدق می‌کند و ظرف اتصافش فقط ذهن نیست بلکه در خارج هم می‌تواند وصف واقع شود. (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۳۳۲-۳۳۳).

بدین ترتیب منشأ انتزاع معقول ثانی منطقی حیثیت ذهنی شیء است و منشأ انتزاع معقول ثانی فلسفی

حیثیت خارجی شیء. سازوکار انتزاع معقول ثانی چیست؟

معنای حرفی و اسمی

ابتدا این مثال را در نظر بگیریم. ما انسان را به وسیله صورت ذهنی تعقل می‌کنیم اما به آن صورت هیچ التفاتی نداریم و درباره‌اش هیچ حکمی نمی‌کنیم. وقتی می‌گوییم انسان جوهر است توجه نداریم که آیا صورت ذهنی انسان هم جوهر است یا عرض. بنابراین صورت ذهنی جنبه آلی دارد و مانند آینه، معقول را نشان می‌دهد بدون این که خودش مورد توجه قرار گیرد. مراد اهل تحقیق از معقول بالذات بودن صورت حاصل در عقل، این است که برای تعقل آن صورت به صورت دیگری نیاز نداریم که ابزار ادراک آن شود. وقتی ماهیت انسان را تعقل می‌کنیم و حکم می‌کنیم که جوهر است، حکم بر صورت عقلی که خودش کیفیت نفسانی است بار نشده است. البته، اگر این صورت ذهنی را به طور مستقل در دایره تعقل خود قرار دهیم خواهیم گفت که عرض قائم به غیر است. با توجه به مثال فوق، روشن می‌شود که معقولات ثانیه به چه معنا ابزار تعقل عقل‌اند. عقل با این ابزار نحوه وجود اشیاء و نحوه عروض وجود بر آن‌ها را درک می‌کند و توجه ندارد که نحوه وجود خود آن ابزار چگونه است؛ به عبارت دیگر تنها لحاظ آلی نسبت به آن‌ها دارد نه لحاظ استقلالی. حال، اگر عقل به یکی از آن‌ها نظر استقلالی بیفکند و نحوه وجود آن را در کانون تأمل قرار دهد نمی‌توان گفت که لحاظ آلی برای شیء دیگر دارد بلکه عرضی است موجود در ظرف عقل که خود وجودی ممکن است. آنچه در لحاظ آلی عقل، مثلاً، «وَجُوب» بوده است اکنون در لحاظ استقلالی عقل به «شیء ممکن» تبدیل می‌شود. این نکته در معانی حرفی و مفهومی‌های ابزاری نیز جاری است. وقتی عقل نگاه استقلالی به معانی حرفی می‌افکند و آن‌ها را موضوع یا محمول قضیه قرار می‌دهد به معانی اسمی و استقلالی منقلب می‌شوند (همان، ۱۴۲-۱۴۳).

آیا انقلاب معنای حرفی به اسمی محال نیست؟ پاسخ آن است که همه انقلاب‌ها محال نیستند. انقلاب ماده به صورت، جنس به فصل، قوه به فعل، ناقص به تام محال نیست. آنچه محال است انقلاب صورتی به صورت دیگر و نوع محصلی به نوع محصل دیگر است. انقلاب معانی حرفی به اسمی از قبیل انقلاب‌های قسم اول است و محال نیست، زیرا معانی حرفی بدان جهت که ابزار تعقل‌اند و لحاظ آلی دارند، شیء محصل تام نیستند بلکه وجود نسبی، ربطی و تعلق دارند. مراد از تباین ذاتی میان معنای آلی (که مانند وجود نسبی است) و معنای استقلالی (که مانند وجود محمولی است) این نیست که دو ذات متباین در کار باشد، زیرا معنای آلی اصلاً ذات ندارد؛ مانند آینه است. آینه نه رنگ دارد و نه حقیقت. به همین سبب است که رنگ می‌پذیرد و حقایق را نشان می‌دهد. تباین با لذات میان معنای آلی و معنای

استقلالی تنها به حسب مفهوم و عنوان است. تغایر آن‌ها مانند تغایر دو شیء متحصّل نیست بلکه مانند اختلاف میان امر متحصّل و امر غیرمتحصّل است که قابلیت تحصل دارد یا مانند اختلاف میان شیء و لاشینی است که در قوه شیء شدن است (همان، ۱۴۳؛ ر.ک: ۸۰، تعلیقه هیدجی).

حاجی در تعلیقه عدم استحاله انقلاب را به نحوی دیگر تبیین کرده است. او می‌گوید آنچه در انقلاب معنای حرفی به اسمی در هر دو حال باقی می‌ماند ماهیت است؛ مانند ماده که به صورتی متلبس می‌شود و تحصلی پیدا می‌کند، سپس از آن صورت خلع می‌شود و به صورت دیگری متلبس می‌شود. صدرالمتألهین انقلاب را به معنای انقلاب قوه به صورت دانسته و حاجی از قبیل کون و فساد بدین ترتیب که معنای حرفی صورت نخستین است و معنای اسمی صورت پسین (ر.ک: همان، ۱۴۳، تعلیقه سبزواری).

