



The Evolution of the Concept of "Abstraction" in Three Philosophical Frameworks

Mahdi Saadatmand¹ | Ali Babaei²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Islamic Studies Department, Yazd University, Yazd, Iran. E-mail:

saadatmand@yazd.ac.ir

2. Associate Professor, Islamic Philosophy and Theology Department, Tabriz University, Tabriz, Iran. E-mail:

ali.babaei@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type: Research Article

Article history:

Received 18-Apr-2023

Received in revised form 18-Jun-2023

Accepted 1-July-2023

Published online 18-Sep-2023

Keywords:

Abstraction,
Perception,
Essential View,
Gradation Unity,
Personal Unity.

ABSTRACT

The concept of "abstraction" plays a crucial role in shaping perceptions and defining their boundaries and characteristics. This study explores the evolving meaning and function of abstraction within the context of three philosophical frameworks: the essential view, the principiality of being with a gradation unity approach, and the personal unity approach. In the essential view, abstraction entails separating from material aspects, thereby elucidating the emergence of triple perceptions, various forms of rationality, and the negation of perceptual additions. In the principiality of being with a gradation unity approach, perception is seen as existential and inseparable from the soul, progressing towards transcendence. Abstraction, in this context, involves transitioning from one order of existence to another, separating the perceiver from the perceived. Finally, in the personal unity of being, perception transforms into "appearance," and abstraction refers to the separation of this appearance from hidden or inferior appearances. Through these three perspectives, the process of abstraction moves from plurality towards unity and perception, ultimately converging with the perceptive appearance in the third paradigm.

Cite this article: Saadatmand, M., & Babaei, A. (2023). The Evolution of the Concept of "Abstraction" in Three Philosophical Frameworks. *Philosophy and Kalam*, 56 (1), 97-113. DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.357824.523408>



© The Author(s). Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.357824.523408>

تحول «تجريد» ادراکی در سه سیر فلسفی (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی)

مهدي سعادت‌مند^۱ | علی بابایی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: saadatmand@yazd.ac.ir
 ۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: ali.babaei@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸</p> <p>کلیدواژه‌ها: تجريد، علم، سیر ماهوی، وحدت تشکیکی، وحدت شخصی.</p>	<p>اهمیت مسأله «تجريد»، در پیدایش ادراکات و تعیین حدود و ویژگی‌های آن است. پرسش اینکه: با تغییر در مبانی فلسفی، تجريد چه معنا و کارکردی می‌یابد؟ در نگاه ماهوی تجريد به تقشیر از ماده معنا می‌شود و ضمن قوام بخشیدن به علم، چگونگی تولد ادراکات سه‌گانه، انواع معقولات و نفی اضافی بودن علم را توضیح می‌دهد. در سیر دوم یعنی اصالت وجود با رویکرد تشکیکی، علم حقیقتی وجودی، متحد با نفس و رو به تعالی دارد. تجريد به این معناست که علم و عالم با یکدیگر از مرتبه‌ای جدا شده و به مرتبه‌ای دیگر راه می‌یابند. با گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی‌ی وجود، علم به ظهور و تجريد هم به پیراستگی آن ظهور از خفا یا ظهور پایین‌تر معنا می‌شود. متناسب با سیرهای سه‌گانه، فرایند تجريد با عبور از کثرت، به وحدت و به خود علم نزدیک‌تر می‌گردد تا سرانجام در سیر سوم با ظهور علمی یکی می‌شود.</p>

استناد: سعادت‌مند، مهدي، و بابایی، علی (۱۴۰۲). تحول «تجريد» ادراکی در سه سیر فلسفی (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی). فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۱)، ۹۷-۱۱۳.



© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jiltp.2023.357824.523408>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

پژوهش‌های فلسفی و کلامی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

دو ساحت اصلی فلسفه یعنی هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی چنان در هم تنیده‌اند که هر گونه تحول دیدگاه در یکی، به تغییر نظر در دیگری می‌انجامد. بر اهل تحقیق پوشیده نیست که ملاصدرا به عنوان بینان‌گذار حکمت متعالیه، سه سیر گوناگون فلسفی را تجربه کرده است. وی با گذر از اصالت ماهیت، به اصالت وجود با نگاه تشکیکی و در نهایت به وحدت شخصیه وجود رسیده است.^۱ روشن است که به تبع این تحول بنیادین، سایر موضوعات فلسفی^۲ از جمله مبحث علم و ادراک، نیز دستخوش تغییر می‌شود.

شناخت انواع ادراکات، چگونگی پیدایش و وجه تمایز آن‌ها از یکدیگر، حلقه وصل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، زیرا تا حیثیت هستی‌شناسانه ادراکات به درستی معلوم نگردد، بحث از حیثیت معرفت‌شناسانه آن نیز به فرجام مطلوبی نمی‌رسد. اموری مثل ارزش‌گذاری ادراکات، نسبت ادراک با درک‌کننده (مدرک) و درک‌شونده (مدرک)، پاسخ به اشکالات وجود ذهنی و مسائلی از این دست، متوقف بر رویکردی است که یک اندیشمند در هستی‌شناسی علم و ادراک دارد. یکی از مفاهیمی که در میانه بحث از پیدایش ادراکات رخ می‌نماید، مفهوم «تجربید» یا «تقشیر» است. اینکه این مفهوم به چه معناست و در جریان هر یک از رویکردهای سه‌گانه یاد شده چه معنا و کارکردی می‌یابد، موضوعی است که این نوشتار با در نظر داشت شیوه توصیفی تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و پژوهش‌های پیشین در صدد پاسخ‌گویی به آن است. درباره «تقشیر» و «تجربید» به طور ضمنی و پراکنده و به مناسبت طرح سایر مباحث مرتبط با علم و ادراک، سخن‌هایی بیان شده است، اما تا کنون به عنوان پژوهشی مستقل که وضعیت آن را در رابطه با دیدگاه‌های فلسفی به تصویر بکشد کاری صورت نگرفته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. در این زمینه نگاه شود به: سوزنچی، حسین، امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه، نامه حکمت: شماره ۶، صص ۶۷-۸۷. (پاییز و زمستان ۱۳۸۴) / عبداللهی، مهدی، تفسیر صدرایی از وحدت شخصی وجود و شواهد دینی آن، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۸، شماره ۳۱، صص ۱۴۶-۱۲۷. (زمستان ۱۳۹۱).
۲. در باب تغییر موضوعات فلسفی مقالاتی در برخی موضوعات مثل «حرکت»، «زمان» و «جوهر و عرض» منتشر شده است. نگاه شود به: بابایی، علی؛ موسوی، سید مختار، سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال، پژوهش‌های فلسفی (دانشگاه تبریز) (۱۴۰۱) / بابایی، علی، حق تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا، اندیشه دینی دانشگاه شیراز (۱۳۹۹) / بابایی، علی؛ موسوی، سید مختار، مسأله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالماتلین، معرفت فلسفی، (۱۴۰۰).

