

Mulla Sadra's confrontation with Mystical Dialectic

Gholam Ali Hashemifar*

Mahdi azimi**

Abstract

Reconciling mysticism, Proof (truth), and the Qur'an is one of the distinctive features of Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shirazī philosophy. But considering the dialectic of some mystics and philosophy's emphasis on rational intellect, this mission does not seem so simple. Among the mystical dialectic positions, we can mention the belief of mystics in the realization of some contradictions in the world of ideas. This article aims to investigate what solutions Mulla Sadra adopted in the mentioned position to get out of the dialectic and to what extent these solutions have logical and rational correctness. Using the method of critical analysis, the author has assumed that Mulla Sadra, in order to get rid of the mystical dialectic and the reconciliation of mystical doctrines about the world of ideas, has started to restrict the law of contradiction in the realm of abstract from material. The review of the authors indicates that some of Mulla Sadra proofs in this field suffer from logical problems. However, some of his arguments are also acceptable. This article firstly explains the mystical dialectic in the world of ideas, then Mulla Sadra's attempt to get rid of it, and finally the critical analysis of his attempt

Keywords: Mulla Sadra, dialectic, mysticism, world of ideas, Imaginaire World.

* Master's Degree in Islamic Philosophy and Islamic Studies, University of Tehran (Corresponding Author), ali.hashemi.far@ut.ac.ir

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, mehdi.azimi@ut.ac.ir

Date received: 03/05/2022, Date of acceptance: 03/08/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

مواجهه ملاصدرا با تناقض باوری عارفانه

غلامعلی هاشمی فر*

مهدی عظیمی**

چکیده

آشتی دادن عرفان و برهان از ویژگی‌های بارز فلسفه صدرالمتألهین شیرازی به شمار می‌آید. اما با توجه به تناقض باوری برخی از عرفا و تأکید فلسفه بر عقل برهانی، این رسالت چندان ساده به نظر نمی‌رسد. از جمله مواضع تناقض باوری عارفانه می‌توان به اعتقاد عرفا به تحقق برخی تناقضات در عالم مثال اشاره کرد. این مقاله در صدد بررسی آن است که ملاصدرا در موضع یاد شده چه راه‌کاری‌هایی را برای خروج از تناقض باوری اتخاذ کرده و این راه‌کارها تا چه اندازه از درستی برهانی و منطقی برخوردار هستند. نگارنده با استفاده از روش تحلیل انتقادی این فرض را داشته است که صدرالمتألهین برای رهایی از تناقض باوری عارفانه و آشتی آموزه‌های عرفانی در مورد عالم مثال، دست به تقیید قاعده تناقض در عرصه عوالم مجرد از ماده زده است. بررسی نگارندگان حاکی از آن است که برخی از براهین صدرالمتألهین در این زمینه از اشکالات منطقی رنج می‌برد. با این حال، برخی از براهین او نیز قابل پذیرش هستند. این مقاله ابتدا به تبیین تناقض باوری عارفانه در عالم مثال، سپس تلاش صدرا برای رهایی از آن، و در نهایت تحلیل انتقادی تلاش وی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، تناقض باوری، عرفان، عالم مثال، عالم خیال

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، ali.hashemi.far@ut.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، mehdiiazimi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

ملاصدرا یکی از فیلسوفان برجسته جهان اسلام به شمار می‌آید که به تلاش برای آشتی میان عرفان، برهان و قرآن شهرت یافته است. این تلاش -چنان که از دور نیز پیداست- راه همواری را در پیش نداشته و این فیلسوف دشواری‌های فراوانی را برای نیل به این مقصود پیموده است. یکی از دشواری‌هایی که در راه پیوند میان شهود عرفانی و تحقیق برهانی رخ می‌نماید عبارت است از مسئله تناقض باوری نزد عرفا. بدین معنا که برخی از مشاهدات عرفانی به نحوی هستند که با قواعد عقلی سازگاری ندارند و بسیاری از عرفا نیز به صراحت به ناسازگاری و خودمتناقض بودن تجربه عرفانی خود اذعان کرده‌اند (برای مثال نک: ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۷۹). اهل عرفان اعتقاد دارند که مشاهدات ایشان ورای عالمی است که برای عقل قابل درک است و عقل خام بشری را راهی بدان وادی مملو از عجایب نیست.

بدیهی است که عقل و برهان فلسفی بر یکی از اصولی‌ترین قواعد خود، یعنی قاعده امتناع اجتماع نقیضین، استوار است و نمی‌تواند پذیرای این قبیل تناقض باوری عارفانه باشد. بنابراین، اگر صدرالمتألهین می‌خواهد نوعی آشتی و همگنی میان عرفان و برهان برقرار کند، باید راهی برای خروج از این تناقضات عرفانی بیابد. نوشتار حاضر در صدد بررسی آن است که صدرا چه راه‌حلی برای این مشکل در نظر داشته است و تلاش او تا چه اندازه صائب به نظر می‌رسد.

در راستای این هدف، نویسندگان بر یکی از این مواضع متناقض‌نمای عرفانی تمرکز کرده‌اند و تلاش صدرا برای خروج از تناقض باوری عارفانه در این مسئله فلسفی -عرفانی را ترسیم نموده‌اند. این مورد چالش برانگیز عالم مثال (یا عالم خیال منفصل) است که به تعبیر برخی از عرفا، محل وقوع برخی تناقضات است و به تعبیر محی الدین بن عربی در آن جز محالات عقلی رخ نمی‌دهد (همان: ۵۶۹/۳).

مسئله اصلی این پژوهش بررسی آن است که پاسخ صدرا به تناقض باوری عارفانه در فلسفه خود تا چه اندازه قابل قبول است. با توجه به تمرکز این نوشتار بر موضوع فوق، این مسئله اصلی از رهگذر دو مسئله فرعی دیگر عبور خواهد کرد: (۱) صدرا چه پاسخی به تناقض باوری عارفانه در مورد عالم مثال دارد؟ (۲) تلاش صدرا در این زمینه تا چه اندازه صائب و قابل قبول است؟

فرض ابتدایی این نوشتار آن است که صدرالمتألهین تلاش فراوانی برای برهانی نمودن مضامین متناقض‌نمای عرفانی مبذول کرده است؛ با این حال، برخی از براهین وی در این راه قابل خدشه و نقد هستند. وی با اقامه برهان در مورد تقیید قاعده امتناع اجتماع دو امر متضاد بر موضوع واحد، تلاش نموده است تا از تناقض باوری در عالم خیال رهایی یابد. مقاله حاضر ضمن ترسیم ادله ملاصدرا، با روش تحلیل انتقادی به بررسی و نقد ادله این فیلسوف برجسته در این زمینه پرداخته است.

مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» (مطهری ۱۳۴۹) پژوهشی است که بر ارتباط مبحث تضاد در فلسفه اسلامی و حرکت پرداخته است. شریف‌زاده و حجتی (۱۳۹۰) نیز ضمن مقاله‌ای به نقد دیدگاه گراهام پریست پرداخته‌اند. شایان ذکر است دیدگاه خود پریست نیز توسط رضایی (۱۳۸۳) ترجمه و در قالب مقاله‌ای به طبع رسیده است. چنان‌که پیداست هیچ یک از این آثار (و نیز آثار دیگری از این قبیل) ارتباطی به تلاش ملاصدرا برای رهایی از تناقض باوری در فلسفه خود ندارد. در خصوص عالم خیال ابن‌عربی، اهل سرمدی و شانظری (۱۳۹۴) با تطبیق و مقایسه‌ی آراء این عارف تلاش‌هایی در جهت خروج وی از تناقض باوری در عالم خیال نموده‌اند. عالم خیال صدرالمتألهین نیز در آثار متعددی مورد بررسی (ریاحی، واسعی، ۱۳۸۸)، مقایسه (وحدتی‌پور، حسینی شاه‌رودی ۱۳۹۷؛ محمدزاده حقیقی و رحیمیان ۱۳۹۵) یا تحلیل پدیدارشناسانه (مصطفوی ۱۳۹۶) قرار گرفته است. این آثار نیز به مسأله پژوهش حاضر نپرداخته‌اند. بنابراین، این نوشتار یک خلاً علمی در این زمینه را مرتفع خواهد ساخت.

این پژوهش در راستای تحقق هدف خود، ابتدا تناقض باوری عارفانه در عالم خیال را مورد بررسی قرار داده و سپس تلاش صدرالمتألهین برای خروج از آن را ترسیم خواهد نمود.

۲. تناقض باوری عارفانه در عالم خیال

در فلسفه اسلامی بحث از خیال از جمله مباحث بسیار مهمی است که از زمان فارابی تا زمان معاصر، دوران پرفراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است. از عدم پذیرش تجرد آن از سوی فارابی و ابن‌سینا گرفته تا اثبات آن در قوس نزول توسط شیخ اشراق و مبرهن‌ساختن آن در قوس صعود از جانب ملاصدرا سبب شده است تا این عالم،

مقامی ویژه در مباحث فلسفی و عرفانی پیدا کند. شاید شمس الدین شهرزوری بیش‌ترین نقش را در وارد کردن اصطلاح «عالم مثال» در فلسفه اسلامی ایفا کرده باشد (نک: شهرزوری ۱۳۸۴: ۳/۴۵۶-۴۶۶).

برای خیال حداقل دو مرتبه کلی را می‌توان لحاظ کرد:

۱. عالمی واسطه در دل عالم کبیر که آن را «خیال منفصل» می‌نامند. از این لحاظ خیال مرتبه‌ای از هستی را در بر می‌گیرد که جایگاهی میان مجردات محض و جسمانیات محض را داراست. این عالم حد فاصل و واصل دو مرتبه از وجود است؛ بی‌آن‌که به هیچ کدام از آن‌ها تعلق محض داشته باشد. جهانی است که در آن روح جسمانیت پیدا کرده و ماده روحانی می‌گردد.

۲. عالمی واسطه در دل عالم صغیر، یعنی انسان. خیال از این نوع، «مقید» و «متصل» نامیده می‌شود. خیال به این معنا، قوه‌ای از قوای باطنی انسان به‌شمار می‌آید. در این اصطلاح، خیال قوه‌ای است که آنچه که حس مشترک از صور محسوسات، پس از انتزاع از ماده درک کرده را در خود نگاه می‌دارد و در جریان ادراک خیالی در هنگام غیبت شیء محسوس، برای ادراک‌کننده به یاد می‌آورد. بنابراین می‌توان خیال را حافظه حس مشترک نام نهاد (نک به: شیرازی، الحاشیه علی الإلهیات ۱/۱۳۸). ملاصدرا خیال متصل را این‌طور تعریف می‌کند:

«قوة جوهرية باطنية غیر العقل و غیر الحس الظاهر و لها عالم آخر غیر عالم العقل و عالم الطبيعة و الحركة.» (شیرازی ۱۹۸۱: ۲۱۴/۸)

قوه جوهری باطنی که غیر از عقل و غیر از حس است و عالم آن عالمی است غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت.

از آن‌جا که مرتبه خیال نفس جایگاهی میان عقل و حس را دارا می‌باشد، نقشی مؤثر در ایجاد ارتباط میان قوای باطنی انسان با عالم مجردات عقلی خواهد داشت. درست به همین دلیل است که این عنصر سازنده، همواره از سوی غالب حکما و عرفا به‌عنوان تبیین‌گر فیوضات عوالم مافوق ماده به رسمیت شناخته شده است. هانری کربن (۱۳۶۹: ۹۳) در این باره می‌گوید:

«بدون آن (خیال) رؤیاهای پیامبران و عرفا و حوادث معاد به دلیل اینکه جای خود را از دست داده‌اند معنایی نخواهند داشت. این نظریه معرفت شهودی، رسالت پیامبر و فیلسوف را از همدیگر جدایی ناپذیر می‌سازد.»

هر دو مثال متصل و منفصل از جهت نوع مظاهر و صور و ویژگی‌هایشان مشابه یک‌دیگر می‌باشند. تفاوت این دو عالم نیز در این است که صور و مظاهر عالم خیال متصل با قطع توجه انسان در مقام تخیل کننده، از میان رفته اما صور و مظاهر عالم خیال منفصل جواهری همواره باقی و ثابت هستند. از نظر صدرا تفاوت دیگر موجودات این دو مرتبه از مثال در این است که مظاهر مرتبه مثال منفصل، هم در ذات و هم در فعل بی‌نیاز از ماده هستند. در حالی که در مثال متصل، صور و مظاهری تحقق دارند که در مقام فعل نیاز به ماده داشته و نسبت به آن تعلق تدبیری دارند. مقصود ملاصدرا از نیازمندی این صور به ماده در خیال متصل، دخالت قوای ادراکی در تحقق چنین موجوداتی است. مانند زمانی که خاطرات یا تخیلات ما که معلول تجزیه و ترکیب صورت‌های حاصل از حواس است در ذهن ما یا به عبارتی دقیق‌تر در مرتبه خیال متصل ایجاد می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۸). خیال متصل از سوئی صور جزئی که در حس مشترک می‌باشد را ادراک کرده و از سوی دیگر ابزاری برای درک موجودات مثالی در عالم خیال منفصل و صورت بخشی به صور و معانی کلی و عقلی و متمثل کردن آن‌ها است (قیصری ۱۳۷۵: ۶۹۵). خیال با انتزاع ماده از موجودات خارجی و حسی، به آن‌ها صورتی مثالی می‌دهد و بدین نحو میان محسوس و معقول ارتباط ایجاد می‌کند. با تلطیف این قوه، نفس این توانایی را در خود پیدا خواهد کرد که در عالم خواب و حتی در بیداری، موجودات عالم مثال را مشاهده نماید. به همین جهت ابن عربی آن را از عقل و احساس وسیع‌تر تلقی می‌کند (ابن عربی ۱۴۲۷: ۳۹۰/۳).

شاید مهم‌ترین نکته در تناقض باوری در عالم خیال آن باشد که خیال حیثیتی است با ویژگی‌های منحصربه‌فرد که بارزترین آن‌ها آن است که اجتماع دهنده امور متقابل در موطن خود است. سیطره خیال تا بدان جاست که ابن عربی در توصیف آن با شوری مثال زدنی دست به مبالغه زده و معتقد است: «در آن جز محالات عقلی واقع نمی‌شود» (همان: ۵۶۹). و این از اعجاب‌انگیزترین اوصافی است که در باب این مرتبه از هستی می‌توان بر زبان راند. حقیقت خیال چیزی که ذاتاً دارای تجسد نیست را متجسد می‌سازد (همان: ۳۷۹/۲). سراسر مکاشفات صوری نشأت گرفته از ارتباط و اتصال خیال متصل با

عالم خیال منفصل و مشاهده و ادراک موجودات این عالم توسط قوه خیال می‌باشد. رؤیا نیز عرصه خلاقیت و هنرورزی خیال است؛ از این رو که انسان در این عالم اعراض را صور قائم به خود می‌بیند که با او به گفت‌وگو می‌پردازند و همچنین هیاکلی را درک می‌کند که در وجود آن‌ها شکی به خود راه نمی‌دهد (همان: ۳۱۱). قبل از پرداختن به راه حل صدرا برای خروج از تناقض‌باوری در عالم خیال، لازم است اندکی در خصوص ویژگی‌های این عالم و صور محقق در آن مذاقه نماییم.

