



تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶

فصلنامه علمی پژوهشی آفاق حکمت

سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۴، ص ۹ تا ۲۶



بررسی تطبیقی عضویت یا عدم عضویت منطق در رسته‌ی حکمت نظری براساس اندیشه‌های هادی سبزواری و آیت الله جوادی آملی

عبدالکریم فرحانی  استاد سطح خارج حوزه‌های علمیه ی قم

karimfarhani0@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

حکمای اسلامی، حکمت نظری را به سه شاخه‌ی الهیات، ریاضیات و طبیعیات تقسیم می‌کرده‌اند و این تقسیم را حاصل یک برهان مبتنی بر نفی و اثبات می‌دانستند و در نتیجه اقسام حکمت نظری را منحصر در اقسام مذکور می‌دانسته‌اند، در میان حکمای متقدم، ابن سینا از کسانی است که به شکل مبسوطی به این دلیل پرداخته است. اما آن چه حصر مذکور را با ابهام و اشکال مواجه می‌کند، ذکر علومی دیگر در کنار این سه قسم توسط امثال خود ابن سینا از جمله علم منطق می‌باشد. هر یک از حکمای اسلامی در جهت حل نقض حصر مذکور تلاش کرده‌اند که در این نوشته پس از اشاره به راه حل ملاصدرا در این زمینه، به پاسخ انتقادی ملاهادی سبزواری به ایشان پرداخته شده است و سپس دیدگاه آیه الله جوادی ناظر به کلام ملاهادی سبزواری تبیین شده است و در نهایت به ارزیابی دیدگاه این دو حکیم پرداخته شده است و اشکالات وارده بر دیدگاه هر یک از آن دو به تفصیل مورد اشاره قرار گرفته است، لذا مطالب این مقاله به روش تحلیلی-توصیفی در سه بخش کلی گردیده است: (۱) وجه دخول علم منطق در اقسام حکمت نظری از دیدگاه ملاهادی سبزواری. (۲) وجه دخول علم منطق در اقسام حکمت نظری از دیدگاه آیه الله جوادی. (۳) ارزیابی تحلیلی دیدگاه ملاهادی سبزواری و آیه الله جوادی.

کلید واژه: علم منطق، حکمت نظری، معقولات ثانی منطقی، ملاهادی سبزواری، آیه الله جوادی.

مقدمه

حکمای اسلامی، حکمت نظری را به سه شاخه الهیات، ریاضیات و طبیعیات تقسیم می‌کرده‌اند و این تقسیم را حاصل یک برهان مبتنی بر نفی و اثبات می‌دانستند. در میان حکمای متقدم، ابن سینا از کسانی است که به شکل مبسوطی به این دلیل پرداخته است:

ما حصل فرمایش شیخ الرئيس این است که پدیده‌هایی که متعلق اختیار و اراده ما قرار نمی‌گیرند به سه قسم تقسیم می‌شوند. یا وجود آنها به گونه‌ای است که ذهناً و خارجاً دچار حرکتند و یا وجود آنها به گونه‌ای است که ذهناً مفارق از حرکت و ماده‌اند، اما خارجاً محتاج به آنها می‌باشند و یا وجود آنها به گونه‌ای است که ذهناً و خارجاً محتاج حرکت و ماده نمی‌باشند هر چند که با آنها مخالط باشند. علوم سه گانه حکمت نظری نیز بر اساس این حصر عقلی مبتنی بر نفی و اثبات، نظام یافته و مرتب می‌شوند. علمی که احوالات پدیده‌های ذهناً و خارجاً مخالط با ماده و حرکت از آن جهت که مخالط با ماده و حرکت هستند را بررسی می‌کند، طبیعیات است و علمی که احوالات پدیده‌های ذهناً مجرد اما خارجاً مخالط با ماده و حرکت را بررسی می‌کند، ریاضیات نام دارد و علمی که احوالات پدیده‌های ذهناً و خارجاً لابشرط از ماده و حرکت را بررسی می‌کند، الهیات نام دارد.

اما آن چه حصر مذکور را با ابهام و اشکال مواجه می‌کند، ذکر علومی دیگر در کنار این سه قسم توسط امثال خود ابن سیناست. به عنوان مثال، در الهیات، آن‌گاه که بحث و تحقیق در مورد موضوع فلسفه اولی را آغاز می‌کند، این احتمال که وجود خداوند متعال موضوع فلسفه باشد را نفی می‌کند و آن را جزء مسائل این علم بر می‌شمرد. استدلال وی چنین است که اگر وجود خداوند در این علم به تحقیق گذاشته نشود، آن‌گاه باید مفروض این علم باشد. در این صورت از دو حال خارج نیست. یا باید در هیچ علم دیگری هم تحقیق نشود و یا باید در علم دیگری به تحقیق گذاشته شود و هر دو احتمال باطل است. چرا که در هیچ علم دیگری از علوم حکمی وجود خداوند بررسی نمی‌شود. اینجاست که ابن سینا، در بر شمردن علوم حکمی، نام منطق را نیز در کنار طبیعیات، ریاضیات و خلییات می‌آورد و می‌گوید در هیچ کدام از این علوم حکمی، وجود خداوند بررسی نمی‌شود.

از طرف دیگر، صدرالمتألهین هم در تعلیق خود بر الهیات شفاء این عبارت را شاهی می‌داند بر این که از نظر شیخ الرئيس، منطق از اقسام حکمت نظری است.

ملاصدرا در توضیح عبارات شیخ، می‌گوید هر چند غایت منطق، به یک عمل ذهنی (جلوگیری از خطا در تفکر) تعلق می‌گیرد، اما این منافاتی با نظری بودن منطق ندارد. سپس می‌گوید گرچه منطق از لحاظ غایت، با علوم عملی مشترک است، اما از نظر موضوعی با آنها متفاوت بوده و به همین دلیل در عداد علوم نظری قرار می‌گیرد.

همچنین وی تذکر می‌دهد که اندراج منطق ذیل علوم نظری، به حسب تعریف و تقسیمی است که از حکمت نظری و حکمت عملی ارائه شده است. آیت الله جوادی نیز در بیان قیود سلبی موضوع فلسفه، در کنار قید ریاضی و طبیعی، قیود منطقی و خلقی را نیز ذکر می‌کند که به معنای این است که مانند شیخ الرئيس و ملاصدرا، منطق را در عداد علوم نظری قرار داده‌اند.

البته لازم به ذکر است که دلیل حصر مذکور، علاوه بر منطق دو ماده نقض دیگر نیز دارد که عبارت است از الهیات بالمعنی الاخص و اخلاق که هر کدام از آنها نیز باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

نقطه محوری این تحقیق بررسی وجه دخول علم منطق در اقسام حکمت نظری است و در این زمینه ابتدا به نظریه ملاصدرا در این زمینه اشاره می‌گردد سپس پاسخ انتقادی ملاهادی سبزواری به نظریه ایشان تبیین می‌گردد و در ادامه به تبیین دیدگاه آیه الله جوادی آملی در این زمینه اشاره می‌گردد و در پایان پس از ارزیابی نظریات مذکور، و ذکر اشکالات موجود در دیدگاه ایشان، نظریه مختار در محل نزاع، با روش تحلیلی- توصیفی تشریح و تبیین می‌گردد.

در رابطه با پیشینه این تحقیق، هرچند که در مورد اقسام حکمت و طبقه بندی علوم به صورت کلی تحقیقات ارزشمندی صورت گرفته از جمله « طبقه بندی علوم، چیستی، چرایی و چگونگی » تألیف حامد مصطفوی فرد، همچنین « مبانی تقسیمات علوم به انضمام رساله تقاسیم العلوم شهرزوری » تألیف نجفعلی حبیبی اما در خصوص نسبت سنجی علم منطق با حکمت نظری و ادله وجه دخول این علم در اقسام حکمت نظری به صورت تفصیلی و اجتهادی تا بحال تحقیقی صورت نگرفته است.