۲. حقیقت تجرید بر مبنای سه سیر فلسفی

۲-۱. «تجريد» بر مبنای سیر اول (سیر ماهوی)

۲-۱-۱. جایگاه تجرید در ادراک

علم در نگاه فیلسوفان، صورت حاصل در نفس و مطابق با معلوم است. مراد از این صورت همان ماهیت شیء است که وجودی غیر از وجود خارجی دارد (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۱۰۱). بنابراین، شرط تحقق ادراک، تقشیر یا تجرید از مختصات وجود خارجی است. مطابق این رویکرد، مانع معقول بودن شیء، ماده و امور مادی است: «المانع للشیء أن یکون معقولا هو أن یکون فی المادة و علائقها» (ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، ۳۸۲؛ همو، التعليقات، ۷۷). طبعاً هر جا که ماده و علائق ماده نباشد، تعقل هست (مطهری، ۲۹۲/۸). منظور از تعقل در این مبحث، معنای عامی است که انواع گوناگون ادراک را در بر می‌گیرد. برای ادراک می‌باید ماهیت از امور غریب و زاید بر ذاتش امتیاز یابد، وگرنه مادام که ماهیت، مقارن با امور مؤثری چون رنگ و وضع و شکل باشد، نمی‌تواند مورد ادراک قرار گیرد، چراکه علم نزد بسیاری از اهل حکمت عبارت از امتیاز شیء از غیر خودش به وجه کلی است. آنچه که درآمیخته با غیر خودش باشد، مادامی که چنین وضعی دارد معلوم نیست، بلکه مجهول است: «أكثر القوم زعموا أن المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا لأموار زائدة علی ذاته مؤثرة فيه كالمقارنة للون و الوضع و الشكل و غيرها لأن العلم عبارة عند كثير منهم عن امتیاز الشيء عن غيره بوجه کلی فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا یکون معلوما بل یکون مجهولا» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۵۲/۶). نیز به همین مضمون بنگرید به: طوسی، ۱۳۹/۱. ماهیت اگر در خارج باشد همراه وجود خارجی است و اگر در ذهن باشد، همراه وجود ذهنی است (مطهری، ۵۵۷/۱۰). به این دلیل که حتی ممکن است ماهیت هیچ موجودیت خارجی هم نداشته باشد، ولی ما بتوانیم آن را تصور کنیم و به واسطه وجود ذهنی احکامی ثبوتی و واقعی بر آن حمل نماییم (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۲۴-۲۵). بنابراین، در سیر ماهوی ملاک ارتباط ذهن با خارج همین ماهیت است که به واسطه تجرید از ماده خارجی قابلیت حضور در ذهن می‌یابد تا مختصات وجود خارجی را بر قامت وجود ذهنی بیوشاند. به کمک تجرید، پیدایی و عدم غیبت موجودات مجرد برای خودشان فهمیده می‌شود و چنانچه در ادامه خواهد آمد، بسته به مراتب این تجرید مراتب گوناگون ادراک نیز حاصل می‌شود.

۲-۱-۲. پیدایش انواع ادراکات در اثر تجرید

تا زمانی که ماهیت با ماده و عوارض مادی همراه باشد، ممکن نیست مورد ادراک قرار گیرد، بلکه باید تجرید یابد. این تجرید، دست کم در سه مرتبه اتفاق می‌افتد: مرتبه اول؛ تجرید ناقص از خود ماده (همراه با مواضعه حسی) و بدون تجرید از عوارض مادی. مرتبه دوم؛ تجرید تام از ماده و بدون تجرید

۳. البته منظور مقارنت مؤثر است؛ مقارنت غیر مؤثر نمی‌تواند مانع ادراک باشد.

از عوارض مادی. و مرتبه‌ی سوم؛ تجرید تام از ماده و عوارض مادی. هر مرتبه‌ای از تجرید، مستلزم نوعی از ادراک است. در مرتبه‌ی اول، ماهیتِ مدرک، جزئی و مشروط به حضور ماده در حوزه‌ی حواس است. چنین ماهیتی را «محسوس» و ادراکِ آن را «احساس» می‌گویند: «فالمجرد عن أصل المادة دون عوارضه هو المحسوس» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۵۲/۶). به همین ترتیب، مرتبه‌ی دوم تجرید، مستلزم این است که ماهیت مذکور جزئی، اما غیر مشروط به حضور ماده در حوزه‌ی حواس باشد. چنین ماهیتی را «متخیل» و نحوه ادراک آن را «تخیل» می‌نامند: «و المتجرد عن المادة و عوارضها إلا المقدر هو المتخیل» (همان). مرتبه‌ی سوم تجرید هم مستلزم این است که ماهیت مذکور کلی و غیر مشروط به ماده باشد. چنین ماهیتی را «معقول» و نحوه ادراک آن را «تعقل» می‌خوانند: «و المتجرد بالکلیة المساوی نسبته إلى الأفراد کلها هو المعقول» (همان، و بنگرید به ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۵۳/۲-۵۰؛ طوسی، ۱۴۰/۱). توجه به این نکته لازم است که در تعقل امر کلی، آنچه ضرورت دارد، ادراک ذاتیات آن، یعنی ادراک جنس و فصل است، از این رو، شیء مجرد را می‌توان با عوارض ذاتی و غریب آن نیز ادراک کرد. زیرا، عوارضی که در ادراک عقلی حضور دارند نیز کلی و مجردند. پس منظور از ادراک عقلی، تجرید از مطلق عوارض نیست (جوادی آملی، ۲۵۵/۱۸). خلاصه کلام اینکه بر اساس دیدگاه ماهوی، وجه اشتراک همه اقسام ادراک، **حصول صورتی نزد ذهن به نحوی از انحا به دلیل مراتب مختلف «تجرید»** است (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۵۰/۲). هر چند این «تجرید»، امری سلبی است، اما از مقومات ذاتی ادراک به شمار می‌آید و حتی با ملاحظه آن می‌توانیم به تعریف جدیدی از ادراک دست یابیم. در این صورت، علم یعنی: «حصول صورت مجرد از ماده» (شیرازی، ۱۵۰/۴)؛ که این حصول و به عبارتی عملیات تجرید، توسط موجود مجرد انجام می‌شود و نزد وی تحقق می‌یابد. در ادامه دو نکته مهم باید مورد بررسی بیشتر قرار بگیرد؛ اولاً، عمل «تجرید» تنها در ادراکات وابسته به ماده و ماهیت صدق می‌کند و ثانیاً هر چند «تجرید» مفهومی سلبی است، اما می‌تواند مقوم ذاتی یک کمال وجودی مثل علم قرار بگیرد.