استاد جوادی آملی هر دو توجیه آخوند و حاجی را دارای اشکال می‌داند. حاصل اشکال ایشان این است که همه ادراکات مجردند و در عالم مجردات هیچ‌گونه تحول و انقلابی راه ندارد، چه از تام به تام و چه از ناقص به تام. تکامل علمی به تحصيل مراتب جدید است نه تحول مراتب قبل. مرتبه قبل همواره به حال خود باقی خواهد ماند و تنها زمینه‌ساز پیدایش مراتب بعد خواهد بود. در تبدیل معنای حرفی به اسمی نیز معنای حرفی همواره ثابت می‌ماند و تکامل یا کون و فساد نمی‌یابد. چیزی که تحول می‌یابد نفس عالم است که پس از تحصيل معنای حرفی، برای انشای معنای اسمی متناسب، مستعد می‌گردد. این تبیین با یافته‌های وجدانی نیز سازگار است. وقتی ما از یک معنای حرفی به معنای اسمی منتقل می‌شویم معنای حرفی را همچنان پایدار می‌یابیم. (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۱/ ۳۸۶-۳۸۸).

آیا صدرالمتألهین در عمل از سازوکار انتزاع معانی اسمی از معانی حرفی استفاده کرده است؟ وجود، وجوب، امکان و امتناع از مفاهیمی هستند که او به چگونگی انتزاعشان پرداخته است، هر چند انتزاع مفهوم وجود تبیین ویژه‌ای دارد.

چگونگی انتزاع مفهوم وجود

صدرالمتألهین در خلال دو بحث مفصل، به دو تبیین از کیفیت انتزاع مفهوم وجود پرداخته است. در بحث «مفهوم و حقیقت وجود» مفهوم وجود را منتزاع از علم حضوری ما به حقیقت وجود می‌داند و در

۱. نکته مورد نظر استاد جوادی آملی، البته با مبانی و کارکرد متفاوت، با کلمات ارسطو و شارحان وی همچون ابن رشد قابل قیاس است. ارسطو معتقد است که هر تغییری که در حس و عقل رخ می‌دهد گامی است به سوی ارتقا و کمال. او در فصل ۵ از دفتر ۲ درباره نفس با اشاره به دو نوع تغییر بیان می‌کند که گاهی تغییر به گونه‌ای است که شیء، کیفیتی متضاد با کیفیت پیشین خود پیدا می‌کند و گاهی به گونه‌ای است که تحت تأثیر شیء متضاد قرار نمی‌گیرد بلکه طبیعت موضوع ارتقا و کمال می‌یابد (ر.ک: درباره نفس، ۴۱۵ ب ۲۴-۲۵؛ ۴۱۶ ب ۳۳-۳۵؛ ۴۱۷ ب ۲-۹ و ۱۴ و ۱۶ و ۱۹؛ ۴۱۸ الف ۳؛ ۴۲۹ الف ۲۶) ابن رشد نیز از دو اصطلاح «متمم» و «مفسد» استفاده کرده، می‌گوید انفعال عقل، انفعال متمم است، چراکه با انفعال پذیرفتن از معقول و علم پیدا کردن به آن فاسد نمی‌شود بلکه تام و کامل می‌گردد (ابن رشد، ۳۷۶).

بحث «وجود رابط، رابطی و محمولی» مفهوم وجود را که معنایی اسمی و محمولی دارد منتزع از وجود رابط می‌داند که معنایی حرفی دارد. آیا این دو تبیین قابل جمع است؟

انتزاع مفهوم وجود از علم حضوری به حقیقت وجود

وجود حقیقی در خارج تحقق دارد و وجود اعتباری (انتزاعی) در ذهن. نسبت میان وجود حقیقی و وجود اعتباری چیست؟ با آن که ماهیت ذهنی، مثلاً، انسان همان ماهیت خارجی انسان است اما وجود خارجی انسان با وجود ذهنی آن متفاوت است. این‌ها دو نحوه وجود انسان‌اند. اگر همان وجود عینی به ذهن بیاید لازمه‌اش انقلاب در حقیقت است. آنچه به ذهن می‌آید وجهی از وجوه آن، حیثیتی از حیثیات آن و عنوانی از عنوانین آن است (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۳۷-۳۸ و ۴۹، تعلیقه طباطبایی).^۲

«وجود» را همچون «نور» به دو معنا می‌توان به کار برد: ۱) معنای انتزاعی عقلی که از معقولات ثانیه است و از مفهوم‌های مصدری است که در خارج هیچ تحقق‌ی ندارند و وجود اثباتی^۳ نامیده می‌شود. ۲) امر حقیقی که عدم و لاشیثیت را از ذاتش، بذاته، و از ماهیت، به انضمامش به آن، طرد می‌کند. بر این اساس با انضمام وجود انتزاعی که خود از معدومات است به ماهیت، معدومیت طرد نمی‌شود بلکه آنچه سبب طرد عدم می‌شود ملزوم مفهوم وجود و منشأ انتزاع آن، یعنی وجود حقیقی، است. نسبت وجود انتزاعی به وجود حقیقی مانند نسبت انسانیت به انسان و ایضیت به بیاض است. فقط موجودات حقیقی، جاعل (مبدأ اثر) و مجعول (اثر مبدأ) اند و موجودات انتزاعی به اتفاق عقلاً امور عقلی بدون وجود خارجی‌اند، از همین رو ممکن نیست که جاعل یا مجعول واقع شوند (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۶۳-۶۵). فرق دیگرشان آن است که وجود حقیقی افزون بر این که جنس و فصل ندارد، عرض هم نیست. بدین معنا که قائم به ماهیت باشد و موجود به آن باشد. اما وجود انتزاعی عقلی مصدری، یعنی مفهوم وجود، از اعراض عامه است که شامل همه موجودات می‌شود (همان، ۶۳).