وجه دخول علم منطق در اقسام حکمت نظری از منظر ملاهادی سبزواری

ملاصدرا برای حل نقض دلیل حصر به منطق، بین دو تعریف از حکمت تفصیل می‌دهد و می‌گوید اگر حکمت را علمی بدانیم که از احکام خارج مقابل ذهن سخن می‌گوید، آن‌گاه منطق هم از علوم نظری و هم از علوم عملی خارج است، چرا که منطق ناظر به احوالات معقولات ثانی منطقی است و ظرف عروض و اتصاف این قسم از معقولات نیز در ذهن است؛ اما اگر بر این که حکمت از خارج مقابل ذهن سخن بگوید اصرار نکنیم، می‌توانیم بگوییم منطق از علوم نظری است. چرا که علوم نظری از اموری سخن می‌گویند که وجودشان به قدرت و اختیار ما نباشد و معقولات ثانی منطقی نیز چنین اند.

ملاهادی سبزواری در منطق منظومه تفصیل بالا را از ملاصدرا نقد و زیر بار تفصیل مطرح شده توسط ملاصدرا نمی‌رود. ملاهادی سبزواری در منطق منظومه و حاشیه اسفار سعی در تبیین خارجیت معقولات ثانیة منطقی دارد. آیت الله جوادی با یکسان پنداشتن این دو فضا، نقدهایی بر ملاهادی وارد می‌آورد. در ادامه ضمن توضیحاتی نشان خواهیم داد که این دو متن در دو فضای متفاوت بیان شده‌اند و نباید این دو را در یک فضا تصویر کرد.

۱.۱. روایت آیت الله جوادی از طرح ملاهادی سبزواری در مقابل دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا، در اسفار به طرح نکته‌ای می‌پردازد که می‌تواند در حل مسئله ادخال یا اخراج منطق از حکمت نظری کارگر افتد. ملاصدرا می‌گوید: حکمت را علم به واقع خارجی تعریف کرده‌اند این در حالی است که فلسفه به عنوان یکی از اقسام حکمت، از معقولات ثانی فلسفی بحث می‌کند و معقولات ثانی فلسفی فاقد خارجیت‌اند. حال چگونه می‌توان از سویی حکمت را علم به اعیان خارجی دانست و از سویی فلسفه به عنوان اشرف علوم حکمی، علم به اعیان خارجی نباشد؟

ملاصدرا در مقام پاسخ به این پرسش می‌گوید: معقولات ثانی فلسفی هم دارای وجود رابط بوده و از واقعیت خارجی برخوردارند. چنان که در سابق گذشت، ملاهادی سبزواری ذیل این مسئله با ملاصدرا مخالف است. «هذا القول عندي ليس بحق اذ ينهدم حيثنذ كثير من القواعد الحكميه...»

باید توجه داشت که ملاهادی سبزواری اگرچه قبول دارد که حکمت، علم به اعیان خارجی است، ولی زیر بار تبیین ملاصدرا نمی‌رود و قبول ندارد که بتوان از باب وجود رابط، خارجیت معقولات ثانی فلسفی را تصحیح کند. پیشنهاد ملاهادی برای حل مسئله مزبور چنین است:

...و مع قطع النظر عما اصله قدس سره ايضاً يندفع عنهم ان النسب و ان كانت انتزاعية لكن ليست كانياب الاغوال لأن لها منشاء انتزاع و وجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشاء انتزاعها فالبحث عنها بحث عن الموجودات الخارجية و كذا المعقولات الثانيه صفات للموجودات الخارجية فان الكلية مثلاً صفة الانسان المعقول و هو ماهية عين الانسان الخارجي و ايضاً الموجودات الذهنية موجودات خارجية في ذاتها و كونها ذهنية بالاضافة. كيف و النسبة مرغوبة مسخرة للنفوس و الايصال الى المجهول اثر خارجي مترتب على المعقولات. ثم هذا على مذهب المحققين من كون المنطق من الحكمة اما على مذهب غيرهم فلا اشكال.

بر اساس عبارت بالا، ملاهادی سبزواری معتقد است که اشکال و پاسخ مزبور تنها در صورتی متوجه خواهد بود که منطق را در زمره حکمت نظری داخل بدانیم، ولی اگر منطق را خارج از حیطه حکمت نظری دانستیم، این اشکال و جواب بی وجه می‌کند.

آیت الله جوادی متن بالا را به عبارت ملاهادی در منطق منظومه مرتبط می‌سازد و می‌گوید: از دیدگاه ملاهادی، خواه حکمت را بر اساس استكمال تعريف کنیم و یا بر مبنای علم به اعیان خارجی تعریف کنیم، در هر حال منطق می‌تواند داخل در حکمت نظری قرار گیرد. از دیدگاه ملاهادی، منطق از اموری بحث می‌کند که از اوصاف ذهن به شمار می‌آیند. گرچه ذهن در قیاس با مقابل خود، در برابر وجود خارجی قرار دارد، ولی در حقیقت، خود، بخشی از معنای عام خارج محسوب می‌گردد. بنابراین، وجودات ذهنی هم، از جمله موجودات خارجی محسوب می‌گردند و وقتی از احکام و خواص آنها سخن می‌گوییم، به شناخت واقع می‌پردازیم.

ملاهادی سبزواری برای تأمین خارجیت مطلق معقولات ثانی، همان بیانی را به کار می‌برد که برای تصحیح خارجیت معقولات ثانی منطقی از آنها بهره برده بود. ملاهادی سبزواری در باب معقولات ثانی منطقی می‌فرمود: به عنوان مثال موضوع یا محمول بودن، عناوینی اند که در ذهن، عارض مفاهیم می‌شوند. مادامی که مفهومی در ذهن، در قالب قضیه‌ای قرار نگیرد، از آن با عنوان موضوع یا محمول یاد نمی‌شود و مادامی که یک ادراک به صورت مرکب تام خبری نباشد، عنوان قضیه بر آن صادق نیست. مثلاً زیدی که در قضیه «زید قائم» قرار دارد، موضوع است و یا قائمی که در این قضیه به کار رفته است، محمول است.

بنابراین، قضیه بودن، موضوع یا محمول بودن وصف مفاهیم ذهنی می‌باشند. پس معقولات ثانی منطقی، عناوینی اند که در ذهن عارض مفاهیم ذهنی می‌گردند و تا ذهن نباشد، اتصاف به این عناوین ناممکن است. بر همین اساس

گفته‌اند که عروض و اتصاف در معقولات ثانی فلسفی ذهنی است و هیچ گونه ارتباطی با عالم خارج ندارند. می‌توان در مورد معقولات ثانی فلسفی حداقل از اتصاف خارجی سراغ گرفت و گفت: واقعیت الف در خارج متصف به واحد بودن، بالفعل بودن یا علت بودن می‌شود اما واقعیت الف در خارج متصف به موضوع یا محمول بودن نمی‌گردد، بلکه در ذهن متصف به موضوع یا محمول بودن است. بر این اساس وقتی معقولات ثانی منطقی به عنوان موضوع منطق، فاقد خارجیت‌اند، علم منطق هم ارتباطی با عالم خارج ندارد.

ملاهادی سبزواری برای تصحیح خارجیت منطق می‌گوید معقولات ثانی منطقی، صور ذهنی‌اند. صور ذهنی قائم به نفس‌اند. نفس، یک واقعیت خارجی است و به همین دلیل صورت ذهنی قائم به نفس هم یک واقعیت خارجی خواهد بود. بنابراین، گرچه معقولات ثانی منطقی دارای عروض و اتصافی ذهنی‌اند، اما می‌توان به اعتبار واقعیت نفس، آنها را هم واقعی دانست.

ملاهادی سبزواری می‌گوید: می‌توان از راهی غیر از مسیر وجود رابط، خارجیت معقولات ثانی فلسفی را تصحیح کرد. ملاهادی، تبیین بالا در خارجیت معقولات ثانی منطقی را برای تصحیح خارجیت معقولات ثانی فلسفی به کار می‌گیرد و می‌گوید: معقولات ثانی فلسفی، کیف قائم به نفس‌اند. از آن جا که نفس به عنوان واقعیتی خارجی قرار دارد، هیئت قائم به نفس هم واقعیتی خارجی محسوب می‌شود.