۲-۱-۳. عدم نیاز ادراکات عقلی ذاتی به تجرید

بی‌نیازی ادراک حقایق عقلی از تجرید، مورد قبول حکمای مشاء، اشراق و متعالبه است (جوادی آملی، ۲۶۴/۱۸). توضیح اینکه گروهی از معقولات، همچون نفس و عقول، قوامشان به ذات خودشان است و از این رو ذاتاً برای خویش معقولند، اما معقولات حاصل از تجرید از ماده فاقد چنین ذاتیتی هستند و چون قوامشان به غیر است، در نتیجه معقولیتشان هم ذاتی نیست: «النفس ذاتها لها؛ أي هی مجردة، و قوامها بذاتها، و العقول ذواتها لها فهی معقولة لذواتها. و المعقولات التي تجرد عن المواد لیست لها ذوات فهی معقولة لا لذواتها بل قوامها بغيرها» (ابن سینا، التعليقات، ۷۷). آنچه تاکنون در باب چگونگی معقولیت بیان شد، صرفاً درباره موجودات مادی است. در این قبیل از موجودات، به جهت همراهی با ماده، معقولیت نیازمند «تجرید» است. اما اگر شیئی به ماده و لواحق آن تعلق نداشته

باشد و غیر از لوازم ذات چیزی با آن همراه نباشد، معقولیت، عین ذات آن است. با توجه به عدم تعلق موجود مجرد به ماده و لواحق آن، تکثر و اختلاف این موجودات فقط تکثر ماهوی است. کثرت نوعی به واسطه ماده و و لواحق آن حاصل می‌شود و چون مجرد، از آنها به دور است، هر مجردی یک نوع منحصر به فرد است. بنابراین، تعقل عاقل نسبت به موجود مجرد، به عمل تجرید نیاز ندارد (طوسی، ۱۴۲/۱-۱۴۱؛ سعادت مصطفوی، ۱۲۶). با این اوصاف، تجرید مجرد در رویکرد ماهوی بی‌معنا بلکه تحصیل حاصل است، زیرا معنای تجرید منحصر در پیراستگی از ماده در نظر گرفته شده است که بنا به اختلاف مراتب آن، انواع ادراک بوجود می‌آید. آنچه اینجا تحقق دارد نفس تجردی تام و به معنای معقولیتی ذاتی است که عاقل آن نیز موجود مجردی به مانند خودش است.

۲-۱-۴. مقوم بودن تجرید برای ادراک در عین سلبی بودن آن

علم و ادراک در نظر وجدان کمالی وجودی است. این در حالی است که تجرید به عنوان مفهومی سلبی و عدمی از مقومات این امر وجودی و سبب حصول آن در ذهن دانسته شد. اشکال چگونگی ارتباط این دو، یعنی قوام یک امر وجودی (ادراک) به یک امر عدمی (تجرید)، چنین پاسخ داده می‌شود که: ماده، مانع از ادراک است، زیرا آمیخته با عدم است و آمیختگی با عدم، سبب دو امر می‌شود. از طرفی حاجب است و امور مادی را در پوشش قرار می‌دهد و از طرفی غایب کننده است و امور مادی را از مدارک و مشاعر دور می‌گرداند. بدین ترتیب، وجودی که در ماده است، نمی‌تواند معقول، متخیل و یا محسوس باشد (جوادی آملی، ۲۶۸/۱۸). به عبارت دیگر، مانعیت ماده از ادراک، هم متوجه مدرک است و هم متوجه مدرک که با رخ دادن فرایند تجرید این خاصیت عدمی که باعث سلب ادراک می‌گردد، مرتفع می‌شود، بنابراین، سلبی بودن تجرید در واقع به معنای سلب سلب است که به ایجاب باز می‌گردد.

۲-۱-۵. نفی «اضافی» بودن علم و تغایر حقیقی بین عالم و معلوم

یکی از کارکردهای تجرید، نفی تغایر حقیقی بین ذات عالم و علم اوست. برخی از منکران علم الهی در فضای کلامی چنین استدلال کرده‌اند که: علم بنا بر اینکه اضافه محض یا صفتی دارای اضافه باشد، مستدعی وجود نسبتی بین عالم و معلوم است.^۴ از سوی دیگر، «نسبت»، نیز مستدعی مغایرت بین دو طرف است و چون مغایرتی در ذات خدا نیست، بنابراین، علم او به ذاتش ممتنع است که نتیجه آن امتناع علم او به غیر خودش نیز خواهد شد، زیرا علم به غیر، مستلزم علم به ذات است (لاهیجی، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ۱۴۰/۵). پاسخ کلامی این اشکال با کافی دانستن تغایر اعتباری و نه حقیقی برای تحقق نسبت مذکور، داده شده است. همچنانی که در علم انسان به خودش نیز این گونه است (همان). اما بن مایه‌ی فلسفی این پاسخ مبتنی بر همان بحث تقشیر و تعریف علم

۴. متکلمان وجود این اضافه و نسبت خاص بین عالم و معلوم را شرط ضروری تحقق علم دانسته و آن را اصطلاحاً «تعلق» نامیده‌اند (ایجی، بی‌تا، شرح‌المواقف، ۲/۶)

به تجرید از ماده و عوارض آن است و به همین دلیل است که می‌توان خدا را عقل محض نامید، چراکه مانع تعقل، ماده و علایق مادی است. واجب‌الوجود، ذاتی است که از هر جهت لذاته و مجرد از ماده است و همین ویژگی او را از عقل بالقوه و عقل بالفعلی که حاصل استكمال است، متمایز می‌کند. پیراسته بودن از ماده و عوارضش سبب می‌شود که او علاوه بر اینکه عقل محض است، معقول محض نیز باشد و عاقل این ذات نیز کسی به غیر خودش نیست. معنای این سخن، نفی کثرت از عقل و عاقل و معقول است (ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، ۳۸۲؛ لاهیجی، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ۱۴۲/۵-۱۴۱). واجب‌الوجود ذاتی است که عین تعقل و عین علم است. البته این موضوع اختصاصی به واجب‌الوجود ندارد و هر مجردی این چنین است. در نفس انسان هم علم و عالم دو چیز نیست (مطهری، ۲۹۱/۸).

ابن سینا با طرح نظریه‌ی مذکور، معتقد به وحدت عقل و عاقل و معقول در واجب‌الوجود به دلیل تجرد وی از ماده شده است، این در حالی است که شیخ به واجب‌الوجود، نگاهی ماهوی دارد: «فالأول تعالی باعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، و باعتبارك أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول، و هذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته، و معقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته» (ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، ۳۸۲). چالش پیش‌روی بوعلی این است که؛ نگاه ماهوی، ابای از این دارد که اتحاد بین ماهیت عالم و ماهیت معلوم را بدون وجود نسبت و اضافه‌ای بیرونی به نام علم بپذیرد. همین موضوع سبب شده است که فخر رازی تفسیر علم به تجرد از ماده را رویکردی سلبی و عدمی بداند و در نتیجه سخن ابن سینا در بحث حاضر را به معنای عدمی دانستن علم از سوی وی قلمداد نماید: «و قد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله امرا عدميا و ذلك عند ما بين ان كون الباري عقلا و عاقلا و معقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فهناك يفسر العلم بالتجرد عن المادة و هو امر عدمي» (فخر رازی، ۳۲۴/۱)^۵ به نظر می‌رسد، هر چند شیخ در گامی رو به جلو با نظریه «تجرید»، بر «اضافه» بودن علم خط بطلان کشیده است، اما اثبات وحدت عقل و عاقل و معقول، آن هم صرفاً با استفاده از آموزه «تجرید»، موضوعی است که با رویکرد ماهوی که مستلزم توافقی ماهیات گوناگون است سازگار نیست و راه حل قطعی آن باید در تغییر مبنا به اصالت وجود و قول به وحدت تشکیکی یا شخصی وجود به دست آید.

