

وجودشناسی معقولات ثانی فلسفی (با نگاه به تفسیر «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»)

دکتر جعفر شانظری* مهدی انشائی**

چکیده

در شناسایی معقولات ثانی فلسفی، عبارت سهل و ممتنع «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» به کار می‌رود. این عبارت، بعد از ملاصدرا، در توضیح وجودشناسانه معقولات ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی متداول شد. در دوره معاصر، استادان مطهری و جوادی آملی در تبیین و توضیح مقصود حکما به‌طور جدی کوشیده‌اند و نظر نهایی خود را ارائه داده‌اند. استاد مطهری این اصطلاح را به معنای «هستی» این معقولات در ذهن و «استی» آنها در خارج می‌داند و آن را راه‌گشای مشکل معقول ثانی می‌انگارد و در نهایت، نظری جز نظر مشهور ندارد. استاد جوادی ضمن رد آن تفسیر و ایراد اشکالات متعدد بر آن، اصطلاح مذکور را به معنای ذهنی بودن معقولات ثانی فلسفی و ثبوت یک وجود رابط بین ذهن و خارج می‌داند. به نظر وی، وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج، وجودی غیرجوهری و غیرانضمامی و غیررابطی است؛ و در عین حال، «موجود به وجود موضوع» و «در محدوده موضوع» و «عین منشأ انتزاع» است. در این مقاله ضمن تحلیل مسئله، به داوری میان آن دو تفسیر می‌پردازیم و در پایان، به تأثیر نظریه «اصالت وجودی» در تفسیر صحیح از عبارت فوق اشاره می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی

معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف، وجود رابط، وجود مستقل، ذهن

Jshanzari@yahoo.com

* استادیار هیات دانشگاه اصفهان

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۱۲

تاریخ وصول: ۸۹/۳/۱

مقدمه

خارجی ندارد یا دست‌کم بعضی از معقولات ثانی فلسفی، ذهنی محض نیست و در خارج مصداق دارد. اگرچه تا مدت‌ها، در فلسفه اسلامی، تفکیک روشنی بین معقولات ثانی منطقی و فلسفی وجود نداشت و مفاهیمی مثل کلیت، نوع، جنس و... درکنار مفاهیمی مثل وجود و امکان و... قرار می‌گرفت، نمی‌توان حکمای اسلامی را طرفدار فرض اول یعنی ذهنی محض بودن همه معقولات ثانی فلسفی دانست.

آیا می‌توان فارابی و ابن‌سینا و خواجه نصیر را معتقد به ذهنی بودن «علیت» و «وجوب» و امثال آنها دانست؟ آیا می‌توان گفت آنها واقعیتی برای این مفاهیم، در خارج از ذهن، قائل نبوده‌اند؟

اندیشه حاکم بر فلسفه اسلامی که مبتنی بر واقعی دانستن علیت و ضرورت و... است، چنین برداشتی را مجاز نمی‌داند. عبارات متعددی از آثار این بزرگان، مخالف این برداشت است.

صدرالمتألهین، در عبارتی از *اسفار*، از ادعای فوق‌پا فراتر گذاشته است و نظر پیروان افلاطون را که داشتن مصداق خارجی را برای مفاهیمی نظیر امکان و وجوب انکار کرده‌اند، نپذیرفتن وجود محمولی و نفسی برای آنها تلقی کرده است.^۱ (صدرالدین، ۱۳۹: ۱۹۸۱)

در مقام استدلال می‌توان چنین گفت: شکی نیست که نزد همه فلاسفه معاصر دو مفهوم «وجود» و «وجوب» از معقولات ثانی فلسفی است. از سوی دیگر، در فلسفه اسلامی وجود خارجی واجب الوجود اثبات شده است که در اینجا به ذکر براهین اثبات واجب تعالی نیازی نیست. همچنین در فلسفه اسلامی به ادله مختلف اثبات شده است که واجب الوجود ماهیت ندارد بلکه وجود محض است؛ یعنی مصداق هیچ یک از معقولات ماهوی نیست. استدلال‌های این مقدمه را نیز به مجال خاص خودش وامی‌گذاریم. اکنون با قبول این سه

در میان معقولات و مفاهیم کلی، مفاهیمی همچون وجود، عدم، وجوب، امکان، وحدت، کثرت، حدوث، قدم، فعلیت، علیت و... وجود دارند که در دوره اخیر، توجه خاصی به آنها شده است و «معقول ثانی فلسفی» نام گرفته‌اند. درباره این مفاهیم پرسش‌های مشترک و متعددی وجود دارد و هریک از این پرسش‌ها می‌تواند آرای مختلف و متقابلی به‌بار آورد. از میان این پرسش‌ها، پرسش از مصداق داشتن یا نداشتن این معقولات، در خارج از ذهن، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ و به‌ذنیال آن، به فرض مصداق داشتن، پرسش از چگونگی وجود این مصداق، اهمیتی دوچندان دارد. اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» که به‌عنوان پاسخی به این پرسش مطرح شد، از حد پاسخ به یک پرسش فراتر رفت و به شناسه‌ای شاخص برای معقولات ثانی فلسفی بدل شد.

موضوع این مقاله بررسی این دو پرسش و پاسخ به آنهاست. بدین منظور، لازم می‌دانیم درباره اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» به تفصیل بحث کنیم. در آغاز باید مقصود خود را از معقول ثانی فلسفی آشکار سازیم و بدانیم که بحث وجودشناسی معقولات ثانی فلسفی، پایه و مبنایی در تعریف این معقولات شمرده می‌شود، آنچنان‌که در کلام پدیدآورندگان این اصطلاح یعنی لاهیجی و سبزواری خواهیم دید. از این رو، می‌توان گفت سراسر این مقاله کوششی است برای تعریف این معقولات.^۱

۱. وجود یا عدم معقولات ثانی فلسفی

در بحث وجودشناسی معقولات ثانی فلسفی، عقلاً، دو احتمال، به‌نحو قضیه حقیقه، وجود دارد: یا همه معقولات ثانی فلسفی، ذهنی محض است و مصداق

سان، وحدت وجود نیز وجود خواهد داشت؛ باز وجود وحدت وجود نیز وجود خواهد داشت، همان‌طور که وحدت وجود وحدت نیز وجود خواهد داشت و بدین ترتیب سلسله‌ای نامتناهی از وجود وحدت و وحدت وجود لازم می‌آید و چون آحاد سلسله بنا به فرض، اجتماع در وجود دارند، وقوع خارجی آن محال است. همچنین سلسله‌های دیگری از امکان و وحدت، وجود و امکان، وجوب و امکان، وحدت وجوب و وجوب وحدت، امکان امکان پدید می‌آیند. وانگهی، از نسبت این امور با موضوعاتشان سلسله‌های بی‌شمار دیگری لازم می‌آید که همگی گواه آن‌اند که این امور جز اعتبارات عقلی چیزی نیستند. (همان؛ و نیز همان، ج ۲: ۶۷-۶۸)

۲.۱. چگونگی وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج

چنانکه خواهیم دید پسینیان شیخ اشراق و البته در رأس آنها ملاصدرا این اشکال را چنین پاسخ داده‌اند که اگر معقولات ثانی فلسفی، به‌نحو مستقل و اسمی، در خارج واقعیت داشته باشند، تسلسل لازم می‌آید. اما واقعیت داشتن در خارج، منحصر به این شکل نیست بلکه به نظر ایشان، امکان دارد این معقولات به‌نحو غیراسمی و غیرمستقل _ مثلاً به‌نحو رابط یا شبیه آن _ در خارج واقعیت داشته باشند. در این صورت، تسلسل لازم نمی‌آید و طبعاً معقولات ثانی فلسفی مصداق قاعده اول نخواهند بود زیرا به عقیده ایشان در این حالت، مصداق این مفاهیم، موجود به وجود شیء دیگری است نه موجود به وجود مستقل خودش؛ از این رو، جایی برای تسلسل نخواهد بود. ملاصدرا در بحث معقول ثانی تنها به همین صورت، اشکال را پاسخ می‌گوید (صدرالدین، همان: ۱۷۱-۱۳۹). اما در بحث اصالت وجود علاوه بر این پاسخ،

مطلب، اگر «وجود» را یک امر ذهنی صرف بدانیم و هیچ مصداق یا منشأ انتزاع خارجی برای آن قائل نباشیم، واجب الوجود نیز ذهنی محض خواهد بود و این با فرض ما ناسازگار است. بنابراین، دست‌کم بعضی از معقولات ثانی فلسفی، مانند وجود و وجوب، در خارج به‌نحو مصداق دارند.