۱.۲ ویژگی‌های صور خیالی

همانطور که اشاره شد عالم خیال عالمی است که به لحاظ وجودی، نیمه مجرد و نیمه‌مادی می‌باشد. بنابراین تجرد و تجسد در این عالم به‌نحو مثالی بوده و خاص همین عالم است. به این معنا که اگرچه از ماده مبرا است اما بعضی از عوارض مادی چون وضع، نسبت، شکل و مقدار را دارا می‌باشد و این مساله دال بر آنست که تحقق چنین خصوصیات، صور و مظاهر موجود در عالم خیال را قابل رؤیت می‌سازد. به این مسئله نیز اشاره کردیم که هر دو عالم خیال متصل و منفصل از نظر نوع مظاهر و ویژگی‌هایشان شبیه به یکدیگر هستند. به دلیل تجرد از ماده، آثار ماده‌ی جسمانی مانند حرکت، تجدد، کون و فساد نیز در این عالم تحقق ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۵).

در مقام تحلیل این اوصاف و ویژگی‌ها که از عالم مثال و موجودات حاضر در آن برشمردیم، پاسخ به چند پرسش ضرورت پیدا می‌کند. باید مشخص شود: جایگاه زمان و مکان و به تبع، نحوه‌ی حرکت و تغییر در این عالم که صدرا آن را مبرا از ماده می‌داند چگونه خواهد بود؟ آیا اساساً در چنین عرصه‌ای مکان و زمان موضوعیت دارد؟ حرکت و تغییر چه؛ آیا می‌توان این ادعا را مطرح کرد که موجودات عالم مثال علی‌رغم تجرد مثالی‌شان، برخوردار از نوعی تأثر و تأثیر هستند یا خیر؟ منظور از تجسد مثالی صورت‌های مثالی چیست؟ کار را با تعریف کلی از چند اصطلاح کلیدی مرتبط با بحث آغاز می‌کنیم.

۱.۱.۲ جسم، وضع، مکان

جسم: غالب فلاسفه جسم را جوهری گویند که بتوان در آن سه خط متقاطع فرض کرد، به‌نحوی که از تقاطع‌شان زاویه‌ی قائمه تشکیل شود. درحقیقت جسم، هیچ مفهومی غیر از

امتداد در جهات سه‌گانه یعنی طول و عرض و ارتفاع ملحوظ نیست. لذا می‌توان موجودی را فرض کرد که جسمانی باشد ولی مادی نباشد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹۴).

وضع: این اصطلاح در فلسفه معانی مختلفی را شامل می‌شود:

۱- در یک معنا، وضع ارتباط محکمی با مکان پیدا می‌کند؛ یعنی نسبت مکانی بین دو جسم که این نسبت، از حصول مجاورت میان آن دو جسم محقق می‌شود نک به: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۰۷).

۲- قبول اشاره حسی. این معنا از وضع نه تعریفی ماهوی برای خود وضع که وصفی است برای هر آنچه وضع به آن تعلق می‌گیرد. به عبارت دقیق‌تر در این معنا هر چیزی که قابل اشاره حسی باشد، گویند که آن را وضع است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۱).

۳- در معنای سوم، وضع یکی از مقولات عشر می‌باشد که عبارت است از نسبت اجزاء جسم به یکدیگر و نیز نسبت آن اجزا با اجسام دیگر (همان، ص ۴۹).

۴- به نظر می‌رسد بتوان یک معنای کلی‌تر نیز برای وضع لحاظ کرد. در این معنای کلی، وضع عبارت است از نسبت خاص بین دو موجود مقداری مبرا از ماده. این معنا از وضع شباهت بسیاری با معنای سوم دارد. ولی از جهت ماهوی نبودن آن، نمی‌توان آن را با وضعی که در مقولات عرضی از آن صحبت می‌شود یکی انگاشت. به بیانی دیگر، وضع در این معنای کلی از لوازم شکل داشتن است.

مکان: ارسطو مکان را به سطح داخلی جسمی که مماس با سطح خارجی جسم دیگر باشد تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹). مؤلفه‌های اصلی این تعریف سطح و مماس بودن می‌باشد. اما با توجه به این که سطح، خود از مقوله کم است و مماس بودن نیز طبق نظریه ارسطویی آن، از مقوله اضافه می‌باشد و نیز از آنجاکه از جمع بین دو مقوله نمی‌توان مقوله سومی را به وجود آورد، لذا این سوال پیش می‌آید که سرانجام مکان از چه مقوله‌ای است و حقیقت آن چیست؟ مصباح یزدی معتقد است که مکان حقیقی یک شیء، مقداری از حجم جهان است که مساوی با حجم منسوب به مکان می‌باشد؛ از آن جهت که در آن گنجد است. بنابراین می‌توان مکان را تابع جهان به شمار آورد، به طوری که نتوان برای آن خلق و ایجاد مستقلی در نظر گرفت. اساساً مفاهیمی مانند حجم و سطح که از اعراض اجسام بشمار می‌آیند چهره‌هایی از وجود اجسام‌اند که از شئون وجود جوهرهای مادی به حساب می‌آیند. پس نمی‌توانند متعلق یک جعل مستقل

واقع شوند. مکان نیز که از حجم اجسام انتزاع می‌شود، وجودی تبعی و طفیلی دارد که از خواص اجسام بشمار می‌آید نک به: (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۷۳).

۲.۱.۲ ماده، حرکت و دگرگونی، زمان

ماده: در فلسفه، ماده به موجودی اطلاق می‌شود که زمینه پیدایش موجودی دیگر باشد. در اصطلاح فلاسفه، امر مادی از نظر استعمال تقریباً مساوی با امر جسمانی بکار برده می‌شود و در مقابل آن واژه‌ی «مجرد» است که اطلاق آن به هر موجودی که غیرمادی و غیرجسمانی باشد صورت می‌پذیرد. به این معنا، موجود مجرد محض چیزی است که نه ماده دارد و نه لوازم ماده در آن قابل یافت باشد. ماده در معنای خاص آن «هیولای اولی» یعنی یکی از اجزای مقوم جوهر جسمانی است و مهم‌ترین ویژگی آن قبول و پذیرش بوده و منشأ انواع تغییر و دگرگونی در عالم کون و فساد یعنی عالم طبیعت می‌باشد.