۵. اولاً، اضطراب آرای شیخ در باب علم و ارائه تقاسیر گوناگون از آن موضوعی است قابل تأمل و نقد، که بررسی آن مجال دیگری را می‌طلبد. ثانیاً، حسب جستجوی دقیق نرم افزاری در آثار ابن سینا، خود شیخ مستقیماً به عدمی دانستن علم واجب به هنگام تعقل ذات، اعتراف نکرده است. این در حالی است که برخی اندیشمندان، بر خلاف فخر رازی، با انتساب نقل قولی مستقیم به شیخ، چنین اعتراف صریحی را به وی نسبت داده‌اند. (نگاه شود به: (ملاصدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ۲۸۴/۳ و آشتیانی، ۱۳۳) هر چند ممکن است دیدگاه ابن سینا چنین لازمه نادرستی هم داشته باشد اما نسبت دادن آگاهانه این اعتقاد به وی هم امر صحیحی نیست.

۲-۱-۶. رابطه «تجريد» با قوای نفس

شیخ الرئیس همچون مشهور حکما، نفس را از منظر قوای آن به کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده است: «و هی الکمال الأول لجسم طبیعی آلی». این کمال، در نباتات از جهت تولید مثل، رشد و تغذیه است: «من جهة ما يتولد و ينمی و یغذی» و علاوه بر این در نفس حیوانی مراتبی از ادراک جزئی و حرکت ارادی (منظور از اراده حیوانی، خواستن برآمده از تشخیص و انتخاب غریزی است و غیر از انتخاب مبتنی بر تشخیص عقلانی است که از مراتب نفس ناطقه انسانی به شمار می‌آید) را نیز به همراه دارد: «من جهة ما يدرك الجزئیات و يتحرك بالإرادة» و تنها در نفس انسانی است که منشأ برای ادراک کلی عقلی و بالاترین مراتب اراده و ادراک قرار می‌گیرد: «من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية» (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۳۲/۲؛ دایه، ۱۱۴-۱۱۳؛ جهامی، ۶۷۰). این مرتبه از نفس، یعنی ذات نفس ناطقه، اجل از این است که صرفاً اضافه تدبیری به بدن داشته و کمالی برای آن باشد، چراکه هر مجردی، کمال ذات خود است (سبزواری، ۲۶۴) و به همین دلیل است که نفس انسانی کلیات را با ذات خود و جزئیات را با آلات نفس که همان قوای حیوانی او هستند درک می‌کند: «التفس تدرك الكليات بذاتها و الجزئیات بآلاتها» (همان، ۳۱۶). از این توضیحات روشن می‌شود که حیوانات نیز از ادراکات جزئی برخوردارند و می‌توانند مراتبی از ادراکات حسی و خیالی را هرچند متفاوت از انسان‌ها تجربه کنند. یعنی توان تجرید در ادراکات جزئی امری مرتبط با نفس حیوانی است، اما تجرید در مرتبه ادراک کلی عقلی مربوط و مختص به نفس ناطقه انسانی است. سخنان ابن سینا نشان می‌دهد که این تفاوت به سبب داشتن تفکر ارادی و همچنین آگاهی مضاعف در وجود انسان است که به او قدرت مقایسه، پرسش‌گری و بازآفرینی ذهنی می‌بخشد. به این ترتیب، انسان می‌تواند به صورت ارادی، ادراکات جزئی خود را مدیریت کرده و با تجرید کلی، مفاهیم عقلی را در ذهن خود تولید نماید. انسان از حیث ادراکات خیالی نیز توان یادآوری و پردازش بیشتری از حیوانات دارد، هر چند در ادراکات حسی ممکن است حیوانات به دلیل بهره‌مندی از برخی حواس جسمانی قوی‌تر،^۶ ادراکات قوی‌تری هم داشته باشند.

از آنچه گذشت، روشن شد که در تجرید قهری، اختیار و اراده یا نقشی ندارد (به مانند ادراک حسی) و یا حداکثر نقشی ضعیف در حد یادآوری دارد (به مانند ادراک خیالی)، ولی به نظر می‌رسد در باب ارادی بودن ادراکات عقلی باید قائل به تفصیل شویم. درست است که ادراکات عقلی اختصاص به انسان دارد، اما در برخی موارد (معقولات اولی)، چنان با سرعت و سهولت انجام می‌شود که گویا اراده

۶. بوعلی از این حواس جسمانی پنج گانه به قوه مدرکه خارجی تعبیر کرده است (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۳۲/۲).

و اختیار در حصول آن نقشی ندارد،^۷ اما در مواردی دیگر (معقولات ثانیه) تجرید و انتزاع نیازمند تلاش و عمل فکری است. توضیح اینکه؛ پاره‌ای از معقولات، یعنی معقولات اولی، به طور خودکار توسط ذهن انتزاع می‌شوند، یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی حاصل شد، فوراً عقل مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد، مثل مفهوم «سفیدی» یا «ترس» که با تجربه چند مورد و بدون تلاش فکری خاصی انتزاع می‌شود، اما انتزاع دسته‌ای دیگر از مفاهیم یعنی معقولات ثانی، نیازمند کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر می‌باشد. مثل انتزاع مفهوم علت و معلول که از مقایسه دو چیزی که در وجود متوقف بر یکدیگرند، به دست می‌آید (مصباح یزدی، ۲۰۳/۱)

۱-۲-۷. نقش تجرید و تخلیط در پیدایش انواع معقولات

ذهن علاوه بر توان تجرید، به طور معکوس، قدرت بر تخلیط مجدد معقولات با عوارض مادی را هم دارد. موطن تجرید و تخلیط ذهن است، اما بسته به اینکه مبدأ انتزاع مفهوم عقلی در فرایند تجرید (و به تعبیر دیگر عروض) کجا باشد و همچنین مقصد حمل مفهوم در فرایند تخلیط (و به تعبیر دیگر انصاف) کجا باشد، سبب پیدایش انواع سه گانه معقولات می‌گردد. به این ترتیب گفته شده است که «معقولات اولی» مثل مفهوم «سفیدی»، هم عروضشان خارجی است و هم انصافشان. یعنی از اشیا خارجی انتزاع می‌شوند و بر همان خارج هم حمل می‌گردند. «معقولات ثانیه فلسفی» مثل مفهوم «علیت»، عروضشان ذهنی است اما انصافشان خارجی است. یعنی در ذهن ساخته می‌شوند و بر اشیا خارجی حمل می‌گردند. «معقولات ثانیه منطقی» مثل مفهوم «کلی»، هم عروضشان و هم انصافشان ذهنی است. به این معنا که در ذهن ساخته شده و بر سایر مفاهیم ذهنی حمل می‌گردند. (مصباح یزدی، ۲۰۴-۲۰۲/۱).

