

بسم الله الرحمن الرحيم

نویسنده آنچه ذیلاً می‌آید هیچگونه ادعایی مبنی بر انتساب این عبارات به استاد گرانقدر ندارد.

#جلسه ۱۱۳: ۹۸۰۸۱۱^۱

• دیدگاه نهایی ملاصدرا و عدم منافات آن با بیان علامه:

ملاصدرا در دیدگاه نهایی خود میگوید: عروض و اتصاف معقولات ثانی فلسفی، هر دو، خارجی است. زیرا معنا ندارد منشأ انتزاع در خارج باشد و وصف -یعنی همان حقیقت معقول ثانی فلسفی- در ذهن باشد، اگر ظرف اتصاف، خارج است و اتصاف هم مشعر به یک نوع اثنینیت است، قطعاً باید عروض هم در خارج باشد.

آنچه ما در شرح عبارات علامه آوردیم و گفتیم اتصاف خارجی و عروض ذهنی است، هیچ منافاتی با دیدگاه نهایی ملاصدرا ندارد. یعنی به کمک قرائنی که در کلام خود علامه بود -همان وجود غیرمنحاز- سخن ایشان را مطابق نظر نهایی ملاصدرا تفسیر کردیم.

توضیح اینکه وقتی علامه میگوید عروض ذهنی است، بدین معناست که در نظر گرفتن دو متن منحاز و مستقل برای معقول ثانی فلسفی و موصوفش، فقط در ذهن امکان پذیر است. به بیان دیگر اینکه معقول ثانی فلسفی، متنی جدای از موصوفش داشته باشد فقط در ذهن قابلیت تحقق دارد؛ و وقتی علامه میگوید اتصاف خارجی است، بدین معناست که محکی معقول ثانی فلسفی، حقیقتی است که بوجود موصوف خودش، متحقق است نه بوجودی دیگر به بیان دیگر، در خارج، متنی منحاز ندارد یعنی حتی مثل اعراض انضمامی و حتی مثل اعراض تحلیلی هم نیست، دقیقاً به همان وجود موصوفش، متحقق است.

این تفسیر، هیچ منافاتی با بیان ملاصدرا که میگوید اتصاف و عروض، هر دو خارجی است ندارد. زیرا مراد ملاصدرا از این بیان این است که گمان نکنید منشأ انتزاع اینها خارجی است ولی خودشان ذهنی هستند^۲. میگوید آیا معنا دارد که موصوف در خارج باشد ولی وصف، ذهنی باشد؟ اگر اینطور است پس چگونه در خارج، اتصاف رخ داد؟ وقتی اتصاف، خارجی است قطعاً طرفین اتصاف هم باید خارجی باشد. پس مراد ملاصدرا از این بیان، رد این برداشت نادرست است. برداشت نادرست، برای معقول ثانی فلسفی، هویتی کاملاً ذهنی میسازد و ملاصدرا درصدد دفع آن است.

پس مراد ملاصدرا از اینکه عروض معقولات ثانی فلسفی بر موصوفاتشان، خارجی است دقیقاً همان است که علامه میگوید که اینها خارجاً وجود غیر منحاز دارند و به متن موصوفشان موجودند.

اینها ذاتیات باب برهان و اوصاف من صمیمه متن موصوفشان هستند. واقعاً در خارج هستند اما بشکل اوصاف تحلیلی انتزاعی. همچنین و اوصافاً هم بدقت عقلی خییلی عمیق، بین اینها و متن

^۱ بین این جلسه و جلسه قبل بخاطر ایام زیارتی اربعین و سپس دهه تبلیغی آخر صفر، فاصله‌ای طولانی افتاد.

^۲ این همان برداشت نادرستی است که در «ملاک اول: اتصاف و عروض» یعنی چند صفحه قبل در پاورقی بدان اشاره رفت.

موصوفشان تفاوت هست اما این تفاوت بقدری نیست که وصف، به یک متن وجودی مستقل و منحاز -یعنی آنگونه که معقولات اولی متحقق هستند-، متحقق شود.

• سوال: بر اساس دیدگاه نهایی ملاصدرا که اتصاف و عروض معقولات ثانی فلسفی را خارجی میداند چه فرقی بین معقولات ثانی فلسفی و بین معقولات اولی -که بالاتفاق، اتصاف و عروضشان خارجی است- وجود دارد؟ ملاک اولیه ما بحث اتصاف و عروض بود، با این بیان ملاصدرا در واقع آن ملاک، به هم ریخت.

