

نحوه وجود معقولات ثانیه در حکمت متعالیه

حسین صفی الدین

چکیده

اهمیت مباحث مربوط به نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی بسیار بارز است چرا که با وجود این معقولات، ارزش معرفتی فلسفه اسلامی ارتقاء می یابد زیرا فلسفه اسلامی از وجود و عوارض ذاتی آن بحث می کند که کلاً معقولات فلسفی است، از سوی دیگر در این مقاله تقسیم معقولات ثانیه را که فلسفی و منطقی که برای اولین بار به دست بانی حکمت متعالیه انجام شد شاهد هستیم. صدر المتألهین با این کار می خواست که این نظر را که مفاهیم فلسفی صرفاً مفاهیم ذهنی هستند رد کند. همچنین ملاصدرا در حین تحقیق خود، ویژگیهای وجود رابط - که آن نیز از ابداعات خودش است - و نیز حقیقت نسبت و وجود آن را در ظرف عروض و اتصاف تبیین نمود و وجود

رابط را بر معنای اتصاف تطبیق نمود و به این نتیجه رهنمون شد که وجود معقولات فلسفی در خارج ، وجود رابط و در ذهن وجود وحمولی است واین مسئله به این دلیل که حقیقت وجود حقیقتی مشکک می باشد و برای هر مرتبه از وجود بهره ای قرار دارد و وجود رابط بهره ضعیفی از وجود دارد آسیبی به ارزش معرفتی وارد نمی کند . سپس این مقاله به نظر علامه طباطبایی درباره حقیقت وجود رابط می پردازد .

کلید واژه ها :

معقول منطقی ، معقول فلسفی ، اعتبار ، نفس الامر ، وجود رابط ، عروض و اتصاف .

شرح تاریخی

زمانی که ما تاریخ معقولات ثانیه را در فلسفه اسلامی مورد کاوش قرار می دهیم ، در می یابیم که ابن سینا و صدرالمتألهین دو نقطه عطف اساسی در پیدایش و تکامل این مفاهیم تشکیل می دهند ، ابن سینا اولین کسی است که اصلاحات معقول اول و ثانی را بکار برده است و در الهیات شفا پس از آنکه موضوع علم طبیعی و ریاضی را معین می نماید معتقد است که موضوع علم منطق معقولات ثانیه است که خود مبتنی بر معقولات اولی می باشد و وظیفه آنها ارتباطی است ، بدین نحو که با استناد به معقولات اولی به معانی مجهول دیگری مرتبط می شوند. (ابن سینا- ۱۹) اما شیخ به تعریفی که به معقولات ثانیه می دهد پایبند نیست چرا که فلسفه اولی را توسط مفاهیمی که در آن منطقی با فلسفی خلط شده است ، معرفی نموده و مفاهیمی از قبیل واحد و کثیر ، قوه و فعل ، کلی و جزئی و واجب و ممکن را از عوارض خاصه موجود بما هو موجود قلمداد می کند . (همان ، ۲۲)

هنگامی که ابن سینا اصطلاح معقول ثانی را بکار می برد مرادش مفاهیم منطقی است و با اصطلاحات حکمت متعالیه بین منطقی و فلسفی خلط می کند و این خلط و عدم تمایز بین آنها در فخر رازی (المباحث المشرقیه، ۲۰۶) و خواجه نصیر طوسی (شرح تجرید، ۷۲-۶۰) و علامه حلی (جوهر نضید، ص ۲۱۲) ادامه می یابد که این امر خلط و عدم تمایز بین منطقی و فلسفی را تا زمانهای دوردست بویژه تا زمان خواجه نصیر طوسی می رساند. و تفکیک و تمایزی که امروزه شاهد آن هستیم در حکمت متعالیه پدید آمده است و مؤسس آن صدرالمتألهین در این عرصه بسیار بزرگ و تأثیر گذار بوده و همچنین دو شارح و پیرو حکمت متعالیه مانند حکیم سبزواری و علامه طباطبایی نیز در این مورد صاحب نظر می باشند.

صاحب حکمت متعالیه برای اولین بار در تاریخ فلسفه فصلی را تحت عناوین مختلف به این بحث اختصاص می دهد (الاسفار، ج ۱، ۳۳۶ - ۳۳۲) و به صورت واضحی معقول ثانی را به منطقی و فلسفی تقسیم نموده و همچنین برای اولین مرتبه درباره نحوه وجود این معقولات اختصاص می دهد.