۲-۲. «تجرید» بر مبنای سیر دوم (وحدت تشکیکی)

۱-۲-۲. مبانی فلسفی مؤثر بر تجرید

بررسی مسأله تجرید در سیر دوم (وحدت تشکیکی وجود)، نیازمند اشاره‌ای کوتاه به مبانی فلسفی در حکمت متعالیه است؛ هر موجود ممکن در مقام تحلیل ذهنی به دو جزء وجود و ماهیت تحلیل می‌شود و از این رو حکما گفته‌اند: «کُلُّ ممکن زوج ترکیبی» (ابراهیمی دینانی، ۳۵۴/۱). اما این که کدام یک از این دو، حقیقت اشیا موجود دانسته شود، دو دیدگاه کلی را پدید می‌آورد. ملاصدرا ادعان می‌کند که در ابتدا به شدت حامی اصالت ماهیت بوده است و سپس به هدایت الهی به اصالت وجود تغییر نظر داده است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ۴۹/۱). بر این مبنا، وجود

۷. شاید بتوان گفت که در اثر تکرار ادراک و در نتیجه پیدایش ملکه نفسانی و قوه حدس، نقش عنصر اراده و اختیار از نظر پوشیده می‌ماند نه اینکه اصلاً اراده‌ای در کار نباشد. ضمن اینکه در یادآوری معقولات و احياناً تخلیط مجدد آن با عوارض، نقش آفرینی اراده نمود بیشتری دارد.

چه در عین و چه در ذهن، سزاوارترین امور به تحقق است که تحقق هر چیزی به اوست. (ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ۶) و بلکه در مقام شناخت نیز ظاهرترین امری است که چیزی ظاهرتر از او نیست تا معرف او قرار گیرد (ملاصدرا، المشاعر، ۶). در این نگاه، وجود، حقیقتی واحد، ساری و جاری در تمام هستی است که از شدت و ضعف برخوردار است و مراتب گوناگون آن با یکدیگر نسبتی تشکیکی دارند (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ۳۶/۱؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ۷). متأثر از این باور، نه تنها تمام مراتب هستی از نوعی وحدت برخوردار است، بلکه جهان اصغر، یعنی نفس انسانی نیز در مراتب و قوای خود وحدتی این چنین دارد. (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ۲۲۱/۱؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ۲۲۷).

۲-۲-۲. تجريد در هستی شناسی ادراک

از توضیحات سابق دانسته شد که اساس فلسفه ملاصدرا بر تجريد وجود به عنوان حقیقت اشیا از ماهیت آنهاست. به همین صورت، ادراکات نیز از ماهیت مادی جدا شده و حقیقتی وجودی می‌یابد. حقیقتی که برای موجودی که در وجودش مستقل است (مثل نفس) حاصل می‌شود. به بیانی دیگر علم همان حضور شیء یا عدم غیبت آن از (موجود) مجرد است (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۰۸). مهم‌ترین نتایج متفرع بر این اصل کلی از این قرارند:

۱. علم از حقایقی است که انیتش عین ماهیتش بوده و غیر قابل تعریف است، زیرا تعاریف منطقی مرکب از مفاهیمی کلی مثل جنس و فصل است در حالی که هر وجودی (از جمله علم) متشخص به ذات خویش است. اساساً علم حالتی وجدانی است که موجود حی علیم وجداناً در خود می‌یابد و چیزی شناخته شده‌تر از آن نیست که معرف آن قرار گیرد (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ۳/۲۷۸) و آنچه هم از آن انتزاع می‌شود، به واقع مفهوم است نه ماهیت (جوادی آملی، ۲۸۸/۱۸).

۲. از آنجا که علم امری وجودی و مساوق با وجود است، آن هم وجودی بالفعل و خالص که هیچ شائبه‌ای از عدم در آن نیست، بنابراین علم نمی‌تواند امری سلبي مثل تجرد از ماده یا امری اضافی باشد (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ۳/۲۹۷). این مطلب منافات با این ندارد که علم امری ذاتاً مجرد دانسته شود که سلب و تجريد از ماده صرفاً از شرایط و لوازم آن باشد، بدون اینکه از امور ذاتی آن قلمداد گردد: «العلم عبارة عن وجود شیء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشی» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ۳/۲۸۶).

۳. در حکمت متعالیه، یک شیء به صرف موجود بودن نمی‌تواند معلوم باشد و تا هنگامی که وجود مجرد پیدا نکند، معلوم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۷/۱۸۵). به همین دلیل هر علمی مجرد است و حال آنکه در فلسفه مشاء فقط علم کلی، یعنی تعقل مجرد است و احساس و تخیل و توهم مجرد نیستند. در حکمت صدرایی، تجرد اختصاص به تعقل ندارد و مراتب مختلف ادراک مجرداند

و تجرد مانند اصل هستی مقول به تشکیک است. فعالیت‌های جسمی در هنگام احساس و تخیل نیز، علل اعدادی ادراک نفس اند نه آنکه ادراک باشند (جوادی آملی، ۲۸۸/۱۸). بدین ترتیب، نسبت تجرد و تجرید در سیر اول (سیر ماهوی) عموم و خصوص مطلق خواهد بود. یعنی همه انواع ادراکات، حاصل اشکالی از تجریداند، ولی بر خلاف ادراکات حسی و خیالی، تنها ادراکات عقلی دارای تجرداند و اما در سیر دوم (سیر وجودی) این نسبت به صورت تساوی است. همه ادراکات مجرداند و محصول تجرید به معنای پیراستگی از ماهیت در ذات خود هستند.

۴. پیدایش انواع ادراکات مربوط به خصوصیت وجودی خود آن است نه چگونگی انتزاع و تجرید از ماده و عوارض مادی. به گفته صدرالمتألهین، اگر وجود مجرد مسلوب از غواشی مادی، وجود لافسه باشد، عقل لافسه (مجرد ذاتی) خواهد بود و اگر به مانند اعراض، وجود لغیره باشد، در این صورت (بسته به میزان پیراستگی از غواشی) می‌تواند عقل لغیره (معقول توسط عاقل)، خیال یا حس باشد: «فإن كان هذا الوجود المجرد - المسلوب عنه الغواشی - وجودا لافسه كان عقلا لافسه وإن كان وجودا لغیره كالاعراض كان عقلا لغیره أو خیالا له أو حسا له» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۸۶/۳).