حرکت و دگرگونی: مشهورترین تعریفی که از حرکت موجود می‌باشد همان است که در فصل قبل، از ارسطو نقل کردیم: «کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است». همان‌طور که مشخص است دو مؤلفه‌ی کمال و قوه اجزای اصلی تشکیل‌دهنده‌ی این تعریف به‌شمار می‌روند. در واقع این دو مفهوم رابطه تنگاتنگی با یک‌دیگر دارند. آنجاکه بحث از کمال باشد قوه و استعداد نیز مطرح است. به عبارت دقیق‌تر موجود مستعد برخوردار از یک کمال، تحت شرایطی خاص بسوی کمالی سیر می‌کند تا آن را به دست آورد. اما این کمالی که شیء به سمت آن سیر می‌کند، آن کمالی نیست که در تعریف حرکت اخذ شده است. به عبارت دقیق‌تر، موجود متحرک دارای دو کمال است: کمالی که از آن به حرکت تعبیر می‌کنند؛ و کمالی دیگر که کمال اول، برای دستیابی به آن صورت می‌پذیرد. قید بالقوه در تعریف حرکت نیز به جهت احتراز از صورت نوعیه است. چون صورت نوعیه نیز کمال موجود متحرک است؛ اما کمالی که برای آن موجود به فعلیت رسیده است. لذا حرکت آنجایی محقق می‌شود که قوه‌ای وجود داشته باشد و این قوه است که در سیر تکاملی خود حرکت را رقم می‌زند. از این تحلیل مشخص شد که حرکت و دگرگونی، نشأت گرفته از وجود ماده است. به این معنا که هر جا تغییر و حرکت محقق باشد، ماده نیز موجود است. عکس نقیض این گزاره نیز بالضروره صادق خواهد بود. یعنی آنچه مادی نباشد، حرکت و تغییر در آن راه ندارد. از این گذشته طبق مبانی صدرای

حرکت جوهری تنها به جواهر مادی اختصاص دارد و جواهر مجرد، به آن متصف نمی‌شوند، بلکه از ثباتی ذاتی برخوردارند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۱).

زمان: فلاسفه زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند. در واقع ماده و حرکت و زمان ملازم یک‌دیگر هستند و محال است یکی از آن‌ها در نبود دیگری حاصل شود. به عبارت دیگر، واقعیت مادی غیر متغیر یا غیر زمانی، و یا متغیر و غیر زمانی، و یا زمانی و غیر متغیر تصور ندارد. حرکت و زمان را نمی‌توان خارج از حقیقت و واقعیت امور مادی دانست. عبارۀ آخری این قضیه آن است که اگر در موجودی عدم تغییر اثبات شود، تجرد و غیرمادی بودن نیز به اثبات خواهد رسید نک به: (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۱۴۰).

۳.۱.۲ پاسخ به پرسش‌ها

با تعاریفی که ارائه شد، طبق مبانی صدرا، می‌توان پاسخ روشنی برای سوالات مطرح شده در ابتدای بحث یافت؛ هرچند همواره نقدهایی وجود دارد که ضرورت پرداختن به آن‌ها احساس می‌شود. همان‌طور که طی بحث بارها به آن اشاره شد موجودات مثالی اجسامی هستند که علی‌رغم فقدان ماده، از صورت جسمانی و به تبع آن از عوارض جسم یعنی بعد و مقدار برخوردارند. از آنجا که فاقد ماده‌اند هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی در آن‌ها راه ندارد و به عبارتی فعلیت محض هستند. عالم مثال عالمی روحانی و مجرد است که از لحاظ جسمیت (=مقدّر بودن) شبیه جواهر جسمانی موجود در عالم ماده، و از جهت تجرد و از حیث برائت از ماده و به تبع آن برائت از حرکت و دگرگونی و کون و فساد، شبیه عوالم عقلانی می‌باشد. به عبارتی دقیق‌تر، این عالم و مظاهرش نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلانی (بهایی لاهیجی، ۱۳۵۱، صص ۱۱-۱۲). تمیّز طبیعت از غیر طبیعت از نظر پیروان حکمت متعالیه همانا ماده و حرکت است و نه ابعاد جسمانی، و به همین خاطر در عالم مثال، ابعاد جسمانی هست ولی ماده و حرکت خیر.

نیز این صور از وضع نیز به آن معنایی که در مورد موجودات عالم طبیعت به اثبات رسیده است برخوردار نمی‌باشند. اما در مورد معنای چهارمی که برای وضع برشمردیم، جای تردید وجود دارد. چراکه به هر صورت در این عوالم برزخی، کثرت صور محقق است. کثرت به هر معنایی که لحاظ گردد محقق وضع به معنای چهارم خواهد بود.

این نکته غیرقابل انکار است که هم میان مظاهر مثالی با یکدیگر و نیز بین این موجودات با موجودات عالم طبیعت، وضع به همان معنای کلی برقرار می‌باشد.

ملاصدرا مکان‌مند بودن را نیز برای این موجودات نفی می‌کند و از قول متألهین اهل ذوق و کشف می‌گوید که موجودات این عالم در مکان و جهتی قرار ندارند و محاط در مکانی نیستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰). علی‌رغم نظر صدرا به‌نظر می‌رسد موجودات مثالی به دلیل ذومقدار بودن و هم‌چنین از حیث تکثرشان، نسبت به یکدیگر قابل مقایسه می‌باشند و از این جهت هرکدام مکان خاص خود را دارند. مانند چند تصویر ذهنی و خیالی که نسبت به یکدیگر مکان‌مند می‌شوند. هانری کربن تفسیری متفاوت و درعین حال جالب از مکان، در خصوص این عوالم و موجودات محقق در آن ارائه داده است. به عقیده کربن واقعیت روحانی را نمی‌توان در مکان جستجو کرد، چراکه درحقیقت مکان در آن جای دارد و به تعبیری واقعیت روحانی، خود مکان همه چیز است. این واقعیت جایی قرار نگرفته و کلمه استفهام کجا درباره‌ی آن مصداق ندارد؛ زیرا مقوله‌ی مکان به محلی در فضای محسوس اشاره دارد. از نظر این مستشرق فرانسوی، سؤال از کجایی مکان روحانی فاقد موضوعیت است؛ چراکه درواقع، مکان روحانی به‌جای قرارگرفتن قرار می‌دهد و استقرار می‌بخشد و جای آن‌همه‌جا است (کربن، ۱۳۷۲، ص ۶۰). مظاهر عالم مثال نیز به‌همین ترتیب سازنده مکان خویش‌اند و برخلاف موجودات عالم طبیعت گرچه مکان‌مند هستند اما محصور در مکان نیستند. از طرفی چون میان این موجودات، هیچ مکان مشترکی تحقق ندارد، به نحوی که بتوان مقادیر یک صورت را به مقادیر صورت دیگر متصل کرد و در قیاس با صور دیگر چپ و راست و بالا و پایین برای آن مشخص کرد، لذا میانشان غیبت معنایی نخواهد داشت.

۲.۲ تلاش صدرالمتألهین برای خروج از تناقض باوری عارفانه در عالم خیال

از آن‌جا که صدرا قوه خیال را متناظر با خیال منفصل دانسته و هر دو عالم را از حیث تجرد از ماده هم‌سنخ یکدیگر به شمار می‌آورد، شایسته است برای درک بهتر راهکار صدرالمتألهین برای خروج از تناقض باوری عارفانه در عالم مثال، ابتدا برهان وی در مورد تجرد قوه خیال مورد بررسی قرار گیرد.

ملاصدرا در جلد سوم اسفار براهین متعددی در جهت اثبات تجرد قوه خیال اقامه می‌کند، یکی از این براهین به مسأله این نوشتار ارتباط دارد:

هی أنا حکمنا بأن السواد یضاد البیاض و الحاکم بین الشیئین لابد و أن یحضراه؛ فقد برهننا علی أنه لابد من حصول السواد و البیاض فی الذهن أو للذهن و البداهة حاکمة بامتناع اجتماعهما فی الأجسام و المواد فإذن المحل الذی حضرا فیه و جب أن لا یکون جسما و لا جسمانیا - و المدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي یمتنع عن الكلية و الاشتراک بین الكثيرین - لا یکون عقلا بل خیالا فتبت أن القوة الخیالیة مجردة عن المواد کلها (شیرازی ۱۹۸۱: ۴۸۳/۳).