وجود حقیقی و مفهوم وجود میان ماهیات مشترک‌اند. البته مناط اشتراکشان متفاوت است. کلیت و عمومیت مفهوم وجود مانند کلیت «جنس» نسبت به افرادش نیست، بلکه همچون عمومیت «شیء» نسبت به اشیاء خاص از ماهیات متحصص و متخالف‌المعانی است. گستره افراد «جنس»، محدود به یک مقوله است اما مصادیق مفهوم «شیء» چنین محدودیتی ندارند و از هر مقوله‌ای از مقولات ده‌گانه می‌توانند باشند. (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۳۸ و ۶۸-۷۰). مفهوم عام وجود اگر چه امر ذهنی

۲. البته این به معنای عدم امکان شناخت حقیقت وجودها نیست. درست است که وجودها، هویات عینی و متشخص بالذات‌اند و جنس و فصل ندارند و بنابراین تعریف ناپذیر و برهان ناپذیرند، اما با مشاهده حضوری و یا استدلال از طریق آثار و لوازمشان می‌توان به آن‌ها علم پیدا کرد. اگرچه معرفتی که از طریق استدلال حاصل می‌شود ضعیف است (رک. صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۵۰-۵۳ و ۶۱).

۳. «الوجود الایثاتی هو مقابل الوجود الحقیقی و الایثاتی ما یثبت العقل فی الذهن من الوجود العام البدیهی الانتزاعی الذی هو من المعقولات الثانیة و المفهومات الاعتباریه» (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ۴۲، پاورقی علامه حسن‌زاده).

مصدوری انتزاعی است اما افراد و ملزوماتش امور عینی‌اند؛ مانند مفهوم شیء نسبت به اشیاء خاص (همان، ۴۹). اما اشتراک وجود عینی (که ظاهر بذاته و مظهر لغيره، عینیت محض و با تشخیص و تعیین است) به این نحو است که در همه مراتب ظهور می‌یابد. بنابراین وجود حقیقی عینی از یک سو تشخیص دارد و از سوی دیگر شامل همه مراتب و همه ماهیات می‌شود (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۶۸/۱-۷۰ و ۳۲۸/۲-۳۲۹).

بنابراین مفهوم عام و بدیهی «وجود»، عنوانی است برای حقیقت بسیط نوری که از هر تصویری بسیط‌تر است و بر هر تصویری تقدم دارد. این مفهوم، متصور بالذات است و چون در نهایت ظهور و بساطت است نمی‌توان آن را با امری جلی‌تر تعریف کرد. مفهوم وجود از عمومیت، وحدت و اشتراک میان موجودات برخوردار است و حقیقت وجود امری بسیط است که بر ممکنات منبسط است و در تصور زائد بر ماهیات است (همان، المبدأ والمعاد، ۱۰۷).

نکته بسیار مهم این است که «وجود» نخستین و شناختنی‌ترین تصور است و با وجود است که هر شیئی شناخته می‌شود. جهل به وجود مساوی است با جهل به همه ماسوايش. حقیقت وجود از هر چیزی ظاهرتر است. وجود اول الاوائل در هر دو نشئه و اظهر الظواهر در دو اقلیم ذهن و عین است. البته وجود تنها با کشف و شهود شناخته می‌شود، از همین روست که می‌گویند کسی که هیچ کشفی ندارد هیچ علمی ندارد (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ۱۳؛ سبزواری، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، ۳۹۸).

اکنون با آشکار شدن نسبت مفهوم وجود با حقیقت وجود می‌توان به چگونگی حصول مفهوم وجود پرداخت. از برخی کلمات صدرالمتألهین استفاده می‌شود که ما حقیقت وجود را با علم حضوری درمی‌یابیم و از آن علم حضوری، مفهوم وجود را که علم حصولی است انتزاع می‌کنیم. او در جلد ۹ اسفار حقیقت وجود را امر متعین عینی می‌داند که محاذی ذهنی ندارد و تنها راه دریافتش شهود عرفانی است (همان، الحکمه المتعالیه، ۱۸۵/۹). این که هیچ مفهوم ذهنی نمی‌تواند به نحو علم حصولی از حقیقت وجود حکایت کند و تنها راه دریافتش علم حضوری است، منافاتی با این ندارد که بگوئیم ذهن فعال ما، مفهومی به نام «وجود» را انتزاع می‌کند. صدرالمتألهین خود تصریح می‌کند که مفهوم وجود از ملزومش که حقیقت وجود است بذاته انتزاع می‌شود (همان، ۶۵/۱). البته «مصادق خارجی مفهوم [وجود] دارای حقیقت و ذاتی است که مفهومش نمی‌تواند به خوبی آن را حکایت کند» (همان، ۱۷۴/۱). بنابراین علم حصولی به مفهوم وجود از علم حضوری به حقیقت وجود حاصل می‌شود.