این استدلال ساده‌ای است که در مکاتب فلسفی پیش از صدرا نیز طرح‌شدنی است؛ اما آنچه مهم‌تر می‌نماید، تبیین چگونگی وجود این معقولات در خارج است تا اشکال معروف شیخ اشراق را لازم نیاورد.

۱.۱. اشکال شیخ اشراق

در میان فیلسوفان اسلامی، تنها سهروردی است که به طور مبسوط، درباره اعتباری بودن مفاهیم فلسفی سخن گفته است. وی در کتاب *مطارحات به‌نحو مشروح*، ادله و وجوه متعددی را برای اعتباری بودن این مفاهیم آورده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۷-۳۴۴). دلایل سهروردی برای شناسایی مفاهیم اعتباری مبتنی بر این قاعده است: «کل مایلزم من فرض وقوعه تکرر نوعه، فهو اعتباری»^۳ (همان). شیخ اشراق مفاهیمی را که بعد از او به معقولات ثانی فلسفی مشهور شد، مصداق بارز این قاعده می‌شمارد و وجود آنها را در خارج مستلزم تسلسل می‌داند؛ مثلاً اگر در قضیه «انسان موجود است»، وجود موجود باشد، این وجود نیز دارای وجود خواهد بود و وجود بعدی نیز وجود دیگری می‌طلبد و به همین ترتیب تسلسل لازم می‌آید. البته تسلسل به شکل‌های دیگر نیز لازم می‌آید، زیرا این وجود دارای وحدت نیز خواهد بود و چون وحدت بنا به فرض، واقعیت عینی دارد، وجود خواهد داشت؛ در نتیجه وجود، وحدت خواهد داشت و وحدت نیز وجود خواهد داشت و همین‌طور، وجود وحدت نیز وجود خواهد داشت _ و الا معدوم خواهد بود _ و به‌همان

در نهایت، اشکال را به گونه‌ای دیگر پاسخ می‌دهد (همان: ۶۵)؛ اما در این بحث، از آن پاسخ هیچ استفاده‌ای نمی‌کند. خلاصه آن پاسخ این است: وجود در خارج موجود است اما به عین موجودیت خویش؛ «موجودیت» عین ذات «وجود» است و مفهوم وجود حاکی از چنین حقیقتی است؛ بنابراین، وجود در موجود شدن نیازمند وجود دیگری نیست تا تسلسل لازم آید.

به عقیده ما پاسخ درست به این اشکال، همین پاسخ نهایی طرح شده در بحث اصالت وجود است و توجه به آن، بحث معقول ثانی را اساساً دگرگون می‌کند. این پاسخ در کلام شارحان حکمت متعالیه، بیشتر در بحث اصالت وجود مورد توجه قرار گرفته است، اما در بحث معقول ثانی کمتر به آن توجه شده است. در پایان مقاله درباره پاسخ دوم توضیحی ارائه می‌دهیم و بحث مبسوط درباره آن را به مقاله‌ای دیگر موکول می‌کنیم.

۳.۱. عروض ذهنی و اتصاف خارجی

راه حل نخست صدرا را پسینیان وی پذیرفتند و سرانجام، تعبیر لاهیجی و ملاحادی سبزواری، یعنی «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»، در مقام توضیح این راه حل، محور بحث‌های پسینیان قرار گرفت. ملاحادی سبزواری چنین می‌گوید:

ان كان الاتصاف كالعروض في عقلك

فالمعقول بالثاني صفي

بما عروضه بعقلنا ارتسم

في العين او فيه اتصافه ارسم

فالمنطقي الاول كالمعرف

ثانيهما مصطلح للفلسفي

فمثل شبيثيه او امكان

معقول ثان جاء بمعنی ثان

(سبزواری، ۱۳۶۷: ۶۸-۶۷)

وی در آیات بالا هر دو نوع معقول ثانی منطقی و فلسفی را تعریف می‌کند و در شرح این آیات، به تعریف معقول اول نیز اشاره می‌کند. او عوارض را به تبع لاهیجی (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۲۹۲) به سه دسته تقسیم می‌کند و در نتیجه، مفاهیم را نیز سه گروه می‌داند (سبزواری، همان):

الف - مفاهیم و عوارضی که هم عروضشان بر معروض و هم اتصاف معروض به آنها، در خارج واقع می‌شود؛ مثل سیاهی، قیام و مانند آنها. این تعبیر، تعریفی از معقول اول است و استاد مطهری اشکالی بر آن وارد کرده است که در جای خود به آن باید پرداخت.^۴ (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹: ۳۸۸)

ب- عوارضی که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است؛ مانند کلیت، جزئیت و غیره. این مفاهیم «معقول ثانی منطقی» نامیده می‌شوند. درباره معقول ثانی منطقی نیز بحث چندانی نداریم زیرا اساساً موضوع اصلی بحث ما نیست.

ج - عوارضی که عروضشان در ذهن است، اما اتصاف معروض به آنها در خارج است؛ مثال بارز این دسته، مفهوم «وجود» است.

البته فهم و درک وضعیت مفاهیمی مثل «وجود»، «وجوب»، «فعلیت» و... در قیاس با دو دسته دیگر بسی دشوار است زیرا مسئله در مفاهیمی مثل «انسان»، «قیام»، «سیاهی» و... روشن است و در خارج مصداق‌های معین دارند و به بیانی که بعداً خواهیم آورد، عروض و اتصاف آنها خارجی است. وضعیت مفاهیمی مثل «نوع»، «جنس»، «فصل» و... نیز روشن است زیرا این‌گونه مفاهیم و مصداق آنها هر دو در ذهن وجود دارند و به قول معروف عروض و اتصاف آنها هر دو ذهنی است.

اما مفاهیمی مثل «وجود»، «وجوب» و... وضعیتی مبهم

فقط در تحلیل عقلی است؛ مثل حمل وجود بر اشیاء.
(زنوزی، ۱۳۶۳: ۵۸)

حکیم مدرس دسته دوم، یعنی معانی انتزاعی را معقول ثانی می‌داند (زنوزی، ۱۳۱۵: ۳۹)؛ از این رو، همه یا بخش عمده‌ای از معقولات ثانی فلسفی را موجود در خارج نمی‌داند. از اینجا روشن می‌شود که نظر وی درباره معقول ثانی با نظر لاهیجی و سبزواری بسیار متفاوت است. از سوی دیگر، دقایق و لطایف مهمی در دیدگاه حکیم مدرس وجود دارد؛ مانند توجه خاص ایشان به اصالت وجود و تأثیر آن در تفسیر معقولات (همان: ۴۶) که در پایان مقاله به آن اشاره‌ای خواهیم کرد. از این رو، شایسته است نظر حکیم مدرس زنوزی را، در مقاله‌ای دیگر و در ضمن تبیین تأثیر نگاه اصالت وجودی در فهم معقولات، بررسی کنیم.

از میان معاصران، علامه طباطبایی و استادان مطهری و جوادی آملی و مصباح یزدی به معقولات ثانی فلسفی و توضیح دست‌کم قسمتی از اصطلاح «عروض ذهن و اتصاف خارجی» پرداخته‌اند.

آنچنان‌که در آثار علامه طباطبایی جستجو کردیم، ایشان تنها در *نهایه الحکمه* به توضیح این عبارت پرداخته‌اند و در آنجا نیز فقط «اتصاف خارجی» را توضیح داده‌اند و البته با عبارتی کوتاه: «...موجوده فی الخارج بوجود موضوعها» (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۴۶)

استاد مصباح نیز با وجود استفاده فراوان از واژه «معقول ثانی» در آثار خود، درباره این اصطلاح چندان توضیح نمی‌دهد. وی در *آموزش فلسفه* به این ویژگی مفاهیم فلسفی اشاره می‌کند که بدون مقایسه و تحلیل عقلی به دست نمی‌آیند و سپس چنین می‌گوید:

از این ویژگی گاهی به این صورت تعبیر می‌شود که مفاهیم فلسفی «مابازاء عینی ندارند» یا اینکه «عروضشان ذهنی است»، هرچند این تعبیرات،

دارند؛ از یک سو، مثل معقول اول نیستند و فرد معین خارجی ندارند و از سوی دیگر، مانند معقول ثانی منطقی نیز نیستند زیرا ظرف صدقشان ذهن نیست بلکه خارج از ذهن است؛ یعنی بر اشیای خارجی صدق می‌کنند گرچه مصداق خاص و معین ندارند.