۲. وجه دخول علم منطق در اقسام حکمت نظری از دیدگاه آیت الله جوادی

به تعبیر آیت الله جوادی، اگر حکمت عبارت از علم به احوال موجودات خارجی است، نمی‌توان آن را با معقولات ثانیه منطقی نقض کرد؛ زیرا معقولات ثانی منطقی هم صفات موجودات خارجی‌اند و بحث از آنها، بحث از احوال موجودات خارجی می‌باشد.

می‌توان بیانات آیت الله جوادی را چنین تلخیص کرد:

اولاً، موضوع منطق، عبارت از معقولات ثانی منطقی نیست، بلکه موضوع منطق، عبارت از معرف و حجت است و عنوان معرف و حجت با معقولات ثانی منطقی فرق دارد؛ چون در عنوان معرف و حجت، حیث ایصال به مطلوب وجود دارد. بنابراین موضوع منطق، معقول ثانی منطقی موصول به مطلوب است، نه این که معقول ثانی منطقی تنها موضوع منطق بوده باشد.

...فلسفه، اصل وجود آنها و چگونگی وجود آنها را و جایگاه هستی آنها را که آیا در نفس یا خارج از نفس می‌باشند و یا شایستگی و صلاحیتی را که برای ایصال به مطالب جدید دارند اثبات می‌کند....

ثانیاً منطق به عنوان یکی از علوم جزئی در اثبات اصول موضوعه خود محتاج فلسفه است. موجود مقید به قید منطقی، موضوع منطق خواهد بود و منطق را در زمره علوم جزئی قرار می‌دهد؛ در مقابل موجود بما هو موجود که موضوع علم کلی است. بنابراین منطق، یکی از علوم جزئی است که در اثبات موضوع و مبادی خود به فلسفه محتاج می‌باشد. ...لیکن از آن جا که منطق از علوم جزئی بوده و هیچ یک از علوم جزئی به اثبات موضوع مربوط به خود نمی‌پردازد

و موضوع علوم جزئیة را فلسفه اثبات می‌کند، اثبات وجود معقولات ثانی فلسفی، یعنی بحث از کان تامه و بحث از محمولاتی که از عوارض هستی آنها می‌باشد، در فلسفه انجام می‌شود.

زمانی که از موجود مقید به قید منطقی سراغ می‌گیریم، در ابتدا باید موضوع علم منطق (معقول ثانی منطقی) را اثبات کنیم تا بتوان از حیث ایصال در آن سخن گفت و سپس بتوان از معقول ثانی موصل به عنوان موضوع علم منطق یاد کرد. بنابراین، موضوع منطق و اصول موضوعه باید در علم فلسفه به اثبات برسد؛ همچنین اثبات ضرورت، امکان، دوام، اثبات جنس، نوع و فصل باید در فلسفه به اثبات رسد.

...به همین دلیل بحث از اصل هستی و واقعیت موضوعات منطقی و احکامی که مربوط به هستی آنهاست، از عهده منطق خارج بوده و در حوزه فلسفه که به بحث از هستی اشیاء می‌پردازد، قرار دارد.... منطق عهده‌دار اثبات اصل وجود کلی نیست و فلسفه با اثبات اصل وجود کلی، وجود نوع، جنس، فصل، خاصه و عرض عام و همچنین صلاحیت آنها را برای ایصال به مطلوب اثبات می‌کند و منطق با استفاده از این اصول موضوعه که در فلسفه اثبات می‌شود، به احکام مربوط به حد تام، ناقص، و یا رسم تام و ناقص می‌پردازد... و منطق با استفاده از آنها، مبادی مورد نیاز خود را تأمین کرده و مسائل خود را سازمان می‌بخشد.

ثالثاً فلسفه، فقط از معقولات ثانی فلسفی بحث نمی‌کند، بلکه وقتی اثبات موضوع منطق و اصول موضوعه منطق بر عهده فلسفه است باید گفت: فلسفه، هم از معقولات ثانی فلسفی و هم از معقولات ثانی منطقی بحث می‌کند. فلسفه تنها به بحث پیرامون معقولات ثانی فلسفی نمی‌پردازد بلکه عهده‌دار بحث از معقولات ثانیه منطقی نیز هست؛ زیرا با آن که معقولات ثانی منطقی در قضایای منطقی بکار گرفته شده و منطق از خصوصیات و محمولات مربوط به آنها بحث می‌کند و لیکن از آن جا که منطق از علوم جزئیة بوده... اثبات وجود معقولات ثانی منطقی... در فلسفه انجام می‌گیرد.

ایشان در ادامه هم می‌فرمایند:

«پس فلسفه نیز از اثبات معقولات ثانیه منطقی بحث می‌کند و البته نحوه بحث منطقی درباره معقولات ثانی منطقی متفاوت است...»

همین طور در موضعی دیگر می‌فرمایند:

نکته‌ای که تذکر به آن خالی از فائده نیست این است که در مسائل فلسفی تنها از معقولات ثانی فلسفی بحث نمی‌شود بلکه معقولات ثانیه منطقی نیز در حوزه مسائل فلسفی قرار می‌گیرند؛ زیرا فلسفه به شرحی که گذشت، عهده‌دار اثبات اصل هستی آنها و کاوش پیرامون احکامی است که به هستی آنها باز می‌گردد؛ چه این که منطق به عنوان یک علم جزئی در تأمین موضوع خود و مبادی مربوط به آن به فلسفه که علم کلی است محتاج می‌باشد. پس معقول ثانی در مباحث و مسائل فلسفی اعم از دو قسم معقولاتی است که در اصطلاح با عنوان معقول ثانی منطقی و فلسفی مشخص می‌شود.

بنابراین بر اساس بیان آیت الله جوادی، در فلسفه باید از دو جنس معقول ثانی یاد کرد؛ معقولات ثانی فلسفی و

معقولات ثانی منطقی. فلسفه با هر دو جنس معقولات کار می‌کند و قرار است راهی برای خارجیت هر دو تأمین کنیم. حال در فلسفه یک بار با معقول ثانی منطقی مواجهیم که عروض و اتصاف آن ذهنی است و در عین حال دارای خارجیت است و یک بار با معقول ثانی فلسفی مواجهیم که عروض آن ذهنی و اتصاف آن خارجی است. خارجیت معقولات ثانی منطقی غیر از خارجیت معقولات ثانی فلسفی است و سرایت یکی از آنها به دیگری، خلط میان دو اصطلاح از خارجیت است.

حاصل بیان آیت الله جوادی چنین است که از دیدگاه ایشان، منطق، یکی از علوم جزئی است که در اثبات موضوع و مبادی خود محتاج فلسفه می‌باشد. حال منطق به عنوان علمی جزئی، نه در طبیعیات جای دارد و نه در ریاضیات و فرض هم بر این است که منطق، متمایز از فلسفه است. بنابراین، بر اساس بیان مزبور، منطق، علمی جزئی و متمایز از سه شاخه دیگر حکمت نظری است. بنابراین آیت الله جوادی در متن حاضر هم از چهار شاخه حکمت نظری دفاع و منطق را هم عضوی از آن به شمار می‌آورند.

۲.۱. اشکالات آیه الله جوادی بر دیدگاه ملاهادی سبزواری

آیت الله جوادی پس از تقریر بیانات ملاصدرا و ملاهادی سبزواری می‌گوید: مقایسه میان تقریر اشکال و پاسخ آن در عبارات ملاصدرا و تقریر و پاسخ اشکال در بیانات ملاهادی سبزواری نشان می‌دهد که برداشت این دو حکیم از اشکال و پاسخ آن متفاوت است.

در تقریر ملاصدرا از اشکال، اشکال مزبور حتی در فرض عدم داخل بودن منطق در حکمت هم وارد بوده و نیازمند به پاسخ‌گویی است و بر این اساس مدار اشکال تقریر شده توسط ملاصدرا، معقولات ثانی منطقی نیست. بر اساس تقریر ملاصدرا، اگر معقولات ثانی فلسفی - که قسیم معقولات ثانی منطقی‌اند - اموری عدمی باشند و یا مقولات نسبی در زمره اعداد محسوب گردند، پرداختن فلسفه به این امور با تعریف حکمت به علم به موجودات خارجی در تنافی است.

