

کلی؛ تجرید یا تعالی؟

مجتبی فراهانی*

چکیده

مسئله تفاوت مراتب علم یا به عبارتی، تفاوت ادراک کلی و جزئی نمونه‌ای از اختلاف دیدگاه ملاحظه‌ها و فلاسفه پیش از ایشان و در رأس آنها ابن‌سینا، نسبت به مسئله مهم «علم» است. حکمای پیش از ملاحظه‌ها با توجه به نظرشان نسبت به ماهیت علم، که آن را عبارت از کیف نفسانی می‌دانند، یک نوع برداشتی از تفاوت ادراک کلی و ادراک جزئی دارند و در مقابل، ملاحظه‌ها با توجه به مبانی فلسفی از دیدگاه خاصی که نسبت به ماهیت علم دارد، برداشتی دیگر از تفاوت مراتب ادراک دارد. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی اجمالی دیدگاه ملاحظه‌ها و حکمای پیش از ایشان نسبت به فرایند ادراک و مبانی ایشان در این مسئله، به این نتیجه رسیدیم که فلاسفه قبل از ملاحظه‌ها، بخصوص ابن‌سینا قایلند به اینکه جزئی در اثر «تجرید» به کلی تبدیل می‌شود، در حالی که ملاحظه‌ها معتقد است که جزئی در اثر «تعالی» به کلی تبدیل می‌شود. البته مبانی و دلایل ملاحظه‌ها در مسئله یگانه است.

کلیدواژه‌ها: علم، ادراک عقلی، مفهوم کلی، تجرید، تعالی، نفس.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و اساسی مطرح شده در فلسفه اسلامی، مسئله علم و ادراک است. این مباحث در کتب حکمای اسلامی در ابواب مختلفی مورد بحث قرار گرفته است؛ از جمله: مباحث نفس، عقل و معقول، وجود ذهنی، مقولات و «کلی و جزئی».

گفت و گو پیرامون «کلی و جزئی» به معنای امتناع صدق بر افراد و عدم امتناع، در منطق قرار دارد، اما بحث کلی و جزئی به عنوان دو وصف از اوصاف ماهیت در حوزه مسائل فلسفی جای می گیرد. ماهیت در ذهن متصف به کلیت و در خارج متصف به جزئیت می شود (ذبیحی، ۱۳۸۷، ص ۷۹).

نظر به اهمیت بحث علم و ادراک و شناخت در مباحث فلسفی و پیچیدگی آن، ضرورت دارد در موضوعات تحت عنوان این بحث تحقیقات بیشتری صورت گیرد؛ به ویژه موضوع تفاوت مراتب ادراک که فقط استاد شهید مرتضی مطهری به صورت استطرادی و به طور اجمال بحث نموده‌اند و نیز اخیراً در کتاب نظام حکمت صدرایی به این مسئله پرداخته شده است.

فلاسفه اسلامی برای ادراکات انسان سه مرتبه قایل شده‌اند:

اول. مرتبه حس: صوری از اشیا که در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنج‌گانه در ذهن منعکس می شود.

دوم. مرتبه خیال: اثری که پس از، از بین رفتن ادراک حسی در ذهن باقی می ماند.

سوم. مرتبه تعقل یا ادراک عقلی: در این مرتبه، ذهن انسان پس از ادراک صور جزئیات، قادر به ساختن یک معنای کلی است که قابل انطباق بر افراد کثیره می باشد.

سؤال اصلی که در اینجا مطرح است و از زمان

ملاصدرا شکل جدید و دقت و ظرافت خاصی به خود گرفته، این است که «کلی»، «جزئی» تنزل یافته است، یا جزئی تعالی یافته؟ یعنی «جزئی» در اثر تجرید به «کلی» تبدیل می شود یا اینکه «کلی» در اثر تعالی «جزئی» به وجود می آید؟ منظور از «تجرید»، حذف شدن خصوصیات و عوارض فردی و کم شدن چیزی از «جزئی» است و مقصود از «تعالی»، ارتقا یافتن و گسترش و اضافه شدن چیزی به «جزئی». به عبارت دیگر، تفاوت در نحوه ادراک‌های حسی، خیالی و عقلی، ناشی از تفاوت در میزان تجرید ماهیت معلوم از عوارض و لواحق مادی است یا ناشی از تفاوت در انحاء و مراتب وجود؟

سؤالات فرعی عبارتند از: ۱. مبنای نظریه «تجرید» چیست؟ و نظریه «تعالی» بر چه مبانی ای استوار می باشد؟ ۲. هریک از طرف داران نظریه «تجرید» و «تعالی» نظرشان در خصوص ماهیت علم چیست؟ ۳. چگونه می توان اختلاف نظر بین ابن سینا و ملاصدرا در بحث مراتب ادراک را تبیین و تحلیل نمود؟ در پژوهش حاضر بحث تحلیل مراتب ادراک، با شیوه‌ای موجز و در عین حال جامع، بین حکمت متعالیه و حکمت سینوی بررسی مقایسه‌ای صورت گرفته است.