انتزاع معنای اسمی وجود از معنای حرفی وجود

وجود بر مبنای تشکیک دارای چهار مرتبه است: (۱) مرتبه واجب که وجود فی نفسه لِنفسه بنفسه است؛ (۲) مرتبه جوهر که وجودش فی نفسه لِنفسه بغيره است؛ (۳) مرتبه عرض که وجودش فی نفسه لِنفسه بغيره

است؛ ۴) مرتبه حرفی و ربطی که وجود آن فی‌غیره و در نهایت ضعف است چراکه فاقد نفسیت است و همواره در پناه وجود دیگر است. معقولات ثانیه و امور عدمی در این مرتبه وجودی‌اند (جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۱، ب ۴، ص ۴۵۳). سه قسم نخست وجود محمولی است، قسم سوم وجود ربطی و قسم چهارم وجود رابط. دو اصطلاح «وجود رابط» و «وجود ربطی» را صدرالمتألهین برای جلوگیری از خلط میان مفاهیم و اصطلاحات جعل کرده است (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۸۲). در اینجا ابتدا به وجود ربطی اشاره می‌کنیم و سپس وجود رابط را در مقایسه با وجود محمولی بررسی خواهیم کرد.

وجود ربطی

وجود ربطی وجودی است ناعتی (ویژگی) که فی‌نفسه تحقق دارد اما نه لِنفسه و لذاته به‌مانند وجود واجب، بلکه وجودش لغیره است، یعنی یا در شیء دیگر است مانند وجود اعراض در موضوع، یا برای شیء دیگر است مانند وجود صورت برای ماده و نیز وجود معلول برای علت و یا نزد شیء دیگر است مانند وجود صور علمیه نزد نفس. بنابراین وقتی می‌گوییم «بیاض در جسم موجود است»، وجود بیاض دو اعتبار دارد: ۱) فی‌نفسه که محمول برای هل بسیطه است؛ ۲) لغیره که محمول برای هل مرکبه است. بدین معنا که «بیاض» معنایی ناعتی است که وجود فی‌نفسه‌اش لِنفسه نیست بلکه وجود فی‌نفسه‌اش لغیره (للجسم) است؛ به عبارت دیگر اگر تنها فی‌نفسه بودن وجود ربطی را در نظر آوریم، مفاد کان تامه خواهد بود اما اگر لغیره بودنش را نیز لحاظ کنیم مفاد کان ناقصه خواهد شد. می‌بینیم که وجود ربطی با آن که به غیر تعلق دارد اما با فی‌نفسه بودن و لحاظ استقلالی منافات ندارد. به خلاف وجود رابط که تباین مفهومی با وجود فی‌نفسه دارد، یعنی اگر به صورت مستقل لحاظ شود دیگر وجود رابط نیست. بنابراین وجود ربطی مفهومی است که به‌طور مستقل تعقل می‌شود و تحقق فی‌نفسه دارد. اگر هم اضافه به غیر پیدا می‌کند در مقام واقع است، نه اینکه تعلق به غیر در معنا و مفهومش مندرج باشد. از همین روست که می‌توان وجود ربطی را به‌صورت مستقل و به معنای اسمی لحاظ کرد، در حالی که اضافات محض را نمی‌توان فی‌نفسه و به معنای اسمی لحاظ کرد (همان، ۸۰-۸۲).

وجود رابط و وجود محمولی

وجود محمولی وجود فی‌نفسه شیء است، اما وجود رابط در مباحث مواد ثلاث طرح می‌شود و عبارت است از رابطه میان موضوع و محمول. البته وجود رابط تنها در قضایای حملیه موجب است و در قضایای سالبه، وجود رابط در کار نیست بلکه سلب الربط است (همان، ۷۹).
وجود «رابط» به معنای ثبوت شیء برای شیء دیگر است و مفاد کان ناقصه، مانند «عاج سفید است».

«است» رابطه‌ای وجودی است که به طور مستقل فاقد معناست و وجود فی نفسه ندارد. معنایی حرفی دارد که نمی‌توان از آن خبر داد و در صورت اخبار از آن، انقلاب پیش می‌آید و به معنای اسمی منقلب می‌شود. وجوب، امکان و امتناع، کیفیات وجود رابط‌اند؛ اما وجود «محمولی» به معنای وجود فی نفسه شیء است و مفاد کان تامه (همان، ۷۹، تعلیقه سیزداری).^۴ تحقق رابط میان دو شیء به معنای اتحاد میان آن دو و تحقق هر دو در ظرف نسبت است. وجود رابط از آنجا که نفسی نیست، نه موضوع واقع می‌شود، نه محمول. نه متصف به کلیت می‌شود، نه جزئیت، نه عموم و نه خصوص (همان، ۳۲۷، تعلیقه طباطبایی). از نظر صدرالمتألهین، وجود رابط تنها در هلیات مرکبه محقق می‌شود و در هلیات بسیطه، وجود رابط نیست (همان، ۷۹).

صدرالمتألهین اشکال و جوابی را طرح می‌کند که از فحوای آن چگونگی انتزاع وجود محمولی از وجود رابط استفاده می‌شود. اشکال این است که شما گفتید وجود رابط در هلیات مرکبه است و به معنای ثبوت محمول برای موضوع است. مفاد این حرف آن است که محمول، وجود فی نفسه‌ای دارد که عین وجود لغيره (للموضوع) است. اکنون اگر خود ثبوت محمول برای موضوع، یعنی خود وجود رابط، نیز برای موضوع ثابت باشد و باز این ثبوت دوم و این وجود رابط دوم نیز برای موضوع ثابت باشد و همین طور تا بی‌نهایت وجود رابط داشته باشیم، تسلسل پیش خواهد آمد (همان، ۳۲۷-۳۲۸).

