

واکاوی کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی بر اساس مبانی حکمت متعالیه

مجتبی رحمانیان کوشکی^۱

محسن حیدری^۲

سیدمحمد موسوی بایگی^۳

چکیده

است که مفاهیم فلسفی، مستقیم و بدون واسطه از خارج و از دل ادراکات حسی بدست می‌آیند. اگرچه این نظریه در آثار صدرالمآلهین وجود ندارد اما مبانی فلسفی وی، زمینه و بستر چنین تبیینی را بخوبی فراهم میکند.

کلیدواژگان: معقول ثانی فلسفی، مفاهیم فلسفی، ادراک حسی، ذهن، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

دیدگاه مشهور اینست که مفاهیم فلسفی‌یی مانند وجود، وحدت، علیت و ضرورت، هیچگونه مابازائی در خارج ندارند و حتی بفرض اینکه این مفاهیم در خارج مابازاء داشته باشند نیز انسان توان درک آنها را ندارد، زیرا مواجهه انسانها با دنیای محسوسات از طریق حواس است و حواس نیز تنها توان درک کیفیات محسوس اشیاء را دارند و حتی قادر به درک تمام عوارض هم نیستند. با پذیرش این دو مطلب، راه انتزاع مفاهیم فلسفی از واقعیات محسوس خارجی بطورکلی بسته بنظر میرسد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، بر اساس برخی از مبانی حکمت متعالیه -ازجمله تقرر و ثبوت مفاهیم فلسفی در خارج، نحوه وجود نفس و کیفیت ادراک آن- درصدد اثبات این مطلب

مقدمه

مسئله علم و ادراک از دو منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل بحث و بررسی است. در بعد هستی‌شناسی علم، مباحثی از قبیل اثبات اصل وجود علم، بیان تجرد آن، ارتباط آن با عالم هستی از حیث حال و ملکه بودن یا پیوند

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول): mojtabarahmani395@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ m.h6813@yahoo.com

۳. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ mmusawy@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۳ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.3.4.5

اتحادی عالم و معلوم، مطرح است و در بعد معرفت‌شناسی، مسائلی همچون راه حصول علم، ارزش شناخت، امکان شناخت، کیفیت ارتباط علم با معلوم، مقدار حکایت آن از واقع، ملاک ثبوتی صحت و سقم اندیشه، معیار اثباتی تشخیص درستی و نادرستی و... بررسی می‌گردد. لازم به ذکر است که معرفت‌شناسی در مقام اثبات، بعد از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد، زیرا مقدمات بسیاری دارد که بدون آنها، تحصیل مسئله شناخت مشکل است. اما از حیث ثبوت، معرفت‌شناسی بر همه آنها مقدم است، زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار دسترسی بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نگردد، طرح مسئله فلسفی و کلامی سودی ندارد. بنابراین در مقام اثبات، هستی‌شناسی مقدم بر معرفت‌شناسی است ولی در مقام ثبوت، معرفت‌شناسی مقدم بر هستی‌شناسی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳/۲۴-۲۱).

داده‌های معرفتی ذهن انسان یا همان مفاهیم کلی (معقول)، به دو دسته تقسیم میشوند؛ معقول اولی و معقول ثانی. معقول اولی به مفاهیم کلی‌یی گفته میشود که صورت مستقیم اشیاء در ذهن، یا عبارت دیگر، ماهیت اشیاء هستند. اما در ذهن انسان مفاهیم کلی دیگری نیز وجود دارند که از سنخ مفاهیم اولی و انعکاس اشیاء خارجی در ذهن نیستند. آنها برخلاف مفاهیم اولی، مسبوق به حس نیستند و در قیاس با معقول اولی، معقول ثانی نامیده میشوند. معقول ثانی خود به دو قسم معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی تقسیم میشود. «معقول ثانی منطقی» مفاهیمی هستند که

ظرف وجود و تحققشان، هردو، در ذهن است، به این معنا که مصداق مفاهیم منطقی همواره در ظرف ذهن است و بر اشیاء خارجی هرگز صدق نمیکنند. بعبارت دیگر، مفاهیمی هستند که عروض و اتصافشان هردو در ذهن است و بواسطه معقول اولی، از خارج حکایت میکنند، مانند کلی و جزئی. «معقول ثانی فلسفی» مفاهیمی هستند که نه مانند مفاهیم اولی از راه حواس وارد ذهن شده و صورت اشیاء خارجی هستند، و نه مثل مفاهیم کلی منطقی هستند که موطن و ظرف صدقشان در ذهن باشد؛ بتعبیر استاد مطهری، «اینها یک سلسله معانی عجیب و غریبی هستند که گویی یک پایشان در ذهن است و یک پایشان در خارج». مفاهیمی مانند وجود، عدم، ضرورت و وحدت از این دسته‌اند که اگرچه در خارج مابازائی مستقل ندارند اما واقعاً بر اشیاء خارجی صدق میکنند (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۹۵-۴۱۰/۹).

معقول ثانی فلسفی بعنوان شاخه‌یی از بحث علم و ادراک در فلسفه اسلامی مطرح است. این بحث از دو جهت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل بررسی است و بین جهت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آن، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد؛ گرچه در فلسفه اسلامی بیشتر از حیث هستی‌شناسی بررسی شده است.

اساس مباحث علم و ادراک از حیث معرفت‌شناختی عبارتند از: (۱) ارزش معلومات، (۲) راه حصول علم، (۳) تعیین حدود علم. اختلاف نظر در مسئله اول، فلاسفه را از

سوفسطاییان جدا میکند، اختلاف نظر در مسئله دوم، فلاسفه را به دو دسته عقل‌گرا و حس‌گرا تقسیم نموده و اختلاف نظر در مسئله سوم، آرائی متفاوت را در مورد فلسفه تعقلی - که بارزترین مصداق آن فلسفه اولی است - پدید آورده است، بطوریکه گروهی تحقیق در این فن و قضاوت درباره مسائل مربوط به آن را نفیاً و اثباتاً، از حدود توانایی ذهن بشر خارج شمرده‌اند اما گروهی این فن را یقینیت‌ترین فنون دانسته‌اند (همان: ۶/ ۲۴۵).