حکمای پیش از ملاصدرا، از جمله ابن سینا و خواجه نصیرالدین، بر این عقیده هستند که «کلی» در اثر تجرید و تقشیر (این اصطلاح خود ابن سینا می باشد) مفاهیم جزئی پدید می آید: «و هو أن تلک تحتاج إلى تقشیرات حتی یتجرد منها معنی معقول، و هذا لا یتحتاج إلى شیء غیر أن یوجد المعنی كما هو فتنتطبع به النفس» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸). در نقطه مقابل آن، ملاصدرا قایل به این است که مفهوم

ایشان علم را «کیف نفسانی» می‌داند؛ یعنی علم نفس به غیر خود، از قبیل اتصاف موضوع است به عرض خود. به تعبیر دیگر، از قبیل عروض عرض است به موضوع خود؛ یعنی همان‌گونه که در امور جسمانی یک موضوع داریم و یک عرض و عرض حلول می‌کند در موضوع، و مرتبه ذات عرض، غیر از مرتبه ذات موضوع است، در علم نیز چنین است؛ نفس در ذات خودش یک جوهر است و علوم برای نفس، اعراض هستند که عارض نفس می‌شوند. پس از عروض این اعراض به نفس، در جوهر نفس تغییری رخ نمی‌دهد؛ فقط نفس مکیف به حالتی می‌گردد که قبل از آن، آن حالت را نداشت. پیش از ادراک صورتی خاص، نفس مجرد قرار دارد و پس از ادراک آن صورت خاص، نفس مجرد قرار دارد به علاوه آن صورت خاص.

بنابراین، نفس از مرحله‌ای که هیچ ادراکی ندارد تا هنگامی که ادراک معقولات برای آن حاصل می‌شود، به حسب ذات و جوهر، تغییری در او ایجاد نشده است. تفاوت بین نفس یک کودک و نفس یک دانشمند و فیلسوف در این جهت است که نفس کودک، یک جوهر نفسانی خالی از هرگونه اعراض است و سپس طی سالیان طولانی و تحمل زحمات در کسب علم، مرتباً بر اعراض این جوهر افزوده شده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵-۱۴۸).

از این رو، مطابق تعریف علم به «حصول صور معلومات در نفس» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۷۹)، نحوه حصول صور در نفس به این صورت می‌باشد.

پس از بیان نظر مآصدرا در موضوع «کلی و جزئی»، تأثیر این مبنای ابن‌سینا و امثال وی در این موضوع مشخص‌تر خواهد شد.

ابن‌سینا سپس در بیان انحای ادراک و کیفیت

کلی، جزئی‌گرایش یافته و تنزل کرده نیست، بلکه مفهومی تعالی یافته و کامل‌تر شده است.

در اینجا ابتدا به تشریح نظر ابن‌سینا می‌پردازیم و سپس به تفصیل، موضوع را از منظر مآصدرا پی می‌گیریم.

نظریه تجرید

پیش از بیان نظریه تجرید، لازم است مقدمه‌ای را ذکر کنیم. هر بحثی از مباحث فلسفی که توسط حکمای شاخص، مثل ابن‌سینا و مآصدرا، طرح می‌شود، نظریه ایشان راجع به آن مسئله، موافق با آن نظام فکری و مشی فلسفی است که مطالب آن، اجزای یک کل واحد را تشکیل می‌دهند که تمام این اجزا مانند دانه‌های زنجیر به یکدیگر مرتبط و متوقف بر اجزای قبلی می‌باشند. از این رو، وقتی یک موضوعی از این فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد، باید نسبت به فلسفه وی و مقدمات آن مسئله اشراف کلی و اجمالی داشت.

بنابراین، چنانچه در مسئله‌ای، نظریه جدید و بعضاً نظریه مخالفی از مآصدرا نسبت به فلاسفه پیشین مشاهده می‌شود، به واسطه طرح نوبی است که این حکیم بزرگ در فلسفه اسلامی در انداخته است.

در بحث «کلی و جزئی» نیز، اختلاف مآصدرا و فلاسفه ماقبل، برمی‌گردد به مبانی این موضوع از جمله مبحث «ماهیت علم»، که در جای خود مطرح می‌باشد.