در تفکیک میان معقول اول و معقول ثانی منطقی توجه به «عروض» و تقسیم آن به خارجی و ذهنی کافی است. «اتصاف» آنجایی مطرح می‌شود که با دسته سوم از مفاهیم، یعنی معقول ثانی فلسفی روبه‌رو می‌شویم. توجه به حالت خاص معقول ثانی فلسفی که گویی یک پای آن در ذهن و پای دیگرش در خارج است، اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» را به میان می‌آورد.

گویا نخستین بار، حکیم لاهیجی این اصطلاح را به‌کار برده است (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۲۹۲)، بی‌آنکه درباره آن توضیح دهد. پس از وی، حکیم سبزواری، در شرح منظومه، این اصطلاح را ذکر کرد؛ اما او نیز درباره این اصطلاح هیچ توضیحی نداده است، گویی معنی آن از نظر ایشان واضح بوده است.

بعد از این دو حکیم بزرگوار و قبل از دوره معاصر، تنها حکیمی که به‌نحو چشمگیری به این اصطلاح پرداخته، حکیم ملاعلی مدرس زنوزی است. سخن اصلی وی، درباره اتصاف و انواع آن است. او اتصاف را به سه قسم انضمامی و انتزاعی و اتحادی تقسیم می‌کند. در اتصاف انضمامی، هر دو طرف اتصاف، در خارج، به وجود مستقل موجودند؛ مثل اتصاف جواهر به اعراض. در اتصاف انتزاعی، صفت اساساً وجود خارجی ندارد و موصوف، تنها در لحاظ عقل، به آن صفت متصف است؛ مثال بارز این دسته اضافیات و سلبیات است، مثل «آسمان فوق است» و «زید کور است». در اتصاف اتحادی، تغایر صفت و موصوف

مناقشه‌پذیر و محتاج به توجیه و تأویل هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۰)

باز در همان‌جا می‌گوید:

دربارهٔ واژهٔ «عروض ذهنی» و «عروض خارجی» مناقشاتی هست ولی ما آنها را فقط به‌عنوان «اصطلاح» تلقی می‌کنیم و به صورتی که گفته شد توجیه می‌نماییم. (همان)

استاد مصباح، در تعلیقه بر نهاییه، تنها به همان توضیح مبهم علامه طباطبایی بسنده می‌کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۷۷). در شرح بر اسفار نیز دربارهٔ اصل وجود داشتن معقولات ثانی فلسفی سخن می‌گوید؛ اما دربارهٔ عروض ذهنی و اتصاف خارجی سخنی ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، جزء دوم: ۲۴۴-۱۶۶)

بدین ترتیب، علامه طباطبایی و استاد مصباح دربارهٔ این اصطلاح توضیح درخوری نمی‌دهند؛ اما استادان مطهری و جوادی این اصطلاح را به‌طور مبسوط تفسیر کرده‌اند.

بدیهی است که توضیح این اصطلاح، برای فهم نحوهٔ وجود معقولات ثانی در خارج بسیار سودمند است. از این رو، تبیین آن را با توضیح سخنان این دو فیلسوف پی می‌گیریم.

۲. استاد مطهری و «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»

استاد مطهری در آغاز، به تفکیک عروض و اتصاف از یکدیگر اعتراض می‌کند زیرا عروض و اتصاف اساساً تفکیک‌پذیر نیستند؛ وقتی موضوع و محمولی مثل «زید» قائم» داشته باشیم، اگر ارتباط میان آن دو را به موضوع (زید) نسبت دهیم، نامش «اتصاف» است و اگر همین رابطهٔ اتحادی را به محمول (قیام) نسبت دهیم، نام آن «عروض» یا «حمل» خواهد بود. از این رو، عروض و اتصاف دو چیز مجزا نیستند که یکی از آنها در ذهن و

دیگری در خارج باشد؛ پس استفاده از این تعابیر در این بحث درست نیست (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۰۶).

استاد مطهری معتقد است که در تعبیر مزبور از معنای متعارف «عروض» و «اتصاف» عدول شده است؛ بدین-گونه که اتصاف و عروض، دو اصطلاح است و دو اعتبار از شیء واحد نیست بلکه دو حقیقت است که یکی ناظر به «وجود محمولی و مستقل» است و دیگری ناظر به «وجود رابط». منظور از «عروض» در اصطلاح قدما، «وجود محمولی» است و منظور از «اتصاف»، «وجود رابط» است.

توضیح بیشتر اینکه در هر قضیهٔ حملیه علاوه بر موضوع، محمول و وجود رابط نیز هست؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «زید قائم»، «قائم» محمول است اما وجود رابط نیز لازم است که در زبان فارسی این وجود رابط را با کلمهٔ «است» مشخص می‌کنیم و می‌گوییم: «زید قائم است».

«زید» هست، «قیام» هست و توسط «است»، قیام را بر زید می‌توان حمل کرد؛ یعنی محمول، یک «هستی» دارد و یک «استی»؛ «هستی» به وجود محمول، فی حد ذاته، تعلق می‌گیرد؛ یعنی همان چیزی که از آن به جنبهٔ «فی نفسه» شیء یاد می‌کنند ولی «استی» زمینهٔ حمل شدن محمول را بر موضوع فراهم می‌آورد؛ پس مقصود از اتصاف، «استی» یا وجود رابط است و مقصود از عروض، «هستی محمول» یا وجود محمولی آن است. در اینجا با سه احتمال روبه‌روایم:

الف - «است» و «هست» هر دو در خارج باشند؛ یعنی اتصاف و عروض هر دو در خارج باشند؛ یعنی وجود فی نفسهٔ محمول در خارج باشد (عروض) و موضوع نیز، در خارج، به آن اتصاف داشته باشد؛ یعنی ظرف وجود رابط نیز خارج باشد (اتصاف)؛ مانند «قائم» در «زید قائم است».

در خارج به انسان عارض شده باشد، آن‌گونه که سفیدی به جسم عارض شده است؛ و این‌گونه هم نیست که «وجود»، مفهومی صرفاً اعتباری باشد بلکه نسبت «مصدق وجود» به «مصدق انسان» در قضیه «انسان موجود است»، نسبت «واقعیتی عین ربط» به «وجودی مستقل» است؛ یعنی مفهوم «وجود» در خارج، وجودی غیر از «انسان» ندارد و عین ربط به آن است. این ذهن است که به آن استقلال می‌دهد و آن را به صورت مفهومی مستقل لحاظ و بر انسان حمل می‌کند. از این رو، در ذهن، تصور ما از «وجود» غیر از تصور ما از «انسان» است. بنابراین، چون «وجود» در خارج، هیچ وجودی محمولی جدا از موضوع ندارد و وجودش عین ربط به موضوع است، پس می‌گوییم: وجود محمول فقط در ذهن است؛ ولی چون در خارج انسان را متصف به «وجود» می‌دانیم، از این رو، «وجود» در خارج به نحو وجود رابط موجود است. (همان)

استاد مطهری نوعی وجود رابط را مطرح می‌کند که تنها یک طرف دارد. استاد جوادی آملی نیز از سخن پیش‌گفته چنین برداشت می‌کند که استاد مطهری به یک طرفه بودن وجود رابط در معقول ثانی معتقد است (جوادی آملی، ۱۳۷۵ (۱): ۴۶۷). با تفسیری که استاد مطهری از اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» ارائه می‌دهد، اشکال شیخ اشراق نیز این‌گونه حل می‌شود که موجودیت معقول ثانی فلسفی به وجودی مستقل نیست بلکه به عین وجود موضوع خود موجود است. بدین ترتیب، راه بر تسلسل بسته می‌شود.