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، درصدد تبیین کیفیت حصول «مفاهیم فلسفی» است؛ یعنی بطور خاص، مسئله دوم از سه مسئله یاد شده را بررسی میکند و البته با تبیین این مسئله، سرنوشت دو مسئله دیگر نیز روشن خواهد شد.

۱. دیدگاههای گذشته در باب کیفیت حصول

علم و ادراک

افلاطون بر اساس مبانی اندیشه خود - از جمله حدوث نفس پیش از بدن و تقدم ادراک کلیات بر ادراک جزئیات - بر این باور است که متعلق علم باید کلی، ثابت و دائمی باشد. بهمین دلیل معتقد است علم به محسوسات تعلق نمیگیرد، زیرا محسوسات، متغیر، جزئی و زایل‌شدنی هستند. بعقیده وی نفوس انسانی پیش از تعلق به بدن، در عالم مجردات موجود بوده و مثل و حقایق کلی را مشاهده نموده‌اند اما سپس بر اثر تعلق به بدن و اشتغال به تدبیر بدن، آن علوم و ادراکات سابق را از یاد برده‌اند. از آنجاییکه

موجودات عالم طبیعت، ظل و سایه موجودات عالم عقول هستند، انسان با دیدن این سایه‌ها به اصل آنها پی میبرد و گذشته را بیاد می‌آورد. بنابراین تمام ادراکات انسان در این عالم، یادآوری ادراکاتی است که نفس در عوالم پیشین داشته است (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۸/ ۳۸۶).

ارسطو بر خلاف استادش افلاطون، به ثبوت و تحقق نفس پیش از بدن قائل نبود و حدوث نفس را همزمان با حدوث بدن میدانست. بنابراین حضور نفس در عالم مجردات قبل از تعلق به بدن و مشاهده مثل را نپذیرفته و وجود علوم سابق و تقدم ادراک کلیات بر ادراک جزئیات را مردود می‌شمرد. بعقیده ارسطو، نفس انسانی در بدو تکون و پیدایش، فاقد هر گونه فعلیت و در حد قوه و استعداد محض است و همه علوم و ادراکات را بتدریج در همین جهان تحصیل میکند. او درک جزئیات را مقدم بر درک کلیات میداند؛ یعنی نفس انسانی پس از درک جزئیات از طریق حواس، به تجرید و تعمیم میپردازد و معانی کلی را انتزاع میکند (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۳۲). با اینهمه، در آثار بجا مانده از ارسطو سندی در دست نیست که آیا وی این باور را درباره تمام معلومات و معقولات داشته است؛ یعنی تصورات عقلی‌یی که در منطق از آنها با عنوان «بدیهیات اولیه» یاد میشود را هم از همین قبیل دانسته (که مسبوق به ادراک جزئی حسی باشند) یا اینکه بدیهیات اولیه بدون وساطت ادراکات جزئی حسی برای عقل حاصل میشوند؟

این ابهام موجب بروز تقریرهای مختلف از نظریه ارسطو در باب عقل و حس شده است؛ بعضی او را حس‌گرا میدانند، برخی، عقل‌گرا و عده‌یی او را در این مسئله متهم به تذبذب میکنند (مطهری، ۱۳۸۶: ۶/۲۴۸).

عقل‌گرایان دوره جدید، ادراکات ذهنی را منحصر در دو قسم میدانند: (۱) ادراکاتی که توسط یکی از حواس بطور مستقیم از خارج به ذهن می‌آیند؛ (۲) ادراکاتی که فطری و ذاتی عقل بوده و عقل آنها را ابداع کرده است. به اعتقاد عقل‌گرایان، مبدأ و منشأ اینگونه ادراکات، چیزی جز عقل نیست و این تصورات قبل از هر حس و احساسی، در ذهن موجودند؛ حتی اگر هیچ صورت محسوسی وارد ذهن نشود. دکارت مفاهیم و تصوراتی از قبیل وجود، وحدت، بُعد، شکل، حرکت و مدت را در زمره این دسته مفاهیم میدانند که هیچگونه استنادی به حس ندارند بلکه فطری و ذاتی عقلند (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۴/۱۰۸). از نظر کانت مفهوم زمان و مکان و آنچه از این دو مفهوم نشئت میگیرد و نیز همه مفاهیم ریاضی، اینگونه‌اند (همان: ۶/۲۵۳ و ۲۵۷). بنابراین بر اساس دیدگاه عقل‌گرایان، ادراکات اولیه ذهن بشر دو قسمند: (۱) مفاهیمی که از طریق یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده و قوه عاقله با فرایند «تجریده»، از آنها صورت کلی و معقول ساخته است. (۲) مفاهیمی که فطری و خاصیت ذاتی عقلند و هیچگونه استنادی به حس و احساس ندارند.

اما حس‌گرایان تصورات ذاتی و فطری را

بمعنا میدانند و ذهن را در ابتدا بمنزله لوح بینقشی قلمداد میکنند که بتدریج از طریق حواس خارجی و داخلی، نقشهایی را میپذیرد. در این میان کار عقل عبارتست از تجرید یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه حواس وارد ذهن میشود. آنها همه صورتهای ذهنی را صورتهایی میدانند که ذهن بواسطه حواس، از یک پدیده خارجی - مثل سفیدی، سیاهی، گرمی، سردی و... - یا از یک پدیده نفسانی - از قبیل لذت، درد، شوق، اراده، شک و... - عکس‌برداری نموده و سپس بواسطه تجرید و تعمیم، از آنها معانی کلی ساخته و با قوه تجزیه و ترکیب، صوری گوناگون از آنها را پدید می‌آورد. بگفته جان لاک «در عقل چیزی نیست که قبل از آن، در حس وجود نداشته باشد» (همان: ۵/۸۴). بنابراین ادراکات اولیه بشر نزد حس‌گرایان، منحصر است به آنچه از راه حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شود.