ملاصدرا در همان بیان دیدگاه نهایی اش اشاره ای به پاسخ این سوال دارد. میگوید عروض و اتصافها با هم فرق میکند. به بیان دیگر در معقولات اولی، وصف و موصوف، به دو متن وجودی موجودند یعنی دو ماهیت داریم که هر کدام وجودی غیر از دیگری دارند مثل جسم و سفیدی؛ اما در معقولات ثانی فلسفی وقتی میگوییم اتحاد و مغایرت هر دو خارجی است بدین معناست که اثبیت اینها هم واقعاً خارجی است. به بیان ملاصدرا این مکابره است که بگوییم اتصاف و اتحاد در خارج است اما خود وصف و عروض و مغایرت و اثبیت صرفاً در ذهن است و ذهن ساخته میباشد. اما از این خارجیت، نباید انتظاری که از خارجیت اعراض داریم داشته باشیم. غنا، علیت، وحدت و امثالهم واقعاً خارجی هستند و واقعاً هم غیر از متن موصوفشان هستند اما در عین حال به همان متن، متحقق اند.

• نکته: اساساً تفکیک مفاهیم بوسیله ملاک عروض و اتصاف دچار ضعفها و چالشهایی است. تعبیر شهید مطهری این است که این ملاک، چپندرقیچی و مُلقَلَق است.^۳

ملاک سوم: معقول ثانی بودن

معقولات ثانی فلسفی حقایقی اعتباری اند یعنی اگرچه درصدی از متن واقع را تشکیل نمیدهند اما قطعاً واقعیت نفس الامری دارند و قطعاً یک نحوه مغایرت بسیار بسیار ظریفی است از متن موصوفشان دارند.

معقولیت اول و ثانی، یکی از بهترین روندهایی است که بوسیله آن میتوانیم جنس مفاهیم ماهوی را از مفاهیم غیر ماهوی تفکیک کنیم.

همانگونه که هشدار دادیم، مراد از "معقول"، در برابر محسوس و متخیل نیست. یعنی اینگونه نیست که معقولات اولی، مفاهیم تجریدشده و کلی شده و به اصطلاح عقلی باشند و سپس که این مفاهیم به کلیت در تراز عقلی رسیدند، معقولات ثانی را از دل این مفاهیم تجریدشده عقلی بیرون بکشیم. بعنوان مثال اینگونه نیست که وقتی انسان را از همه شوائب، تجرید بکنید بشود معقول اول و انسان خارجی محسوس و نیز انسان متخیل، معقول اول نباشد. همچنین واژه معقول این رهزنی را دارد که معقولات اولی و ثانی، اموری ذهنی هستند و ارتباطی با خارج ندارند حال آنکه هر دو دسته مفاهیم، از خارج برگرفته میشوند و در ارتباط با واقعیت های خارجی بدست می آیند.

مسأله معقول اول و ثانی، در حقیقت ارائه ملاک جدیدی بر اساس فاعل شناسا در تقسیم واقعیت های خارجی است.^۴ یعنی از موضع فاعل شناسا می آیین واقعیت های خارج از فاعل شناسا را دسته بندی میکنیم.

^۳ مجموعه آثار شهید مطهری (شرح مبسوط منظومه)، ج ۱۰، ص ۳۰۶

• پس این ملاک، ملاکی نیست که جنس متعلقش را مشخص کند همانگونه که ملاک عروض و اتصاف نیز که گرچه از فضای فاعل شناسا کمی دور بود و میخواست وضعیت تکوینی متعلقش را نشان دهد هم همینگونه بود یعنی جنس اینها را بررسی نمیکرد. خلاصه اینکه دو ملاک مذکور هر دو بلحاظ شناسایی اصل طبیعتِ وصف و موصوف، ملاکهای غیر دقیق هستند.

شهید مطهری در برخی تعابیر میگویند: معقول اول همان محسوسات هستند. خب این تعبیر اگرچه خوب است اما مستوعب نیست و جوهر را دربرنمیگیرد زیرا اگرچه جوهر، معقول اول است اما محسوس نیست. محسوسات ما منحصر در اعراض هستند. تعبیر دیگر شهید مطهری این است که معقولات اولی، مفاهیم مستقیم هستند یعنی فاعل شناسا مستقیماً آنها را از خارج میگیرد و معقولات ثانی، مفاهیم غیر مستقیم اند.

تعبیری که بنظر صحیح میرسد این است که بگوییم: معقول اول بودن یعنی امری که در سطح نخست، فضای شناختی ما را پر میکنند.^۴ سیستم‌های شناختی انسان وقتی شروع به فعالیت میکنند، اولین چیزی که صفحه ادراکی را پر میکند معقول اول مینامیم. و معقول یعنی مدرک یعنی آنچه که در وهله اول، شناخته میشود.