پاسخ صدرالمتألهین این است که اگر تسلسل لایقفی باشد محال نیست. چراکه این تسلسل تا جایی ادامه دارد که عقل آن را لحاظ کند و هرگاه عقل التفاتش را قطع کند سلسله نیز قطع خواهد شد. در واقع چنین سلسله‌ای بالفعل تحقق ندارد بلکه اعتبار عقل است و هرگاه اعتبار عقل قطع شود سلسله نیز قطع خواهد شد. توضیح آنکه وجود فی‌غیره که رابط در قضیه است تنها جنبه مرآتیت دارد. وقتی می‌گوییم «الف ب است» آنچه در نظر داریم ثبوت «ب» برای «الف» است اما این که خود این ثبوت نیز ثبوت دارد یا ندارد مورد توجه ما نیست. نسبت محض است و معنای حرفی دارد مگر آن که بخواهیم به این نسبت و به ثبوت ب برای الف توجه کنیم و درباره‌اش سخن بگوییم. در این صورت دیگر نقش وجود رابط و معنای حرفی ندارد بلکه خودش موضوع قضیه‌ای دیگر می‌شود که وجود رابط دیگری را می‌طلبد و همین طور این

۴. حاجی‌همچنین تأکید می‌کند که وجود محمولی، بالذات از گستره مقولات عشر خارج است، اما وجود رابط، یکی از مقولات عشر، یعنی مقوله اضافه، است که خود یکی از مقولات ثانیه است. استاد جوادی آملی در نقد این سخن حاجی آورده‌اند: «این که حاجی از یک سو وجود رابط را از مقولات عشر [و بنابراین از مقولات اولی] می‌داند و از سوی دیگر آن را از مقولات ثانیه قلمداد می‌کنند تناقض‌آمیز است. وجود، اعم از رابط و رابطی و نفسی، حقیقت خارجی است و مفاهیم منتزعه از هر کدام آن‌ها، مانند مفهوم اصل وجود که جامع همه اقسام است، از مقولات ثانی فلسفی است و هرگز وجود رابط از مقوله اضافه نیست، زیرا مقوله اضافه از سنخ ماهیت است اولاً و از مقولات اولی است ثانیاً و اگر از وجود رابط به‌عنوان اضافه مقولی یاد می‌شود در قبال اضافه اشراقی، نباید آن را از مقوله اضافه پنداشت و جمع بین مقوله اضافه و مقول ثانی فلسفی نارواست» (جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ب ۱، ص ۵۳۳-۵۳۴).

سلسله ادامه دارد تا جایی که با اراده و اختیار خود دیگر وجود رابط را به صورت مستقل لحاظ نکنیم. بنابراین سلسله تا جایی ادامه می‌یابد که وجود رابط را مورد نظر و التفات استقلالی قرار دهیم و همین که دیگر چنین التفاتی به آن نکنیم سلسله قطع می‌شود و تسلسلی پیش نخواهد آمد (همان، ۳۲۸-۳۲۹). از این کلمات به خوبی استفاده می‌شود که هرگاه به معانی حرفی توجه استقلالی شود معانی اسمی حاصل می‌شود.

بنابراین وجود رابط، مفهومی تعلقی است که به طور مستقل نمی‌توان آن را تعقل کرد. وجود رابط از معانی حرفی است و محال است که از این معنا منسلخ شود. وقتی ذهن توجه خود را به این معنای حرفی معطوف می‌کند، معنایی اسمی به چنگ می‌آورد که وجود محمولی است (همان، ۸۲).^۵ پس وجود محمولی که معنایی اسمی دارد، از وجود رابط که معنایی حرفی دارد انتزاع می‌شود.

جمع میان دو تبیین

می‌توان گفت مفهوم وجود به اشتراک معنوی هم می‌تواند منتزاع از حقیقت وجود فی نفسه باشد و هم منتزاع از حقیقت وجود فی غیره و رابط. حقیقت هر دو وجود در خارج است و مفهوم وجود از حقیقت خارجی هر دوی آن‌ها انتزاع می‌شود. یک جا از هل بسیطه انتزاع می‌شود و یک جا از هل مرکبه. یکی مفاد کان تامه است و یکی مفاد کان ناقصه. البته هر دو مفهوم منتزاع، وجود محمولی و معنای اسمی دارند. این دو مفهوم منتزاع، مشترک معنوی اند. وقتی می‌گوییم وجود محمولی از وجود رابط انتزاع می‌شود مراد آن نیست که مفهوم انتزاع شده حاکی از حقیقت وجود فی نفسه است بلکه حاکی از حقیقت وجود ضعیف‌تری به نام وجود فی غیره است. نکته دیگر آن است که در هر دو انتزاع، علم حصولی از علم حضوری انتزاع شده