نتیجه دیدگاه مدرن (اعم از حس‌گرایان و عقل‌گرایان) بی‌اعتباری فلسفه اولی است. حس‌گرایان از طرفی معتقدند در عقل چیزی جز آنچه به حس درآمده باشد، موجود نیست و کار عقل را منحصر به تصرف در صور محسوس میدانند، و از طرف دیگر، به محدودیت کارآیی حواس پی برده‌اند که فقط اموری معین به احساس درمی‌آیند. سپس از این دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند که قدرت قضاوت فکری بشر، محدود به امور حسی و محسوسات است. بنابراین فلسفه اولی - یعنی فنی که صرفاً متکی به معقولات

باشد. در نظر این گروه، جز لفاظی و خیال‌بافی چیزی نیست. بعقیده این گروه، علم جدا از حس و فلسفه جدا از علم، وجود ندارد.

در میان عقل‌گرایان نیز افرادی مانند کانت، برغم اینکه به معانی فطری و ذاتی عقلی قائلند، منکر اعتبار فلسفه اولی هستند. او علوم را محصول همکاری عقل و حس میدانند و مدعی است که حس بنهایی یا عقل بنهایی، نمیتوانند علمی بیار آورند. بنابراین علوم طبیعی که محصول همکاری عقل و حس هستند، دارای اعتبارند. ریاضیات نیز معتبر تلقی میشود، زیرا هرچند حس در ریاضیات دخالت نداشته و این علم عقلی محض است، اما چون مسائل ریاضی مربوط به فرضیات خود ذهن است، قهراً صادق است، چراکه عقل میتواند در آنچه خودش فرض کرده است، قضاوت کند. ولی فلسفه اولی اعتباری ندارد، زیرا نه مانند طبیعیات است که حس بتواند دخالت کند و با شراکت حس و عقل، صورت علمی بخود بگیرد و نه مانند ریاضیات است که صرفاً قضاوت درباره مفروضات و مخلوقات خود عقل باشد (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۶/۲۶۱-۲۵۷؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۶/۲۵۷-۲۵۵).

۲. اصول و مبانی معرفت‌شناسی در فلسفه

اسلامی

اصول و مبانی معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی عبارتند از:

(۱) پذیرش ذهن در مقابل عین و وجود ذهنی در مقابل وجود عینی. اگر وجود ذهن و موجود ذهنی انکار شود، هرگز راهی برای معرفت‌شناسی وجود نخواهد داشت، زیرا هیچ علم یا مسئله‌ی بدون وجود موضوع محقق نمیشود.

(۲) کار ذهن منحصر به انعکاس خارج نیست؛ بعبارت دیگر، ذهن مانند آینه نیست که صرفاً منفعل باشد و بیرون از خود را بدون هیچ‌گونه فعالیت و ابتکاری نشان دهد. اگر ذهن کاری جز انعکاس خارج نداشت و هیچ فعالیت از خود نشان نمیداد، هرگز ادراک معدومهای خارجی و درک مفاهیم منطقی و فلسفی برای آن ممکن نبود و اینهمه دیدگاهها و علوم در تاریخ اندیشه شکل نمیگرفت.

(۳) حکایتگری ادراکات ذهنی از واقع. پس از پذیرش اینکه ذهن غیر از انعکاس خارج، ادراک و فعالیت دیگر نیز دارد، حکمای مسلمان معتقدند آن درک دیگر و فعالیت ذهن، در شناخت انسان از خارج مؤثر است و در تکامل فکری او سهمی بسزا دارد. بعبارت دیگر، ادراکات ابداعی ذهن نیز جنبه حکایتگری و واقع‌نمایی دارند.

(۴) ذهن از لحاظ علم حصولی هیچ درکی از خود نداشته و بعد از درک معقولهای اولی (ماهیات) توسط حواس از خارج، لوازم ذهنی آنها را در همان محدوده ذهن کشف میکند. اگر ذهن درک پیش ساخته دیگری از خود داشته

باشد، چنین صورت علمی‌یی یا بر هیچ موجود خارجی‌یی صادق نبوده یا بر تمام اشیاء جهان منطبق میشوند و راه سومی وجود ندارد، زیرا از هیچ موجود معین خارجی‌یی اخذ نشده است.

۵) بعد از پذیرش اصول چهارگانه فوق، نوبت به اصل پنجم میرسد و آن کیفیت استفاده این مفاهیم ذهنی، اعم از معقول ثانی منطقی و فلسفی، است تا در پرتو تبیین نحوه انتزاع آنها، راه ارتباطشان با خارج و صدق بعضی از آنها مانند معقول ثانی فلسفی بر خارج، روشن شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳ / ۷۱-۶۹).

۳. کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی

اکثر فلاسفه اسلامی مبانی ارسطو در باب کیفیت حصول ادراکات را پذیرفته و همانند او برای نفس، ثبوت و تحقق پیش از بدن قائل نیستند بلکه حدوث نفس را همزمان با حدوث بدن میدانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۸ / ۳۸۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱ / ۵۱؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۱ و ۲۰۲). همچنین آنها معتقدند نفس انسان در بدو تکون و پیدایش، در مرتبه عقل هیولانی است و فاقد هر گونه ادراک حصولی است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱ / ۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱ / ۶۵)، شروع ادراکات انسانی از طریق حواس است و ادراکات جزئی حسی بر ادراکات کلی عقلی مقدمند (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲ / ۶۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳ / ۳۹۴).

در نظریه متفکران اسلامی، آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم بود، روشن شده است. این اندیشمندان تصریح کرده‌اند که

تمام تصورات بدیهی عقلی، اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسی انتزاع میکند؛ اما فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق بر محسوسات میشود - از قبیل مفهوم انسان و مفهوم درخت - و انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه، مانند مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت، امکان و امتناع. آن فرق اینست که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوس برای عقل حاصل شده است اما دسته دوم بواسطه دسته اول حاصل میشوند. بعبارت دیگر، دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدی که دارد، از آنها معنایی کلی ساخته است، ولی دسته دوم، مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند بلکه ذهن پس از واجد شدن صور حسی، با نوعی فعالیت خاص و با ترتیبی مشخص، این مفاهیم را از آن صور حسیه، انتزاع میکند. بهمین دلیل دسته اول در اصطلاح فلسفه اسلامی، «معقولات اولیه» و دسته دوم که متکی بر دسته اول هستند، «معقولات ثانیه» خوانده میشوند. همین معقولات ثانیه فلسفی است که بدیهیات اولیه منطبق و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند. بنابراین از نظر فلاسفه اسلامی، چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانیه، مسبوق به ادراکات جزئی حسی هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۱۱؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۶ / ۲۴۸).