حاج ملاهادی سبزواری غره ای از عزر را در مقصد اول امور عامه در منظومه فلسفی خود اختصاص می دهد، علی رغم کوشش فراوان حاج ملاءهادی سبزواری به این مبحث او تنها به انتقاداتی که به آرای حکمای پیشین وارد است، پرداخته و حق مطلب را به خوبی ادا نکرده است. (سبزواری، ۱۶۳)

علامه طباطبایی بحث مستقلی را درباره معقولات ثانیه ارائه نکرده است بلکه آن را در ذیل مباحث دیگری مطرح نموده و کوشیده است تا کیفیت ادراک مفاهیم انتزاعی را با

روش جدیدی تبیین نماید که در آن از خلط و التباسی که پیشینیان دچار آن بودند ، پرهیز شود و هنگامی که ما کتاب علامه را با عنوان اصول فلسفه و روش رئالیسم مطالعه می کنیم ، درمی یابیم که ایشان در « ارجاع علم حصولی به علم حضوری » کیفیت ظهور کثرت در مفاهیم فلسفی را تبیین نموده است . همچنین علامه با بیانی عالی توضیح داده است که چگونه ذهن معانی حرفی را به معانی اسمی تبدیل می کند و از آن قضایای ثنائی و ثلاثی را می سازد . (اصول فلسفه ، ج ۱ ، ۲۱۷)

عروض و اتصاف و ارتباطش با معقولات ثانیه

ابن سینا در ابتدای منطق شفا و پیش از آنکه درباره موضوع علم منطق بحث کند درباره اعتبارات سه گانه ماهیت توضیح می دهد .

۱. گاهی ماهیت مجرد لحاظ می شود و تنها می خواهیم که ذاتیات و مفاهیم آن را بدست آوریم ، مانند انسان حیوان .

۲. ممکن است ماهیت از حیث آنکه دارای وجود ذهنی است لحاظ شود که به آن بشرط شیء می گوئیم و در این نوع عوارض بر آن به شرط وجود ذهنی لحاظ می شود ، مانند انسان کلی .

۳. ممکن است ماهیت به اعتبار اینکه ملبس به وجود خارجی می شود لحاظ شود که بر آن عوارض خارجی حمل می شود ، مانند انسان متحرک .

ماهیت به اعتبار اول و دوم موضوع محمولات علم منطق و به اعتبار سوم معقولات

اولی ماهوی را تشکیل می دهد (منطق شفا ، ۱۵)

اما ابن سینا به اعتبار چهارم ماهیت اشاره ای نکرده است و آن عبارت است از عوارضی که بر وجود حمل می شود و از اوصاف آن است و معقولات فلسفی نامیده می شود .

هر آینه بخواهیم که ملاک و مناط تمیز معقولات اولی از ثانوی و منطقی از فلسفی را توضیح دهیم در می یا بیم که حکماء موضوع و محمول را فرض کرده اند و سپس از محمول به عروض و از موضوع به اتصاف تعبیر نموده اند و در یک تقسیم عقلی ، صدق محمول بر موضوع از حالات چهارگانه خارج نیست .

۱. یا عروض محمول بر موضوع و اتصاف موضوع به محمول کلاً در خارج است و این قسم معقولات اولی است .

۲. یا عروض محمول بر موضوع و اتصاف موضوع به محمول کلاً در ذهن است و آن معقولات منطقی است .

۳. یا عروض محمول بر موضوع در ذهن و اتصاف موضوع به محمول در خارج است و این قسم معقولات فلسفی نامیده می شود .

حکیم سبزواری این ملاک را در سه بیت خلاصه نموده است :

ان کان الاتصاف کالعروض فی عقلک فالمعقول بالثانی صفی

بما عروضه بعقلنا ارتسم فی العین أوفیه اتصافه رسم

فالمنطقی الاول کالمعرف انیهما مصطلح للفلسفی (سبزواری، ۱۶۳)

این تقسیم بندی از سوی محققین مورد اعتراضات بسیاری واقع شده که اهم آن را

ذکر می کنیم :

اول : زمانی که مقسم معقولات را عروض قرار می دهیم با این تقسیم معانی و مفاهیمی را که بر چیز دیگری مانند ماهیات نوعیه عارض نمی شوند را خارج می نماییم حال آنکه ما آنها را معقولات اولی در نظر گرفته ایم .

دوم : ملاک صحیحی در تمایز بین عروض و اتصاف وجود ندارد چرا که پس از این تمایز بین ظرف عروض و ظرف اتصاف ، در قضایای ما چیزی به جز نسبت واحدی که از اتحاد یا انطباق دو مفهوم بر یکدیگر در برابری ذات یا برابری وجود حکایت می کند ، چیز دیگری نخواهد بود ، بلکه صحیح این است که ما در قضیه یک مفهوم را اصل قرار داده و آن را موضوع بنامیم و مفهوم دیگر را فرعی قلمداد کرده و آن را محمول بنامیم اما نسبت در واقع یکی است و حکایتگر نسبت عروض و اتصاف است و اگر این تمایز اعتباری باشد شایسته نیست که احکام حقیقی را بر حسب آن صادر کنیم و بین ظرف عروض و ظرف اتصاف تفکیک قائل شویم (مطهری، مختصر، ۱۲۹)

سوم : عروض از نظر عقلی مرتبه ای متأخر از ثبوت معروض است همانطور که امکان ذاتاً بر وجود ممکن تقدم دارد و در غیر این صورت انسان ممکن ممتنع بود . غیر ممکن است که عروض امکان متأخر بر وجود انسان باشد و با این وجود معقول ثانی فلسفی است .