مردمان از اینکه میگوییم صفحه ادراکی ما را پُر میکند، این است که وقتی مثلاً قوه باصره با سفیدی برخورد کرد، یک ادراک صورت میگیرد و صددرصد این ادراک، ادراک سفیدی است. به بیان دیگر اینگونه نیست که اموری که بعداً در این ادراک می‌یابیم -مانند وجود سفیدی، وحدت آن، معلولیت آن- یک درصد کوچکی از صحنه ادراک اولیه را به خود اختصاص داده باشند مثلاً ۹۹ درصد سفیدی باشد و یک درصد وجود و وحدت و غیره. اصلاً اینگونه نیست. ۱۰۰ درصد ادراک اولیه، سفیدی است.^۵

سپس در دل همین ادراک که صددرصدش سفیدی است، انسان، موجودیت را می‌یابد وحدت و معلولیت و امثالهم را می‌یابد.

پس مراد از معقول اول، مدرک اول است یعنی تمام محسوسات و متخیلات با اینکه محسوس و متخیل هستند اما معقول اول هستند و همین نشان میدهد که مراد از "معقول"، مدرک است نه مفهوم تجریدشده عقلی. به بیان دیگر، بحث معقول اول، بحث مقوله است نه بحث رده معقول (در برابر محسوس و متخیل و متوهم).

^۴ در ابتدای مرحله ۱ فصل ۲ ذیل بحث از روش‌شناسی ملاصدرا، مراتب ادراک را تبیین نمودند. از جمله فرمودند: واژه «معقول» موهم این معنا است که ادراک اینها عقلی است اما این صحیح نیست. معقول در این اصطلاح (معقول اول و ثانی) صرفاً یعنی معلوم و مدرک. توضیح اینکه انسان بلحاظ لایه‌های ادراکی از عمق به سطح می‌آید یعنی سطحی‌ترین لایه ادراکی ما، ادراک حسی است از آن طرف، هستی نیز بلحاظ تکوین از عمق به سطح شکل گرفته است. پس در هنگام ادراک، سطحی‌ترین لایه ادراکی ما با سطحی‌ترین لایه واقع روبرو شده و آن را شکار میکند. در نتیجه معقول اول یعنی آنچه که در وهله و رتبه اول به چنگ سطحی‌ترین ادراک ما می‌آید.

^۵ این بحث نیاز به جلسات مباحث آزاد دارد.

^۶ دقت داشته باشید ممکن است در آن واحد، لامسه شما سردی و زبری و تیزی را با هم ادراک کند. اینها هر کدام یک ادراک جداگانه‌اند اما در هر ادراک، ۱۰۰٪ آن صفحه ادراکی را معقول اول پر میکند و معقولات ثانی، هیچ درصدی از صفحه و صحنه ادراکی را اشغال نمیکنند.

• چرا جوهر، معقول اول است؟^۷

قوای ادراکی انسان، قابلیت ادراک اعراض را دارند و به تعبیر دیگر، ما حس جوهریاب نداریم. خب با این حساب باید به جوهر بگوییم معقول ثانی.

گفتیم معقول اول آن است که صفحه ادراکی ما را در وهله اول پر میکند برخلاف معقول ثانی که گرچه در همان صحنه ادراکی درک میشود اما در دل، باطن و صمیم معنای ادراک شده اول است. پس معقول ثانی آن است که در باطن اعراض یافته‌ایم با این حساب، جوهر معقول ثانی نیست زیرا در دل اعراض، درک نمیشود.

حقیقت آن است که جوهر، پشت سر اعراض است نه در دل و باطن آنها. یعنی خودش یک متن وجودی مستقل و ماهیت مستقل دارد. بله چیزی که هست چون بوسیله اعراض احاطه شده است، حواس انسان نمیتواند به آن دست یابد. پس اگرچه عقل استدلالی، جوهر را می‌یابد اما در فضای عقل استدلالی اولین چیزی که صفحه ادراکی ما را پر میکند، جوهر است؛ سپس از دل همین ادراک، وحدت و وجود و معلولیت جوهر، ادراک میشود.

پس معقول اول، امری است که در اولین وهله ادراک، صفحه ادراکی ما را پر میکند حال گاهی این ادراک، حسی یا تخیلی است که معقول اول به چنگ آمده میشود عرض، و گاهی عقلی است که معقول اول بدست آمده میشود جوهر. همچنین معقول ثانی آن است که بلحاظ فاعل شناسا در دل معقولات اولی بدست می‌آید.