ممکن است کسی منطق را هم در زمره علوم حقیقی و از اقسام حکمت نظری به شمار آورد، اما اشکال حاضر بنابر این روایت ملاصدرا، ابتدائی بر ادخال منطق در حکمت نظری ندارد، بلکه اشکال بر عدم خارجیت معقولات ثانی فلسفی و مقولات نسبی و تعریف حکمت به علم به اعیان خارجی استوار است. بنابراین، اشکال حاضر با صرف نظر از این که منطق از علوم حکمی و ناظر به حقائق خارجی باشد و یا علمی آلی و خارج از حوزه حکمت باشد، به بحث در مورد معقولات ثانی فلسفی و مقولات نسبی می‌پردازد و در صورت عدم خارجیت آنها، تعریف حکمت مخدوش خواهد شد. بله؛ اگر منطق را در زمره حکمت نظری قرار دادیم، آن‌گاه برای دفع اشکال باید از خارجیت معقولات ثانی منطقی هم یاد کنیم، ولی نباید مانند ملاهادی سبزواری اشکال را مبتنی بر ادخال منطق در حکمت نظری توضیح دهیم؛ چون حتی اگر منطق خارج از حکمت هم باشد، باز هم اشکال مزبور به قوت خود باقیست.

بنابراین می‌توان اشکالات آیت الله جوادی به ملاهادی سبزواری را چنین بیان کرد:

اولاً، معقولات ثانی فلسفی، قسیم معقولات ثانی منطقی قرار دارند. اشکال محل بحث، روی معقولات ثانی فلسفی

متمرکز است و ملاهادی نباید اشکال را بر روی معقولات ثانی منطقی پیاده سازد.

اگر معقولات ثانی فلسفی که قسیم معقولات ثانیه منطقی هستند، امور عدمی باشند و اگر مقولات نسبی به دلیل این که از وجود آنها تکرر نوع آنها لازم می‌آید در خارج موجود نباشند، در این صورت پرداختن فلسفه به آنها با تعریف حکمت به این که علم به موجودات خارجی است، تنافی خواهد داشت.

ثانیاً، اگر هم منطق به عنوان علمی حقیقی داخل در حکمت نظری باشد و معقولات ثانی منطقی هم مورد نزاع باشند، باز هم ارتباطی به علم منطق نخواهد داشت و باید در فلسفه از آن بحث کرد. آن چه به علم منطق مربوط است، عبارت است از عوارض معقول ثانی منطقی موصل بما هو معقول ثانی منطقی موصل، اما وقتی درباره اصل وجود معقول ثانی منطقی موصل سخن می‌گوییم، در واقع از عوارض موجود بما هو موجود سخن می‌گوییم. احکامی که از ناحیه اصل هستی و موجودیت می‌آیند، معقول ثانی فلسفی‌اند. در این نگاه حتی ماهیت هم از عوارض موجود بما هو موجود است. اگر معقولات ثانی منطقی نیز در مدار اشکال قرار گیرند، باز اشکال بر الحاق منطق به حکمت نخواهد بود؛ زیرا گرچه در منطق از عوارض معقولات ثانیه منطقی بحث می‌شود و لیکن فلسفه نیز به شرحی که پیش از این گذشت. به بحث از اصل وجود و هستی آنها پرداخته و آن‌گاه رهیافت فلسفی خود را به عنوان اصل موضوعی به منطق که از زمره علوم جزئی است تقدیم می‌کند.

۲.۳. ارزیابی اشکالات آیت الله جوادی بر ملاهادی سبزواری

دیدگاه آیه الله جوادی را میتوان ذیل دو نکته رئیسی مورد ارزیابی قرار داد:

۱. آیت الله جوادی فرمودند: منطق، علمی جزئی است که در اثبات موضوع خود محتاج فلسفه است. این نکته، نکته درستی است اما باید توجه داشت که اثبات موضوع منطق، به معنای اثبات هلیات بسیطه معقول ثانی منطقی موصل است و در این فرض، معقول ثانی منطقی از عوارض موجود بما هو موجود خواهد بود و اثبات هلیه بسیطه آنها، معقول ثانی منطقی نیست تا در مقابل معقول ثانی فلسفی قرار گیرد. بلکه اثبات هل بسیطه معقول ثانی منطقی موصل، کاری فلسفی است. بحث از هل بسیطه معقول ثانی منطقی در فلسفه، به این معنا است که معقول ثانی منطقی، از عوارض موجود بما هو موجود می‌باشد و دارای مناط فلسفی است. به عبارت دیگر فلسفه عهده‌دار اثبات هل بسیطه معقولات ثانی موصل یا معقول اولی می‌باشد و مثلاً علم منطق عهده‌دار بحث از عوارض معقولات ثانی منطقی است.

بر این اساس آیت الله جوادی نمی‌تواند بگوید: منطق علمی جزئی است و در اثبات خارجیت موضوع و اصول موضوعه خود محتاج به فلسفه است؛ پس فلسفه، هم از معقولات ثانی فلسفی بحث می‌کند و هم از معقولات ثانی منطقی بحث می‌کند. این در حالی است که اگرچه فلسفه از اثبات وجود معقول ثانی منطقی بحث می‌کند، ولی این نکته ارتباطی به حیث منطق ندارد. فلسفه همان‌گونه که از اثبات وجود معقولات ثانی منطقی بحث می‌کند، از اثبات وجود معقولات اولی هم بحث می‌کند.

بله؛ وقتی به حیث منطقی مسئله می‌نگریم، حیث وجود معقولات ثانی منطقی مورد نظر نمی‌باشد و دیگر حیث

وجود نوع، وجود جنس و... مورد نظر نیست، بلکه حیث کان ناقصه آنها مورد نظر است؛ مثلاً بحث در این است که حد تام، رسم تام، حد ناقص و رسم ناقص باید چگونه باشند. این مسائل، مسائلی منطقی به حساب می‌آیند که حیث معقولات ثانی منطقی موصل مقتضی اینها می‌باشند و حیثیتی نمی‌باشند که وجود یا واقعیت آن اقتضاء کند. بنابراین، باید حیث منطقی را از جانب اقتضاء منطق ببینیم و حیث فلسفی را از حیث عوارض واقعیت یا عوارض وجود ببینیم.

در نتیجه آیت الله جوادی نباید در قالب دو اشکال به نقد ملاحادی سبزواری پردازد؛ این که یک بار بگوید: اصلاً جدال بر روی معقولات ثانی منطقی نیست و یک بار بگوید: اگر هم جدال بر روی معقولات ثانی منطقی باشد، ارتباطی به علم منطق ندارد. اگر قرار است هر حکمی که از ناحیه وجود و واقعیت می‌آید، مربوط به فلسفه باشد، کار فلسفه رسیدگی به احکامی است که از ناحیه وجود یا واقعیت می‌آیند. بر این اساس خواه بگوییم: «العله موجودة»، «النوع موجود» یا «الانسان موجود» و یا در قالب تعبیری عکس الحملی بگوییم: «الوجود علة»، «الوجود نوع» یا «الوجود انسان» همه اینها از عوارض موجود بما هو موجود بوده و بحث از آنها هم بحثی فلسفی است. به تعبیر شهید مطهری، معقول ثانی فلسفی، همان عوارض موجود بما هو موجود است. همه هلیات بسیطه، از عوارض موجود بما هو موجودند و در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار داشته و بحث از آنها بحثی فلسفی است.

بر این اساس آیت الله جوادی باید از اشکال خود به ملاحادی سبزواری دست کشد؛ ملاحادی سبزواری به سراغ خارجیتی رفته، که خارجیت فلسفی است نه خارجیت منطقی؛ یعنی خارجیتی که برای اراده و علم حصولی تصویر کرده‌ایم و آنها را کیف نفسانی دانسته‌ایم؛ یعنی سخن روی هل بسیطه معقولات ثانیه منطقی است که خود، معقول ثانی فلسفی و از عوارض موجود بما هو موجود می‌باشند. بر این اساس توسعه خارجیت معقولات منطقی به معقولات ثانی فلسفی که در بیان آیت الله جوادی آمده است، قابل قبول نمی‌باشد و نمی‌توان جدال ملاحادی سبزواری و ملاصدرا را به جدال در معنای خارجیت بازگرداند.