از نظر فلاسفه پیش از مآصدرا، نفس انسان جوهری مجرد است که در ابتدای حدوث هیچ علمی جز علم حضوری به ذات خود ندارد. سپس با به‌کارگیری قوای ادراک حسی، صور محسوس را کسب می‌کند و در مراحل بعد، به صور خیالی و معقول می‌رسد.

پس از تحقق ادراک حسی و وجود ماهیت جوهری به نحو جزئی نزد نفس، مجدداً همین ماهیت در مرتبه بالاتری از تجرید، نزد نفس حاضر می‌گردد: «اما خیال و تخیل، جدا شدن و دور شدن صورت ادراکی از ماده است، به نحو جدا شدن شدیدتر» (همان، ص ۸۲ و ۸۳).

در این مرتبه از تجرید که «خیال» نام دارد، حضور ماهیت نزد نفس، مشروط به حضور شیء مادی در مقابل حواس نیست، بلکه با قطع ارتباط با ماده، ماهیت در نفس (در مرتبه خیال) باقی می‌ماند.

بنابراین، تفاوت صورت خیالی با صورت حسی فقط در این است که در خیال، برخلاف صورت حسی، صورت خیالی نزد نفس، مشروط به حضور صورت مادی نیست. اما در اینکه در هر دو نوع ادراک، ماهیت جوهر مادی، همراه با عوارض مادی درک می‌شود و از این رو، مدرک جزئی است، با هم مشترک می‌باشند.

در مرتبه بعدی که مرتبه «وهم» می‌باشد، ادراک اوصافی غیر محسوس (مانند: دوستی، دشمنی، خیر، شر و امثال اینها) در اشیای مادی محسوس است. ابن‌سینا قایل است که میزان تجرید در وهم، کمی بیشتر از مرتبه قبل (تخیل) است؛ زیرا معانی وهمی از اموری هستند که نفسشان غیر مادی است، اما در امور مادی و محسوس یافت می‌شوند؛ مانند ادراک دشمنی دیگران نسبت به خودمان. از این رو، وجود معانی وهمی نزد نفس، نه مشروط به حضور ماده در مقابل حواس است و نه همراه با درک عوارض مادی (برخلاف احساس و تخیل). اما در عین حال، جزئی می‌باشد؛ چون بر معانی هم نوع آن قابل انطباق نیست (همان، ص ۸۳ و ۸۴).

در مرتبه نهایی که مرتبه «تعقل» نامیده می‌شود، ابن‌سینا چنین می‌آورد: «اما قوه‌ای که صورت ادراکی

هریک از آن ادراکات، چنین بیان می‌دارد: «هر ادراکی اخذ صورت مدرک به نحوی از انحا می‌باشد؛ اگر ادراک، ادراک شیء مادی باشد، اخذ صورت آن به مقداری تجرید از ماده است. البته طبقات و مراتب تجرید مختلف است؛ گاهی جدا شدن از ماده، بدون جدا شدن از هیچیک از علایق است و گاهی با جدا شدن برخی از علایق است و نیز گاهی با جدا شدن از ماده و جدا شدن از تمام لواحق مادی می‌باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۸۱). یعنی ادراک مادیات ضرورتاً مستلزم مرتبه‌ای از تجرید از ماده است؛ حال یا مرتبه‌ای پایین، که عبارت از تجریدی اندک و ناقص است و یا مرتبه‌ای متوسط، که شامل تجریدی متوسط می‌باشد و یا مرتبه‌ای بالا که عبارت است از تجریدی تمام و کامل.

سپس ابن‌سینا انواع و مراتب ادراک را چنین ترسیم می‌نماید: حس، صورت و ماهیت شیء مادی را همراه لواحق و عوارض مادی اخذ می‌کند از طریق ارتباط مستقیم حس با ماده، به گونه‌ای که اگر این نسبت و ارتباط قطع شود، ادراک از بین می‌رود (بطل ذلك الأخذ) و نیز ادراک همراه است با عوارض خاص مادی، به گونه‌ای که معلوم بالذات به نحو جزئی درک می‌شود و در این مرتبه تجرید، تجرید تام از لواحق مادی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۸۲).

سپس ابن‌سینا در اینجا متذکر می‌گردد: اینکه عوارض محسوس مثل کیف و کم و وضع و این و غیرها را «لواحق» مادی می‌نامیم به این دلیل است که جوهر مادی بماهیهی، مستلزم چنین عوارضی نیست؛ مثلاً، با اینکه انسان در خارج در هر فردی و در زمان و مکان و رنگ و شکل و... خاصی همراه است، اما انسان بماهوهو مقتضی هیچیک از اعراض مزبور نیست (همان، ص ۸۲).