۵. «أن الوجود الرباطی بالمعنى الأول مفهوم تعلقی لا يمكن تعلقها على الاستقلال و هو من المعانی الحرفیة و يستحيل أن یسلخ عنه ذلك الشأن و یؤخذ معنی اسمیاً بتوجیه الالتفات إلیه فیصیر الوجود المحمولی» عبارت صدرالمآلهین را به دو صورت می‌توان معنا کرد: یکی آن که او در «و یؤخذ» را حرف عطف بدانیم و این گونه معنا کنیم: «محال است که از این معنا منسلخ شود و با التفات ذهن به آن، معنایی اسمی به چنگ آید و وجود محمولی گردد». دیگر آن که همچون تفسیر مختار در این نوشتار، «یؤخذ» را عطف بر «یسلخ» نکنیم و او را استیناف بگیریم و این گونه معنا کنیم: «محال است که از این معنا منسلخ شود [لکن] با التفات ذهن به آن، معنایی اسمی به چنگ می‌آید و وجود محمولی می‌گردد». در واقع پس از این که مصنف می‌گوید «محال است که از معنای حرفی منسلخ شود» ممکن است کسی اشکال کند که وقتی ذهن آن معنای حرفی را به طور مستقل لحاظ کند از معنای حرفی منسلخ شده، معنای اسمی می‌گردد پس انسلخ از معنای حرفی محال نیست. مصنف گویا در جواب گفته است که این انسلخ نیست زیرا انسلخ وقتی است که معنای حرفی از آن حیث که حرفی است و بدون التفات استقلالی، معنای اسمی بگردد اما وقتی ذهن التفات استقلالی به معنای حرفی کند دیگر نمی‌توان گفت که انقلاب حاصل شده است زیرا اساساً جای سخن گفتن از معنای حرفی و وجود رابط نیست؛ به عبارت دیگر ذهن همان معنای حرفی را علی‌رغم حرفی بودن اسمی نمی‌کند، بلکه با التفات به آن معنای حرفی جدیدی می‌سازد و انتزاع می‌کند که اسمی است و وجود محمولی دارد. در سایر کلمات صدرالمآلهین می‌توان شواهدی بر تأیید این تفسیر از متن یافت. از جمله: صدرالمآلهین، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۴۲-۴۳.

است. هم حقیقت وجود فی نفسه و هم حقیقت وجود رابط را به علم حضوری درمی‌یابیم و سپس مفهوم وجود را که علم حصولی است از آن‌ها انتزاع می‌کنیم.

چگونگی انتزاع مفاهیم وجوب، امکان و امتناع

تا اینجا چگونگی انتزاع مفهوم وجود، به مثابه نخستین معقول ثانی، بررسی شد. صدرالمتألهین به چگونگی انتزاع مفاهیم دیگری همچون وجوب، امکان، امتناع، ضرورت و لاضرورت نیز پرداخته است. این‌ها مفاهیم فلسفی^۶ تعریف ناپذیرند، زیرا تعریف آن‌ها دوری خواهد بود. از همین رو باید آن‌ها را از امور بین‌الذات^۷ اخذ کرد. صدرالمتألهین چگونگی اخذ را این چنین توضیح می‌دهد که وجود و شئییت بدیهی‌ترین مفاهیم^۷ و پس از تصور مفهوم عام وجود و شئییت، نخستین مفهومی که به ذهن انسان می‌رسد مفهوم ضرورت و لاضرورت است. با نسبت دادن ضرورت به وجود، مفهوم وجوب حاصل می‌شود و با نسبت دادن مفهوم ضرورت به عدم، مفهوم امتناع حاصل می‌شود و وقتی که لاضرورت را به یکی از آن‌ها یا به هر دوی آن‌ها نسبت دهیم مفهوم امکان عام یا امکان خاص حاصل می‌شود (همان، ۸۳-۸۴).

راهکار دیگر آن است که «وجوب» را بین بنفسه قلمداد کنیم (چراکه وجوب همان وجود مؤکد است و نیز وجود آشکارتر از عدم است زیرا وجود بذاته شناخته می‌شود ولی عدم با نفی وجود شناخته می‌شود)، سپس با سلب وجوب از طرفین، مفهوم امکان را، و با اثبات وجوب برای جانب سلب، مفهوم امتناع را حاصل کنیم (همان، ۸۴).

راهکار سومی نیز می‌توان از کلمات صدرالمتألهین (همان، ۸۵-۸۶) استفاده نمود. بدین بیان که هر موجودی را که عقل تنها از آن حیث که موجود است لحاظ می‌کند از دو حال خارج نیست: ۱) منتزعه‌عنه به‌گونه‌ای است که از خود ذاتش موجودیت به معنای عام، شامل همه موجودات، انتزاع می‌شود. مفهومی که بدین ترتیب انتزاع می‌شود «واجب لذاته» است. اشراقیان آن را حق اول و نورالانوار، فیثاغورثیان آن را وحدت حقیقی و صوفیه آن را حقیقه الحقایق می‌نامند. بنابراین مصداق حمل مفهوم موجود عام و مبدأ انتزاع این معنای کلی در واجب لذاته، نفس ذاتش است بدون در نظر گرفتن یا اعتبار هیچ امر دیگری. ۲)

۶. اگر چه صدرالمتألهین در جایی گفته است مفاهیمی همچون وجوب، امکان و وجود، مرکوز و نهفته در ذهن اند و به نحو اولی و فطری در عقل مرتسم شده‌اند (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۲۷/۱)، اما با استناد به این سخن نمی‌توان وی را عقل‌گرا، به معنای مصطلح، نامید. او حصول معقولات ثانی را مسبوق به ادراکات حضوری می‌داند.

۷. ابن سینا می‌گوید: «و لو کان کل تصور یحتاج الی آن یسبقه تصور قبله لذهب الأمر فی ذلک الی غیر النهایة، أو لدار؛ و اولی الاشیاء بأن تكون متصورة لانفسها الاشیاء العامة للأمر کلها، کالموجود و الشیء» (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ۴۰).