۳. استاد جوادی آملی و «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»

استاد جوادی سه نقد اساسی بر تفسیر شهید مطهری از «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» در معقول ثانی

ب- «است» و «هست» هر دو در ذهن باشند؛ یعنی اتصاف و عروض هر دو در ذهن رخ دهند. به بیان دیگر، وجود فی نفسه محمول در ذهن باشد (عروض) و ظرف وجود رابط نیز ذهن باشد (اتصاف)؛ مثل «انسان کلی است» که ظرف وجود «کلیت» ذهن است و «انسان» هم در ذهن به «کلیت» متصف است. «هست» «کلیت» در ذهن است؛ «است» «کلیت» نیز در ذهن است. معقولات ثانی منطقی این‌گونه وجود دارند.

ج- «است» در خارج باشد ولی «هست» در ذهن باشد نه در خارج. معقول ثانی فلسفی چنین وضعیتی دارد؛ یعنی معانی و مفاهیمی هستند که از خود مابازائی جدای از موضوع، آنچنان که در دو قسم دیگر بود، ندارند بلکه مابازائشان، موجود به وجود موضوع و عین ربط به آن است. به عبارت دیگر، در معقول اول و معقول ثانی منطقی، موضوع و محمول هر دو مصداقی جداگانه دارند که در خارج یا ذهن عارض بر موضوع‌اند و طبعاً وجود رابط عهده‌دار برقراری این ارتباط است؛ اما در معقول ثانی فلسفی، محمول مصداقی جدای از مصداق موضوع ندارد؛ جدایی مصداق آن از مصداق موضوع به نحو جدایی وجود رابط از وجود مستقل است. وجود برخی تعبیر در سخنان استاد مطهری از این قبیل که «در این معقولات، محمول مفهومی است که از حاق ذات موضوع انتزاع شده است» یا «مابازاء آنها در خارج، نفس همان موضوع است» و مانند آنها، حاکی از همین خصوصیت است که وجود مابازاء این مفاهیم در خارج، آنچنان ضعیف و عین ربط به موضوع است که گویی وجود ندارند و اعتباری‌اند.

با الهام از بیان استاد، مطلب را تکمیل می‌کنیم: برای نمونه، قضیه «انسان موجود است» را در نظر می‌گیریم. این‌گونه نیست که ما در ظرف خارج، همچنان که انسان را داریم، چیز دیگری نیز به نام وجود داشته باشیم که

فلسفی ایراد می‌کند. نقد اول و دوم بر این نکته مبتنی است که دسته‌ای از معقولات ثانی، جهت قضیه واقع می‌شوند و دسته‌ای دیگر، جهت قضیه واقع نمی‌شوند.

نقد اول

آن دسته از مفاهیم فلسفی که جهت قضیه واقع نمی‌شوند، همچون علیت، قدم و...، اساساً امکان ندارد و واقعیاتی را بط‌گونه در خارج داشته باشند زیرا وقتی، برای مثال، گفته می‌شود که «واجب تعالی علت است»، برای «علت» هرگز نمی‌توان معنای حرفی در خارج تصور کرد و آن‌گاه خارجی بودن اتصاف را به آن حقیقت حرفی و ذهنی بودن عروض را به معنای نفسی و وجود محمولی علت که در قضیه به کار گرفته شده است - ناظر دانست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱) (۴۷۰)

استاد جوادی توضیح نمی‌دهد که چرا علیت واجب تعالی نمی‌تواند در خارج، به نحو وجود ربطی باشد، اما از کلام ایشان برمی‌آید که اگر «علیت» و «قدم» و ... را به نحو رابط، در خارج موجود بدانیم، لازمه صدق گزاره - هایی از قبیل «واجب تعالی علت است» و مانند آن، این خواهد بود که علیت واجب تعالی به نحو رابط، در خارج موجود باشد؛ درحالی که، علت بودن واجب، بذاته است و نه به نحو وجود ربطی و غیرمستقل. بدین ترتیب، تحلیل استاد مطهری درباره بخشی از معقولات ثانی مثل علیت و... تصورپذیر نیست، چه رسد به آنکه تصدیق شود.

از ملاحظه این نقد و نقد بعدی کاملاً آشکار می‌شود که از نظر استاد جوادی، تفسیر معقولات ثانی فلسفی به وجود رابط، صرفاً منحصر است به آن دسته از این معقولات که جهت قضیه واقع می‌شوند.

نقد دوم

برای مفاهیمی مثل امکان و ضرورت می‌توان واقعیاتی را در خارج تصور کرد، زیرا این‌گونه مفاهیم «جهت

قضایا» واقع می‌شوند و کیفیت ربط محمول به موضوع را توصیف می‌کنند. پس، خود نیز از جنس ربط و ضعیف‌تر از موصوف خود هستند (همان: ۴۶۸)؛ برای مثال، در قضیه «زید قائم است به امکان»، این «امکان» نشان‌دهنده چگونگی نسبت اثباتی محمول به موضوع است.

استاد جوادی معتقد است که معقولات ثانی، نظیر امکان، از آن جهت که ربط هستند، یقیناً معنای حرفی‌اند و هرگز مستقل نمی‌شوند. اما نوع دیگری از این معقولات وجود دارد که غیرربطی است، زیرا هنگامی که امکان به نحو استقلالی مورد نظر قرار می‌گیرد و برای مثال، گفته می‌شود «زید امکان قیام دارد» یا «زید ممکن القیام است»، معلوم می‌شود که «امکان» در این قضیه با «امکان» در قضیه «زید قائم است به امکان» متفاوت است زیرا این «امکان»، وجودی محمولی دارد و اسم است و برای ربط به موضوع خود نیاز به وجود رابط دارد و وجود رابط آن کیفیت دیگری دارد و این کیفیت، بر خلاف کیفیت پیشین، «ضرورت» است؛ یعنی «زید ممکن القیام است بالضرورة، نه بالامکان». (همان: ۴۶۹ و ۴۶۸)

وی بعد از این مقدمه، در بیان دلیل نادرستی تفسیر استاد مطهری تنها به ذکر این جمله بسنده می‌کند که «امکانی» که رابط است، با حکم ویژه خود، از «امکانی» که در قضیه دیگر محمول قرار می‌گیرد، ممتاز است. (همان: ۴۶۹)

نقد سوم

«ربط یک طرفه»، «ربط اشراقی» است که جایگاه آن در قضایا نیست. «ربط اشراقی» عبارت است از هستی موجودات در قیاس با مبدأ متعال؛ و این نوع ربط، همان‌گونه که در حوزه قضایا و مفاهیم نیست، به علم حصولی نیز ادراک نمی‌شود (همان: ۴۴۴-۴۴۵). استاد جوادی برای خارج بودن «ربط یک طرفه» از حوزه مفاهیم و علم حصولی، استدلالی ارائه نمی‌کند و ظاهراً مطلب را بدیهی می‌داند.

یک واقعیت ذهنی (یعنی یک قضیه ذهنی) و یک واقعیت خارجی داریم که بحث هر کدام جداست. تعبیر «عروض ذهنی» واقعیت ذهنی را توضیح می‌دهد و تعبیر «اتصاف خارجی» واقعیت خارجی را. «عروض ذهنی» عبارت است از این که «انسان» و «امکان» به وجود اسمی در ذهن موجودند و یک وجود رابط بر آن دلالت می‌کند که رابط بین آن دو است. ولی «اتصاف خارجی» عبارت است از این که «انسان» در خارج، به وجود اسمی موجود است و «امکان» به وجود حرفی موجود است و عین ربط به انسان است. طبعاً، در واقعیت خارجی جزء سومی که «است» بر آن دلالت کند، وجود ندارد. واقعیت خارجی دو جزئی است و «اتصاف خارجی» ناظر به همین معناست.