از دیدگاه ملاحادی سبزواری در تعلیقه اسفار، می‌توان به ملاصدرا گفت: خارجیت مباحث فلسفی صرفاً با خارج مقابل ذهن حل نمی‌شود؛ نه تنها مشکل معقولات ثانی منطقی که حتی معقولات اولی هم این‌گونه‌اند. از دیدگاه او مسائل فلسفی در پاره‌ای از مواضع (هل بسیطه معقولات ثانی منطقی) با خارجیت مطلقه تصحیح می‌گردند. حال چه ایرادی دارد که هر چند وجود رابط را خارجی نکنیم، از باب خارجیت اتصاف، به خارجیت سایر معقولات ثانی فلسفی تن دهیم؟

۲. باید توجه داشت که ما با دو اشکال مواجهیم؛ یک بار بحث بر روی خارجیت فلسفه اولی و ورود معقول ثانی منطقی در فلسفه است و یک بار بحث بر روی ادخال منطق در حکمت نظری می‌باشد. بحث از خارجیت علم منطق در مقابل ریاضی و... یک بحث است و در این فضا بحث روی خارجیت معقولات ثانی منطقی موصل بما هو معقولات ثانی منطقی موصل است و بحث از فلسفی بودن معقول ثانی منطقی بحث دیگری است و در این فضا بحث از خارجیت معقول ثانی منطقی است که از عوارض موجود بما هو موجود است، می‌باشد.

عبارت ملاحادی سبزواری در منطق منظومه ناظر به ادخال یا اخراج منطق در حکمت نظری است. در حاشیه اسفار، نامی از منطق که قرار است از عوارض معقول ثانی موصل بما هو معقول ثانی موصل بکند، نمی برد، بلکه بحث روی خارجیت معقول ثانی منطقی بما هو من عوارض الموجود بما هو موجود است.

صفت واقع‌نمایی و خارجیت را یک بار برای کلی حکمت نظری مورد رسیدگی قرار می‌دهیم و در آن زمان باید از خارجیت ریاضیات، طبیعیات، فلسفه و منطق سخن گوئیم، اما یک بار سخن پیرامون خارجیت فلسفه اولی است. در این فرض باید از خارجیت معقولات ثانی فلسفی یا همان عوارض موجود بما هو موجود سخن گوئیم. در این فضا باید در مورد خارجیت معقولات اولی، معقولات ثانی فلسفی، مقولات سبعة نسبيه و معقولات ثانی منطقی بحث کنیم؛ البته از این جهت که از عوارض موجود بما هو موجودند.

خلاصه آن که یک بار قرار است خارجیت عوارض معقولات ثانی منطقی موصل بما هی معقولات ثانی موصل را ثابت سازیم و یک بار قرار است خارجیت معقول ثانی منطقی بما هو من عوارض الموجود بما هو موجود را به اثبات رسانیم. این دو مطلب، مربوط به دو فضا می‌باشند و نباید میان دو مسئله خلط کرد. مباحث ملاحادی سبزواری ذیل دفع عار عظیم کتاب اسفار ناظر به اثبات خارجیت معقول ثانی منطقی بما هو من عوارض الموجود بما هو موجود بود، ولی متن شرح منظومه ملاحادی ناظر به اثبات خارجیت عوارض معقول ثانی منطقی موصل بما هو معقول ثانی منطقی موصل می‌باشد.

۳. ارزیابی تحلیلی دیدگاه ملاحادی سبزواری و آیه الله جوادی

با توجه به مباحث گفته شده دریافتیم که وقتی سخن از ادخال یا اخراج منطق در حکمت نظری می‌شود، بحث در مورد خارجیت عوارض معقولات ثانیه منطقی موصل بما هی معقولات ثانیه منطقی موصل است و بحث ما در مورد خارجیت معقولات ثانی منطقی موصل بما هی من عوارض الموجود بما هو موجود نیست.

با توجه به تفکیک این دو فضا، این سؤال قابل پرسش است که آیا می‌توان منطق را قسمی از حکمت نظری به شمار آورد و از خارجیت عوارض معقولات ثانی منطقی من حیث الایصال دفاع کرد و آن را علمی ناظر به واقع خارجی دانست یا خیر؟

برای پاسخ به این پرسش در ابتدا لازم است دو مسئله مورد رسیدگی و حل و فصل قرار گیرند.

۳.۱. داوری حد وسط ملاحادی سبزواری در اثبات خارجیت علم منطق

آیا واقعاً می‌توان با استدلال ملاحادی سبزواری بر خارجیت منطق، آن را در زمره علوم خارجی قرار داده و منطق را علمی ناظر به واقعیات خارجی دانست؟

ملاحادی سبزواری، در تبیین جایگاه منطق، زیر بار تفصیل ملاصدرا نمی‌رود. به عقیده ملاحادی با مبنا قرار دادن غایت در تعریف حکمت، می‌توان از ادخال منطق در حکمت نظری دفاع کرد. حتی اگر حکمت را از باب علم به اعیان

خارجیه بدانیم هم می‌توان منطق را داخل در حکمت نظری دانست؛ چون معقولات ثانی منطقی، هیئات قائم به نفس می‌باشند و این هیئات قائم به نفس، واقعیاتی خارجی اند و منطق به عنوان علمی که قرار است از عوارض معقولات ثانی منطقی سخن گوید هم، علم به واقعیات خارجی می‌باشد.

برای ارزیابی مدعای بالا باید دید که آیا بیان ملاهادی سبزواری ناظر به وجود ذهنی است و یا ناظر به وجود فی الذهن می‌باشد؟ کدام مبنا از مبانی وجود ذهنی جهت تبیین بیان ملاهادی به کار ایشان می‌آید؟ در ابتدا لازم است مبانی موجود در بحث وجود ذهنی را بازشناسی کنیم تا بتوان در این باب اظهار نظر کرد. در زمینه وجود ذهنی حداقل می‌توان به سه دیدگاه اشاره کرد:

۱. بر مبنای ادق اصالت وجود، وجود، اصیل و عین خارجیت است و در هیچ یک از مراتب واقع خارجی ماهیت نخواهیم داشت و نه می‌توان در خارج، از ماهیت سراغ گرفت و نه می‌توان در ذهن ماهیت داشت و حتی ذهن هم نداریم؛ چون بر اساس ادق اصالت وجود جایگاه ذهن هم زیر سؤال می‌رود. بر این اساس ذهن و علم حصولی دچار ایراد خواهند بود. این مبنا وجود ذهنی را جمع می‌کند و ما را با واقعیت عینی اصیلی مواجه می‌سازد که در همه مراتب حضور دارد و نام آن وجود است.

۲. بر اساس یک دیدگاه در باب وجود ذهنی، با غفلت از اصالت وجود، مسئله ذهن و علم حصولی را می‌پذیریم و ماهیت را در ذهن و خارج قبول می‌کنیم. در این صورت، وجود خارجی، ظل و اثری در خارج دارد که نام آن را وجود ذهنی می‌گذاریم. این تقریر مطابق ظاهر بیان مشهور در وجود ذهنی است و آنها وجود ذهنی را ظل خارج می‌دانند. وجود ذهنی به عنوان وجودی بی اثر از واقع خارجی حکایت می‌کند و حکایت آن هم از قبیل حکایت ماهوی (ماهیت بالمعنی الاخص) است. این مبنا وجود ذهنی و ماهیت را می‌پذیرد و وجود ماهیت در ذهن و خارج را قبول دارد و برای ماهیت یک کون خارجی و یک کون ذهنی درست می‌کند.

۳. آیت الله جوادی معتقدند وجود ذهنی، ظل خارج نیست، بلکه ظل علم است. علم، از قبیل کیف نفسانی است و وجود ذهنی، ظل واقعیتهای به نام علم است که از قبیل کیف نفسانی می‌باشد. بر این اساس هر انسانی دارای نفسی است که واجد کیف نفسانی قائم به نفس است که نام آن را علم می‌نهیم و ظلی به نام وجود ذهنی دارد.