اما هنوز در نظریه فلاسفه مسلمان هم یک

قسمت مهم دیگر تاریخ است و آن مربوط به کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی (بدیهیات اولیه عقلیه) از محسوسات است. با اینکه آنها تصریح کرده‌اند که عقل نمیتواند تصویری را از خود ابداع نماید و حتی بدیهیات اولیه تصویری که موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند. اموری انتزاعی هستند، اما کیفیت انتزاع و چگونگی نیل ذهن به آنها را با تمام اهمیتی که دارد، تبیین نکرده‌اند.

آنان همواره در منطق و فلسفه از یک سلسله معانی و مفاهیم از قبیل (وجود، عدم، وحدت و کثرت) بعنوان «مفاهیم انتزاعی» یا «معقولات ثانیه» یاد میکنند و تأکید دارند که این معانی و مفاهیم از معانی دیگر - که عبارتست از ماهیات، از جمله اسب، درخت، انسان، سفیدی و سیاهی - انتزاع شده‌اند، ولی هیچگونه توضیحی نداده‌اند که این انتزاع یعنی چه؟ و چگونه این معانی (معقولات ثانیه) از آن معانی (معقولات اولیه) - با اینکه مفاهیم مغایر آن مفهوما هستند - زاییده شده‌اند؟ آیا واقعاً ممکن است مفهومی مفهوم دیگری را بزاید و معنایی که قبلاً از راه حس وارد ذهن شده، معنای دیگر را که ذهن نسبت به آن بیسابقه است و از آن بکلی خالی و عاری است، بدنبال خود بکشاند؟ (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۵۱/۶-۲۵۰)

۴. دیدگاه علامه طباطبایی در باب کیفیت

انتزاع مفاهیم فلسفی

علامه طباطبایی اولین فیلسوف در طول تاریخ

فلسفه اسلامی است که بحث علم و ادراک را از بُعد معرفت‌شناسی بررسی کرده و کیفیت پیدایش مفاهیم و چگونگی ارتباط آنها با خارج را بشکل مستقل و مفصل مطرح کرده است (همان: ۱۶ / ۲۵۱). علامه معتقد است کیفیت ادراک هر نحوه از انحاء موجودات با دیگری متفاوت است، بنابراین لازم است نحوه هستی اشیاء، اعم از خارج و ذهن، به‌اجمال بررسی شود تا معلوم گردد که آنها چگونه ادراک پذیرند. او مفاهیم را بر اساس خصوصیت مصادیقشان، به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم میکند. مفاهیم حقیقی مفاهیمی هستند که هم دارای افراد خارجی و هم دارای افراد ذهنی؛ مانند مفهوم انسان. مفاهیم اعتباری سه قسمند: (۱) مفهومی که «خارجی بودن» عین ذات مصداق آن است و در نتیجه هرگز به ذهن نمی‌آید و با علم حصولی ادراک نمیشود، مانند حقیقت هستی که خارجی بودن، عین ذات آن است؛ صفات حقیقی وجود مانند وحدت و وجوب نیز چنینند. تنها راه ادراک این قسم از حقایق، علم حضوری است. (۲) مفهومی که «ذهنی بودن» عین ذات مصداق آن است و محال است در خارج یافت شده و وجود عینی پیدا کند، مانند مفاهیم منطقی از جمله جنس، فصل، نوع، کلی و... (۳) مفهومی که اگرچه مصداقش در خارج وجود ندارد ولی موجودات خارجی در همان ظرف خود، به آن متصف میشوند. در مورد اینگونه مفاهیم گفته میشود که ظرف عروض اینها در ذهن است اما ظرف

اتصاف اشیاء دیگر به آنها، اعم از ذهن و خارج است، مانند امکان، کثرت، امتناع و علیت (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲/ ۱۷۸-۱۷۷). وجه مشترک مفاهیم اعتباری اینست که بطور مستقیم از خارج انتزاع نمیشوند؛ بر خلاف مفاهیم حقیقی که مستقیم از خارج به ذهن می‌آیند.

علامه در چارچوب مبانی حاکم بر فلسفه اسلامی، معتقد است ذهن نخست از جمیع مفاهیم تهی است و بتدریج به تحصیل ادراکات مختلف میپردازد. به اعتقاد او اخذ و انتزاع صورتهای علمی باید بگونه‌یی باشد که جنبه حکایتگری و واقع‌نمایی آنها محفوظ بماند، زیرا صورتهای ذهنی فارغ از جنبه حکایتگری و واقع‌نمایی، ارزش علمی و معرفتی ندارند. عبارت دیگر، «ارتباط با خارج» ذاتی صور علمی است و برای اینکه صورتهای ادراکات ذهنی، واقع‌نما باشند، لازم است ریشه در خارج داشته باشند و از مصداق خارجی اخذ و انتزاع شده باشند، زیرا اگر در مقام انتزاع، منفصل از خارج باشند، در حکایتگری نیز هیچ نسبتی با خارج نخواهند داشت (همان: ۱۶۶). بر این اساس علامه معتقد است ریشه و منشأ تمام علوم و ادراکات حصولی، علوم و ادراکات حصولی است.

استاد مطهری میگوید: بمقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است، یعنی در مورد هر علم حصولی‌یی، علمی حصولی موجود است. چون هر علم و ادراکی، مفروضی بویژه کشف از خارج و بیرون‌نمایی

را داشته و صورت وی میباشد، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته باشد. بهمین دلیل ما باید به حقیقت منشأ آثار که منطبق علیه اوست رسیده باشیم، یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده. مصداق این آگاهی، گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و گاهی غیر محسوسه... (مطهری، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۷۴-۲۷۱).^(۱)

لازم به ذکر است که منظور علامه از علم حضوری در این بحث، ادراک مستقیم و بلاواسطه است (همان: ۲۷۶)، چنانکه برخی دیگر از صاحب‌نظران نیز ملاک علم حضوری را ارتباط مستقیم و بیواسطه مدرک با مدرک دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۸۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۲۳). بنابراین نقطه آغازین معرفت - چه در کلیات منطبق بر محسوسات و چه در مفاهیم فلسفی و منطقی - علم حضوری است.