توجه به اینکه مسئله ادراک و همی از محور اصلی بحث خارج است، از پرداختن به این مسئله خودداری می‌کنیم. اما در مورد مسئله تجرید، ملاًصدرا قایل به این است که تفاوت مراحل و مراتب ادراک، به میزان تجرید ماهیت از عوارض و لواحق مادی نیست، بلکه به بیان استاد مطهری، «جزئی» در اثر «تعالی»، کلی می‌شود؛ یعنی تفاوت مراتب و مراحل ادراک، بسیار عمیق‌تر از آنچه که پیشینیان می‌گویند، می‌باشد؛ تفاوت، به مراتب وجود و شدت و ضعف وجودی برمی‌گردد.

سخنی از استاد مطهری

در اینجا با سخنی از شهید مطهری، تبیین نظر ملاًصدرا را پی می‌گیریم. استاد شهید در مقام بیان نظر حسیون اروپا مبنی بر اینکه «تفاوت کلی با جزئی» در این است که «کلی چیزی کمتر از جزئی دارد و اگر از جزئی چیزی بکاهیم، تبدیل به کلی خواهد شد و از این رو، نه تنها کلی ارزشی برتر نسبت به جزئی ندارد، بلکه ارزش آن پایین‌تر است»، با نقل مطلبی، می‌گوید: «کلی» نظیر یک سکه ساییده شده است که نقش و نگار و مشخصات خود را از دست داده است و «جزئی» مانند سکه‌ای است که مشخصات و نقش و نگار خود را حفظ کرده است:

فرض می‌کنیم که ما تعدادی سکه‌های مختلف (مثلاً، سکه ناصرالدین شاهی، سکه مظفرالدین شاهی و سکه احمد شاهی) داریم. هریک از این سکه‌ها مشخص است. اکنون اگر هر دو طرف یکی از این سکه‌ها ساییده شود، دیگر مشخص نیست که چه سکه‌ای است؛ ممکن است هریک از سکه‌های ناصرالدین شاهی، مظفرالدین شاهی یا

درک شده توسط آن یا صور موجوداتی است که به‌طور کلی مادی نیستند (مجردات تام) که همراه با عوارض مادی هم نیستند یا صور موجودات مادی است که از علایق مادی به‌طور کامل مبرا شده است. و لذا این قوه صوری را ادراک می‌کند که از تمام جهات مجرد از ماده شده باشد؛ مانند «انسان» که صدق بر مصادیق کثیر می‌کند (یقال علی اکثرین) و از عوارض کم و کیف و این و وضع مادی جدا شده است که اگر از جمیع این عوارض مادی تجرید نشود قابلیت صدق بر کثیرین را نخواهد داشت» (همان، ص ۸۴).

خلاصه نظریه تجرید

خلاصه و نتیجه نظر این‌سینا و امثال ایشان این است که انسان دارای چهار نوع ادراک حصولی می‌باشد: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. به ترتیب، هریک از این ادراکات نسبت به ادراک قبلی از درجه تجرید بیشتری برخوردار است؛ به عبارت دیگر، حصول هر نوع ادراکی، در اثر درجه‌ای از تجرید از ماده و لواحق ماده است و هرچه میزان تجرید بیشتر باشد، کلیت آن هم افزایش می‌یابد. بنابراین، ادراک عقلی همان ادراک حسی است که عقل، به نوعی آن را تجرید می‌کند؛ خصوصیات فردی را حذف می‌کند و مابه‌الاشتراک را که قوام ماهیت به آن می‌باشد نگاه داشته، مفهوم کلی را می‌سازد.

نظریه ملاًصدرا

ملاًصدرا فی الجمله با هر دو بخش این نظریه مخالف است. در مورد مراحل و انواع ادراک، ادراک وهمی را قبول ندارد و مراتب ادراک را منحصر در حس و خیال و عقل می‌داند.

ما در اینجا برای جلوگیری از اطاله کلام و نیز با

کرده و حکمی راجع به آن صادر می‌کنیم، به این معنی نیست که یک فرد نامشخص در ذهن وجود داشته باشد که مشخص نباشد زید است یا عمرو یا شخص دیگری است، بلکه چیزی است که در آن واحد افراد غیرمتناهی را دربر می‌گیرد و معجزه ذهن این است که چنین قدرتی دارد که می‌تواند از راه تصور کلی، یک قضیه‌ای تشکیل بدهد که با آن، یک قانون کلی برای افراد غیرمتناهی بیاورد (همان، ص ۲۴۵-۲۴۶).