حاصل آنکه، در سیر دوم، مفهوم تجرید غیر از تجرد ذاتی علم است و همچنین غیر از برداشتی است که در سیر اول بیان شد. در اینجا به لحاظ هستی‌شناختی، مفهوم تجرید در باره علم، معنایی جدید و مبنایی می‌یابد که بر اساس آن حقیقت ادراک یعنی؛ تجرید وجود اشیا از ماهیت آن در موطنی برای ادراک - مثل نفس - که این تجرید بواسطه حضور وجود مجرد معلوم نزد وجود عالم اتفاق می‌افتد: «و هو المجرد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۹۰/۱). تفاوت ادراکات عقلی، خیالی و حسی نیز اولاً و بالذات به مراتب وجودی خودشان و ثانیاً و بالعرض به ماهیت محکی عنها، به لحاظ میزان همراهی آن ماهیت با غواشی مادی است.

۲-۲-۳. تجرید ادراک بر اساس هستی‌شناسی نفس

ملاصدرا در هستی‌شناسی علم، خروج علم از جمیع مقولات و تساوق آن با هستی و تجرد و ثبات آن را اثبات نموده است. با این حساب، مسأله تجرید و تقشیر در رابطه با نفس نیز وضعیت تازه‌ای می‌یابد و به صورت حرکت جوهری و خروج تدریجی نفس از قوه و وصول آن به حقایق عقلی در می‌آید. این مبنا که با حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس سازگار است از مختصات حکمت متعالیه بوده و در هیچ یک از نظام‌های فلسفی سابق و لاحق بر آن یافت نمی‌شود (جوادی آملی، ۳۰۷/۴).

در نگاه وجودی، تجرید، عبارت از فرا آمدن شیء از محدوده طبیعت و نیل به عالم برزخ و مثال و فرارفتن از آن به عالم عقل است (همان، ۲۸۹/۱۸). نفس، مسافری است که با تجرید از هر مرتبه‌ی وجودی به مرتبه‌ی دیگر راه می‌برد. با عبور از عالم حس و ورود به عالم خیال و گذشت از آن و نیل به عالم عقل، به مرتبه‌ی عالی‌تر منتقل می‌شود و تجرد خیالی و عقلی پیدا می‌کند: «فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا نورية مجردة لا بتجرید النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما

علیه جمهور الحکماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخیل ثم منه إلى المعقول و ارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى... (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۹۰/۱-۲۸۹؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۳۳؛ همو، مفاتیح الغیب، ۱۱۴). هر چند ادراکات عقلی به دلیل قرار داشتن در نقطه نهایی سیر نفس مورد تأکید بیشتری قرار می‌گیرند، اما تجرید به معنای مذکور، اختصاص به ادراکات عقلی ندارد و شامل همه انواع ادراکات می‌شود: «أن معنی التجرید فی التعقل و غیره من الإدراک لیس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفة و المدركات منتقلة من موضوعها المادی إلى الحس و من الحس إلى الخیال و منه إلى العقل بل المدرك و المدرك يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود إلى وجود و ينتقلان معا من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتی تصیر النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة فی الكل» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳۶۶/۳). از سخن ملاصدرا به روشنی بر می‌آید که برخلاف نظر قوم که قائل به ثبات مدرک (ادراک کننده) و تقشیر مدرک (ادراک شونده) از عوارض و زواید هستند، مدرک و مدرک، هر دو با هم تجرد می‌یابند و از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه‌ای دیگر منتقل می‌شوند. ریشه این نظرگاه در اعتقاد به وحدت نفس با قوا و مراتبش است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۲۱/۸) که بر اساس آن ملاصدرا معتقد به اتحاد مدرک با مدرک در تمام انواع ادراکات است. در این حالت، نفس، همان مرتبه مورد ادراک خود می‌شود. به گونه‌ای که در صورت اتحاد فعلی با حسی عین محسوسات می‌گردد و هنگامی که بالفعل با خیال همراه می‌شود عین صور متخیله می‌گردد تا اینکه با ارتقا به مقام عقل بالفعل نیز عین صور عقلیه می‌شود (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، ۷۵). بنابراین، معقول بما هو معقول، وجودش فی نفسه و وجودش برای عاقلش و نیز معقولیتش یک چیز است و همان طور محسوس بما هو محسوس وجودش فی نفسه و وجودش برای حاس و نیز محسوسیتش یک چیز است (سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ۱۴۹). مطابق این رویکرد، علم به نحو سلبی تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه حقیقتی وجودی و ایجابی است که با نفس یکی می‌شود. نفس با صور ادراکی و به تعبیر دقیق‌تر با حقایق ادراکی آنها متحد می‌شود و در حرکت جوهری خود، مراتب کمالی را به نحو تشکیکی در هر یک از عوالم متناسب با آن ادراک طی می‌کند. بنابراین، تجرید به معنای منسلخ شدن نفس از یک نشأه وجودی و درآمدن به نشأه دیگر است.

در ادامه توجه به چند نکته لازم است:

۱. حقیقتی که به عنوان علم با نفس متحد می‌شود و بر اساس آن ملاصدرا نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول را مطرح می‌کند (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳۱۲/۳)، غیر از دریافت‌های حصولی نزد ذهن است. در واقع، نفس، با وجود نوری علم متحد می‌شود که آن وجود نوری امری حقیقی است، ولی علم حصولی در اثر قیاس و سنجش با معلوم‌های بالعرض که خارج از حیطة وجودی عالم‌اند پدید می‌آید. علم جز حضور نیست و در سایه‌ی حضور، صورتی

پدید می‌آید که صورتی ذهنی است و صورت ذهنی از مدار اتحاد خارج است. در ادراک عقلی، اتحاد با حقیقت وجود مجرد و کلی معقول حاصل می‌شود و نفس در سیر وجودی خود بالا آمده و با آن یکی می‌شود. (جوادی آملی، ۲۷۱/۱۸).

۲. نفس انسانی در خلقت خود مثالی برای ذات، صفات و افعال الهی و از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و به همین دلیل قادر بر ابداع و ایجاد صور اشیاء مجرد و مادی در درون خویش است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۶۶/۱-۲۶۵). از این رو، نسبت ادراکات حسی و خیالی به نفس، به نحو قیام صدور است، اما ادراک صور عقلی متأصل، به نحو اضافه اشراقی نفس به ذوات نوری واقع در عالم عقل اتفاق می‌افتد. در واقع ادراکات عقلی حاصل مشاهده ذوات عقلی از دور هستند (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۸۸/۱؛ همو، مفاتیح الغیب، ۱۱۳-۱۱۲). نقطه مشترک همه این ادراکات، تجرید نفس از مرتبه پیش از ادراک و ارتقای به مرتبه بالاتر بواسطه اتحاد با وجود مجرد علم است. بنابراین، اختلاف یاد شده در پیدایش ادراکات، تأثیری در اصل اشتداد و کمال نفس در حرکت جوهری خود ندارد.