چهارم : مفهوم عروض به معانی مختلفی بکار می رود و هنگامی که گفته می شود ظرف عروض و اتصاف در خارج در معقولات اولی است از عروض به منزله حلول مراد شده است - عروض در اصطلاح باب معقولات - و عروض در دو قسم دیگر حمل ذاتی شی است خواه ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی باب برهان .

پنجم : آنچه که در قسم سوم معقولات فلسفی نامیده می شود که ظرف عروضش در ذهن و ظرف اتصافش در خارج است ، صحیح نیست زیرا آنچه که متصف به موضوع در خارج است همانا مصداق محمول و آنچه که موضوع را به ذهن الحاق می کند مفهوم محمول است و تفاوت این دو در حقیقت تفاوت بین عین و ذهن است .
اینها مهمترین اشکالاتی بودند که بر بیان حکما وارد شده و تصحیح مبانی حکما در فقرات بعدی ذکر خواهد شد .

معقولات ثانیه مفاهیم اعتباری هستند

اعتباری در مقابل حقیقتی لحاظ می شود و برای این دو اصطلاح کاربردها و معانی گوناگونی از سوی حکما استعمال شده است ، و بیان استعمال آنها منتهی به معقولات ثانیه فلسفی می شود ، چرا که وجود اعتباری آنها آسیبی به حقیقتشان وارد نمی کند و در هنگام بیان کاربرد آنها به موارد زیر می رسیم :

۱. حقیقت یعنی مفهومی که با لذات منشأ آثار خارجی است و در مقابل اعتباری ، اصیل نامیده می شود و همین معناست که در مباحث مربوط به اصالت وجود یا ماهیت بکار گرفته می شود .

۲. حقیقی ماهیتی است که وجودی منحاز و مستقل از غیر خود در خارج دارد ، مانند جواهر و اعراض ، و این معنا در برابر آنچه که فاقد این نحوه وجود است ، بکار می رود ، یعنی وجودی که وابسته به وجود دیگری است ، مانند مقوله اضافه . (گیلانی ، ۱۰۳)

۳. حقیقی آن چیزی است که عقل در اذعان به تحقق آن درمانده می شود مانند مالکیت انسان بر نفس و قوای آن و اعتباری آن چیزی است که با توسل به این مفاهیم حقیقی به اهداف عملی خود دست می یابد. و علامه طباطبایی (قدس سره) این معنی اعتباری را معنای تصویری یا تصدیقی می داند که جز در ظرف عمل تحقیقی ندارند ، بدین معنا که مفاهیم حقیقی نفس الامری را بر اعمال و حرکات مختلف برای وصول به غایات مطلوب و حیاتی به عاریت می گیرند ، مانند اعتباری بودن ریاست برای رئیس قوم . (نهاییه الحکمه ، ۲۵۶)

۴. مفاهیم حقیقی در خارج ما به ازاء دارند و تصویری از وجود واقع را از خارج به ذهن منتقل می کنند ، این دسته مفاهیم هنگامی که در خارج یافت می شوند دارای آثار خارجی هستند و این آثار مختلفند و هنگامی که به ذهن تعلق دارند ، مفاهیم ماهوی مانند مفاهیم انسان و حرارت و طول را تشکیل می دهند و از ویژگی های این دسته مفاهیم این است که نسبت به وجود و عدم متساوی النسبه می باشند . اعتباری مقابل این نوع از حقیقی مفاهیمی است که ما به ازاء خارجی ندارند و از واقع و خارج در ذهن پدید نیامده اند بلکه نتیجه دسته ای از معانی و مفاهیم دیگر موجود در خارج هستند و بر آنها حمل می شوند که حیثیت مصداقی آنها صرفاً در خارج بوده و آثار خارجی بر آنها مترتب می شوند ، و مفهومی که حیثیت آن ، حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است وارد ذهن نمی شود ، مانند مفهوم وجود و صفات حقیقی وجود از قبیل وحدت و وجوب و غیره که به مفاهیم فلسفی معروفند . همین طور از این قبیلند مفاهیمی که حیثیت مصداقیشان همانا در ذهن است و نه در خارج ، مانند مفهوم کلی و جنس و فصل که در

خارج وجود ندارند و این گروه مفاهیم منطقی نامیده می شوند و این اصطلاح اعتباری در کتابهای شیخ اشراق در اعتبارات عقلی او رایج است. (شیخ اشراق، ۶۵)