اما در تفسیر استاد جوادی، در اینجا یک واقعیت داریم و نه دو واقعیت که عبارت باشد از یک قضیه در ذهن و یک واقعیت در خارج. از این رو، اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»، با هر دو جزئی، بیانگر این یک واقعیت است: «انسان» به وجود اسمی در خارج موجود است و «امکان» نیز به وجود اسمی در ذهن موجود است؛ در عین حال، بین این دو ربطی حاصل می‌شود که این ربط در خارج است نه در ذهن (خارجی بودن اتصاف) و کلمه «است» بر این ربط دلالت می‌کند. عروض ذهنی، در تفسیر هردو استاد، به معنای ذهنی بودن وجود محمولی است؛ تفاوت، در تفسیر اتصاف خارجی است که استاد مطهری آن را به معنای خارجی بودن وجود ربطی می‌داند، ولی استاد جوادی آن را به معنای خارجی بودن رابط بین انسان خارجی و وجود محمولی در ذهن تفسیر می‌کند. به بیانی روشن‌تر، مطابق با تفسیر استاد جوادی، «انسان» در خارج است و «امکان» در ذهن و بین این دو رابطه‌ای است که این رابطه در خارج است و عبارت

ادعای وی این است که ذهن نمی‌تواند قضیه‌ای بسازد که از حصول «ربط یک طرفه» برای وجودی مستقل گزارش کند. همه قضایای ذهن حاکی از ربط میان دو یا چند واقعیت مستقل است. در بین مفاهیم نیز مفهومی که مدلول مطابقی آن، ربط یک طرفه باشد متصور نیست؛ بنابراین، تفسیر استاد مطهری از «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» که مبتنی بر فرض قضایا و مفاهیم دال بر «ربط یک طرفه» است، به لحاظ فلسفی، نامفهوم و بی‌ارزش است.

استاد جوادی به دلیل اشکالاتی که در تفسیر شهید مطهری از معقولات ثانی فلسفی می‌بیند، اسناد این تفسیر را به مشهور فلاسفه نیز درست نمی‌داند و خود تفسیر دیگری برای کلام مشهور ارائه می‌دهد. (همان: ۴۶۹)

۱.۳. تفسیر استاد جوادی از اصطلاح «عروض ذهنی

و اتصاف خارجی» در نگاه مشهور

فهم مشهور از عبارت «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» آن است که «عروض در ذهن» به «ذهنی بودن محمول و خارجی نبودن» آن ناظر است و «خارجی بودن اتصاف» به همان «رابط» ناظر است که در قضیه، پس از ذکر موضوع و محمول، با کلمه «است» بیان می‌شود. به سخن دیگر، بر مبنای مشهور، در قضیه «انسان ممکن است»، با توجه به اینکه موضوع قضیه در خارج است، «عروض امکان» بدین معناست که «وجود محمولی محمول در ذهن است و در خارج نیست» ولی «اتصاف» بدین معناست که «وجود رابط بین این دو (موضوع و محمول)، در خارج موجود است.» (همان: ۴۶۹-۴۷۰)

شاید در وهله نخست، این تعبیر با تفسیر استاد مطهری تفاوتی نداشته باشد، اما با اندکی دقت تفاوت عمیقی میان این دو می‌یابیم: در تفسیر استاد مطهری،

«عروض ذهنی و اتصاف خارجی» بیانگر این واقعیت است. بدین ترتیب، «عروض ذهنی»، یعنی «امکان در ذهن است» و «اتصاف خارجی»، یعنی «ربط بین انسان خارجی و امکان ذهنی در خارج است». در این تفسیر، «امکان ذهنی» بر محمول دلالت نمی‌کند بلکه خود محمول است و این نکته‌ای بس مهم در فهم این تفسیر است.

استاد جوادی ضمن نقد نظر مشهور، تفسیر خود را از قول مشهور به‌طور صریح بیان می‌کند که برای اطمینان خوانندگان، عبارات او را نقل می‌کنیم. استاد جوادی بعد از ارائه تفسیر خود از نظر حکما، آن را نقد می‌کند و می‌نویسد:

«...چگونه می‌توان تصدیق کرد به اینکه یک طرف ربط را که موضوع و موصوف است، مانند درخت در مثال «درخت ممکن الوجود است» که در خارج موجود است، به طرف دیگر ربط که محمول و وصف است به‌عنوان «امکان» در مثال یاد شده که در ذهن موجود است، ربط داد و معتقد شد به اینکه وجود رابط می‌تواند موجود ذهنی را به موجود عینی مرتبط سازد؟ یعنی چگونه می‌توان چیزی را که محال است در خارج یافت شود، به چیزی که فعلاً در خارج موجود است ربط داد تا نحوه اتصاف موجود خارجی به وصف «امکان» و مانند آن که معقول ثانی فلسفی‌اند، توجیه شود.» (همان: ۴۷۲)

ممکن است گفته شود چگونه مشهور حکما، قضیه «انسان ممکن است» را این‌گونه تفسیر می‌کنند که «انسان» در خارج و «امکان» در ذهن است و بین آن دو ربط حاصل شده است، اما در عین حال متوجه اشکال «نبود طرفین نسبت در ظرف نسبت» نشده‌اند و هیچ اشاره‌ای به اشکال مزبور و حل آن یا پذیرش آن در آثار خود نکرده‌اند؟!

استاد جوادی به این پرسش توجه دارد و چنین می‌گوید:

«چون تفسیر معقول ثانی فلسفی، به‌درستی تقریر نشده بود، این اشکال توان فرسایی که بر شانه اندیشوران سنگینی می‌کرد، اصلاً در کلامها نیامد چه رسد به ارائه راه حل نهایی ...» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱، ۴۷۲)

۲.۳. موجودیت معقولات ثانی فلسفی از نگاه استاد

جوادی آملی

استاد جوادی در نقد تفسیر خود از اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»، این اصل مهم را تذکر می‌دهد که در هر رابطه‌ای، ربط و طرفین ربط باید در ظرف همان ربط وجود داشته باشد. وی در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که چون در قضایایی مانند «انسان ممکن است»، «واجب تعالی علت است» و... موصوف معقولات ثانی در خارج است، در نتیجه معقولات ثانی نیز در خارج باید وجود داشته باشند (برخلاف قول مشهور). پس اساساً عروض معقولات ثانی فلسفی، ذهنی نیست. نتیجه اینکه نظریه «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» مفاهیم فلسفی از اساس غلط است و عروض و اتصاف، هر دو، در خارج است مثل معقول اول (همان: ۴۷۱). اما عروض یا همان وجود محمولی این معقولات چگونه در خارج است؟ استاد جوادی از مباحث پیش‌گفته نتیجه می‌گیرد که معقولات ثانی فلسفی حتماً به نحوی در خارج وجود دارند، ولی نه به نحو وجود رایج مصطلح که منحصر در وجود جوهر و عرض انضمامی و وجود ربطی است؛ بلکه به این نحو که وجود انتزاعی معقولات ثانی فلسفی، عین منشأ انتزاعشان است. بنابراین، هم از گرفتار شدن در قاعده شیخ اشراق برکنار می‌مانیم و هم از مشکل وجود ربط بدون تحقق طرف در امان هستیم. (همان: ۴۷۳ - ۴۶۸)

وجودی که استاد جوادی برای معقولات ثانی فلسفی قائل است از سویی، بسان وجود جوهر یا عرض

است، درحالی که او بذاته علت است و بنفسه متصف به علیت است و نه به نحو اضافی و یا ربطی. در نقد این سخن باید گفت که در نظر استاد مطهری، «علت»، موجودی است که حقیقتی وصفی به نام «علیت» عین ربط به آن است؛ یعنی معقول ثانی فلسفی، در حقیقت، «علیت» است و نه «علت» که عنوانی است برای موجودی که این حقیقت عین ربط به آن است. به عبارت دیگر، در اینجا بین دو مفهوم «علت» و «علیت» فرق گذاشته نشده است. آنچه محل بحث است، «علیت» به عنوان معقول ثانی است و نه «علت»؛ و لازمه عین ربط بودن «علیت» این نیست که «واجب تعالی» یا همان «علت»، علت بذاته نباشد بلکه لازمه عین ربط بودن علیت این است که وصف علیت، به عنوان معقول ثانی، به نحو اضافی است.

ناگفته نماند که استاد جوادی نیز مفهوم «علیت» را معقول ثانی می‌شمارد اما در مقام نقد ناگهان گزاره «واجب تعالی علت است» را مثال می‌زند و از اینجا به بعد، مفهوم «علت» ملاک بحث قرار می‌گیرد.

از این تأمل روشن می‌شود که ادعای استاد جوادی مبنی بر اینکه وجود رابط دانستن معقولات ثانی فلسفی لزوماً منحصر در مواردی است که جهت قضیه واقع می‌شود، ادعایی تمام نیست.