بهمین دلیل، از نظر علامه طباطبایی، راه آشنایی ذهن با مفاهیم حقیقی (ماهیات) مستقیم و هموار است، زیرا ماهیات دارای افراد خارجی هستند و آغاز فعالیت ادراکی انسان نیز از طریق حواس است. از اینرو مفاهیم حقیقی از راه حواس و تماس مستقیم با واقعیت شیء محسوس (علم حضوری) برای انسان حاصل میشود، سپس قوای ادراکی، این علم حضوری و حقیقت مشهود را به علم حصولی تبدیل میکنند (مطهری، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۸۳-۲۸۱). علامه

معتقد است هنگامی که نفس انسان به عین واقعیتهایی نایل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت، قوه مدرکه (قوه خیال) یا قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی، صورتی از آن میسازد و آن علم حضوری را به علم حصولی ترجمه میکند (همانجا). بنابراین منشأ پیدایش مفاهیم حقیقی (ماهیات) در ذهن عبارتست از ادراک مستقیم و بلاواسطه آنها از خارج (ادراک حضوری) و سپس ترجمه این علم حضوری در قالب علم حصولی.

اما این سخن تنها در مورد پیدایش ماهیات عرضی و اعراض کارساز است، زیرا فلاسفه اسلامی از جمله علامه طباطبایی، معتقدند حواس فقط توان ادراک اعراض را دارند (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۹۸/۲). اما در مورد مفاهیمی مانند جوهر، وجود، وحدت و کثرت، نمیتوان به ادراک مستقیم و بلاواسطه آنها از خارج قائل شد، زیرا برخی از این مفاهیم مانند وجود و وحدت، عین خارجیت هستند و هرگز به وجود ذهنی موجود نمیشوند و تنها از طریق علم حضوری ادراک میشوند. جوهر نیز برغم آنکه یکی از مقولات دهگانه و در زمره ماهیات است، اما حواس انسان توانایی ادراک آن را ندارد (همان: ۱۶۷). بنابراین برای تبیین پیدایش مفاهیمی مانند وجود، وحدت، جوهر، باید دستاویزی دیگر یافت.

علامه طباطبایی در مورد انتزاع مفهوم جوهر و بیان کیفیت آشنایی ذهن با مفاهیم فلسفی، دو تحلیل مختلف ارائه داده و در هر دو سعی دارد علم حضوری را اساس و مبنای پیدایش مفاهیم

معرفی نماید تا ارتباط مفاهیم با خارج حفظ شده و از ارزش معرفتی مفاهیم، صیانت شود. به اعتقاد وی، مفاهیم تنها در صورتی ارزش معرفتی دارند که بنحوی از انحاء با خارج مرتبط باشند و از خارج اخذ و انتزاع شده باشند (همان: ۱۶۶).

تحلیل اول

علامه طباطبایی در یک تحلیل، معتقد است پس از ادراک حضوری محسوسات در خارج و عکس‌برداری و تبدیل آنها به صورتهای ذهنی و علوم حصولی، ذهن به نسبت‌سنجی بین صورتهای ذهنی خویش میپردازد و بین برخی از آنها مناسبتی می‌یابد و همین باعث میشود برخی را بر برخی دیگر، حمل نماید و در قالب یک قضیه، بین موضوع و محمول ربط و نسبت برقرار کند. مثلاً هنگامیکه یک سیاهی جزئی را در خارج به علم حضوری ادراک کرد و بعد از آن یک سفیدی جزئی را به علم حضوری ادراک کرد، درمی‌یابد که سیاهی با خودش نسبتی دارد که آن نسبت را با سفیدی ندارد؛ بنابراین دو قضیه تشکیل میدهد که عبارتند از: (۱) این سیاهی این سیاهی است. (۲) این سیاهی آن سفیدی نیست. مدلول کلمه «است»، وجود رابطی است که نفس آن را ایجاد کرده و این ایجاد همان تصدیق است. آنگاه ذهن از طریق تجرید و تعمیم و توسعه، معنای حرفی «است» را بمعنای اسمی «هست» تبدیل میکند (مطهری، ۱۳۸۶: ۶ / ۲۹۲-۲۸۵). از آنجاکه قوه مدرکه ما میتواند چیزی را که بدست آورده، بار

معلوم شد، گفته میشود «زید ایستاده است». بنابراین همواره «هست» قبل از «است»، و «هستی» پیش از «استی» شناخته خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳/۷۸).

تحلیل دوم

علامه طباطبایی در این تحلیل، کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی را مبتنی بر علم حضوری نفس به ذات خویش میداند؛ به این ترتیب که نفس انسان خود و قوای خود را به علم حضوری می‌یابد. همچنین نسبت بین آنها را نیز حضوراً ادراک میکند و در این مشاهده، نیازمندی قوا به نفس و بینایی نفس از قوا را با علم حضوری درک مینماید. سپس در نتیجه این مشاهده و علم حضوری، مفاهیمی مانند جوهر، عرض، علت و معلول را از درون خویش انتزاع میکند. مطهری این مطلب را چنین تقریر کرده است: نفس ما، قوا و افعال نفسانی ما، پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم میباشند و قوه مدرکه ما با آنها رابطه دارد، پس ناچار آنها را یافته و صورتگیری و عکسبرداری خواهد نمود. همچنین نسبت بین قوا و افعال و میان نفس، چنانکه حضوراً معلوم بود، حصولاً نیز معلوم خواهد بود. لاجرم هنگامی که ما این نسبت را مشاهده میکنیم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده مینماییم. در این مشاهده، صورت مفهومی «جوهر» پیش ما نمودار میشود، زیرا میبینیم نفس این ویژگی را

دیگر با نظر استقلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد، از اینرو نسبتهایی را که بعنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود، با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هر نسبت، یک یا چند مفهوم استقلالی تهیه مینماید و در ضمن این گردش و کار، مفاهیم وجود، عدم، وحدت و کثرت را که بشکل نسبت ادراک نموده بود، نخست با حال اضافه (وجود محمول برای موضوع، عدم محمول برای موضوع، وحدت موضوع و محمول در قضیهٔ موجب، کثرت موضوع و محمول در قضیهٔ سالبه) و پس از آن، بی‌اضافه (وجود، عدم، وحدت، کثرت) ادراک میکند (همان: ۳۰۵-۳۰۱).