شیخ اشراق تمام مفاهیم فلسفی انتزاعی را مفاهیم اعتباری می داند و دو ملاک برای آنها در نظر می گیرد اول: اینکه هر چه که از فرض تحقق اش تکرر لازم آید اعتباری است، و دوم اینکه هر چه که تأخر آن از وجودش امتناع کند، اعتباری است. (دینانی، ج ۱، ۱۷۳)

از آنچه گفته شد نتیجه می گیریم که ادراکات اعتباری در معنای اول و دوم و چهارم مندرج در یک معنی و تحت عنوان ادراکات حقیقی قرار می گیرد بنابراین زمانی که می گوئیم معقولات ثانیه مفاهیمی اعتباری هستند منظورمان این نیست که آنها منشأ آثار نبوده یا مفاهیمی موهومند و یا اینکه از قراردادهای اجتماعی محسوب می شوند. دوم اینکه در اینجا دو معنی برای اعتباریات وجود دارد معنی عام که مشتمل بر ادراکات حقیقی است و معنی خاص که قسم سوم است و به آن اعتباریات به معنی اخص اطلاق می شود. (رسائل سبعة، ۱۲۹) و بین این دو معنی عام و خاص رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد. در بعضی مواقع بر اعتباریات به معنای چهارم، اعتباریات به معنی اعم اطلاق می شود.

از سوی دیگر گفته شد که معقولات ثانیه مفاهیمی نیستند که به وجود خارجی موجود باشند (مانند معقولات اولی) همچنین مفاهیم عدمی نیز نیستند. اکنون سؤال اصلی این است که اعتبار این مفاهیم از کجا است و واقعیت مطابق با این مفاهیم چیست؟ حکما بر آن ها عنوان مفاهیم نفس الامری را اطلاق کرده اند. بدین معنا که

مطابق این مفاهیم واقع و نفس الامر است و این تعبیر اخیر یعنی واقع و نفس الامر باعث تفاسیر و تاویلات بسیاری شده است ، چرا که همانا عقل فعال است که تمام صور معقولات در آن حفظ شده و در قرآن از آن به لوح محفوظ و در جایی دیگر به کتاب مبین تعبیر می شود . (اسفار ، ج ۷ ، ۲۷۴) و اعتبار آن « حد ذات شیء » به معنای نفس شیء است . و بر آن اشکال کرده اند که مفاهیمی که از مفاهیم عدم و ملکه هستند ، نمی توانند فاقد نفسیت و ظرف وجود باشند . (سبزواری ، ۲۱۵)

تمام این اشکالات در معنای نفس الامر توسط علامه طباطبایی و با توسعه این مفهوم در شمول مطلق ثبوت اعم از خارجی و ذهنی دفع شده است :

« و ظرفی را که عقل آن را در این معنی برای مطلق ثبوت و تحقق فرض می کند ، نفس الامر می نامیم و صدق قضایای ذهنی و خارجی و آنچه که عقل تصدیق می کند در ظرف نفس الامر است . » (تعلیقه علامه بر اسفار ، ج ۷ ، ۲۷۱) نسبت بین نفس الامر و وجود خارجی مبتنی بر این توسعه در مفهوم ، عموم و خصوص مطلق می شود و احکامی که در مرتبه ماهیت صدق می کند ، مانند چهار زوج است باعث تمایز نفس الامر از خارج است ، و نسبت بین نفس الامر و وجود ذهنی ، عموم و خصوص من وجه است . و قضایای کاذب موجب افتراق نفس الامر از ذهن می شوند ، چرا که این قضایا وجود ذهنی دارند در حالی که در نفس الامر مطابقی ندارند ، همچنین مایه افتراق نفس الامر از وجود ذهنی قضایای است که در حق باری تعالی گفته می شود ، مانند « واجب الوجود بالذات واجب الوجود در تمام جهات است . » این قضیه در نفس الامر صادق است بدون آنکه در ذهنی از اذهان متمثل شود .

علامه طباطبایی در تعریف نفس الامر بر اصالت وجود خارجی متمرکز می شود چرا که وجود ، جز در قالب ماهیات در ذهن ظاهر نمی شود و عقل در توسعه دایره ثبوت و وجود به عالم ذهن درمانده می شود ، همچنین عقل در مرحله دوم دایره ثبوت را به مطلق ثبوت و تحقق که مترادف با نفس الامر است توسعه داده تا شامل قضایای صادق و نیز قضایایی که محمول آنها عدمی است بشود و همچنین مطابق تمام قضایا ، قضایی است که از معقولات ثانیه تعریف شده و یا آمیزه ای از معقولات اولی و ثانیه است . این نظر علامه در مخالفت با رأی جمهور حکما است که معتقدند مفاهیم نفس الامری ، مفاهیمی عدمی هستند مگر آنکه این توسعه ، مطلق صدق قضایا و مفاهیم را تصحیح کند و بدین دلیل است که زمانی که معقولات ثانیه مفاهیم نفس الامری هستند ، مراد ما مفاهیم عدمی است .