تقریر این برهان بدین شرح است: ما حکم می‌کنیم که رنگ سیاه، متضاد با رنگ سفید است. چون بین این دو رنگ حکم شده، پس هر دو در ذهن موجودند. به بداهت درمی‌یابیم که اجتماع این دو رنگ متضاد در اجسام مادی ممتنع است. از طرفی این دو وصف متضاد ادراک شده، از جنس مفهوم نیستند که کلیت داشته باشند؛ پس مدرك آنها نه عقل، بلکه خیال مجرد از ماده است.

تقریر این برهان (به‌طور خیلی خلاصه) بدین شرح است:

صغری: خیال بستر اجتماع ضدین است.

کبری: جسم و جسمانی بستر اجتماع ضدین نیست، بالضرورة.

نتیجه: خیال جسم و جسمانی نیست.

صغرای این برهان با درون‌نگری به‌دست آمده است. اما کبرای برهان اصلی است که صدرا آن را در اثر دیگر خود، الشواهد الربوبیه، بنیان نهاده است. در آن موضع، ذیل مبحث وجود ذهنی اشکالی نقل می‌شود که در جهت رفع آن، سه پاسخ از سوی صدرا مطرح می‌گردد. آنچه به بحث مورد نظر ارتباط دارد، پاسخ دوم می‌باشد که صدرا آن را در قالب یک اصل و به صورتی تلویحی بیان کرده است. مضمون اشکال که به صورت یک برهان خلف بیان شده چنین است: اگر در هنگام تصور اشیاء ماهیت آنها در نفس حاصل شود، لازم می‌آید که نفس به عنوان یک موضوع (محل) واحد، هنگام تصور مفهوم سلب و ایجاب یا تصور رنگ سفید و رنگ سیاه، امور متقابل را در خود اجتماع بخشد؛

در حالی که اجتماع امور متقابل در موضوع واحد و در زمان واحد ممتنع است. پس در هنگام علم ما به یک شیء، ماهیت آن شیء به ذهن نمی آید (شیرازی ۱۳۶۰: ۲۶).
گفته شد که صدرا به سه طریق در صدد رفع این اشکال برآمده است. پاسخ مورد نظر که با برهان مجرد خیال ارتباط دارد بدین شرح است:

ثم يجب عليك أن تعلم أن الوحدة المعتبرة في موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض إنما هي الوحدة الجسمانية الوضعية دون العقلية و إلا لأوجب عند تعقلنا شيئاً واحداً متصفاً بأمرين متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلك و هذا التخصيص الذي أصلناه و إن كان أمراً غير مشهور و لا منصوصاً عليه في كلام أكابر الحكماء و المنطقيين لكنه يلوح من إشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء أهل الكشف و الشهود و يؤدي إليه التعمق في المقاصد العالية كما سينكشف لك إن كنت من أهله في تحقيق المثل الأفلاطونية و بعض الاستبصارات إن شاء الله. (همان: ۲۸)

به طور خلاصه، مضمون بیان صدرا آن است که دو امر متناقض خارجی و مربوط به عالم ماده، غیر قابل اجتماع در موضوع واحد در همین موطن - یعنی عالم ماده - است. اما اگر موضوع، غیرمادی باشد می تواند این دو امر متناقض را در یک زمان بپذیرد. در واقع آنچه قابل دو امر متقابل نیست، موضوع واحد جسمانی مادی است؛ اما اگر موضوع از امور غیرمادی باشد می تواند مجمع امور متناقض واقع شود و این اجتماع مستلزم هیچ استحاله ای نخواهد بود.

باید توجه داشت که علیرغم آنکه که موضوع مورد نظر صدرا المتألهین به قوه خیال ارتباط دارد و نه به عالم مثال، قاعده ای که در اینجا شاهد آن هستیم، تنها اختصاص به قوه خیال ندارد، بلکه یکی از احکام وجودشناسانه فلسفی است که قابل تعمیم به سایر مراتب هستی نیز می باشد.

نکته ای ابهام برانگیز این عبارت، تخصیص زدن یک قاعده عقلی از سوی صدرا است. روشن است که قواعد فلسفی به دلیل بداهتی که دارند تخصیص بردار نیستند؛ چه رسد به قاعده تناقض که حکما و از جمله خود صدرا آن را ابدیه الیهیات به شمار می آورند. صدرا به عنوان یک فیلسوف، که خود را پای بند به منطق خشک دوازده گانه ارسطویی می داند، یقیناً متوجه این مسئله بوده است. ممکن است این خطا ناشی از سهل انگاری نسخه نویسان یا ناصحان بوده باشد و مراد صدرا در این موضع نه تخصیص، بلکه «خروج تخصصی

موضوعات غیرمادی از قاعده» باشد. ولی به نظر می‌رسد اصطلاح تخصیص در این اشراق بیش از آنکه با خروج تخصصی سازگار افتد با «تقیید» مناسبت دارد؛ به بیانی که خواهد آمد. پس باید اصطلاح تخصیص را در این جا تأویل به تقیید برده و کلام وی را به نحوی تفسیر نماییم که ایجاد توهم تخصیص در قاعده عقلی نکند. با این تفسیر، می‌توان گفت که صدرا پذیرفته است که این قاعده در امور مجرد مقید شده است و کاربرد آن به فراوانی امور مادی نیست.

صدرا متذکر می‌شود که اصل مذکور گرچه یک ابتکار از سوی اوست، اما در اشارات حکما و عرفا قابل اخذ است و به مُثُل افلاطونی اشاره می‌کند که چنین امری در آن به روشنی آشکار می‌باشد. نظریه مثل به‌عنوان نقطه ثقل فلسفه افلاطون، گویای این مطلب است که صورت و مثال یک امر کلی در عالم مثال دربردارنده تمام خصوصیات افراد آن در عالم طبیعت است. صورت و مثال انسان هم شامل افراد سفیدپوست می‌شود و هم شامل انسان‌های سیاه‌پوست. هم شامل کافر می‌شود و هم شامل مؤمن. مشابه همین نظر در فلسفه اشراق دیده می‌شود و در آثار و گزارشات عرفا و صاحبان کشف و شهود چنان که خود صدرا به آن التفات دارد ظهور و بروز این اصل به اوج خود می‌رسد. صدرا به‌عنوان یک فیلسوف متأله که همواره از او به عنوان جامع کشف و عقل یاد می‌شود، با تکیه بر همین اصل در اثبات تجرد عالم خیال و نیز بیان احکام این مرتبه در قوس نزول و نیز عالم برزخ در قوس صعود راه را برای توجیه اجتماع امور متقابل محقق در این عوالم هموار می‌سازد.