بررسی و نقد

برخی صاحب‌نظران معتقدند این تحلیل با برخی از اصول قطعی فلسفی در تعارض است، زیرا اولاً بدیهیترین مفهوم تصویری و اولیترین معنا، مفهوم وجود است و ذهن در مقام تصور، قبل از هر چیزی با مفهوم هستی آشناست. ثانیاً، بدیهیترین تصدیق، اصل «امتناع تناقض» است که از احکام اولی وجود است و ذهن قبل از هر تصدیقی، به آن اذعان و اعتراف دارد. ثالثاً، وجود محمولی هر چیزی قبل از وجود ربطی آن با غیر، برای ذهن آشناست، یعنی قبل از آنکه معلوم شود «زید ایستاده است»، معلوم است که «زید هست» و «قیام هست»، و وقتی که هستی و وجود محمولی دو طرف قضیه یا دست‌کم یک طرف قضیه که موضوع آن باشد-

دارد که اگر آن را از دست نفس بگیریم، گذشته از خود نفس، همه این قوا و افعال قوا از میان میروند. از آنسو، نسبت احتیاجی قوا و افعال را میبینیم و میفهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امری مستقل است و این حکم را بطور کلی میپذیریم و بهمین دلیل، در موارد محسوسات که تاکنون خبری از پشت سر آنها نداشتیم، حکم به عرض بودن کرده و برای همه آنها موضوعی جوهری اثبات مینماییم و یکباره همه آنها به وصف تبدیل میشوند. یعنی تاکنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی را میدیدیم و از این پس علاوه بر آن، روشن، تاریک، سرد و گرم را نیز میفهمیم. انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت از همینجا شروع میشود (مطهری، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۹۹-۲۹۵).

۵. ادراک مستقیم مفاهیم فلسفی از خارج

ادراک مفاهیم فلسفی از طریق علم حضوری نفس به ذات خویش و به قوا و شئون خود، اگرچه صحیح است اما منحصر به آن نیست. برای ادراک مفاهیم فلسفی طریقی دیگر نیز وجود دارد و آن «ادراک مستقیم و بلاواسطه از خارج» است؛ همانگونه که علامه طباطبایی در مورد ماهیات (مفاهیم حقیقی) به ادراک مستقیم و بلاواسطه از خارج معتقد بود.

بنظر میرسد دو عامل مهم از عوامل عدم جواز ادراک مستقیم مفاهیم فلسفی از خارج، یکی سخن مشهور درباره نحوه وجود معقولات ثانی فلسفی و دیگری مربوط به نحوه

وجود نفس و کیفیت ادراک آن باشد که در ادامه آنها را بررسی میکنیم.

۱-۵. دیدگاه مشهور در نحوه وجود معقولات

ثانی فلسفی

فلاسفه اسلامی پیش از ملاصدرا بر این باور بودند که خارج ظرف تحقق ماهیات است و مفاهیم فلسفی مابازاء خارجی ندارند؛ بعبارت دیگر، در مورد مفاهیم فلسفی به عروض ذهنی و اتصاف خارجی معتقد بودند - مانند عروض مفهوم امکان بر ماهیت درخت که این عروض فقط در ذهن است، چراکه چیزی در خارج به نام امکان وجود ندارد - زیرا بر این عقیده بودند که از تحقق مفاهیمی مانند امکان، ضرورت و وجود در خارج، تکرر نوع آنها لازم می‌آید و هر آنچه از تحقق آن، تکرر نوعش لازم بیاید، اعتباری خواهد بود^(۳) (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۶). ولی اتصاف درخت به معنای امکان، هم در ذهن و هم در خارج است. بنابراین مفاهیمی مانند وجود، وحدت و علیت در خارج معدومند و مابازاء ندارند (همان: ۳۴۶؛ حلی، ۱۴۱۳: ۶۷-۶۵).

۲-۵. نحوه وجود نفس و کیفیت ادراک آن

فلاسفه اسلامی معتقدند اولین ادراکات انسان، ادراکات حسی است و حواس نیز فقط قابلیت ادراک عوارض شیء را دارند. بنابراین ادراک جوهر، وجود، وحدت، علیت و... فراتر از شأن و قابلیت حواس است. نتیجه مترتب بر چنین سخنی اینست که انسان حتی در اعتقاد به اصل وجود

اشیاء محسوس، نیازمند برهان و استدلال است؛ مثلاً هنگامی که درختی را در خارج مشاهده میکنیم فقط عوارض آن از قبیل رنگ، شکل و... را میفهمیم، ولی اصل وجود آن را ادراک نمیکنیم زیرا قوه‌یی که انسان از طریق آن با خارج در ارتباط مستقیم است، حواس است و حواس نیز تنها عرض را می‌یابند (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۹۸/۲).

حتی اعتقاد به موجود بودن عالم خارج نیز نه بطور مستقیم از راه احساس بدست آمده و نه بدیهی عقلی است، بلکه در تکوین آن تجربه و تعقل مداخله کرده است (مطهری، ۱۳۸۶: ۱/۶).

اصل علیت نیز چنین است زیرا بر اساس مبنای مذکور، حواس فقط توالی و تعاقب پدیده‌ها را می‌یابند و قابلیت ادراک علیت و معلولیت را ندارند (همان: ۳۰۴).

اما صدرالمتألهین در هر دو مسئله اخیر (یعنی نحوه وجود مفاهیم فلسفی و نحوه وجود نفس و کیفیت ادراک آن) با نظریه مشهور مخالف است و معتقد است نظر مشهور در هر دو باب، ناتمام است.