۳. عموم فلاسفه تجرید را به حذف بعضی از زوائد مثل صفات و اجزاء و ابقای بعضی زوائد دیگر می‌دانند، حال آنکه بر مبنای نگاه وجودی و تشکیکی، در تجرید حذف زوائد لازم نیست. هر ادراکی با نوعی از وجود حاصل می‌شود، وجودی که با حفظ ماهیت خود به وجود دیگری مبدل می‌شود (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۹/۹۵) و آن شیء مجرد می‌تواند در عین تبدیل، با خود همراهانی داشته باشد. مهم این است که همراهان او هم سطح با وی باشند؛ یعنی اگر تجرید برزخی است، همه همراهان به وجود برزخی موجودند و اگر تجرید عقلی است، همراهان به وجود عقلی موجودند (جوادی آملی، ۲۹۹/۱۸).

۲-۳. تجرید در سیر سوم (وحدت شخصی)

۲-۳-۱. رویکرد صدرایی به وحدت شخصی

وحدت تشکیکی وجود، نظر نهایی ملاصدرا در حکمت متعالیه نیست. واقعیت این است که او با عبور از این مرحله به نظر عرفا در وحدت شخصی وجود رسیده است: «اهدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرًا فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودیة الحقیقیة» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲/۲۹۲). به نظر صدرا، شمول حقیقت وجود نسبت به اشیاء، به مانند شمول یک معنی کلی برای جزئیات و صدق بر آنها نیست، بلکه از جنس همان شمول مورد باور عرفاست که از آن با تعابیر گوناگونی مثل «نفس رحمانی» «رحمت»^۸ یا «حق مخلوق به» یاد می‌شود (ملاصدرا، المشاعر، ۸) بر این اساس، وجود ساری در

۸. با الهامی که از آیه شریفه «و رحمتی وسعت کل شیء» گرفته شده است (اعراف، ۱۵۶)

ممکنات به اعتبار انتساب به حق، ربط محض و صرف تعلق است. در دار وجود به غیر از واجب معبود کسی نیست و غیر او از ظهورات ذات و تجلیات صفات اویند که در لسان عرفا نسبت به خدا همچون نسبت سایه به صاحب آنند (ابن عربی، ۱۰۱؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲/۲۹۲). باید توجه داشت که گرچه اصل حقیقت وجود، واحد است، ولی چون وحدتش وحدت عددی نیست و اصل وجود ساری در اعیان وحدت اطلاقی دارد، با تجلی در متکثرات و اتحاد با متعددات منافاتی ندارد، زیرا حقیقت وجود، لایشرط از اطلاق و تقيید است. به این معنا، وجود، دارای بطون و ظهور است. مقام بطون آن، حق و مقام ظهور آن، خلق است. یعنی مقام خلق به اعتبار وحدت ساری در همه ممکنات همان وجود منبسط است (لاهیجی، شرح المشاعر ملاصدرا، ۱۴۰-۱۳۹). موضوعی که ملاصدرا آن را به آنچه به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» شناخته می‌شود، مستدل کرده است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲/۳۷۰-۳۶۸ و ۶/۱۱۰-۱۱۴؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۴۷ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ۹۳).

۲-۳-۲. حقیقت ظهوری علم

حقیقت علم چیزی جز ظهور برای خود و ظهور معلوم برای عالم نیست. از این جهت به اشراقی از نفس تشبیه می‌شود که بالذات، ظاهر برای خود (لنفسه) و مظهر برای غیر (لغیره) است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱/۱۷۴). این نور تابنده از نفس آغاز می‌شود و بر ماهیات ذهنی، البته در هر یک به حسب خودش می‌گسترده (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۴۳۹). سه‌روردی، سرآمد حکمت اشراقی، علم را ظهور و ظهور را عین نور می‌داند و نور را به نفسه و نور لغیره تقسیم می‌کرد (آشتیانی، ۱۳۴) در همه این اقسام، علم نور است و نور علم است. و هر دو از سنخ کشف و جنس ظهورند (عصار، ۱۵۱). حقیقت علم، خود انکشاف ذات شیء و ظهور آن برای نفس است و این انکشاف و ظهور امری زائد بر ذات ظاهر و منکشف نیست. البته این انکشاف و ظهور هنگامی حاصل شود که حائل و حاجب و مانعی برای نفس یا برای ذات شیء از ظهور و انکشاف در میان نباشد (حائری مازندرانی، ۲۵۵/۴).

۲-۳-۳. حقیقت تجرید در سیر سوم (وحدت شخصیه وجود)

به نظر صدر المتألهین، مبدأ همه علوم اعم از اولیات و نظریات عالم قدس است، هرچند ممکن است این مبدهیت، در اولیات (ادراکات بدیهی) به سبب مخفی بودن عامل قدسی از نظر مستور بماند. ضمن اینکه در نظریات نیز اموری مثل بحث و تکرار و فراگیری از معلم بشری همگی از معدّات هستند، بدون اینکه موجب حقیقی علم باشند (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳/۳۸۴). با ضمیمه کردن این مطلب به اینکه در وحدت شخصیه همه عوالم عینی از جمله عالم قدس با همه داشته‌هایش مظهر حق تعالی محسوب می‌شود، به این نتیجه می‌رسیم که تمامی علوم نیز از ظهورات حق هستند. یعنی، علم نیز به مانند هر پدیده دیگری غیر از حق تعالی، فاقد وجودی

مستقل است و صرفاً از مظاهر حق حساب می‌شود: «و كونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه و صفاته في عالمی العلم و العین» (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۳۲۲)،^۹ این در حالی است که خود علم نیز فی نفسه از جنس نور و ظهور است و نوری است که غیر خود را نیز منور می‌گرداند (ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ۳۸۹). بنابراین، علم در برابر خفا و حجاب قرار می‌گیرد. یعنی علم، در عین ظاهر بودن، مظهری از مظاهر حق تعالی است که ظاهر کننده غیر است به این صورت که مظهری (به نام معلوم) را برای مظهری دیگر (به نام عالم) ظاهر می‌کند و بلکه بالاتر، بنابر اتحاد علم و معلوم، علم عبارت از تحقق یک ظهور (به اعتباری علم و به اعتبار دیگر معلوم)، نزد عالم خواهد بود و باز در نظری دقیق‌تر، بنا به اتحاد علم و عالم و معلوم، حقیقت علم همان نفس عالم است که ظاهرتر از قبل گردیده است. به نظر می‌رسد در بیان حال نفس در سیر سوم، لطیف‌تر و متناسب‌تر این است که به جای تعبیر «اشتداد و ارتقای در مرتبه وجودی» از تعبیر «صیقل خوردن و صاف شدن» استفاده کنیم.