صدرا در پاسخ به اشکال مقدری که ذیل برهان تجرد خیال مطرح می‌شود مطلبی دارد که قابل تأمل است. اشکال مقدر از این قرار است: «میان رنگ سیاه و رنگ سفید تضاد ذاتی برقرار است. پس هر کجا که این دو اجتماع یابند، اجتماع‌شان دربردارنده تضاد است. درحالی که قاعده عقلی تخصیص ناپذیر است» (همان: ۴۸۳/۳). روشن است که چنین اشکالی به نحوی بی‌واسطه بر اصل مندرج در اصل الشواهد الربوبیه نیز وارد است. صدرا در آن جا این اشکال را مطرح نکرده و به بیان اصل مورد نظر خود اکتفا نموده است. او برای اشکال مذکور دو پاسخ ارائه می‌دهد که پاسخ نخست به روال احتمال و به مثنی جمهور حکما است، یعنی آنان که اتصاف محل واحد به دو وصف متقابل را همواره از جنس قبول و انفعال می‌دانند. مضمون پاسخ نخست این است: اجتماع رنگ سیاه و رنگ سفید در

جایی ممتنع است که محل از اتصاف هر یک از آن‌ها (سیاه و سفید) منفعل گشته و اثر پذیرد. اما در جایی که انفعال و تأثیر راه نداشته باشد، دو وصف متضاد قابل جمع هستند؛ زیرا در محل انفعال ایجاد نکرده‌اند. دیوار آنگاه که رنگ سفید را بپذیرد از قبول آن تأثیر پذیرفته و سفید می‌شود. لذا در همان حال قابل رنگ سیاه نخواهد بود. به همین ترتیب، هنگامی که دیوار پذیرای رنگ سیاه باشد قبول رنگ سفید نخواهد کرد. این امتناع به دلیل مادی بودن محلی است که این اعراض را قبول می‌کند. اما آنجا که محل از قبیل امور مجرد از ماده باشد، تأثیر و تأثری در کار نخواهد بود. ذهن یا خیال مجرد، با قبول این دو وصف ملوّن نمی‌گردند؛ لذا از اجتماع امور متضاد در آن محالی لازم نخواهد آمد (همان).

در حقیقت، این راهکار را می‌توان به منزله تلاش صدرا برای خروج از تناقض باوری‌ای که امثال ابن عربی بدان اشاره کرده‌اند دانست؛ هرچند خود او به طور مستقیم به این موضوع اشاره نکرده و طبیعتاً پاسخ مستقیمی نیز برای آن ارائه ننموده است. خلاصه سخن صدرا آن است که این قاعده تنها در مورد موضوعات مادی جاری است و در قوه خیال که موضوع مادی برای اعراض وجود ندارد، اجتماع اعراض متضاد در موضوع واحد نیز استحاله عقلانی ندارد. به عبارت دیگر، آنچه برای ابن عربی و امثال او محال عقلی است، برای صدرالمُتألّهین امری کاملاً عقلانی است.

در مجموع، این اشراق قیدی اساسی و تعیین‌کننده به یکی از وحدت‌های هشت‌گانه‌ی مشروط در تناقض اضافه می‌کند. صدرا قاعده را محدود می‌کند به موضوعات و محل‌هایی که وحدت جسمانی وضعی مادی دارند و نه وحدت عقلانی یا وحدت‌هایی از سنخ عالم خیال. این اصل بیان می‌کند که دامنه کارایی قاعده تناقض و به تبع آن قاعده امتناع جمع ضدین در امور مجرد ضیق‌تر از امور مادی است.

در واقع سنجش شروط تحقق قواعد عقلی، شناخت چارچوب حاکمیت آن قواعد در عوالم مختلف را به همراه خواهد داشت. به بیان دیگر، شرایط و ویژگی‌های خاص هر مرتبه از وجود تعیین‌کننده وسعت سلطه این قواعد است. آنجا که وضع و محاذات مادی برقرار است، نه دو ضد قابل اجتماع در محل واحد خواهند بود و نه شخص واحد توان تقرر در دو مکان متفاوت در زمان واحد را به دست خواهد آورد. وضع (قبول اشاره حسی)، مکان، زمان و اساساً مادی بودن است که امتناع چنین قابلیت‌ای را رقم می‌زند. با رفع ماده در عالم خیال، در آن ساحت اموری می‌توانند تحقق پیدا کنند که به دلیل وضع و

محاذات، تحقق‌شان در عالم ماده ممتنع است. در عالم خیال، به دلیل تجرد مادی موجودات محقق در آن، تأثیر و تأثر موضوعیت خود را از دست داده؛ لذا اوصاف متضاد توان حلول در محل واحد را به دست خواهند آورد و این هرگز به تناقض نخواهد انجامید. چراکه طبق مبانی صدرا، از قبل قاعده محدود به موضوعات مادی شده است. قاعده‌ی تناقض در این عالم همچنان حاکمیت دارد؛ اما با در نظر گرفتن خصوصیات خاص همان عالم. روشن است که هر یک از موجودات مثالی که از تشخیص وجودی برخوردارند نمی‌توانند در همان حال که هستند نباشند. لذا نمی‌توان مدعی خروج تخصصی موجودات محقق در عالم خیال از قاعده تناقض نیز شد. قاعده تناقض برقرار است؛ اما با عملکردی محدودتر از عالم طبیعت مادی. با این تفسیر، سخن ابن عربی را می‌توان این‌گونه بازنویسی کرد: در عالم خیال، چیزی جز آنچه در عالم ماده از محالات عقلی به شمار می‌آید تحقق پیدا نمی‌کند.

نکته مهم دیگر آن است که در تناقض، دو شرط دیگر نیز مطرح است که به‌طور مستقیم با شرط مورد بحث (وحدت موضوع) در ارتباط است. و آن وحدت زمان و وحدت مکان می‌باشد. پس با تقیید وحدت موضوع به مادیت، این دو شرط نیز در موضوعات غیرمادی رفع می‌گردند.

راهکار دیگری که صدرا مورد اشاره قرار می‌دهد آن است که امور مجرد فاعل‌های ادراکی هستند و اساساً اعراض بر آنها عارض نمی‌شوند و در نتیجه انفعال و استحاله در اثر عروض اعراض نیز در آنها معنا ندارد. فاعل‌های ادراکی به مدرکات خود حصول می‌هند؛ یعنی آنها را انشاء و ایجاد می‌کنند، نه آنکه قابل و محل برای پذیرش انفعالی آنها باشند. اگر قابلیت هم در میان آنها باشد، قابلیت در عین فاعلیت است. بنابراین، در مفارقات که موضوع انفعالی در آنها وجود ندارد، شرط تحقق تضاد نیز وجود ندارد و امور متضاد می‌توانند در محل واحد ایجاد شوند، بدون آنکه امتناعی رخ دهد (همان: ۴۸۳/۳).

صدرا با تمایز قائل شدن میان محل و موضوع مادی و محل ادراکی، بر این نکته پای می‌فشارد که حتی اگر ادراک خیالی را از جنس انشاء و ایجاد صورت خیالی ندانیم، باز هم نمی‌توان گفت که محل ادراکی به همان ترتیب از عروض صور خیالی منفعل می‌شود که مثلاً دیوار از عروض سفیدی منفعل می‌گردد. به عبارت دیگر، حتی اگر قوه خیال محل برای ادراکات مختلف و متضاد باشد (بر خلاف نظر خود وی مبنی بر انشاء

صور توسط قوه خیال)، باز هم می‌توان دید که صور خیالی بر قوه خیال عارض شده، سپس زایل می‌شوند. همچنین، گاهی این صور خیالی همراه با یکدیگر بر ذهن عارض می‌شوند، سپس با یکدیگر از ذهن مرتفع می‌گردند، و قوه خیال همچنان بر حال خود باقی می‌ماند و انفعال خاصی را در آن شاهد نیستیم (همان). بنابراین، سنخ موضوع بودن محل ادراکی برای صور مدرکه، متفاوت است از سنخ موضوع بودن اجسام و سایر امور مادی برای اعراض خود.