پیش از آنکه نظر ملاصدرا را درباره وجود این معقولات مطرح کنیم ناگزیریم که تقسیمات وجود در نزد ایشان را بررسی نماییم .

تقسیمات وجود نزد صدرالمتألهین :

تفکیک بین وجود نفسی و وجود رابطی پیش از ملاصدرا صورت گرفته است (اشارات و تنبیهات، ج ۱، ۴۸۹) و مبتنی بر این تفکیک ، حقائق را بر دو دسته تقسیم نموده اند :

۱. دسته ای که وجود مستقل و مبتنی بر خود دارند و به وجود دیگری وابسته نیستند از این دسته به وجود نفسی یا وجود فی نفسه لِنفسه تعبیر می شود .

۲. گروهی قائم به غیر بوده و صفت یا حالتی از اشیاء دیگر محسوب می شوند و از آنها به وجود ربطی یا وجود انضمامی تعبیر می شود. و علاوه بر این دو قسم ملاصدرا قسم سومی از وجودات را یافته است که هیچ گونه هویت و استقلال ندارند مگر اینکه عین ربط و تعلق به غیر می باشند و اصطلاحاً وجود فی غیره لغیره نامیده می شوند. (اسفار، ج ۳، ۲۲۸) ملا هادی سبزواری این سه قسم را در بیت واحدی گردآوری کرده است (سبزواری، ۲۳۸).

ان الوجود رابط و رابطی ثمت نفسی فهاک و اضبط

طبعاً پوشیده نیست که این تقسیم از حیث انطباق بر مصادیق ناظر بر مفهوم وجود است، و نزد ملاصدرا تقسیم دیگر ناظر بر حقیقت وجود مبتنی بر قول به اصالت وجود و تحلیل خاص او درباره علت و معلول است، با این مضمون که ما سوی الله وجودات رابطی هستند که عین ربط و تعلق می باشند. (اسفار، ج ۲، ۳۰۰) و در اینجا تقسیم سوم کیفیت حمل وجود در قضایا را لحاظ می کند که عبارت است از، وجود محمولی: وجود مستقل فی نفسه است و محمول قضایا هل بسیطه می باشد و به آن وجود نفسی و اسمی گفته می شود و به اصطلاح مفاد کان تامه است مانند: خدا موجود است. وجود رابط: و آن موضوع و محمول قضیه نیست، بلکه نسبت بین آنهاست در قضایای سه جزئی و مفاد کان ناقصه است.

در اینجا قسم دیگری باقی می ماند که حکما در نحوه وجودش اختلاف نظر دارند و وجود انتزاعی است که در این حال برای موصوف خالق است که منشأ انتزاع صفت را

تشکیل می دهد و سپس بر آن حمل می شود مانند عدم ملکه ها (ناینایی و جهل و غیره) .

در اینجا سؤالی مطرح است و این آن است که زمانی که صدرالمتألهین می گوید نحوه وجود معقولات ثانیه وجود رابط است آیا مرادش از آنها وجودات خارجی همانند خدای تعالی می باشد یا اینکه مقصود ایشان وجود رابطی است که مقسم وجود نفسی و انضمامی قرار می گیرد و یا اینکه مقصود ، نسبت و ربط در قضایا می باشد ؟ و اگر وجود معقولات ثانیه فاقد هیچ قسم از اقسام وجودات خارجی نباشد آیا عروضش بر موضوع در خارج صحیح است و یا اینکه همانطور که حکما از آن تعبیر کرده اند عروض آن ذهنی و اتصافش خارجی است ؟ طبعاً پاسخ به این سؤال بدون تحلیل چگونگی وجود رابط ممکن نیست ، چرا که خود صدرالمتألهین تصریح کرده است که وجود معقولات ثانیه در خارج وجود رابط است .