۲.۴. بررسی نقد دوم: تمایز رابط و مستقل

آنچه از نقد دوم استاد جوادی بر تفسیر شهید مطهری از «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» دریافتیم، عبارت است از تمییز ندادن امکان ربطی از امکان محمولی به تفکیک احکام خاص هریک. (همان: ۴۶۹)

به نظر می‌آید پاسخ استاد مطهری به این نقد کاملاً آشکار است: امکان نوع اول، وجود ربطی دارد، موطن آن خارج از ذهن است و موضوع آن «نسبت میان قیام و انسان خارجی» است و تعبیر «اتصاف خارجی»،

انضمامی یا وجود ربطی نیست و از سوی دیگر، چنان با موضوعش آمیخته و در محدوده آن است که بین وجود این معقولات و وجود موضوعشان، وجودی رابط درکار نیست (همان: ۴۴۸). استاد جوادی از خصوصیت اخیر با تعبیری از قبیل «عین منشأ انتزاع»، «موجود به وجود موضوع» و «در محدوده موضوع» یاد می‌کند (همان: ۴۷۳-۴۴۸). وی، منظور علامه طباطبایی را از عبارت «والامکان من المعقولات الثانیة الفلسفیه التي عروضها فی الذهن و الاتصاف بها فی الخارج و هی موجوده فی الخارج بوجود موضوعها» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶۸) این گونه توضیح می‌دهد که در قسمت اول عبارت، به مبنای مشهور اشاره شده و قسمت اخیر عبارت، همان چیزی است که در این بحث آمد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱) (۴۷۳). استاد جوادی معتقد است صدرالمآلهین نیز همین تفسیر را درباره معقول ثانی دارد.^۵ (همان)

۴. تأملی بر نظر استاد جوادی آملی

ایشان بر تفسیر استاد مطهری از «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»، سه نقد وارد کرد که پیش از این آوردیم. اما به نظر می‌آید که این نقدها جای تأمل و بررسی دارد.

۱.۴. بررسی نقد اول: علت یا علیت؟

استاد جوادی موجودیت مفاهیمی مثل علیت و قدم و.. را در خارج، به نحو ربطی محال می‌داند و توجه به گزاره «واجب تعالی علت است» را در فهم این ادعا کافی می‌انگارد (همان: ۴۷۰). ایشان معلوم نمی‌کند چرا عین ربط بودن «علیت» واجب تعالی در خارج محال است؟ از این جهت کلام ایشان مبهم است. اما آنچه از سخن ایشان برمی‌آید این است که لازمه عین ربط بودن علیت، ربطی بودن علیت وجود در واجب تعالی

گویای این مطلب است که «نسبت میان قیام و انسان، متصف است به امکان در خارج». اما امکان نوع دوم نیز وجودی محمولی و اسمی دارد، موطن آن ذهن است و موضوع آن «نسبت میان قیام ذهنی و مفهوم ذهنی انسان» است که نسبت مزبور به مدد ذهن، صورت مستقل و اسمی دارد و تعبیر «عروض ذهنی» یعنی «نسبت میان قیام ذهنی و مفهوم ذهنی انسان، معروض امکان است در ذهن». پس، هر دو نوع امکان، به تفکیک مورد توجه است.

علاوه بر این، بین کلام استاد جوادی در ابتدای نقد، مبنی بر حرفی بودن امکان و تبدیل‌ناپذیر بودن آن به وجود اسمی (همان: ۴۶۸) و کلام ایشان در ادامه نقد، مبنی بر در نظر گرفتن امکان به صورت استقلالی در ذهن و اسمی بودن معنای حاصل از این لحاظ، و نهایتاً پدید آمدن امکانی در مقابل امکان ربطی، ناسازگاری ظاهری وجود دارد. تحقیق مطلب این است که سخن نخست حق است و مقصود از تعبیر «لحاظ امکان به نحو اسمی»، انقلاب معنای حرفی به اسمی نیست بلکه مراد این است که ذهن با مفهومی که بر وجود ربطی دلالت می‌کند، به مثابه مفهوم اسمی رفتار کرده و آن را محمول قضایا قرار داده است. مفهوم اسمی امکان، به لحاظ مرآتی، همچنان منعکس‌کننده یک وجود ربطی است، گرچه در ذهن جزو مفاهیم و مرآتی اسمی به شمار می‌آید. مفهوم مزبور، بر امکان دلالت دارد نه اینکه خود گونه‌ای از امکان با وجود مستقل باشد.

۳،۴. بررسی نقد سوم: مفهوم بودن ربط یک طرفه در

حکمت متعالیه

استاد جوادی در نقد سوم خود بر تفسیر استاد مطهری، به اشراقی بودن ربط یک طرفه و نبود چنین ربطی در حوزه مفاهیم و قضایا سخن گفت؛ و البته استدلالی بر این مدعا نیاورده و آن را بدیهی پنداشته است.

در حوزه مفاهیم نبودن ربط یک طرفه، به عنوان نقد پذیرفته نیست. شاید گفته شود که دلیل ایشان بر این ادعا، بدیهی بودن آن است زیرا ربط یک طرفه، مفهومی مثل مفاهیم ماهوی ندارد، به این سبب که وجود رابط نمی‌تواند ماهیت داشته باشد. در پاسخ می‌گوییم که مفهوم، لزوماً به نوع ماهوی آن منحصر نیست. دلیلی بر انحصار مفاهیم در ماهیات نداریم بلکه مفاهیمی سراغ داریم که استاد جوادی نیز آنها را خارج از مقولات ده‌گانه ماهوی دانسته و حتی مقولات ثانی فلسفی و منطقی را از این جمله برشمرده است؛ زیرا در آغاز بحث معقول ثانی، هنگام تقسیم مقولات به اول و ثانی، همه مقولات ده‌گانه را جزو مقولات اول می‌داند (همان: ۴۱۱). پس نمی‌توان از «مفهوم ماهوی نداشتن» بر «مفهوم نداشتن» استدلال کرد.

وانگهی، در خصوص «ربط یک طرفه»، مطلب فراتر از این است و ادعای خارج بودن آن از حوزه مفاهیم و اختصاص آن به حوزه علوم حضوری نادرست است زیرا «ربط یک طرفه» بودن ممکنات در نسبت با واجب تعالی، ترجیح‌بند مکرر نظام فلسفی _ و نه صرفاً عرفانی _ ملاصدراست. عین ربط بودن اشیاء در نسبت با حضرت حق، به عنوان یک مفهوم فلسفی، در فلسفه ملاصدرا مطرح است و نه صرفاً به عنوان درکی شهودی. اگر این مقوله را از نظام فلسفی ملاصدرا حذف کنیم، در واقع یکی از مباحث مهم و محوری حکمت متعالیه را حذف کرده‌ایم.

استاد جوادی نیز در سرتاسر شرح خود بر حکمت متعالیه، «عین ربط بودن» ممکنات به واجب تعالی را از بدیع‌ترین کارهای فلسفی _ و نه صرفاً عرفانی و شهودی _ ملاصدرا می‌داند و بارها بر این معنی تأکید می‌ورزد. وی در جای جای شرح حکمت متعالیه از راه‌گشا بودن این کشف در خلق یا ارتقای برهان‌های فلسفی یاد می‌کند، از جمله در بحث معقول ثانی، از جایگزینی امکان فقری به جای امکان

اصل تفسیر ایشان از کلام مشهور جای تأمل دارد زیرا این تفسیر از جهاتی نقدپذیر است:

نخست آنکه در این تفسیر، موجودیت خارجی این معقولات مسکوت است. درحالی‌که، تمام هم و غم حکما در این بود که معقول ثانی فلسفی را در خارج موجود بدانند به نحوی که اشکال شیخ اشراق لازم نیاید. ایشان نیز خود چنین دغدغه‌ای را از قدما نقل می‌کند و اساساً دلیل ابداع اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»، به تصریح استادان مطهری و جوادی، توضیح چگونگی موجودیت معقول ثانی در خارج است. حال آیا اگر این تعبیر به گونه‌ای تفسیر شود که درباره وجود معقول ثانی فلسفی در خارج ساکت باشد، نقض غرض نیست؟

دوم آنکه پرسش مهم این است که آیا انسان خارجی با «امکان» به‌عنوان واقعیتی ذهنی ارتباط و اتحاد دارد، یا ارتباط به‌عنوان مفهوم حاکی از خارج است؟ روشن است که صورت اول معنا ندارد مگر به‌عنوان اتحاد آن با نفس انسانی که قضیه را تصور کرده و از باب اتحاد علم و عالم و معلوم است که ربطی به بحث ما ندارد. اگر صورت دوم مقصود باشد، در حقیقت، آن چیزی که انسان خارجی با آن مرتبط است، محکی و مصداق خارجی مفهوم امکان است و نه واقعیت ذهنی امکان؛ اما عبارت استاد جوادی این صورت را برنمی‌تابد زیرا از نظر ایشان، «عروض ذهنی»، به معنای خارجی نبودن و ذهنی بودن محمول است (همان: ۴۶۹) و «اتصاف خارجی» به معنای خارجی بودن رابطی است که موجود ذهنی را به موجود عینی مرتبط می‌کند (همان: ۴۷۲). به نظر می‌رسد تفسیر استاد جوادی ابهام دارد و در استناد چنین تفسیری به مشهور حکما جای تأمل بسیار است. گرچه خود ایشان نیز بر این تفسیر ایراد گرفته‌اند.