۳. نتیجه گیری

۱. آغاز تأملات فلسفی از جهان طبیعت و گرایش به اصالت ماهیت بوده است. این دیدگاه بر شناخت-شناسی و مسائل آن نیز تأثیر مستقیم می‌نهد. به همین دلیل در سیر ماهوی، مسأله تجرید در باب علم و پیدایش انواع ادراکات به میزان تقشیر ادراکات از ماده معنا می‌شود. در این رویکرد، تجرید، جنبه قهری و قربت بیشتری با نفس حیوانی دارد و از این رو تنها درباره ادراکات حصولی حسی، خیالی و برخی از ادراکات عقلی صدق می‌کند و شامل ادراکات حضوری و ادراکات ذوات عقلی از خودشان نمی‌شود. با عمق گرفتن فلسفه به نظریه اصالت و وحدت تشکیکی وجود و پس از آن به وحدت شخصیه وجود، نظام شناخت شناسی و به تبع آن مسأله‌ای مثل تجرید هم دچار تحول بنیادین می‌گردد. بر این اساس، تجرید در سیر دوم به ارتقای مراتب وجود معنا می‌شود، زیرا پدیداری علم، تغییری جوهری است که در نشئات وجودی نفس و عوالم متناسب با آن مراتب و به نحو سیر در مراتب نفس اتفاق می‌افتد. در این دیدگاه شکاف بین مدرک و مدرک از بین می‌رود. علم با عالم و معلوم وحدت می‌یابد و تکامل علمی نفس، معنایی ایجابی می‌یابد، اما این معنای از تجرید در علم ثابتات و مجردات که حرکت تکاملی در آنها نیست، همچنان توجیه ناپذیر است. با ورود نظریه سوم یعنی وحدت شخصیه وجود، تجرید در همه اقسام علم مفهومی تازه و موجه می‌یابد.

۹. موضوع سخن در اینجا علم خود حق تعالی به ذات خود یا به غیر خود که از مظاهر و شؤون او به حساب می‌آید نیست. درباره علم خدا آرای گوناگونی وجود دارد که بررسی آن مجال دیگری را می‌طلبد. در این باره نگاه شود به: (سجادی، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ۵۳۱-۵۲۸)، اما به اجمال، نظر صدرا مطابق با سیر سوم این است که علم خدا به اشیا به نحو اضافه قیومی است (شیرازی، ۱۴۱/۴) که همان اضافه نوری شهودی است «الإضافة القیومیة إلى الأشياء هی بعینها الإضافة النوریة الشهودیة» (ملاصدرا، مبدأ و معاد، ۱۲۱)

۲. فرایند تجرید در سیر اول، با ماده و ماهیت و کثرت‌های آن گره خورده است و از این جهت نقش - های متعددی ایفا می‌نماید. شکل‌دهی انواع ادراکات در فضای ماهوی، قابلیت توضیح چگونگی پیدایش معقولات بر اساس تجرید و تخلیط، نفی اضافی بودن علم و تغایر حقیقی بین علم و عالم نمونه‌هایی از این دست هستند. در سیر دوم این کثرت‌ها کمتر می‌شود. نقش تجرید به لحاظ مبنایی جدی‌تر می‌گردد و مفهوم تجرید، به خود معنای علم نزدیک‌تر می‌شود، موضوعی که به وحدت علم و عالم و معلوم می‌انجامد و اما در سیر سوم، کثرت‌ها پایان یافته و مفهوم تجرید نیز با خود علم یکی شده و تنها برای تمایز ظهورات علمی از همدیگر اعتبار می‌شود.

۳. در سیر سوم، علم حاصل تجرید و تقشیر ظهور از خفاست. در این نگاه، تجرید از ماده (در سیر اول) یا مراتب وجودی (در سیر دوم) صورت نمی‌گیرد، بلکه تجرید از خفا، ظل و سایه صورت می‌پذیرد. آنچه ظاهر نیست در ظل و در خفا است و رفع این ظل و سایه به معنای ظهور و علم است. این خفا می‌تواند به حالت‌های گوناگون و به صورت چند لایه، تو در تو و مترتب بر هم فرض شود: ۱- خفای شؤون غیر ادراکی نفس (قوای تحریکی) نسبت به ظهور شؤون ادراکی آن، ۲- خفای امور ظلمانی مادی نسبت به ظهور (ادراک) حسی، ۳- خفای ظهور (ادراک) حسی نسبت به ظهور (ادراک) خیالی و ۴- خفای ظهور (ادراک) خیالی نسبت به ظهور (ادراک) عقلی. بنابراین، تجرید در همه اقسام ادراک، به معنای جدا شدن ظهورات ادراکی نفس از شؤون غیر ادراکی آن از یک سو و تقشیر از امور مادی ظلمانی از سوی دیگر خواهد بود. به علاوه اینکه هرگونه ظهور عالی، گونه‌ای تجرید از ظهور دانی به شمار می‌آید. یعنی ظهور خیالی تجرید از ظهور حسی و ظهور عقلی تجرید از هر دو ظهور خیالی و حسی محسوب می‌شود.

منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق علامه حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۵.
۶. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۴۶.

۷. ارشد ریاحی، علی؛ واسعی، صفیه، ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا، مطالعات اسلامی: جستارهایی در فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی، دوره ۴۳، شماره ۱، شماره پیاپی ۱، صص ۴۵-۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
۸. ایچی، عضالدین، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، بیتا.
۹. بلانین، محمدرضا؛ مرتضی حاج حسینی، فرایند حصول شناخت آدمی در فلسفه صدرالمتألهین شیرازی، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۵، شماره ۳، شماره پیاپی ۳، صص ۲۴-۱، پاییز ۱۳۹۳.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسرا، ۱۳۹۶.
۱۱. جهامی، جیرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۸.
۱۲. حائری مازندرانی، محمدصالح، حکمت بوعلی سینا، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۲.
۱۳. دایه، فایز، معجم المصطلحات العلمية العربية للکندی و الفارابی و الخوارزمی و ابن سینا و الغزالی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰.
۱۴. سبزواری، هادی بن محمد، أسرار الحکم فی المفتتح و المختتم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۵. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. سجادی، جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵.
۱۷. سعادت مصطفوی، حسن، شرح اشارات و تنبیهات، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۱۸. سوزنجی، حسین، امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه، نامه حکمت: شماره ۶، صص ۸۷-۶۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
۱۹. شیرازی، قطب الدین، حکمة الإشراف (تعلیقه ملاصدرا)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.
۲۰. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مكتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۱. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۲۲. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۲۰.
۲۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، المشاعر، ترجمه و شرح امام قلی بن محمد علی عماد الدوله، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ الف.

۲۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، به همراه تعلیقات ملا علی نوری و تصحیح و مقدمه محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ب.
۲۶. طوسی، نصیرالدین، شرحی الإشارات، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴.
۲۷. عبداللهی، مهدی، تفسیر صدرایی از وحدت شخصی وجود و شواهد دینی آن، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۸، شماره ۳۱، صص ۱۴۶-۱۲۷، زمستان ۱۳۹۱.
۲۸. عصار، محمد کاظم، علم الحدیث (مجموعه آثار عصار)، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۶.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، قم، بیدار، بیتا.
۳۰. لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق، شرح المشاعر ملاصدرا، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی - شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۴.
۳۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.