حقیقت وجود رابط و انطباق آن بر وجود معقولات ثانیه :

ملاصدرا در اسفار فصلی را به تحقیق وجود رابط اختصاص داده است و عبارتی را بیان کرده که موجب تاویلات و تفاسیر گوناگونی شده است در آنجایی که می گوید : « و قد اختلفوا فی کونه غیر الوجود المحمولی بالنوع ام لا ، ثم تحققه فی الهلیاء البسیطه ام لا ، و الحق هو الاول فی الاول و الثانی و الثانی . » (اسفار ۱ ، ۷۹)

اختلاف بین وجود رابط و محمولی اختلاف در نوع است و این بدان معنا است که بین آن دو اشتراک لفظی وجود دارد و این مخالف مبانی صدرالمتألهین می باشد در این که

وجود مشترک معنوی است و حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی می باشد. (رحیق
مختوم، ج ۴، ص ۳۸۸)

صدرالمتألهین نظر قائلین به اینکه وجود رابط اعتباری است و در اعیان خارجی
متحقق نمی شود را رد می کند مگر اینکه عبارات او را تعبیر بر اختلاف آن دو در
مصدق کنیم و این امر موجب نمی شود بین آندو مفهوم اشتراک لفظی برقرار باشد
بویژه آنکه ملاصدرا کلمه « اختلاف در نوع » را بکار برده است و وجود و مصادیق آن از
معقولات ماهوی و مصادیق آن نیست .

به هر حال این وجود دارای نفسیت و تحقق استدلالی نیست و بنابراین فاقد ماهیت
است و بدین دلیل داخل در هیچ کدام از مقولات ما هوی نمی شود حتی اگر اضافه را
نیز جزء مقولات ماهوی در نظر بگیریم . (همان ۳۸)

همچنین از ویژگی های این نوع وجود ایناست که صرفاً در حمل های ایجابی متحقق
می شود صرف نظر از اینکه نسبت حکمی اتحادی را در ظرف انعقاد قضایا لحاظ کنیم
یا اینکه نکنیم و این نوع وجود در قضایای سالبه تحقق نمی یابد چرا که مفاد سالبه های
حملی سلب ربط و عدم آن است و در قضایای سالبه ربط وجود ندارد چرا که عدم رابط
نیست . (اسفار ۱، ۳۶۶)

و اخیراً سوال دیگری را مطرح می کنیم : آیا ممکن است که وجود رابط دز قضایایی
متحقق بشود که محمول آن قضایا وجود نفسی یا انضمامی نیست صرف نظر از اینکه
آنها مانند معقولات ثانیه فلسفی منشأ انتزاع داشته باشند و یا اینکه این محمولات عدمی
باشند ، چرا که وجود رابط به جز در طرفین خود متحقق نمی شود و اگر یکی از آن

دو طرف عدمی باشد، آیا تحقق آن ممکن است؟ و اگر پاسخ منفی است، آیا قضایایی که محمولهایشان عدمی هستند در اصل، قضایای ثلاثی نمی باشند؟

برای پاسخ به این سؤال اشاره می کنیم که آرای حکما متفقاً دائر بر ضرورت وجود موضوع در قضایای ایجابی است تا صحت حمل تامین گردد و این امر در زبان آنان بعنوان قاعده فرعی مشهور است: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» و حکما از این قاعده به نفع اثبات وجود ذهنی و چگونگی اتصاف ماهیت به وجود استدلال می نمایند. (دروس فلسفی ۲، ۴۰) اما آنها همچنین در هنگام توسعه مضمون اینقاعده در هنگامی که می گوید «فرع ثبوت الثابت» دچار اختلاف شده اند.

قطب رازی در محاکمات بر این عقیده است که ثبوت محمول برای موضوع به معنای وجود محمول برای موضوع نیست و برای صحت حمل صدق محمول بر موضوع کفایت می کند و اگر محمول عدمی باشد. (رازی، ۱۳۱) و قطب رازی بر این اکتفا می کرد که برای صحت حمل، موضوعات در نفس الامر ثبوت داشته باشند و این ثبوت اعم از ذهنو جارج باشد.

اما شریف جرجانی و محقق دوانی و دشتکی اتصاف اشیاء خارجی را به صفات عدمی جایز دانسته و برای صحت عمل به وجود موضوع در ظرف اتصاف بسنده نموده اند (اسفار ۱، ۳۳۶).

صدرالمتألهین با این نظریات موافق نیست چرا که اولاً در قضایایی که محمول های آنان عدم محض می باشند روح قضیه، سالبه است و در قضایای سالبه نه ربط بلکه سلب ربط وجود دارد، و ثانیاً معدوم فی نفسه و امر ممتنع ممکن نیست که برای شیء

دیگری ثبوت داشته باشد چرا که دارای ثبوت لنگسه نیست ، و ثالثاً مبتنی بر اثالت وجود و تشکیک در مراتب وجود ، اشیای در موجودیت خود متفاوت هستند و هر یک از موجودات بهره خاصی از وجود دارند ، حتی اضافات و عدم ملکه ها وجودی ضعیف دارند و آنچه که نزد آنان ایجاد شبهه می کند این است که در اکثر اوقات وجود موضوع قوی تر از وجود محمول است ، حال آنکه در بعضی موارد مانند اتصاف هیولا به صورت جسمیه و طبیعی عکس این مطلب صحیح است (همان، ۳۸۸) و صدر المتألهین معتقد است که اتصاف نسبت و ربط تابع طرفین آن است ، از سوی تابع طرف موصوف و از سوی دیگر تابع طرف صفت می باشد و تحقق رابط بدون وجود طرفین آن امکان پذیر نیست . و بنابراین هرکجا که ربط و اتصاف یافت شود وجود طرفین نسبت نیز ضروری است ، اگر اتصاف خارجی باشد وجود صفت و موصوف در خارج است و به همین نحو اگر اتصاف ذهنی باشد ممکن نیست که موصوف در ظرف وجود دیگری باشد ، بلکه عکس این گفته درست است ، چرا که صفت در قضایایی که محمول آن انتزاعی است همواره در ظرف تحقق و وجود از موصوف پیروی می کند :