ماهوی در برهان «وجوب و امکان» و غنی ساختن این برهان به وسیله آن سخن می‌گوید (همان: ۴۸۴). «برهان»، کامل‌ترین نوع استدلال در قلمرو علم حصولی و مفاهیم است. چگونه ممکن است چیزی که هیچ مفهومی درباره آن نداریم، یک برهان را غنی کند؟!

درباره این ادعا نیز که ربط یک‌طرفه در حوزه قضایا نیست، باید گفت ادعایی بدون دلیل است. به چه دلیل قضیه «انسان هست» نمی‌تواند از ربط یک‌طرفه خبر دهد؟ اگر دلیل ایشان مفهوم نداشتن ربط یک‌طرفه است، با توضیحی که گذشت پاسخ آن روشن است؛ و اگر استدلال ایشان این باشد که قضیه مزبور در حقیقت عبارت است از «انسان موجود است» یعنی قضیه‌ای سه جزئی است و بنابراین در واقع امر نیز دو طرف و یک رابطه بین آنها وجود دارد، در این صورت باید پرسید مطابق خارجی واژه «موجود» مستقل است یا غیر مستقل؟ اگر مستقل باشد، اشکال شیخ اشراق لازم می‌آید؛ اگر غیر مستقل باشد، یا رابط است یا غیر رابط؛ اگر رابط باشد که همان قول استاد مطهری است و در حقیقت واقعه خارجی دو جزئی است که عبارت «انسان هست» برای بیان آن دقیق‌تر و مناسب‌تر است؛ و اگر رابط نباشد، باید از ایشان پرسید وجودی که نه مستقل است و نه رابط چگونه تصورشدنی است؟

۴,۴. نگاهی به تفسیر استاد جوادی از «عروض ذهنی

و اتصاف خارجی»

درباره تفسیر استاد جوادی از «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» در معقول ثانی فلسفی مبنی بر اینکه وجود محمولی در ذهن موجود است و آنچه در خارج است، موضوع و وجود ربط بین موضوع و محمول است و نه وجود ربطی اشراقی که شهید مطهری بیان کرده، باید بگوییم که این تفسیر هم صحیح نیست. گرچه خود استاد جوادی نیز این تفسیر را از «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» نقد کرده، اما ادعای ما آن است که

خواهد یافت و اشکالی مشترک بر هردو تفسیر پیشین از معقولات ثانی فلسفی پدید خواهد آمد.

۵. اصالت وجود و معقول ثانی فلسفی

با وجود تفاوت‌های موجود میان دیدگاه‌های آن دو استاد در تفسیر معقول ثانی فلسفی، شباهتی آشکار نیز میان آنها وجود دارد. آن دو فیلسوف برای رهایی از اشکال شیخ اشراق، یعنی تسلسل، از اینکه معقول ثانی فلسفی را جوهر یا عرض بدانند ابا دارند و راه حل را در وجودی ضعیف مثل «وجود رابط» یا «وجود غیر مستقل غیر ربطی خاصی» جستجو می‌کنند و از این جهت هردو، مسیر واحدی را دنبال می‌کنند. بنابراین، راه حل‌های هردو استاد بیشتر از آنکه تفاوت داشته باشند، به هم شبیه‌اند.

به نظر می‌رسد در هردو دیدگاه، از «اصالت وجود» و ثمرات آن در تبیین وجودشناختی معقولات ثانی فلسفی، استفاده بهینه نشده است. اگر به تقریر دقیق و درست اصالت وجود که در کلام بعضی از بزرگان نیز به آن اشاره شده است، توجه کنیم، می‌توانیم نکات مهمی را در مسئله معقول ثانی استنتاج نماییم. از جمله اینکه براساس اصالت وجود، مفاهیم ماهوی و منطقی اعتباری هستند و در خارج مصداق ندارند و خارج از ذهن، فقط مصداق مفهوم وجود و مفاهیم مساوق با آن است. اساساً برای توضیح نحوه وجود مصداق مفهوم «وجود» و مانند آن، نمی‌توان به مفاهیم ماهوی مثل جوهر و عرض و... متوسل شد. وجود ربطی نیز از انحاء وجود است و مفهوم وجود بر وجود مستقل و رابط، هردو، صدق می‌کند. بنابراین، اگر وجود خارجی مفهوم «وجود» را فقط به نحو رابط و یا چیزی شبیه به آن بدانیم، در حقیقت وجود خارجی مقسم را منحصر در یکی از اقسام دانسته‌ایم.

سوم آنکه استاد جوادی برای مفاهیمی نظیر امکان که جهت قضایا واقع می‌شوند، علاوه بر وجود محمولی ذهنی به وجودی خارجی و ربطی قائل است. اما تفسیر ایشان از عروض ذهنی و اتصاف خارجی نمی‌تواند این وجود را توجیه کند زیرا این تفسیر تنها به وجود محمولی و ذهنی معقولات ثانی فلسفی ناظر است.

و چهارم آنکه ایشان نیز خود نقد مهمی را بر این تفسیر وارد کرد که به عقیده ما، نقد مزبور بجاست و براساس این نقد، تفسیر مزبور، فی حد نفسه، نادرست است. (جوادی آملی ۱۳۷۵: ۴۷۲)

استاد جوادی معتقد است که وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج، به گونه‌ای غیر از وجود جوهر و عرض انضمامی و همچنین غیر از وجود ربطی است و از سوی دیگر، چنان وابسته به موضوع و در محدوده آن است که بین وجود این معقولات و وجود موضوعشان، وجود رابطی در کار نیست. (همان: ۴۴۸)

به نظر می‌رسد ویژگی‌هایی که ایشان برای وجود معقول ثانی فلسفی ذکر می‌کند، قابل جمع نیست زیرا یک وجود خارجی یا عین ربط به شیئی دیگر است که در این حالت بین آن و شیء دیگر رابطی در کار نیست؛ یا عین ربط به شیئی دیگر نیست، در این صورت آنچنان است که برای ارتباط آن با شیء غیر ربطی دیگر، نیاز به وجود رابط است. شق سوم نیز قابل تصور نیست. این سخن در کلام اساطین حکمت نیز آمده است. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۸)

از این رو به نظر می‌رسد اشکالات استاد جوادی بر مرحوم مطهری وارد نیست و تفسیر استاد مطهری از اصطلاح «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»، بدون اشکال و استناد آن به حکما موجه است؛ البته با توجه به معنای دقیق اصالت وجود، مسئله، تصویری جدید

اول‌اند که مستقیم و بدون تحلیل ذهنی از خارج حکایت می‌کنند. تبیین این نکته در خصوص تفسیر دقیق معقول اول و ثانی بر مبنای اصالت وجود و تشخیص مفاهیم مربوط به هر یک از آن دو، موضوع مقاله دیگری خواهد بود.

و آخر اینکه بر طبق اصالت وجود، اشکال شیخ اشراق این‌گونه نفی می‌شود که «وجود» به خودی خود موجود است و مستقیماً از وجود حکایت می‌کند و نه به واسطه وجود دیگر تا تسلسل لازم آید به این ترتیب، اساساً هیچ نیازی به راه‌حل‌های مذکور نیست.