وجود عینی خارجی بر اساس اصالت وجود تبیین می‌شود. علم هم از قبیل کیف نفسانی است و در زمره واقعیات خارجیه جای دارد. وجود ذهنی، وجود ظلی علم است و دارای واقعیتی خارجی است. در این فرض می‌توان از نفس، واقعیت قائم به نفس به نام کیف نفسانی - که نام آن علم است - و ظل و سایه کیف نفسانی به نام وجود ذهنی یاد کرد. فارغ از درستی یا نادرستی مبانی بالا، باید از ملاهادی پرسید که شما بر اساس کدام مبنا در صدد خارجی کردن منطق می‌باشید و قرار است هیئات قائم به نفس را مبنای تحلیل بالا قرار دهید؟

بر اساس ادق اصالت وجود، آیا می‌توانید از هیئات قائم به نفس دفاع نمایید؟ این در حالی است که ملاهادی سبزواری ضمن بحث از اشکالات وجود ذهنی به ملاصدرا اشکال می‌کرد که اصلاً علم از مقوله کیف نیست. در این فضا اشکال ملاهادی به ملاصدرا در کجای این بحث قرار می‌گیرد؟

بر اساس مبنای اول وجود ذهنی، نمی‌توان از ذهن و ماهیات سراغ گرفت. در این مبنا در واقع علم حصولی نداریم تا بتوان درباره مفاهیمی نظر داد که عروض و اتصاف آنها ذهنی است و دیگر نمی‌توان از کلی، نوع، جنس و... یاد کرد و نمی‌توان از منطق به عنوان میزان و ابزار تفکر و تعقل علوم حصولی دفاع کرد.

اگر وجود ذهنی را ظل خارج بدانیم، وجود ذهنی مفهومی بی‌اثر است. در این مبنا می‌توان از ماهیت، علم حصولی و دوگانه ذهن و خارج و وجود ذهنی دفاع کرد. حال چگونه ممکن است که این مفهوم بی‌اثر را کیف قائم به نفس محسوب داشته و خارجیت منطق را بر مدار آن تحلیل کرد؟ ملاهادی معقولات ثانی منطقی را کیفیات قائم به نفس می‌دانست و از این طریق خارجیت آنها را توضیح می‌داد.

ملاهادی ضمن اشکالات وجود ذهنی، به مناسبت اشکال اجتماع یک چیز تحت دو مقوله، از پاسخ ملاصدرا خرسند نبوده و می‌گوید: ملاصدرا نباید علم را از مقوله کیف نفسانی بداند و آن را حیثیتی قائم به نفس در نظر آورد، بلکه بر اساس اصالت وجود، علم دارای خارجیت وجودی است.

با توجه به این اشکال ملاهادی چگونه معقولات ثانی منطقی را از باب هیئات قائم به نفس خارجی می‌داند؟ نمی‌توان بین اشکال ملاهادی به ملاصدرا و مسئله خارجیت منطق از باب خارجیت هیئات قائم به نفس جمع کرد. اگر بر مدار ادق اصالت وجود سیر کنید و وجود ذهنی را وجودی اصیل و عینی می‌شمارید، دیگر نمی‌توانید از خارجیت معقولات ثانی منطقی - که دارای عروض ذهنی و اتصاف ذهنی اند - یاد کنید. اگر در فضای قبول وجود ذهنی سخن می‌گویید: می‌توان از نفس به عنوان واقعیتی خارجی و هیئات قائم به نفس یاد کرد، ولی اشکال ملاهادی به ملاصدرا را چه باید کرد؟

اگر وجود ذهنی، ظل علم می‌باشد و مقول به تشکیک بوده و دارای اثر است، با واقعیت عینی دارای اثر مواجهیم. اولاً، این مبنا با ظاهر اشکال ملاهادی به ملاصدرا در تنافی است و نمی‌توان این مبنا را محملی برای سخن ملاهادی به شمار آورد. ثانیاً، این اشکال متوجه این مبناست که چگونه می‌توان حیث حکایت‌گری، صدق، حمل و نظائر آن را بر اساس واقعیت عینی مقول به تشکیک دارای اثر توضیح داد؟

بنابراین، اگر کسی بخواهد برای وجود ذهنی (بما هو وجود ذهنی نه بما هو وجود خارجی) واقعیت قائل شود و ذهن را درست کند، باید دست از اصالت وجود ادا بردارد؛ چون قول به وجود ذهنی، ذهن، علم حصولی و در میان آوردن منطق به عنوان میزانی برای علوم حصولی با اصالت وجود ادا - که وجود را در همه مراتب واقع منشأ اثر می‌داند - سازگار نیست.

۳.۲. بررسی مقسم در تقسیم حکمت نظری

مشهور وقتی در صدد تقسیم حکمت نظری بر می‌آیند، آیا واقعیت و موجود را تقسیم و از احکام موجود بحث می‌کنند یا وجود را تقسیم و از احکام آن بحث می‌کنند؟ مثلاً آیا واقعیت را مقید به قید طبیعی، منطقی، ریاضی یا الهی می‌دانند یا وجود را؟

واقعیت و موجود اعم از وجود و ماهیت است. با مبنا قرار دادن واقعیت در تقسیم حکمت و بحث از عوارض موجود

و واقعیت در آن، باید اثبات واقعیت دار بودن معقولات اولی، معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی را بر عهده فلسفه گذاشته و همه آنها را از عوارض واقعیت بدانیم و نه از عوارض وجود؛ در این فرض حکماء در تقسیم حکمت به اقسام آن به مسئله خارجیت وجود و اصالت وجود اداق یا دقیق نظر نکرده‌اند، بلکه بر مدار خارجیت واقعیت در مقابل انکار واقعیت طی مسیر کرده‌اند.

ثمره مهم مبنای بالا، پاسخ به اشکال بزرگانی مانند مرحوم امام است؛ ایشان می‌فرمایند: اگر وجود را موضوع فلسفه قرار دهیم، نمی‌توان از فلسفی بودن بحث از ماهیت دفاع کرد. این در حالی است که با مبنا قرار دادن واقعیت، واقعیت اعم از وجود و ماهیت می‌باشد. بر این اساس هم اصالت ماهیت و بحث از احکام ماهیت، مسئله‌ای فلسفی است و هم اصالت وجود و بحث از احکام وجود در زمره مسائل فلسفی جای دارد. از دیگر سو خارجیت واقعیت چنان عام است که می‌تواند شامل خارجیت وجودات متباینه و خارجیت وجودات مشکک هم بشود.

وقتی به سراغ واقعیت و احکام و عوارض ذاتی آن می‌رویم، با واقعیتی مواجهیم که در شناسنامه آن نه وجود نگاشته شده است و نه ماهیت؛ نه ذهن در آن اخذ شده است و نه خارج. در این فرض می‌توان از علم حصولی و منطق به عنوان میزان علم حصولی دفاع کرد و از احکام ماهیت و هل بسیطة ماهیت یاد کرد.

بر این اساس می‌توان با واقعیتی کار کرد که اعم از وجود و ماهیت، اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. بر این اساس خود واقعیت با قطع نظر از وجود و ماهیت دارای عوارض و احکامی است و بحث فلسفی حول احکام فلسفی و عوارض ذاتیه واقعیت می‌تواند اشکال خارجیت منطق را حل کند و علم حصولی را تصحیح و منطق را میزانی برای آن قرار دهد.

بنابراین، یک بار برای اثبات خارجیت منطق، اصالت وجود اداق را مبنا قرار می‌دهیم؛ یک بار بر مدار اصالت وجود متعارف، برای ماهیت دو نحوه وجود قائل می‌شویم و یک بار وجود ذهنی را ظل وجود علم می‌دانیم. اما یک بار ممکن است از مبنا بودن وجود فاصله بگیریم و بر مدار احکام واقعیت و موجود راجع به خارجیت منطق سخن گوئیم. مبنا قرار گرفتن واقعیت و موجود می‌تواند راه را برای اثبات خارجیت منطق باز کند.

با توجه به مقدمه بالا، باید دید مقسم دلیل حصر - که منطق نقضی بر آن شمرده می‌شد و قرار است خارجیت منطق را در نسبت با آن بحث کنیم - واقعیت است و یا بخشی از واقعیت مقسم این دلیل می‌باشد؟

آیت الله جوادی در این مورد می‌فرماید:

گرچه برخی از اقسام حکمت نظری به بخش‌های مختلف دیگری تقسیم می‌شوند لیکن تقسیم اولی آن به سه قسم، نتیجه یک حصر عقلی است؛ زیرا واقعیت خارجی که موضوع فلسفه است و از آن با عنوان موجود یاد می‌شود، به چهار صورت قابل تصور است....