• در مرحله ۱ فصل ۲ ذیل بحث روش‌شناسی، در تبیین اینکه چرا جوهر معقول اول است فرمودند: معقولات ثانی، معانی دویده در دل صورت (در مقابل معنا) هستند. با این ملاک، جوهر از آنجا که معنا نیست و ما آن را دویده و در دل عرض نمی‌یابیم، معقول ثانی نخواهد بود. فاعل شناسا وقتی با سفیدی برخورد میکند در همان لحظه و در سر صحنه می‌یابد که: موجود است، یک سفیدی واحد است، خارجی (نه ذهنی) است، بالفعل سفید است و غیره. تمام این معانی از دل همین سفیدی بیرون می‌آید و لکن ما جوهریت را بالاستدلال درک میکنیم یعنی جوهریت از دل سفیدی در نمی‌آید بلکه با توجه به اینکه عرض در تحقق خارجی نمیتواند قائم به خود باشد میفهمیم که پس حتما یک جوهری وجود دارد. استدلال ما چشم ما برای رؤیت جوهر است. به بیان دیگر جوهریت را در دل عرض نمی‌یابیم بلکه پشت سر او می‌یابیم.

• چرا با اینکه اصالت با وجود است اما وجود، معقول ثانی است؟

با توضیحی که گذشت، مشخص شد که چرا وجود هم جزو معقولات ثانی است. فاعل شناسا ابتدا شیء را می‌یابد و بعد^۸ وجود او را. به بیان دیگر، بلحاظ فاعل شناسا، متن، ماهیت است.

• این یکی از بهترین تحلیل‌هاست که چرا برخی، اصالة‌الماهوی شدند. علت اصالة‌الماهوی شدن این است که ماهیات، معقول اول هستند و تمام معقولات ثانی فلسفی، بشکل وصف ماهیت ادراک میشوند. سیستم شناختی ما،

^۷ این بحث را در مرحله ۱ فصل ۲ ذیل بحث از روش‌شناسی ملاصدرا ذیل نکته دوم آوردند. اما بیان اینجا شاید بهتر باشد. جان بحث و پاسخ اصلی همان است که ذیل آن، خط کشیدم. ما مراتب مختلف ادراکی داریم: حسی، تخیلی، وهمی و عقلی. در تمام این ادراکات، آنچه که فاعل شناسا ابتدائاً با او برخورد میکند میشود معقول اول.

^۸ البته دقت دارید که این بعدیت، رتبی است نه زمانی.

اصالت را به ماهیت میدهد. بله بعداً وقتی انسان، دقیق و عمیق میشود متوجه میشود که واقع، معکوس فضای شناخت ماست. تکوین از وجود شکل میگیرد و می آید به سمت ماهیت، اما فاعل شناسا ابتدا با ماهیت برخورد میکند و از او به سمت وجود و حقیقت شیء میرود.

امتناع امری عدمی است

تا اینجا فرمودند وجوب و امکان، امور خارجی هستند^۹؛ حالا میگویند امتناع، ضرورت عدم است، خب وقتی خود عدم در خارج، موجود نیست معنا ندارد بگوییم ضرورتش در خارج موجود است. یعنی موصوف، موجود نیست فلذا وصف هم حتماً موجود نیست.

و اما الامتناع فهو أمر عدمی

• نکته: البته میتوان گفت این سخن علامه، جای تأمل دارد. با این بیان که ممتنعات، واقعیت خارجی ندارند اما میتوان گفت، امتناعشان در خارج، واقعیت دارد. شریک الباری خودش در خارج معدوم است اما امتناع شریک الباری، امری است واقعاً واقعی. امتناع اجتماع نقیضین، واقعاً امری واقعی است. بله خارجی بودن امتناع مسلماً غیر از خارجی بودن جوهر و عرض است. خارجیت هر چیزی بحسب خودش است. صحبت این است که آیا امتناع، ورای فاعل شناسا واقعیت دارد؟ یعنی اگر فاعل شناسا نباشد، شریک الباری باز هم ممتنع است یا نه؟ مسلماً بله.

خب با این بیان سوال میشود که چگونه میشود وصف خارجی باشد اما موصوف، اصلاً موجود نباشد؟

بعد از درس:

این سوال آخر ربطی به بحث نفس الأمر ندارد یعنی اینگونه نیست که با پذیرفتن نظریه سوم در نفس الأمر این مشکل حل شود. سخن این است که این وجود خارجی، متصف است به عدم امتناعی شریک الباری. یعنی این امتناع، وصف واقعیت خارجی است.

^۹ این را قبلاً هم تذکر داده ایم. اینکه میگوییم وجوب و امکان، در خارج موجود هستند یعنی اینکه **میتوانند** در خارج موجود شوند نه اینکه حتماً در هر صورتی در خارج، موجودند. مثلاً کلیت، یک حقیقت ذهنی است خب قطعاً امکان او هم ذهنی است نه خارجی.