« و الحق أن الإِتصاف نسبةً بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف ، فالحکم بوجود احد الطرفین دون الآخر الذی یکون الإِتصاف فیهِ ، تحکم » (همان، ۳۳۷)

همچنین از آنچه که اشکار شد که وجود معقولات ثانیه ، وجود رابط است . همچنین روشن شد که معقولات ثانیه از وجود موصوفهایشان مستقل نیستند و به این دلیل که موصوف های آنان عینی و خارجی می باشند پس واجب است که صفاتشان نیز عینی و

خارجی باشند و به عبارت دیگر وجود آنها مندرک در وجود موصوفشان می باشد . همچنین نحوه وجود مفاهیم فلسفی بطور اساسی مبتنی بر تحلیل ملاصدرا از وجود نسبت است . پس محمول در قضیه ای مثل « انسان ممکن است » دارای منشأ انتزاع می باشد که همانا انسان است و مصحح این حمل است ، اما چگونه ممکن است که تصور کنیم که وجود امکان در خارج وجود رابط است و اساساً قضیه و اجزای آن مفاهیمی ذهنی بوده و فاقد وجود خارجی می باشند ؟

بیان این مسئله در نزد صدرالمتألهین دچار نوعی اضطراب است که می توان آن را در خلال آرای علامه طباطبایی و شروع شاگردان ایشان توضیح داد .

رای برگزیده علامه طباطبایی :

علامه در تعلیقه بر اسفار بر عقیده صدرالمتألهین در اینکه وجود معقولات فلسفی در خارج وجود رابط است و اینکه رابط به وجود طرفین خود موجود است تاکید می کند و هنگامی که ظرف اتصاف محقق می شود صفت و موصوف نیز تحقق می یابند و عبارت ایشان اینگونه شروع می شود : « هذا هو الحق الصریح الذی لا مریة فیہ » اما علامه طباطبایی به مشکل دیگری اشاره می کند که بارها متعرض آن شده در صدد حل آن برآمده است در حالیکه هیچ یک از حکمای قبل از ایشان به این مشکل پی نبرده بودند .

در نحوه وجود معقولات فلسفی گفته شد که آنها دارای معنای حرفی غیر مستقل در خارج می باشند و معنای اسمی (وجود محمولی) در ذهن دارند که آن محمول بر

موصوف است . سؤال این است که خود معنای محمولی آن در ذهن محتاج به وجود رابط است و رابط در ظرف اتصاف به وجود طرفین خود موجود می شود پس اگر یکی از آن طرفین خارجی باشد طرف دیگر نیز خارجی خواهد بود ، پس چگونه ممکن است که اشیاء را به معقولات فلسفی متصف کنیم در حالی که یک طرف آن در خارج و طرف دیگر آن (وجود محمولی) در ذهن می باشد ؟

به عبارت دیگر رابط تابع طرفین است و چگمنه می توان صدیق کرد که یک طرف ربط که موضوع است در « انسان ممکن است » در خارج موجود است و طرف دیگر ربط محمول و صفت ذهنی است . ایا وجود رابط می تواند پیوند بین خارج و ذهن باشد و آیا می تواند ارتباطی خارجی بین شیئی که حصول آن در خارج با وجود انضمامی محال است و بین وجود فعلی موصوفش در خارج برقرار نماید ؟

علامه طباطبایی در نهایة الحکمه می گوید : امکان از مقولات ثانیه فلسفی است که عروض آن در ذهن و اتصافش در خارج است و در خارج توسط وجود موضوعش موجود است . (نهایة الحکمه, ۴۶)

عبارت اول ناظر بر آرای جمهور حکما در عروض و اتصاف است اما در ذیل عبارت تصریح می کند که امکان به وجود موضوعش موجود است .