این سؤال قابل طرح است که آیا واقعیت خارجی موضوع فلسفه است و یا مطلق واقعیت، موضوع فلسفه می‌باشد؟ آیت الله جوادی در تعبیر بالا از واژه واقعیت خارجی بهره برده‌اند. ظاهر تعبیر یاد شده، واقعیت خارجی در مقابل ذهنی است و واقعیت خارجی غیر از مطلق واقعیتی است که در مقابل سفسطه قرار می‌گیرد.

اگر واقعیت خارجیه‌ای را مبنا قرار دهیم که در مقابل ذهن است، منطق از ذیل دلیل حصر بیرون است و خارج بودن آن هم اشکالی را در پی نمی‌آورد؛ چون سخن بر روی واقعیت خارجیه است، نه مطلق واقعیتی که شامل ذهن هم می‌گردد. اما اگر مطلق واقعیت را مبنا قرار دادیم، این پرسش قابل طرح است که مطلق واقعیت شامل ذهن هم می‌گردد، پس چرا منطق از ذیل دلیل حصر بیرون می‌باشد؟

کسانی مانند علامه طباطبایی در نهاییه و اصول فلسفه نامی از دلیل حصر نمی‌برند؛ چون موضوع فلسفه را عبارت از مطلق واقعیت می‌دانند که در مقابل سفسطه قرار دارد. واقعیت مقابل سفسطه احکام و تقسیماتی را اقتضاء دارد و با موضوعی به نام اصل واقعیت کار می‌کنند و احکام و عوارض اصل واقعیت را مورد رسیدگی قرار می‌دهند و چنین نیست که ذهن به عنوان بخشی از واقعیت کنار گذاشته شود تا راه برای تقریر دلیل حصر بازگردد.

شهید مطهری اگرچه در شرح مختصر از دلیل حصر یاد می‌کنند، ولی در اصول فلسفه به تبع علامه با اصل واقعیت کار می‌کنند و خبری از دلیل حصر نیست. به احتمال قوی دلیل عدم تعرض آیت الله مصباح به دلیل حصر، همین نکته است که می‌خواهند با احکام مطلق واقعیت کار کنند.

واقعیت خارجی در مقابل ذهن، اقسام حکمت را منحصر در سه قسم طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی می‌کند و منطق از تقسیم مزبور بیرون است. اما اگر بر اساس احکام واقعیت سیر کردیم و مطلق واقعیت را مقسم این تقسیم قلمداد کردیم، می‌توان تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری - تا تکلیف تقسیم حکمت به نظری و عملی را روشن سازد - و تقسیم موجود به هویت و ماهیت را فراگیرد.

باید به عبارت ابن سینا و تعلیقه شفای ملاصدرا توجه کنیم و ببینیم که آیا دلیل حصر را بر مدار مطلق واقعیت شرح کرده‌اند و یا بخشی از واقعیت را مبنای دلیل حصر قرار داده‌اند؟ با حل شدن این نکته می‌توان تقسیم حکمت به نظری و عملی را بر مدار تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری حل کرد؛ اما با بیان علامه طباطبایی نه با بیان شهید مطهری. حال که اختلاف مبانی در تقسیم حکمت روشن شد، لازم است به تحلیل معقولات ثانی منطقی پرداخته شود و فرق آن با دیگر معقولات تبیین گردد. شهید مطهری از جمله افرادی‌اند که در شرح مختصر منظومه به خوبی از عهده این مسئله برآمده‌اند.

ایشان به دو مسئله مهم فرق معقولات ثانی منطقی و معقولات اولی و ثانی فلسفی می‌پردازند و رابطه هر یک از معقولات را با قضایای ذهنیه، خارجیه و حقیقیه روشن می‌سازند.

ایشان معقولات اولی را صورت واقعیت خارجیه می‌دانند. به تعبیر علامه، معقولات اولی، صورت واقعیت خارجی و انعکاس حد وجود آنها در ذهن ماست. به نظر ما تعریف درست معقولات اولی هم همین است. در این میان فرقی ندارد مصداق معقولات اولی، حقیقت خارجی بوده باشد، مانند انسان، حیوان و...، یا حقیقت نفسانی باشد، مانند لذت، کراهت و... . علم حصولی بر مبنای مشهور فلاسفه، کیف نفسانی و معقول اولی است که وقتی قرار باشد ذهن از آن ماهیتی انتزاع کند، به صورت معقول اولی است.

بر این اساس می‌توان به ملاحادی سبزواری ایراد گرفت که تبیین خارجیت منطق بر مدار هیئت قائم به نفس، معقول

اولی به دست می‌دهد و نمی‌تواند خارجیت معقولات ثانی منطقی را توضیح دهد.

معقول ثانی فلسفی، صفت و حکم موجود خارجی بما هو موجود خارجی قرار می‌گیرد. معقول ثانی منطقی، صفت و حکم موجود ذهنی بما هو موجود ذهنی قرار می‌گیرد. معقول ثانی منطقی، صورت موجود خاص از موجودات خارجی یا نفسانی نمی‌باشد، بلکه صفت خاصی از وجود ذهنی بما هو ذهنی است و معقول ثانی فلسفی صفت موجود خارجی بما هو خارجی است و معقول اولی صورت واقع خارجی می‌باشد؛ خواه مصداق این واقعیت خارجی، حقیقت خارجی باشد و یا حقیقت نفسانی بوده باشد. بر این اساس هرگاه با صورت واقعیت خارجی کار کردیم، خواه حقیقت خارجی یا نفسانی، با معقولات اولی کار کرده‌ایم. در نتیجه نباید میان صفت وجود ذهنی بما هو ذهنی با صفات موجودات نفسانی اشتباه گرفت.

واقعیت خارجی، اعم از حقائق مادی و حقائق نفسانی است، اما باید توجه داشت که نباید خارجیت مطلقه را به این معنا از واقعیت تقلیل داد. در این فضا موجود و واقعیت مطلقه مقسم می‌باشد و حتی ذهن را هم در بر می‌گیرد. این خارجیت مطلقه غیر از خارجیتی است که برای حقائق نفسانی در مقابل حقائق خارجی داریم. خارجیت مطلقه مورد نظر، مقسم ذهنی و خارجی است و هویت و ماهیت را می‌گیرد و موضوع علم منطق را به اثبات می‌رساند. این واقعیت غیر از واقعیتی است که در معقولات اولی، به عنوان صورت واقعی و خارجی، بیان شد و آن را اعم از حقیقت خارجی و حقیقت نفسانی قرار داد.

وقتی واقعیت خارجی مقسم قرار می‌گیرد، می‌توان دلیل حصر را چنین توضیح داد: یا واقعیت خارجی به گونه‌ای است که مفهوماً و مصداقاً محتاج به ماده است و یا مفهوماً و مصداقاً محتاج به ماده نیست و یا مفهوماً محتاج به ماده نیست و مصداقاً محتاج به ماده است.

وقتی واقعیت خارجی مقسم واقع می‌شود، معقولات ثانی منطقی در آن حضور ندارند؛ چون بر اساس دقت شهید مطهری، باید میان معقولات ثانی منطقی و واقعیات نفسانی فرق نهاد و معقولات ثانی منطقی، اوصاف این واقعیت بما هی ذهنیه می‌باشند. در این فرض معقولات ثانی منطقی از مقسم بیرون بوده و داخل در دلیل حصر نمی‌باشند، بلکه دلیل حصر از ابتدا واقعیات خارجی را تقسیم کرده و در نتیجه حکمت نظری به درستی به طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی تقسیم می‌شود. بنابراین، اگر مقسم دلیل حصر را عبارت از حقائق خارجی بدانیم و حقائق خارجی را اعم از حقائق مادی و نفسانی بدانیم، مجاز خواهیم بود که حکمت نظری را به طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی تقسیم کنیم.