۳-۵. دیدگاه ملاصدرا درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی

صدرالمتألهین - در نظر نهاییش - معتقد است بین هر عارض و معروض ربطی برقرار است و ربط، تابع طرفین است. بنابراین چگونه میتوان پذیرفت که یک طرف ربط که موضوع است، در «خارج» موجود باشد و طرف دیگر ربط، که محمول است، در «ذهن» تحقق داشته باشد؟

آنگاه چگونه وجود ربط میتواند موجود ذهنی را به موجود عینی مرتبط سازد؟ بعبارت دیگر، ملاصدرا معتقد است اتصاف و نسبت، ربط است و ربط، تابع طرفین است، پس اتصاف، تابع دو طرف خود، یعنی موضوع و محمول است. این برهان، ضرورت تحقق موضوع و محمول را در ظرف ثبوت اتصاف و ربط، اثبات مینماید. بنابراین در قضیه «انسان ممکن الوجود است»، همانگونه که اتصاف انسان به صفت امکان در خارج است، عروض امکان بر انسان نیز در خارج است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱/۳۷۷-۳۷۶).

بنابراین اینگونه معانی حتماً بنحوی در خارج وجود دارند، اما نه بنحو وجود جوهری یا عرضی بلکه بنحو وجود امر انتزاعی که عین وجود منشأ انتزاع است تا از یکسو از محذور قاعده شیخ اشراق - «کل ما لزم من تحققه فی الخارج تکرر نوعه، فهو اعتباری» - به دور باشد و از سوی دیگر، از اشکال وجود ربط بدون تحقق طرف در امان بماند.

۴-۵. نحوه وجود نفس و کیفیت ادراک آن از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» معتقد است نفس، حقیقتی واحد و بسیط است و با حفظ هویت وحدانی خود، در همه قوا تجلی میکند. بنابراین نفس با تمام ویژگیهای خود، در همه مواطن و شئونش جلوه میکند؛ یعنی آنگاه که نفس را در شئون

خودناصدرا

حسی آن می‌یابیم، چنین نیست که جنبه عقلانی خود را در مرتبه‌ی برتر بجا گذاشته باشد و درحالی‌که خالی از هویت عقلانی است، در قوای حسی حضور یابد. بهمین دلیل، نفس در ادراک محسوسات، تنها قوای حسی خود را بکار نمی‌گیرد بلکه با تمام قوا و شئونش به ادراک اشیاء محسوس می‌پردازد و هر قوه‌ی، ادراکات خاص و همسرخ خویش را تحصیل میکند (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۶ و ۲۷۲-۲۷۱). بتعبیر ابن‌سینا، حس انسان حسی عقلانی است، یعنی منفصل و بریده از سایر شئون نفس نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸/۲ و ۱۶۲).

بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، در همان موطن حس، شئون برتر نفس، از جمله عقل نیز حاضرند و بدون واسطه حقایق همسرخ خود را ادراک میکنند. برخی اندیشمندان از این ادراک مستقیم و بدون واسطه عقل به «شهود عقلی» تعبیر کرده و آن را در کنار شهود حسی و شهود قلبی، قسمی مستقل از شهود و علم حضوری میدانند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۱/۲۸۵-۲۸۰).

بنابراین همانطور که ادراک حسی، مستقیم و بدون واسطه به جهان محسوسات تعلق می‌گیرد و حقایق محسوس را بواسطه علم حضوری ادراک میکند (همانگونه که در تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در باب ادراک ماهیات گذشت)، عقل نیز مستقیم و بدون واسطه در این ادراک شرکت دارد و حقایق همسرخ خود - از قبیل وجود، وحدت، علت و معلول - را

با علم حضوری ادراک میکند، سپس از این مشاهده عینی، مفاهیم وجود، وحدت، علت و معلول را انتزاع مینماید.

بر این اساس، هنگامیکه نفس اشیاء خارجی محسوس را مشاهده میکند، چنین نیست که صرفاً عوارض شیء محسوس را ادراک کند اما برای ادراک وجود و وحدتشان نیازمند برهان و اقامه دلیل باشد. آری، حواس صرفاً اعراض را می‌یابند ولی حواس انسان، منفصل و بریده از عقل به مشاهده شیء خارجی نمی‌پردازد بلکه نفس با تمام شئون خود در مرتبه حس حاضر است و هر شأنی، بدلیل لزوم سنخیت بین مدرک و مدرک، ادراکات ویژه خود را دارد. برای مثال، همانگونه که حواس رنگ و دمای شیء محسوس را با علم حضوری ادراک میکنند، عقل نیز وجود و وحدت شیء محسوس را بدون واسطه و با علم حضوری ادراک میکند.

از نظر ملاصدرا همانگونه که انسان حقیقتی است که در عین وحدت و بساطت، ذومراتب است، اشیاء خارجی نیز دارای نشئات و بطون متعددی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۱۸۳).

بهمین دلیل بمقتضای لزوم سنخیت بین مدرک و مدرک، ادراک هر شأن و مرتبه‌ی از شیء خارجی مختص مرتبه‌ی خاص از مراتب نفس است؛ همانگونه که ادراک عوارض شیء خارجی در خور حواس است، ادراک وجود و وحدت آن نیز مختص عقل است. همچنین اگر انسان دارای مراتب عالی و لطیفتری از ادراک

باشد، با مشاهده اشیاء محسوس میتواند کند حقیقت آنها را مشاهده کند که عبارتست از «ربط و وابستگی ذاتی به مبدأ هستی بخش»، و به نغمه امیرالمومنین (ع) مترنم شود که «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه و فیه» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۵۱-۲۵۰) و از همین حقیقت مشهود عینی، مفهوم فلسفی «امکان فقری» را انتزاع کند و در علم حصولی از آن استفاده نماید.

قرآن کریم در آیاتی متعدد انسان را به تعقل و تدبر در اشیاء محسوس - از جمله خلقت انسان، خلقت آسمان، نحوه ایجاد عالم، نظر به آثار رحمت الهی، نگاه به ستارگان، نظر به ملکوت آسمانها و زمین و... - دعوت میکند؛ «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَم يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت / ۵۳). علامه طباطبایی معتقد است واژه «شَهِيدٌ» در این آیه شریفه بمعنای «مشهود» است نه شاهد. او آیه بعد را قرینه‌ی بر صحت مدعای خود میداند: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت / ۵۴). بر این اساس، انسان در تمام مشاهدات خویش قبل از هر چیز و در ورای آن، حق تعالی را می‌یابد و میبیند، زیرا حق تعالی به تمام اشیاء احاطه وجودی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۴۰۵-۴۰۴). همچنین آیات بسیار دیگر که انسانها را دعوت به تفکر و تدبر در عالم هستی میکنند، مانند: «اولم ينظروا في ملكوت السموات و الارض و ما خلق الله من شيء» (اعراف / ۱۸۵)

و... بیقین مراد این دسته از آیات، فقط مشاهده عوارض اشیاء نیست بلکه این آیات انسان را به مشاهده ربط و وابستگی ذاتی اشیاء به حق تعالی فرا میخوانند.