و اگر ما این بیان علامه را با آنچه که در تعلیقه بر اسفار گفته است جمع کنیم می توانیم بطور خلاصه بگوییم که : هنگامی که امکان بر موضوعش عارض می شود از معقولات فلسفی است ، و از آنجایی که موضوعات آن در خارج موجودند پس ضروری است که محمولات آن در خارج موجود باشند و در وجود خارجی خود نیازی به ربط

ندارند تا اینکه از وجودش تعبیر به وجود ربطی می شود . (نظریه معرفت در قرآن ۵۹)
پس وجود ربطی آن به معنای رابط در قضیه نیست و تقابل بین عین و ذهن ، در ذهن ،
وجودش مانند وجود معمولی و وجودش در خارج مانند وجود رابط است ، و این مانند
هلیات بسیطه است . زمانی که می گوئیم انسان موجود است وجود را در خارج به انسان
ربط نمی دهیم و آنچه نزد ما قضیه ای ذهنی است توسط وجود و تحقق انسان در خارج
آشکار می شود . و همچنین زمانی که می گوئیم « انسان ممکن است » این قضیه که
نزد ما قضیه ای ذهنی و دارای موضوع و محمول و رابط است توسط تحقق امکان به
نحو وجود رابط که وجود منشأ انتزاعش در خارج موجود است ، آشکار می شود . و راز
این مسئله در انطباق ذهن در خارج است .

منابع و مراجع :

۱. ابن سینا ، الالهیات من کتاب الشفاء ، تحقیق : آیة الله حسن زاده الآملی ، [قم] :
مکتبه الإعلام الإسلامی ، مرکز النشر ، ۱۳۷۶ ش .
۲. حسن بن یوسف الحلی ، الجوهرالنصید فی شرح منطق التجرید ، [قم] : انتشارات
بیدار ، الطبقة ۵ ، ۱۴۱۳ ق .
۳. محمد بن عمر الرازی ، المباحث المشرقیة ، تحقیق : محمد المعتصم بالله البغدادی ،

ج ۱ ،

- [بيروت] : دارالكتاب الغربى ، الطبعة الاولى ١٩٩٠ م
٤. حسن بن يوسف الحلى ، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ، تصحيح : حسن زاده الأملى [قم] : مؤسسة النشر الاسلامى ، لات .
٥. الملاهادى السبزوارى ، شرح المنظومة ، تحقيق : حسن زاده الأملى ، ج ١ [قم] : نشر ناب، ط ١ ، ١٩٩٢ م .
٦. ابن سينا ، منطق الشفا ، ج ١ ، [قم] : منشورات مكتبة المرعشى النجفى ، ١٤٠٥ ق .
٧. محمد گيلانى ، مقالة العلم ، دومين يادنامه علامه طباطبايى [ايران] مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى .
٨. شهاب الدين السهروردى ، مجموعة منصفات شيخ الاشراف ، تصحيح ، هنرى كربين ، ج ٢ [ايران] : انتشارات تانجمن فلسفه ايران ، ١٣٩٧ ق .
٩. محمد حسين الطباطبايى ، نهايظ الحكمة ، [قم] : مؤسسه النشر الاسلامى ، الطبعة الهادى العشر ، ١٤١٥ ق .
١٠. محمد حسين الطباطبايى ، رسائل سبعة ، [قم] : بنياد علمى و فكرى استاد علامه طباطبايى ، ١٣٦٢ ش .
١١. قطب الدين الرازى ، المحاكمات ، الاشارات و التنبيهات مع الشرح ، ج ١ [تهران] : دفتر نشر كتاب ، الطبعة الاولى ، ١٣٧٧ ق .
١٢. مرتضى مطهرى ، دروس فلسفية فى شرح المنظومه : تر : الشيخ مالك وهبى ، [بيروت] : شركة شمس المشرق ، الطبعة الاولى ، ١٩٩٤ م .

١٣. مرتضى مطهرى ، شرح المنظومه (المختصر) ، تر : السيد عمار ابو رغيف [رام] مؤسسسه ام القرى للتحقيق و النشر ، الطبعة الاولى ، ١٤١٧ ق .
١٤. صدر الدين الشيرازى ، الحكمت المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة ، [بيروت] : دار احياء التراث الغربى ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١ م .
١٥. جوادى آملى ، رحيق مختوم ، شرح الحكمة المتعالية [قم] : مركز نشر إسرائء الطبعة الاولى ، ١٤١٧ ق .
١٦. جوادى املى ، نظريه المعرفة فى القرآن ، تر : دار الاسراء للتحقيق و النشر ، [بيروت] : دار الصفوة ، الطبعة الاولى ، ١٩٩٦ م .
١٧. محمد حسين الطباطبائى ، أسس الفلسفة و المذهب الواقعى ، تر : عبدالمنعم الخاقانى [بيروت] : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٨٨ م .
١٨. غلامحسين دينانى ، قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامى ، [تهران] : پژوهشگاه علوم انسانى ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٠ ش .
١٩. اين سينا ، الاشارات و التنبيهات ، تحقيق : سليمان دينا ، القسم الثانى [بيروت] : مؤسسسه النعمان ١٩٩٢ .