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره گردید، نظریه ملاصدرا در مورد تفاوت مراتب ادراک، برمی‌گردد به مبنای ایشان در مسئله ماهیت علم و بحث اتحاد عاقل و معقول با تقریری که وی از این بحث ارائه می‌نماید؛ نظریه‌ای که بسیار متفاوت با نظر پیشینیان است. موضوع اتحاد عاقل و معقول نیز بر مبنای اصول و مبانی دیگری استوار است که از جمله مهم‌ترین آنها، می‌توان به اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری اشاره کرد.

مبانی نظریه ملاصدرا در بحث «کلی و جزئی»

اصل اول: اصالت وجود

ملاصدرا در کتاب المشاعر می‌نویسد:

همانا «وجود» در میان اشیا، استحقاق بیشتری دارد برای اینکه آن را دارای حقیقت موجود بدانیم و بر این مطلب شواهد قطعی وجود دارد که اولین آن این است که حقیقت هر شیء، همان وجود اوست که به وسیله آن وجود، آثار و احکام بر آن مترتب می‌شود و نیز وجود استحقاق بیشتری از هر چیز دیگری دارد که دارای حقیقتی باشد؛ زیرا غیر او، به وسیله وجود دارای حقیقت می‌گردد و وجود، حقیقت هر ذی حقیقتی است... (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷-۱۵۳).

سکه دیگری باشد؛ یعنی همه اینها را احتمال می‌دهیم. بنابراین، وقتی مشخصات شخصی خود را از دست می‌دهد و چیزی از آن کاسته می‌شود، حالا می‌شود «کلی» و «مبهم». مبهم یعنی کلی و کلی هم یعنی مبهم. و این ارزشی ندارد.

لذا ایراد گرفته‌اند بر حکمای پیشین که آنها همه ارزش‌ها را در ذهن برای تصورات کلی دانسته‌اند و قایل شدند به اینکه چون انسان مدرک کلیات است، لذا از سایر حیوانات ممتاز می‌شود. ... اتفاقاً تعبیرات امثال خواجه و بوعلی هم به نحوی بوده است که همین سخن هیوم را نتیجه می‌داده است، بدون اینکه بخواهند آن نتیجه را استنتاج کنند. چون آنها قایل بودند به اینکه، «کلی» از آنجا به وجود می‌آید که در ذهن، صورت یک فرد جزئی نقش می‌بندد، سپس صورت یک فرد جزئی دیگر، بعد یک صورت دیگر. وقتی که تعداد زیادی از این صورت‌ها روی یکدیگر نقش بست، مشخصات، محو می‌شود و از محوشده اینها، «کلی» به وجود می‌آید. اگر چنین باشد، نتیجه آن می‌شود که سخن هیوم، صحیح است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۴۴ و ۲۴۵).

سپس ایشان از ملاصدرا به عنوان تنها کسی که متوجه این مطلب بوده و از این‌رو، در باب «کلی» تحقیق بیشتری نمود است، یاد می‌کند و بیان می‌دارد: ملاصدرا ثابت کرد که «کلی»، آن «جزئی» کاسته شده و تنزل یافته نیست، بلکه جزئی، با تعالی، کلی می‌شود. و جواب آناتول فرانس و امثال وی را این‌گونه باید پاسخ داد که «کلی» آن «جزئی» مردد نیست، بلکه کلی آن چیزی است که در ذهن ما حالتی به خودش می‌گیرد که در آن واحد، جامع همه افراد است؛ به عنوان مثال، وقتی مفهوم کلی «انسان» را لحاظ

ملاصدرا در تعریف حرکت می‌گوید: «اقترب التعاريف ان يقال الحركة هي موافاه حدود بالقوه على الاتصال» (همان، ج ۳، ص ۲۸)؛ یعنی حرکت استیفاءی تمام حدود مسافت است به گونه اتصال.

حرکت جوهری در نفس: به عقیده ملاصدرا، از آنجاکه «حرکت» یعنی: خروج تدریجی شیء از قوه به فعل (از این رو، هر حرکتی اشتدادی است)، قوه و فعلیت شیء مراتب وجود شیء هستند؛ یعنی هر قوه یک فعلیت ضعیف در برابر یک فعلیت قوی است و از این رو، حرکت قهراً خروج از نقص به کمال و خروج از ضعف به شدت بوده و ملازم با تکامل است (ر.ک: همان، ص ۸۴).

بنا بر تقریر ایشان از حرکت اشتدادی، جواز «انقلاب ذات» لازم می‌آید که خود وی به این موضوع اشاره می‌کند:

همانا سیاهی، چنانچه ثابت شود که در حال شدت یا ضعفش، دارای هویت واحد شخصی است، مشخص است که با وجود وحدت شخصی اش، مندرج تحت انواع کثیره خواهد بود. و بر حسب و میزان تبدیل وجودش در کمال یا نقص، معانی ذاتی و فصول منطقی زیادی بر آن به صورت تبدیل حاصل می‌شود. و این نوعی از انقلاب است و این انقلاب جائز است؛ به این دلیل که وجود اصیل است و ماهیت تابع وجود [که امری اعتباری است] (همان).