منتزعه‌ای به گونه‌ای است که از نفس ذاتش نمی‌توان مفهوم موجودیت را انتزاع کرد بلکه باید افزون بر ذاتش چیز دیگری نیز در کار باشد. از آنجایی که مقسم را «موجود» قرار دادیم، مفهوم منتزع نمی‌تواند «ممتنع» باشد. می‌ماند که بگوییم مفهوم انتزاع شده «ممکن» است.

پرسش این است که در راهکار سوم برای انتزاع مفهوم امکان چه چیزی به موجود منتزعه‌ای افزوده شده است؟ صدرالمتألهین برای انتزاع مفهوم «موجودیت» از مثلاً انسان، بنا بر دو فرض مسئله را تبیین می‌کند: الف) منتزعه‌ای، ماهیت موجود باشد. در این صورت آنچه به منتزعه‌ای افزوده شده «وجود» است. تا «وجود» به ماهیت مثلاً انسان ضمیمه نشود نمی‌توان از آن مفهوم «موجودیت» را انتزاع کرد. ب) منتزعه‌ای، وجود موجود باشد. در این صورت چیزی که به منتزعه‌ای برای انتزاع مفهوم «موجودیت» افزوده می‌شود، «حیثیت تعلقی» است. از خود وجود مثلاً انسان نمی‌توان مفهوم «موجودیت» را انتزاع کرد، بلکه باید حیثیت تعلقی آن نیز لحاظ شود تا مفهوم موجودیت انتزاع می‌شود. در این فرض، افزوده شدن حیثیت تعلقی از آن جهت برای انتزاع لازم است که موجودیت وجود انسان بسته به صدورش از جاعل است و اساساً حیثیت تعلقی قابل انفکاک از نحوه وجود انسان نیست.

اکنون مسئله این است که مفهوم «امکان»، بنا بر هر یک از دو فرض مذکور در انتزاع مفهوم «موجودیت»، چگونه انتزاع می‌شود؟ پاسخ این مسئله را، اگرچه با دشواری^۸، می‌توان از کلمات صدرالمتألهین استنباط کرد.

فرض نخست این بود که مفهوم «موجودیت» را از ماهیت مقید به وجود مثلاً انسان انتزاع می‌کنیم. با تحلیل نحوه انتزاع «موجودیت» از ماهیت مقید به وجود انسان به این نتیجه می‌رسیم که اگر وجود برای ماهیت انسان لذاته می‌بود باید می‌توانستیم از صرفاً ماهیت انسان مفهوم «موجودیت» را انتزاع کنیم اما از آنجایی که گفتیم چنین کاری ممکن نیست پس وجود برای ماهیت انسان لذاته نمی‌باشد. از سوی دیگر گفتیم که چون موجود در اینجا مقسم است، اساساً «ممتنع لذاته» نمی‌تواند باشد. پس از نسبت وجود به ماهیت انسان که نه واجب لذاته است و نه ممتنع لذاته مفهوم «ممکن» را انتزاع می‌کنیم. بدین معنا که وجود و عدم برای ماهیت انسان بماه‌ی‌هی ضروری نیست؛ بنابراین برای تبیین نحوه انتزاع مفهوم ممکن از ماهیت انسان ابتدا باید انتزاع مفهوم «موجودیت» از ماهیت انسان تبیین شود و سپس با تحلیل چگونگی انتزاع مفهوم «موجودیت»، چگونگی انتزاع مفهوم ممکن تبیین شود. این تبیین را، صرف نظر از ناسازگاری‌اش با نظریه امکان فقری صدرالمتألهین، با دشواری می‌توان از کلمات صدرالمتألهین استنباط

۸. دشوار از این جهت که گاهی مرز میان مقام ثبوت و اثبات در کلمات صدرالمتألهین با یکدیگر خلط شده است. مثلاً در انتزاع مفهوم «امکان»، در خلال تحلیل صرفاً مفهومی، به برهان تمسک جسته است. (ر.ک: صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ص ۸۶، سطر ۱۴).

نمود.

فرض دوم این بود که «مفهوم موجودیت»، از وجود انسان به علاوه حیثیت تعلقی اش انتزاع شود. انتزاع مفهوم ممکن در این فرض به خصوص بنا بر نظریه امکان فقری صدرالمتألهین آسان تر از فرض پیش است. وقتی در انتزاع «موجودیت» از وجود به علاوه حیثیت تعلقی انسان تأمل کنیم، درمی یابیم که حیثیت تعلقی چیزی به جز نحوه وجود انسان نیست؛ به عبارت دیگر حیثیت تعلقی و ربطی در حقیقت و ذات انسان است. اساساً حقیقت چنین وجودهایی حقیقت تعلقی است و استقلال وجودی ندارند. از این نحوه وجود انسان مفهوم ممکن انتزاع می شود، بدین معنا که وجود برایش لذاته نیست بلکه فقری و لغیره است (ر.ک: همان، ۸۵-۸۷).

بنابراین از کلمات صدرالمتألهین سه راهکار برای انتزاع مفاهیم و جوب، امکان و امتناع استفاده می شود. ویژگی بارز و مشترک این سه راهکار این است که بدون داشتن مفهوم وجود حصول این مفاهیم ممکن نیست.