چنانکه پیداست، صدرا در مطلب اخیر باز هم استدلال خود را بر یک شاهد مثال بنا کرده است و تلاش نموده تا با ارائه این مثال، نشان دهد که اجتماع و ارتفاع ضدین یا متناقضین در موضوع ادراکی امتناعی ندارد. در ادامه به تحلیل انتقادی تلاش صدرا در این زمینه خواهیم پرداخت.

۳.۲ تحلیل انتقادی راه‌حل صدرا

نخستین نکته‌ای که در عبارت صدرا شایسته تأمل است آن است که وی وحدت‌های هشت‌گانه‌ی معتبر در تناقض را مطرح نموده است. این در حالی است که متن اشکال، ناظر به عدم امکان حصول ماهیت یک شیء در نفس است. در مقام نقد باید گفت که تناقض اولاً و بالذات مربوط به قضایا بوده و آنگاه که بین مفاهیم و مفردات تناقضی درگیرد نیز باید به قضایا برگردانده شود. به نظر می‌رسد که صدرا در این جا مطابق با دیدگاه خاص خود نسبت به گستره شمول تناقض، سخن گفته است. از نظر ملا صدرا تناقض در اصل مربوط به مفردات است. چراکه تقابل سلب و ایجاب عبارت از طرد دو جانب و دو طرف است (همان: ۱۰۶/۲-۱۰۷).

برای تبیین بهتر این نکته می‌توان این دو قضیه را در نظر گرفت: «دیوار سفید است» و «دیوار سفید نیست». این دو از آن جهت که قضیه‌اند، یکدیگر را طرد نمی‌کنند. موضوع نیز در هر دو واحد است. تقابل واقعی در این دو قضیه بین دو محمول است که در آن‌ها سلب و ایجاب نسبت به یک موضوع واحد جمع شده و به تبع آن، این دو قضیه نافی یکدیگر شده‌اند (نک: همان). اگرچه تضاد نیز به تناقض منجر می‌شود ولی به نظر می‌رسد که در این موضع، صدرا المتألهین از وحدت موضوع در بحث تناقض، پلی زده است به محل (موضوع) در امور متضاد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که موضوع دو قضیه متناقض

آن‌گاه که با تقابل تضاد قیاس گردد، جای خود را به محل خواهد داد. مانند آنجا که نفس محل می‌شود برای قبول دو امر متضاد و یا آنکه دیوار محل برای دو رنگ سیاه و سفید - به‌عنوان دو وصف متضاد - می‌گردد. دیوار خارج از ذهن به‌عنوان یک امر واحد، واجد ماهیتی است جسمانی و دارای وضع؛ و این خصوصیات مانع از پذیرش آن امر واحد نسبت به دو امر متضاد در زمان واحد است. مقید کردن وحدت به وضعیه از سوی صدرا اشاره به همین مطلب است. چراکه وضع به یک معنا در اموری به‌کار می‌رود که قابل اشاره حسّی‌اند و این خصوصیت تنها از آن امور مادی است. از این نکته می‌توان این‌گونه استنباط کرد که مقصود این فیلسوف از «وحدت عقلی» نیز هر آن چیزی است که مادی نباشد، که هم شامل مجردات مثالی می‌شود و هم مجردات عقلی.

نکته قابل نقد دیگر آن است که در مقام مقایسه عبارات نقل شده، خواهیم یافت که کبرای مندرج در «برهان تجرد خیال» دقیقاً همان اصلی است که در الشواهد الربوبیه آن را بنیان نهاده است. در واقع صدرا در برهان مذکور از قاعده‌ای بهره می‌برد که در جای دیگر با مقید کردن آن، آن را محدود ساخته است. از نگاه نویسنده، سه نکته اساسی انتقادی در این‌جا شایان توجه و تأمل است:

نخست: اشکال مهمی که بر برهان تجرد خیال وارد است این است که دچار مغالطه «ترکیب مفصل» شده است. اجتماع رنگ سیاه و سفید در خیال هیچ ارتباطی با اجتماع ضدین ندارد، لذا تجرد قوه خیال را اثبات نمی‌کند. ما سیاهی و سفیدی را در خیال به‌طور جداگانه تصور می‌کنیم و این اجتماع ضدین نیست. اجتماع ضدین در خیال آن است که فرد بتواند به‌طور مثال دیواری را تصور کند که درعین سیاه بودن سفید نیز باشد. بله می‌توان یک بار اسب سفید را تخیل کرد و بار دیگر اسب سیاه را؛ این تخیل اگر اجتماع ضدین می‌بود پس وجود اسب سفید و کلاغ سیاه در عالم ماده نیز باید اجتماع ضدین باشد، درحالی‌که چنین نیست. پس می‌توان این قضیه مانع الخلو را بیان کرد که یا خیال مجرد نیست و یا اجتماع ضدین ممکن نیست. به بیان دیگر، صدرا نمی‌تواند با استفاده از چنین تقریری، اصل امتناع اجتماع امور متضاد را مقید نماید.

دوم: در تقریر و شرح عبارتی که از الشواهد الربوبیه نقل شد مثالی مشاهده می‌شود که به نظر می‌رسد زیربنای اساسی اصل مذکور نزد صدرالمتألهین بوده است. آنچه در آن‌جا مجوز تقیید در قاعده امتناع جمع امور متقابل را به صدرا می‌دهد استشهاد به وجود چنین

اجتماعی در قوه خیال است. گویا بیان صدرا حول این مثال می‌گردد و می‌خواهد بهترین تبیین را برای چنین مثالی بیان نماید. در واقع صدرا با بهره‌گیری از تجرد قوه خیال و غیرمادی بودن آن، جواز تقیید در قاعده عقلی در عوالم غیر مادی را بدست می‌آورد. در آن‌جا با استشهاد بر تعقل امور متقابل و امکان تحقق چنین اجتماعی در موضوع واحد عقلانی - که تجرد آن از قبل فرض گرفته شده است - حکم بر تقیید قاعده‌ای شده است که تا پیش از آن گمان بر این بود که صدق آن در تمام عوالم ممکن ضرورت دارد. از این رو، تجرد موضوع عقلانی از جمله خیال متصل، پیش فرضی می‌شود برای اثبات تقیید وحدت موضوع به وحدت جسمیه وضعیه. از طرف دیگر وقتی به سراغ برهان تجرد قوه خیال مندرج در اسفار می‌رویم مشاهده می‌کنیم که صدرا همان اصل را به عنوان مقدمه اصلی در مقام کبرای قیاس قرار داده و از آن تجرد قوه خیال متصل را نتیجه گرفته است. اگرچه صدرا در بیان کبری تصریحی به این اصل ندارد، ولی با مقید کردن محل به جسم و ماده، تلویحاً ذهن را به اصلی سوق می‌دهد که (احتمالاً پیش از نگارش اسفار) آن را در اثر دیگر خود متذکر شده است. اتفاقی که افتاده، ارجاع دو استدلال بر یکدیگر است که در نهایت به یک دور باطل منتهی می‌گردد: استدلال بر تقیید قاعده امتناع اجتماع امور متقابل به موضوعاتی که از وحدت جسمیه وضعیه برخوردار هستند با استشهاد بر تحقق چنین اجتماعی در موضوع مجرد از ماده؛ و در مقابل استدلال بر تجرد موضوع اجتماع‌بخش دو امر متقابل؛ با فرض نهادن همان تقیید. بدیهی است که این دو استدلال برهم مبتنی می‌باشند.