مقصود ملاصدرا این است: اینکه شیئی واحد در عین اینکه واحد است نمی‌تواند در دو «آن» دو ذات و دو ماهیت داشته باشد، بنا بر اصالت ماهیت است. ولی بر اساس اصالت وجود، واقعیتی که در آن حرکت اشتدادی رخ می‌دهد، چه جوهر و چه عرض، ممکن است در هر «آن» ماهیت نوعیه‌ای غیر از ماهیت نوعیه «آن» قبل داشته باشد.

معنای این سخن آن است که ماهیات که شامل کلیه جواهر و اعراض می‌شود، همگی انتزاع ذهن است و هیچ‌یک من حیث هی، منشأ اثر نیستند، بلکه «وجود» و «هستی» است که عینیت خارجی و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و منشأ آثار و احکام می‌شود.

اصل دوم: تشکیک در وجود

اصل دیگر در فلسفه ملاصدرا تشکیک در وجود است. از نظر ایشان، ضابطه تشکیک این است که چند شیء در یک معنای جامع اشتراک داشته باشند و آن معنای جامع نیز بر آن افراد به اختلاف حمل گردد؛ یعنی حقیقت وجود، حقیقت واحد است، ولی دارای درجات و مراتب مختلفه؛ به این صورت که این مراتب مختلف مابه‌الامتیازشان همان مابه‌الاشتراکشان می‌باشد؛ یعنی هر دو از سنخ وجود هستند که تفاوت مراتب، در شدت و ضعف و کمال و نقص است و مرتبه پایین بهره وجودی اش کمتر از مرتبه بالاتر است.

از این رو، این مراتب از مرز عدم شروع شده و تا وجود مطلق که بی‌نهایت است ادامه می‌یابد؛ بنابراین، یک سلسله طولی در مراتب هستی وجود دارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۴۰۶-۴۰۸).

اصل سوم: حرکت جوهری

از جمله افکار ارزنده ملاصدرا که چهره فلسفه را تغییر می‌دهد اثبات حرکت جوهری است. برخلاف نظر پیشینیان که معتقد بودند فقط در چهار مقوله از اعراض، حرکت رخ می‌دهد، ملاصدرا با براهین متعدد ثابت می‌کند که جواهر این عالم و به تبع، اعراض در یک تغییر دایم و مستمر هستند و به‌طور کلی ثبات در عالم طبیعت وجود ندارد.

اما ملاًصدراً عمدتاً بر مبنای اصول سه گانه فوق اثبات کرد که اولاً، علم، عرض و از مقوله کیف نیست و ثانیاً، علم چیزی جدا از عالم یا همان «نفس» نیست، بلکه در فرایند ادراک، علم و عالم و معلوم با یکدیگر متحد می شوند.

ایشان در اهمیت این مسئله می گوید: «همانا تعقل صور اشیاء معقوله توسط نفس، از غامض ترین مسائل حکمی است که تاکنون برای هیچ یک از علمای اسلام تنقیح و روشن نگردیده است» (همان، ج ۳، ص ۲۴۷). سپس ملاًصدراً به تنقیح مسئله پرداخته، به ایرادات ابن سینا پاسخ می دهد. خلاصه نظر ایشان بدین شرح است:

اولاً، در تمام مراحل ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی، نفس با معلوم بالذات متحد می شود؛ یعنی نفس حالت قوه و ماده داشته که با یک امر بالفعل که همان وجود علم است یکی شده و متحده می گردد. از این رو، ایشان این قول را که «نفس، دارای این معلوم می شود» مردود دانسته و معتقد است: نفس، همان معلومات می گردد و از این رو، در هر ادراکی نفس مرتبه ای از مراتب وجود را طی می کند.

یعنی در طول سالیان متمادی که نفس علوم مختلف را کسب می کند، مرتباً حرکت اشتدادی دارد و جوهر نفس سیر تکاملی پیدا کرده است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۷).