حاصل کلمات صدرالمتألهین

از مجموع کلمات صدرالمتألهین می توان استنباط نمود که تمام ادراکات ریشه در علم حضوری به حقیقت وجود دارند. معقولات اولی مواد تفکرند و معانی حرفی ابزارش. عقل با این مواد و ابزار به تفکر می پردازد^۹ و چون هر چه پیش می رود به مفاهیم بیشتری نیازمند است معانی حرفی را مورد توجه استقلالی خود قرار می دهد و از آن ها معانی اسمی می سازد. معانی اسمی حاصل شده، معقولات ثانیه اند. در فرایند پیدایش معقولات ثانیه نخستین مفهومی که حاصل می شود مفهوم وجود است. مفهوم وجود ممکن است از وجود فی نفسه یا وجود فی غیره (رابط) انتزاع شود. سپس از نحوه وجودهای رابط و به عبارت دیگر از نسبت میان وجودهای فی نفسه با یکدیگر مفاهیم فلسفی دیگر همچون جوب، امکان، امتناع، جوهر، عرض، علت و معلول انتزاع می شود. از نحوه وجود ذهنی مفاهیم به ذهن آمده نیز، مفاهیم منطقی انتزاع می شود. بنابراین بدون مفهوم وجود هیچ مفهوم فلسفی و منطقی را نمی توانیم انتزاع کنیم. از همین روست که موضوع فلسفه، وجود است و همه مباحث دیگر از تقسیمات وجودند و «مفاهیم عامه از اعراض ذاتی مفهوم موجود بماهو موجودند» (همان، ۲۵).

۹. در جای خود، مقایسه دیدگاه صدرالمتألهین با دیدگاه کانت، بیش از نقادی استاد مطهری (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳۸۷، ۹/ ۴۰۵-۴۰۶ و ۱۰/ ۲۵۹-۲۶۰)، در خور بررسی است.

نتیجه‌گیری

اجزای اصلی تبیین علامه در باب چگونگی انتزاع معقولات ثانیه که از کلمات صدرالمتألهین نیز استفاده می‌شود عبارت‌اند از: (آ) هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است؛ (ب) یکی از راهکارهای بررسی پیدایش کثرت در ادراکات این است که از علم حضوری به نفس، قوای نفسانی و افعال نفسانی آغاز کنیم، سپس به مفهوم‌سازی ذهن از معلومات حضوری فوق و کسب علم حصولی از آن‌ها بپردازیم و در نهایت نتیجه بگیریم که ذهن از نسبت سنتجی میان معلومات حصولی فوق مفاهیمی همچون جوهر، عرض، علت و معلول را به دست می‌آورد؛ (ج) به طور کلی قوه مدرک با نظر «استقلالی» به نسبت‌هایی که به‌عنوان «رابطه» میان دو پدیده یافته است برای هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی می‌سازد و بدین ترتیب مفاهیم اعتباری را فرا چنگ می‌آورد.

با مقایسه حاصل کلمات صدرالمتألهین و اجزای اصلی تبیین علامه می‌توان نتیجه گرفت که تبیین علامه طباطبایی حاصل انسجام بخشی آراء پراکنده صدرالمتألهین در این باب و طرح آن به صورت بحثی مستقل است اگر چه علامه، در تبیین خود، از برخی مؤلفه‌های مستفاد از کلمات صدرالمتألهین (همچون تفاوت میان منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی و منطقی و نیز بررسی تفصیلی چگونگی انتزاع مفهوم وجود و نقش و جایگاه آن در انتزاع سایر معقولات ثانی) استفاده نکرده است. البته از این ویژگی تبیین علامه که به‌عنوان یکی از راهکارها، علم حضوری به نفس و شئون آن را نقطه آغاز پیدایش کثرت در ادراکات قرار داده (که شاید همیشه را از دکارت الهام گرفته باشد) نباید به‌سادگی گذشت. اکنون می‌توان تأکید چند باره استاد مطهری بر نخستین بودن علامه در باب تبیین کیفیت انتزاع معقول ثانی را این گونه تفسیر کرد که ایشان نخستین فیلسوف اسلامی است که به صورت نظام مند، مستقل و با الهام‌گیری از مسائل معرفت‌شناختی جدید به این مسئله پرداخته است.

منابع

ابن رشد، محمد بن احمد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية ابراهيم الغربي، بيت الحكمة، تونس، ۲۰۰۰ م.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده الاملی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۶.

ارسطو، درباره نفس، تعلیقات تریکو، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.

جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه)، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

- سبزواری، هادی بن مهدی، تعلیقات علی الحکمه المتعالیه، چاپ شده در پاورقی: صدرالدین الشیرازی محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- _____، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، چاپ شده در پایان کتاب: صدرالدین الشیرازی محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰.
- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
- _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- _____، المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- _____، زاد المسافر، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- _____، مجموعه الرسائل التسعة، تهران، بی تا.
- طباطبایی، محمدحسین، تعلیقه بر اسفار، چاپ شده در پاورقی: صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- فارابی، محمد بن محمد، المنطقیات، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ج ۶ (چ ۱، ۱۳۷۰) و ج ۹، (چ ۵، ۱۳۸۷) و ج ۱۰ (چ ۱۴، ۱۳۸۷).
- هیدجی، محمد بن معصوم علی، تعلیقه بر اسفار، چاپ شده در پاورقی: صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.