آری، صدرا به طریق دیگری می‌تواند اجتماع ضدین در خیال را ثابت کند که محذور دور را در پی نداشته باشد. به این صورت که ابتدا با براهین دیگری، ابتدا تجرد خیال را به اثبات برساند؛ سپس با توسل به این تجرد بگوید که تصور دیوار سفید و دیوار سیاه و یا حتی قوی سپید و اسب سیاه در زمان واحد، مصداق اجتماع ضدین است. آنگاه این مطلب دال بر این خواهد بود که اجتماع ضدین در خیال مبتنی است بر مجرد بودن خیال و نه بالعکس؛ لذا دوری در کار نیست. توضیح مطلب آن‌که ما ابتدا باید ثابت کنیم موطنی که در آن سیاهی و سفیدی موضوع حکم واقع می‌شوند فاقد بُعد و مقدار و وزن و مکان است؛ سپس از این تجرد، اجتماع سیاهی و سفیدی در محل واحد و در آن واحد را نتیجه بگیریم. ولی اگر تجرد خیال اثبات نگردد و موضوع حکم واقع شدن سیاهی و سفیدی در خیال

مادی اجتماع ضدین تلقی گردد، در آن صورت اجتماع سفیدی و سیاهی در اسب ابلق در جهان مادی به طریق اولی شایسته‌ی چنین اجتماعی خواهد بود.

برهانی که صدرا در آن بر اساس دیدگاه خود سازوکار امکان اجتماع امور متضاد در فاعل‌های ادراکی را توضیح می‌دهد، چندان قابل نقد نیست و باید پذیرفت که این بیان یا برهان از اتقان قابل قبولی برخوردار است. به عبارت دیگر باید اذعان کرد که صدرا توانسته است با استفاده از اصول فلسفی خود راهی برای خروج از تناقض باوری عارفانه بیابد.^۱

اما این ادعا -در تنه همین برهان- که بر اساس قول مشهور حکما عروض صور خیالی بر قوه خیال موجب نمی‌شود که این قوه از آن صور منفعل گردد، نمی‌تواند به اندازه کافی قانع کننده باشد. صدرا نه برهانی برای این ادعا ارائه کرده و نه مثالی آورده است. اگر بر مبنای نظر قوم، قوه خیال منشی صور خیالی نیست و آنها را می‌پذیرد، چرا باید بپذیریم که از آن صور منفعل نمی‌شود. حداقل باید گفت که نوعی انفعال متناسب با قوه خیال برقرار است که سبب می‌گردد این قوه آن صور را در آن واحد بپذیرد.

در مجموع باید گفت که علیرغم خلل‌های منطقی‌ای که در برخی از براهین صدرا به چشم می‌خورد، او بالاخره توانسته است راهی برای عدم اعتقاد به تناقض باوری در عالم مثال پیدا کند. همین مقدار سبب می‌گردد که با وجود تمایلات عارفانه‌ای که در صدرالمتألهین مشهود است، نتوان در این مسأله او را در زمره قائلین به تناقض باوری عرفانی به شمار آورد.

۳. نتیجه‌گیری

این نوشتار در صدد آن بود که نشان دهد صدرالمتألهین به چه نحو برای اجتناب از تناقض باوری در عالم خیال تلاش کرده است. در این راستا، تبیین شد که وی برای خروج از تناقض باوری در عالم خیال، دست به تقیید قاعده امتناع اجتماع ضدین و نقیضین زده است و جریان این قاعده را در ساحت‌های غیر مادی محدودتر دانسته است. تفسیری که نگارندگان از تقیید قاعده تناقض به دست دادند می‌تواند راه را برای خروج از تناقض باوری در طور و رای عقل نیز هموار سازد. اگر سنجش شرایط و احکام تحقق قواعد عقلی از جمله قاعده تناقض، شناخت چارچوب حاکمیت آنها در عوالم مختلف را به‌همراه

خواهد داشت، پس تحقق تناقض صادق در طور و رای عقل که اغلب عرفا بر آن انگشت تاکید نهاده‌اند نیز بی‌معنا خواهد شد. به هر روی در تحلیل و نقد دیدگاه صدرا در خصوص خروج از تناقض باوری در عالم خیال مشخص گردید که برخی از براهین وی در این زمینه خالی از اشکال نیستند، اما برخی نیز توانسته‌اند به درستی صدرا را به مقصود خود نائل نمایند. در مجموع، این پژوهش نشان داده است که صدرالمتهالین برای رهایی از تناقض باوری چه تلاش ارزشمندی را در فلسفه خود به نمایش گذاشته و خلل‌های برهانی او در این راه را نیز تشریح نموده است.

پی‌نوشت

۱. اما او همچنان باید در جای خود اثبات کند که صور عالم مثال نیز از سنخ صوری هستند که توسط یک موجود فرامادی انشاء می‌شوند و موضوع ادراکی دارند.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ ق)، الشفاء (طبیعیات)، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۷). الفتوحات المکیه، بیروت، دار الفکر.
- ارسطو، (۱۳۶۳)، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.
- بهایی لاهیجی، محمد، (۱۳۵۱)، رساله نوریه در عالم مثال، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- پریست، گراهام؛ رضایی، رحمت‌الله (مترجم) (۱۳۸۳). «تناقض باوری»، معرفت فلسفی ۳، ۱۳۳-۱۵۳.
- ریاحی، علی ارشد؛ واسعی، صفیه (۱۳۸۸). «عالم مثال از نظر ملاصدرا»، اندیشه دینی ۳۰، ۷۵-۱۰۲.
- شریف‌زاده، رحمان؛ حجتی، محمد علی (۱۳۹۰). «نقد و بررسی دیدگاه تناقض باوری»، اندیشه دینی ۳۹، ۸۷-۱۰۸.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۴). رسائل الشجره الإلهیه فی علوم الحقائق الربانیه، نجفقلی حبیبی (محقق)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین (بی‌تا). الحاشیه علی الإلهیات، قم، انتشارات بیدار.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

مواجهه ملاصدرا با تناقض باوری عارفانه (غلامعلی هاشمی فر و مهدی عظیمی) ۲۳۹

شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، نهایی الحکمة، قم: النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم.

طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.

قیصری، داوود، (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.

کرین، هانری، (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، جواد طباطبایی (مترجم)، تهران، توس.

کرین، هانری، (۱۳۷۲)، عالم مثال، ترجمه محمد آوینی، نامه فرهنگ، شماره ۱۰ و ۱۱، صص ۵۴-۶۵.

محمدزاه حقیقی، عرفانه؛ رحیمیان، سعید (۱۳۹۵). «ارتباط وحی و رؤیای صادق با عالم مثال از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی ۶۹، ۵-۲۵.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، جلد ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، نفیسه (۱۳۹۶). «پدیدارشناسی زمان و فضای مثالی در حکمت متعالیه و فیزیک نسبیت»، شناخت ۷۶، ۱۸۹-۲۰۵.

مطهری، مرتضی، (۱۳۴۹). «اصل تضاد در فلسفه اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها ۱، ۹-۲۸.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.

وحدتی پور، محبوبه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۷). «بررسی دیدگاه ملاصدرا و

سهروردی در باب عالم مثال»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی ۷۷، ۷۲-۹۰.