نتیجه اصول چهارگانه

اکنون نتیجه اصول و مقدمات فوق در بحث ما مشخص می شود: «و این مسئله محقق نمی شود مگر به واسطه احکام اصولی که در اوایل این کتاب گذشت که عبارتند از: اصیل بودن وجود در موجودیت و انتزاع ماهیت از وجود؛ و وجود

بر این اساس، ایشان معتقد است که نفس در ابتدا صورتی است جسمانی که ممکن نیست بدون ماده موجود باشد و سپس مجرد و بی نیاز از ماده می شود. سخن وی در این باره چنین است:

در اینجا سزای شریف است که به واسطه آن، اشتداد جوهر در جوهریتش و استکمال حقیقت انسانیت در هویت و ذاتش، معلوم می شود؛ به این صورت که نفس، فقط بعد از طی کردن مراحل تکامل و تحولات ذاتی که در ذاتش برای آن واقع می شود، نفس می شود و بعد از اینکه عقل بالقوه است، تبدیل به عقل بالفعل می گردد (همان، ج ۸، ص ۱۳). از این رو، ملاًصدراً با تکیه بر حرکت اشتدادی در جوهر، ثابت کرد که جوهر نفس ناطقه هر چند از عالم ماورای طبیعت است، اما چون متعلق به بدن مادی است و مجرد تام نیست، حرکت جوهری اشتدادی در آن نیز جاری بوده و بر این اساس، مسائل مهمی را در فلسفه حل کرد.

بنابراین، سه اصل فوق الذکر را می توان این گونه خلاصه نمود: وجود که مساوق است با شئییت، حقیقتی است دارای مراتب که یک طرف آن مرز عدم و ضعیف ترین مرتبه وجود است و طرف دیگر (این تعبیر با تسامح و ناشی از ضیق الفاظ است) وجود مطلق و بی نهایت است. در این میان، موجودات مادی از جمله نفس ناطقه، حرکت جوهری در آنها رخ می دهد و این موجودات در حال حرکت و طی کردن این مراتب هستند.

اصل چهارم: اتحاد عاقل و معقول

در بیان نظر ابن سینا اشاره کردیم که ایشان در موضوع علم، معتقد بود: علم عبارت است از کیف نفسانی که عارض نفس می شود.

بلکه مانع از بعضی ادراکات، بعضی انحای وجودات است به سبب اعدامی که این وجودات را احاطه کرده؛ که این اعدام موجب ظلماتی می شود که این وجود ظلمانی مانع از ادراک می شود. مانند وجود مادی که ماده وضعیه مانع می شود از اینکه مطلقاً قابل ادراک باشد. و همچنین است وجود حسی و خیالی که این دو نیز مانع از ادراک عقلی می شوند به سبب اینکه این دو وجود نیز وجود مقداری هستند ولو اینکه مقدار مجرد از ماده باشند؛ زیرا معقول، وجودش وجود مقداری نیست، بلکه معقول مجرد از عالم حس و خیال و فوق این دو عالم می باشد. بنابراین، مشخص شد که انحای وجودات دارای مراتب مختلف هستند: بعضی از این مراتب عقلی و بعضی نفسانی و بعضی ظلمانی و غیرقابل ادراک هستند و اما ماهیات، تابع هریک از این انحای طبقات وجودات هستند...» (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۲۸۶).

مقصود ایشان آن است که عوارض غریبه اشیا که هنگام ادراک باید تجرید شود در حقیقت، به وجود این اشیا برمی گردد نه به ماهیت آنها و آنچه که مانع از ادراک اشیا می شود، نحوه واقعی است که ماهیت به آن موجود است؛ و هر ماهیت دارای وجودهای مختلف است: وجود ظلمانی که همان وجود مادی و وجود خاص ماهیت خارجی است و مطلقاً با هیچ ادراکی قابل درک نمی باشد. اما وجود حسی و خیالی و عقلی، وجودهای مجرد و قابل ادراک هستند و در حقیقت، وجودهای ذهنی ماهیت خارجی می باشند. وجودهای حسی و خیالی، قابل ادراک عقلی نیستند، بلکه وجودهای جزئی و مقداری می باشند، هر چند مقدار مجرد از ماده، و وجود عقلی فوق وجود حسی و خیالی، و کلی می باشد.

بنابراین، اگر ماهیت امر مادی با وجود مثالی

[حقیقتی است که] دارای مراتب شدید و ضعیف است و هنگامی که وجود قوی و شدید گردد، به وسیله معانی کلیه از نظر دایره شمول و مصادیق، بزرگ تر می شود و ماهیات، مفاهیم انتزاعی عقلی هستند و وقتی وجود از عالم اجسام و مقادیر به حد عقل بسیط مجرد به واسطه کلیت برسد، تمام اشیا و کلاً معقولات می گردد، به گونه ای افضل و اشرف از آنچه قبلاً بود» (همان، ص ۲۹۴).