بنابراین راه انحصاری تصحیح خارجیت معقولات ثانی منطقی این است که معقولات ثانی منطقی را معقولات ثانیه اصل واقعیت بدانیم؛ چون در تعبیر شهید مطهری آمده است که هر معقول ثانی فلسفی، وصف واقع خارجی است و هل بسیطة معقولات ثانی منطقی همانند هل بسیطة معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی از آن جهت که عوارض ذاتیه اصل واقعیت‌اند، معقول ثانی فلسفی می‌باشند.

اگر مطلق واقعیت را مقسم گذاشتیم و آن را اعم از ذهن و خارج قرار دادیم، می‌توان گفت: عوارض ذاتی آن یا ذهن است و یا خارج می‌باشد و با دو هل بسیطه مواجه می‌باشیم.

۳.۳. اشکالات وارد بر ملاهادی سبزواری:

۱. برای خارجیت منطق باید با اصل واقعیت کار کنیم و اگر به دنبال اصل واقعیتی که مقسم ذهن و خارج است نمی‌باشید، نمی‌توان بر مبنای هیئت قائم به نفس، از خارجیت منطق دفاع کرد؛ چون منطق به عنوان هیئت قائم به نفس، معقول اولی را تأمین می‌کند و معقول ثانی منطقی از آن به دست نمی‌آید و سخن ملاهادی در واقع خلط میان حقیقت نفسانی و معقول ثانی منطقی است. حقیقت نفسانی، یک کیف نفسانی بوده و در زمره معقولات اولی جای دارند که واقعیتی خارجی به شمار می‌آیند، اما معقولات ثانی منطقی، مانند کلیت، نوعیت و...، به صفات این واقعیت خارجی مربوطند، البته از آن جهت که احکام و صفات ذهنی آنها می‌باشند.

۲. خارجیتی که در دلیل حصر آمده است و حکمت نظری را تقسیم می‌کرد، خارجیتی بود که اعم از واقعیت عینی و نفسانی است ولی برای حل مسئله خارجیت منطق باید به سراغ مقسمیت اصل واقعیت برویم. با مبنا قرار دادن اصل واقعیت، با مجموعه‌ای از علوم مواجهیم که از عوارض اصل واقعیت سخن می‌گویند و اعم از ذهنی یا خارجی‌اند. منطق می‌تواند در اینجا شکل گیرد و از دایره دلیل حصر هم بیرون است؛ چون دلیل حصر به خارجیت موجود در طبیعیات، الهیات و ریاضیات می‌پرداخت.

۳.۴. اشکال وارد بر آیه الله جوادی

بنابراین در مقابل آیت الله جوادی هم باید گفت: ایشان یا باید از ابتداء با واقعیت مطلقه کار کند که در این صورت حیث معقولات ثانی منطقی هم وارد کار شده و حصر حکمت نظری به اقسام آن هم به هم می‌ریزد. در این فرض می‌توان در تحلیل موضوع فلسفه گفت: قیود علوم جزئی در آن حضور ندارند و مقید به قید طبیعی، ریاضی، منطقی یا خلقی نیست. اما یک بار واقعیت خارجیه را مقسم قرار می‌دهیم. در این فرض باید از تمامیت دلیل حصر دفاع کرد و با برداشتن دو قید ریاضی و طبیعی به فلسفه اولی دست می‌یابیم.

متأسفانه در کتاب رَحِیقِ مختوم میان دو مبنای بالا جمع شده است؛ از سویی با مقسم قرار دادن واقعیت خارجی، از دلیل حصر و سه شاخه حکمت نظری دفاع می‌کنند و از سویی در مقام تبیین موضوع فلسفه، موضوع آن را عبارت از موجودی لا بشرط از جمیع قیود علوم جزئیه (قید ریاضی، طبیعی، منطقی و خلقی) می‌دانند. سخن اخیر ایشان، مقسم را خارجیت مطلقه دیده است.

به نظر می‌رسد شهید مطهری در بیان دلیل حصر از شرح مختصر منظم عمل کرده است. او معقول اولی را عبارت از واقعیت خارجی (اعم از حقیقت مادی یا نفسانی) می‌داند و معقول ثانی فلسفی را حکم واقعیت خارجی بما هی خارجیه می‌شمرد و معقول ثانی منطقی را حکم واقعیت خارجی بما هی ذهنیه می‌شمرد. در مقام تبیین دلیل حصر هم، بخشی از واقعیت را مصب دلیل حصر قرار می‌دهد و تا آخر به تفکیک میان احکام نفسانی و احکام ذهنی واقعیت بما هی ذهنیه وفادار می‌ماند.

نتیجه گیری

نظر نهایی در مورد جایگاه منطق، دلیل حصر و اقسام حکمت نظری به این نکته بستگی دارد که مراد از خارجیت مورد بحث در دلیل حصر، خارجیت مطلقه است یا خیر. به عبارتی دیگر در باب خارج با دو نوع توسعه مواجه هستیم، توسعه اول این است که واقعیت اعم از وجود و ماهیت است و به همین دلیل، هم با اصالت وجود سازگار است و هم با اصالت ماهیت سازگاری دارد و حتی با غفلت از اصالت وجود هم سازگار است. توسعه اول، فلسفه اولی، وسطی و سفلی را درست می‌کند و حقائق را اعم از حقائق خارجی و حقائق نفسانیه قرار می‌دهد.

بر اساس توسعه اول، می‌توان از دلیل حصر بر مدار توضیحات شهید مطهری دفاع کرد. در این فرض در الهیات، حیث لا بشرطی از ماده وجود دارد و تقیدی به امور مادی نخواهد داشت، اما نه این که تقید به عدم ماده مطرح باشد. لا بشرطیت از ماده در ارتباط با واقعیت خارجیه مطرح است و واضح است که واقعیت خارجیه غیر از واقعیت مطلقه می‌باشد؛ چون بر اساس واقعیت مطلقه، قرار است موجود مقید به قید ذهنی هم مورد بحث باشد و در این صورت دلیل حصر به هم می‌ریزد.

توسعه دوم در باب ورود و خروج معقولات ثانی منطقی است. معقولات ثانی منطقی احکام واقعیت از آن جهت که امر ذهنی‌اند، می‌باشند. در این فضا می‌توان از تسمیه الكل باسم جزئه در تسمیه الهیات دفاع کرد.

بنابراین داوری در مورد مسئله حاضر بستگی تامی به تحلیل ما از واقعیت دارد؛ بر این اساس بیان آیت الله جوادی در یک فضا درست است و بیان شهید مطهری در فضایی دیگر درست می‌باشد. با این همه در بیانات آیت الله جوادی برخی ناسازگاری و جمع میان دو مبنا به چشم می‌خورد. ایشان از یک سو بر دلیل حصر و حصر حکمت نظری در سه قسم خود اصرار دارند، اما وقتی از موضوع فلسفه اولی یاد می‌کنند می‌گویند: موضوع فلسفه اولی لا بشرط از قیود علوم جزئی می‌باشد و در مقام ارائه فهرست علوم جزئی، منطق و اخلاق را در این فهرست جای می‌دهند.

بنابراین، نمی‌توان میان دو مبنا جمع کرد؛ این که از سویی به دلیل حصر ملتزم باشیم و از دیگر سو فلسفه را لا بشرط از قیود علوم جزئی به شمار آوریم و در مقام برشمردن این علوم جزئی از برخی علوم خارج از حیطه حکمت نظری هم یاد کنیم.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۸ ش. الهیات شفاء، امیرکبیر، تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق. الشفاء: المنطق، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره)، قم.
۳. جوادى آملی، عبدالله. ۱۳۹۸، رحيق مختوم شرح حكمه متعالیه. نشر اسراء، قم.
۴. خوانساری، حسین بن محمد. ۱۳۷۸ ش. الحاشیه علی الشفاء، الهیات. کنگره آقا حسین خوانساری، قم.
۵. سبزواری، هادی. (حسنزاده آملی، حسن (شارح)). بیتا، شرح المنظومه، نشر ناب، تهران.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۲ ش. التعليقات على الالهيات من الشفاء (تصحیح حبیبی، نجفعلی)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، قم.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۸ ش، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. مكتبة المصطفوی، قم.
۸. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶ ش. مجموعه آثار شهید مطهری، صدرا، تهران.