نتیجه

اگر از معنای دقیق اصالت وجود صرف نظر کنیم، تفسیر صاحب کتاب رحیق مختوم از «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» با ابهاماتی از قبیل «ساکت بودن آن نسبت به وجود خارجی معقولات فلسفی»، «ابهام در امکان محمولی قضیه»، «ساکت بودن نسبت به امکانی که جهت قضایا واقع می‌شود» و «نبودن طرفین نسبت در ظرف نسبت» مواجه است و در تبیین وجودشناختی او از معقولات فلسفی نیز شاهد ناسازگاری ویژگی‌های برشمرده درباره معقولات ثانی فلسفی هستیم.

اما تفسیر استاد مطهری از اصطلاح مزبور و استناد آن به حکمای متأخر و تبیین ایشان از چگونگی وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج، از ابهامات فوق مبراست و اشکالات مذکور مبنی بر «امتناع وجود ربطی در پاره‌ای از معقولات فلسفی»، «عدم توجه به وجود غیر ربطی در سایر این معقولات» و «نبود ربط یک طرفه در حوزه مفاهیم و علم حصولی» وارد نیست زیرا در اشکال اول، بین علت و علیت تمایز گذاشته نشده است؛ در اشکال دوم نیز تمایز رابط و مستقل در تفسیر استاد مطهری مورد توجه واقع نشده؛ و در

دیگر اینکه بنابر اصالت وجود، مفاهیم وجودی تنها فرآورده حصولی ذهن از علم حضوری است و مفاهیم ماهوی و منطقی، متأخر از مفهوم وجود در ذهن اعتبار می‌شوند. بنابراین، اگر به دنبال شناختی بیش از آنچه مفهوم وجود از مصداقش به دست می‌دهد باشیم، تنها راه آن، رجوع به سایر مفاهیم وجودی و نهایتاً علم حضوری است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱: ۴۱۰؛ و زنوزی، ۱۳۱۵: ۳۹). هیچ یک از مفاهیم ماهوی و تحلیلی و منطقی، مصداق عینی ندارد بلکه تنها مفاهیم وجود و وحدت و سایر مفاهیم مساوق آن مصداق عینی دارد. بنابراین، همان طور که عروض، ذهنی است، اتصاف هم ذهنی است و این دو هیچ فرقی ندارند مگر به اعتبار، یعنی نسبت محمول به موضوع را «عروض» و نسبت موضوع به محمول را «اتصاف» می‌خوانیم. بنابراین، باید در تعبیر معروف در تفسیر معقول ثانی، یعنی «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»، بیشتر تأمل شود. اگر مقصود از عروض، همان حمل محمول بر موضوع در ذهن است، بدیهی است که اتصاف موضوع به محمول نیز در ذهن است زیرا معقولات ثانی، وصف عینی موجود همچون عرض برای جوهر نیستند بلکه مفاهیم عقلی و ذهنی هستند که در حوزه ذهن و در دستگاه معرفتی آدمی از موجود عینی انتزاع، استنباط و استخراج شده‌اند که البته معرف موجودند اما وجودی منحاز از موجود عینی ندارند. از این رو، بنا بر نظریه دقیق اصالت وجود، اگر هم عروض و هم اتصاف در ذهن انجام می‌گیرد، معقولات ثانی فلسفی نه وجود ربطی‌اند، آن‌گونه که شهید مطهری تفسیر کرده است و نه وجود محمولی عینی همچون عرض تا رابط آن در خارج باشد بلکه معقولات ثانی، همگی، از سنخ مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی ذهنی‌اند. در این صورت مفاهیمی همچون وجود، وحدت و مساوق آن دو از نوع معقول

همچون «انسان»، عارض چیزی نیستند ولی معقول اول شمرده می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۸۸). این ایراد بر مرحوم لاهیجی نیز وارد است. با این توضیحات، معلوم می‌شود که همه ماهیات، معقول اول هستند.

۵. ذکر این نکته لازم است که استاد جوادی در بخش اول از جلد اول کتاب رحیق مختوم، به‌عنوان نتیجه اصالت وجود، چند سطری به اختصار درباره تأثیر اصالت وجود در نگرش به معقولات ثانی فلسفی سخن می‌گوید که با آنچه در بخش چهارم از جلد اول رحیق مختوم و شناخت-شناسی در قرآن آمده است و در تمام عبارت پیش به آن استناد کردیم، به کلی متفاوت است و مباحث مربوط به معقولات ثانی فلسفی را به گونه دیگر مطرح می‌کند (جوادی آملی (۲) ۱۳۷۵: ۴۱۰-۴۰۹). بحث مزبور فوق العاده قابل توجه است و در مقاله دیگری که در دست تهیه است، به طور مبسوط به بررسی آن خواهیم پرداخت.

منابع

۱. جوادی آملی. (۱۳۷۵) (۱). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از ج اول، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
۲. جوادی آملی. (۱۳۷۵) (۲). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، بخش اول از ج اول، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
۳. جوادی آملی. (۱۳۸۷). شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. زنوزی، ملاعلی. (۱۳۱۵). وجود رابطنی، تهران.
۵. زنوزی، ملاعلی. (۱۳۶۳). رساله حملیه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۶. سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۷). شرح منظومه، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق و مقدمه انگلیسی توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). مجموعه

اشکال سوم از وجود مفهوم ربط یک طرفه در حکمت متعالیه غفلت شده است. از این رو، گرچه تفسیر استاد مطهری از تعبیر «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» به دیدگاه حکما نزدیک‌تر است، اما بر اساس نظریه اصالت وجود، اساساً دستگاه مفهومی و ماهوی در باب وجودشناسی مفاهیم فلسفی باید مورد دقت قرار گیرد تا میان مفاهیم معقول اول و ثانی خلط نشود. بسیاری از مفاهیم معقول ثانی در نگاه پیشینیان، جای خود را با معقول اول عوض خواهد کرد که ان شاء الله در مقاله‌ای دیگر از آن سخن خواهیم گفت.

پی‌نوشت‌ها

۱. ناگفته نماند که به عقیده نویسنده، تعریف معقولات بر مبنای وجودشناسی آنها که در اصطلاح‌های «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» و «عروض خارجی و اتصاف خارجی» تبلور یافته، از اساس اشتباه است و باید معقول را از آن حیث که معقول است تعریف کرد. در مقاله‌ای دیگر، از مقدمه اصالت وجود، مبنایی برای تعریف و تقسیم معقولات بما هی معقولات استخراج کرده‌ایم.
۲. حتی نویسنده کتاب معقول ثانی، از سهروردی _ که صریحاً به ذهنی بودن مفاهیم امکان و ضرورت و... قائل بوده است _ عبارتی یافته است که اعتبار این مفاهیم را در ذهن بی‌ملاک نمی‌داند بلکه صلاحیت خاصی را در اشیای خارجی برای اتصاف به این صفات شرط می‌داند (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵: ۲۳۵)؛ با وجود این، نشانی دقیق این عبارت را ذکر نمی‌کند و توضیح بیشتری ارائه نمی‌دهد.
۳. شیخ اشراق برای تشخیص مفاهیم اعتباری قاعده دیگری نیز مطرح می‌کند که عبارت است از: «کل ما یمتنع تأخره عن وجود موضوعه فهو اعتباری»؛ اما مبنای اصلی در اعتباری دانستن معقولات ثانی فلسفی، قاعده یادشده در متن است.
۴. اشکال مرحوم مطهری این است که هرآنچه معقول اول شمرده می‌شود، لزوماً «عارض» نیست؛ مثلاً ماهیات نوعیه

مصنفات، ج ۱ و ۲، با تحقیق هانری کوربن، تهران: انستیتو ایران و فرانسه و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۸. صدرالدین، محمد شیرازی. (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۹. طباطبایی. (۱۴۱۶ ه.ق). *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

۱۰. فنائی اشکوری. (۱۳۷۵). *معقول ثانی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

۱۱. لاهیجی عبدالرزاق. (۱۴۲۵ ه.ق). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۲، قم: انتشارات توحید.

۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). (۱). *شرح اسفار*، جلد اول جزء اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). (۲). *شرح اسفار*، جلد اول جزء دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۱۴. مصباح، محمد تقی. (۱۴۰۵ ه.ق). *تعلیقہ علی نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه در راه حق.

۱۵. مصباح، محمد تقی. (۱۳۷۳). *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). *شرح مبسوط منظومه* (ج ۹ و ۱۰ از مجموعه آثار)، تهران: انتشارات صدرا.

Archive of SID