ملاصدرا در جایی دیگر چنین می نویسد: «مشهور نزد حکمای سابق آن است که نفس صورت های حسی را از مواد آن انتزاع و تجرید می کند به مقداری از تجرید که این تجرید منجر به آن می شود که این صور بالفعل محسوس می شوند، سپس نفس تجریدی کامل تر نسبت به این صور انجام می دهد که تبدیل به صور متخیله می گردد، و بعد نفس این صور را از مواد آن تجرید تام می کند که تبدیل به معقول بالفعل می شود و در این حال، ذات نفس همان است که در ابتدای امر بود بدون هیچ تغییر و حرکتی در طول فرایند تبدیل صور از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی. و ایشان در حالی که مدرکات نفس در حال حرکت و تحول می باشد، خود نفس را ساکن و ثابت می دانند» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۷۴).

ایشان می گوید: حکمای سابق تغییر نحوه ادراک شیء از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی را نه به معنای ارتقای حقیقت مدرک، و نه موجب ارتقا و تکامل وجود نفس می دانند، بلکه تفاوت مراتب ادراک را فقط به معنای میزان تجرید ماهیت از عوارض، و نفس را ساکن و ثابت و مدرکاتش را متغیر می پندارند. ملاصدرا در توضیح بیشتر مطلب چنین می آورد: «همانا عوارض غریبه ای که لازم است انسان هنگام تعقل شیء آنها را تجرید کند، ماهیات اشیا نیست...

نتیجه‌گیری

با توجه به نظام فکری ابن‌سینا و سایر حکمای امثال وی و دیدگاه ایشان راجع به ماهیت علم که عبارت از «کیف نفسانی» بوده و جوهر نفس در فرایند ادراک تغییری در آن حاصل نمی‌شود مگر در عوارض، از این رو، ایشان معتقدند: «جزئی» در اثر تجرید و حذف لواحق و عوارض، به کلی تبدیل می‌شود.

اما ملاًصدرا با توجه به مبانی و اصولی که عمدتاً پایه‌گذار آنها خود ایشان است و یک نظام فلسفی کاملاً ابداعی را طراحی نموده، معتقد است: «جزئی» با افزوده شدن چیزی به آن و به دنبال تعالی، به «کلی» تبدیل می‌شود؛ و معنای تجرید در تعقل و سایر ادراکات حذف برخی زواید نیست، بلکه در حقیقت، نفس هنگام ادراک، به همراه مدرک با حرکت اشتدادی، تعالی یافته و صور کلی را ابداع می‌نماید.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۸۸)، *التعلیقات*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۶)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۷)، *فلسفه مشاء*، چ دوم، تهران، سمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ دوم، تهران/قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا، ج ۹.
- ملاًصدرا (۱۹۹۹)، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبیة فی مناہج السلوکیه*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۸۶)، *المشاعر*، شرح ملاًمحمدجعفر لاهیجی، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمستألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

حسی موجود باشد، نفس با علم حضوری به این وجود، ماهیت مذکور را نیز به نحو جزئی حسی درک می‌کند و اگر در نفس با وجود مثال خیالی موجود باشد، آن را به نحو جزئی خیالی درک می‌کند و اگر با وجود عقلی موجود باشد آن را به نحو کلی درک می‌کند. از این رو، نوع ادراک ماهیت تابع نحوه وجود آن ماهیت است.

سرانجام ایشان در جایی دیگر می‌نویسند:

همانا قول فلاسفه پیشین مبنی بر اینکه هر مرتبه‌ای از ادراک دارای نوعی تجرید است و تفاوت ادراکات براساس میزان تجریدات است، به این معنایی که ما تقریر کردیم صحیح است نه به این صورت که بعضی صفات و عوارض ماهیت را حذف کرده و بعضی را بگذاریم؛ بلکه عبارت از نحوه واقعیت و وجود علم است که از وجود پایین که وجود مثالی حسی است به وجود اعلی و اشرف که وجود کلی عقلی است صعود می‌کند (ملاًصدرا، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۹۷).

در نهایت ملاًصدرا نتیجه‌گیری می‌کند: «همچنین روشن شد که معنای تجرید در تعقل و سایر ادراکات، آن‌گونه که مشهور است، حذف برخی زواید نیست و نیز این‌گونه نیست که نفس متوقف باشد، درحالی‌که مدرکات از موضوع مادی خود به حس و از حس به خیال و از خیال به عقل منتقل شوند، بلکه مدرک و مدرک با یکدیگر و توأمان تجرید می‌شوند و با یکدیگر از وجودی به سوی وجود دیگری جدا شده و از نشئه‌ای به نشئه دیگر و از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌شوند تا اینکه نفس، عقل و عاقل و معقول بالفعل می‌شود بعد از آن زمانی که بالقوه دارای اینها بود» (همان، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۸۹).