وفی کل شی له آیه

تدل علی انه واحد

(سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۹ / ۲)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اکثر فیلسوفان معتقدند مفاهیم فلسفی مانند وجود، امکان، علیت و... هیچ نحوه ثبوت و تحقق در خارج ندارند، زیرا تحقق این مفاهیم در خارج مستلزم محال است. بر همین اساس آغاز آشنایی انسان با مفاهیم فلسفی را محصول فعالیت ذهن میدانند؛ با این بیان که: ذهن با فعالیت ویژه این مفاهیم را میسازد و بر اشیاء خارجی حمل میکند، بدون اینکه عین و اثری از این مفاهیم در خارج باشد. لازمه این سخن، تحمیل مفاهیم فلسفی بر شیء خارجی است. مثلاً در قضیه «زید ممکن است» چیزی را به زید نسبت میدهیم که ندارد و نمیتواند داشته باشد. اما با توجه به برخی از مبانی صدرالمتألهین - از جمله اثبات یک نحوه ثبوت و تحقق برای مفاهیم فلسفی در خارج، نحوه وجود نفس، وحدت و بساطت نفس و کیفیت ادراک آن - اخذ و انتزاع مستقیم مفاهیم فلسفی از خارج، با هیچ محذور و مانعی مواجه نیست. نتیجه معرفت‌شناسانه مترتب بر این سخن اینست که ذهن هنگام حمل مفاهیم فلسفی بر

خودمان صدرا

خارج، تابع انتزاع آنهاست. بعبارت دیگر، ذهن مفهومی را بر شیء خارجی حمل میکند که در رتبه قبل، حقیقت آن را در خارج یافته باشد. با اتخاذ این موضع، هم راه حصول مفاهیم فلسفی بعنوان مهمترین و بنیادیتترین مفاهیم ذهنی، تبیین میشود و هم ارتباط این مفاهیم با خارج و ارزش معرفتی آنها محفوظ میماند. این گامی بلند و پیشرفتی بزرگ در حوزه معرفت‌شناسی بحساب می‌آید.

پی‌نوشتها

۱. عبارات علامه طباطبایی در مورد اینکه آیا علم به موجودات مادی ممکن است یا ممتنع، گوناگون و متعارض است. علامه در کتاب نه‌ایة‌الحکمه علم را به «حضور مجرد لمجرد» تعریف میکند که لازمه آن امتناع تحقق علم به موجودات مادی است. اما در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم از این دیدگاه عدول کرده و از علم به مادیات و محسوسات سخن می‌گوید. بعد از پذیرش امکان تحقق علم به مادیات، پرسش مهم دیگری که مطرح میشود اینست که آیا ادراکات حسی از نوع علم حصولی است یا حضوری؟ دیدگاه مشهور اینست که ادراک حسی در زمره ادراکات حصولی بشمار میرود. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم علوم حضوری را چهار قسم میداند: علم به خود، علم به آثار و افعال خود، علم به قوا و ابزارهایی که نفس این آثار را بوسیله آنها انجام میدهد، علم به محسوسات که با واقعیت خود در حواس موجودند (مطهری، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۸۴-۲۸۳). استاد مطهری در شرح سخن علامه طباطبایی می‌گوید: از

اینجا معلوم میشود که آنچه محسوس ابتدایی و در درجه اول است، همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و ... وارد میشود و فعل و انفعالاتی میکند و مانند جزء بدن ما میشود. ما هیچگاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمیکنیم بلکه آنچه ما از راه حس نسبت به دنیای خارج حکم میکنیم، با مداخله یک نوع تجربه و تعقل است (همانجا). از توضیحات استاد مطهری این نکته بدست می‌آید که منظور علامه طباطبایی از علم حضوری به محسوسات، علم به موجودات مادی و محسوس خارج نیست بلکه علم به صوری است که با حواس انسان متحد شده و نفس انسان بلاواسطه آنها را می‌یابد.

۲. «کل ما لزم من تحققه تکرر نوعه، فهو اعتباری».

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا (۱۳۸۳) رساله النفس، همدان: دانشگاه

بوعلی.

--- -- (۱۴۰۴ق) طبیعیات من کتاب الشفاء، تحقیق سعید زاید و...، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹) تفسیر موضوعی

قرآن کریم، قم: اسراء.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) کشف المراد

فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومه،

تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳) حکمة

الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- (۱۳۹۶ق) مجموعه مصنفات شيخ اشراق،
تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
- طباطبايي، سيد محمد حسين (۱۴۱۷ق) الميزان
في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
- (۱۴۳۰ق) نهاية الحكمة، تصحيح
عباس علي زارعي، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
- كابلستون، فردريك چارلز (۱۳۹۱) تاريخ فلسفه،
تهران: علمي و فرهنگي.
- مصباح يزدي، محمدتقي (۱۳۹۳) تعليقه بر نهاية
الحكمة، قم: مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفي، تهران:
حكمت.
- (۱۳۸۲) الشواهد الربوبية في المناهج
السلوكية، تصحيح و تحقيق سيدمصطفى محقق
داماد، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- (۱۳۸۳الف) الحكمة المتعالية في
الأسفار الأربعة، ج ۱، ۳ و ۸، تهران: بنياد حكمت
اسلامي صدرا.
- (۱۳۸۳ب) شرح أصول الكافي، تهران:
مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- يزدان پناه، سيددالله (۱۳۹۱) گزارش، شرح و
سنجش دستگاہ فلسفي شيخ شهاب الدين سهروردي، قم:
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- (۱۳۹۶) فلسفه فلسفه اسلامي، قم:
كتاب فردا.



پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انساني

فردا