

An Examination of the Concept of the “Ambiguous” in the Philosophy of Şadr al-Muta’allihīn

✉ **Mojtaba Tayebi**  / A PhD. student of Islamic philosophy and theology, Faculty of theology, Farabi Campus, University of Tehran. armoo2116@gmail.com

Mohammad Ali Dibaji / An associate professor, Faculty of theology, Farabi Campus, University of Tehran. dibaji@ut.ac.ir

Askari Soleymani Amiri / A professor of the Dept. of philosophy, IKI.

soleymani@iki.ac.ir

Received: 2024/09/18 - **Accepted:** 2025/03/01

Abstract

The realization of the concept of the "universal" and how to evaluate it is one of the issues addressed by Mulla Sadra. It is commonly known that he considers understanding the particulars to arise from the subsistence of the soul, while understanding the universals to result from a kind of union with the Active Intellect. However, based on the definition of the "universals" in logic and its difference from that provided in philosophy, another type of concepts can be discovered, whose foundations and implications have often been overlooked.

Mulla Sadra has proposed multiple methods for understanding the universals, including union with the Active Intellect or the observation of the archetypes. While he acknowledges the abstraction of the particulars in order to understand universals, he critiques this method in some of his works. Having summarized these methods and viewing the types of universals and particulars as well as the influence of the soul's faculties in their formation, this paper explores the ontic and foundations of a different type of "universal" as the concept of the "ambiguous." The concept of the "ambiguous" arises from the interference of the active faculty in particular concepts and the removal of the determining confines, thus it lacks the philosophical property of inclusiveness of certainty. Therefore, after an epistemic evaluation, the various applications and methods for evaluating it are discussed.

Keywords: Mulla Sadra, understanding the universals, Active Intellect, epistemic evaluation, the concept of the "ambiguous."

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مفهوم «مبهم» در فلسفه صدرالتألهین

✉ مجتبی طیبی  دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، گرایش فلسفه اسلامی دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران

محمدعلی دیباجی / دانشیار دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران

عسکری سلیمانی امیری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

armoo2116@gmail.com

dibaji@ut.ac.ir

soleymani@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

چکیده

تحقق مفهوم «کلی» و نحوه ارزیابی آن از مسائلی است که صدرالتألهین به آن پرداخته است. مشهور است که او درک جزئی را ناشی از قیومیت نفس و درک کلی را ناشی از نوعی اتحاد با عقل فعال می‌داند؛ اما بر اساس تعریف از «کلی» در منطق و تفاوت آن با تعریف ارائه شده در فلسفه، نوع دیگری از مفاهیم قابل کشف است که مبانی و آثار آن مغفول مانده است. صدرالتألهین روش‌های متعددی، اعم از اتحاد با عقل فعال یا مشاهده رب النوع به منظور درک کلی بیان نموده و ضمن تأیید تجرید مفاهیم جزئی، برای درک کلی، آن را در برخی آثار نقد نموده است. این نوشتار ضمن جمع‌بندی این روش‌ها، با توجه به انواع کلی و جزئی و تأثیر قوای نفس در شکل‌گیری آنها، به بررسی وجودی و مبانی نوع متفاوتی از «کلی» به عنوان مفهوم «مبهم» پرداخته است. مفهوم «مبهم» از دخالت قوه متصرفه در مفاهیم جزئی و برداشتن قیود تعیین‌کننده به دست آمده و خاصیت فلسفی شمول یقینی را دارا نیست. از این رو پس از ارزیابی معرفتی، کاربردها و روش‌های متفاوت ارزیابی آن بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: صدرالتألهین، درک کلی، عقل فعال، ارزیابی معرفت، مفهوم «مبهم».

مقدمه

نحوه تحقق و ارزیابی معرفت از مسائلی است که می‌توان ردپای آن را از زمان شکل‌گیری آثار مکتوب در یونان باستان تا کنون در محافل علمی و فلسفی جست‌وجو نمود. صدر المتألهین نیز مانند سایر حکما از این مسئله غافل نبوده و صدق و کذب مدرکات را بر اساس معیارهای خود ارزیابی نموده و با ساختار منطقی خود، نظام فلسفی حکمت متعالیه را بنا نهاده است.

یکی از این مسائل معرفت‌شناختی در فلسفه صدر نحوه شکل‌گیری مفهوم «کلی» است. صدر المتألهین با نقل راه‌های متعددی که حکما برای درک کلی بیان نموده‌اند و نقد و پذیرش برخی از آنها، تعارضی در ذهن خواننده پدید آورده است. او در برخی آثار، تجرید صور خیالی را قابل تحقق می‌داند (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۸۴)؛ لیکن در آثار دیگر آن را نفی می‌کند (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳).

بر اساس دیدگاه رایج، مقصود از «کلی» مفهومی است که صدق آن بر متعدد ممکن است و مراد از «جزئی» مفهومی است که صدق آن بر متعدد ممتنع است و اشاره به یک مورد شخصی دارد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۷۶). صدر المتألهین نیز در تأیید همین معنا می‌نویسد: «جزئی» یعنی: مفهومی که صرف مفهوم آن، مانع مشارکت غیر شود، در غیر این صورت کلی است: «مجرد المعنی إن منع من وقوع الشرکة فیہ فجزئی، و الا فکلی مستحیل أفراده أو ممکن...» (صدر المتألهین، ۱۳۷۸ الف، ص ۸).

مقصود از «صرف معنا» در این جمله، نفی دخالت امور خارجی بر کلیت است. به عبارت دیگر، در مفهوم «کلی» عدم تحقق افراد آن یا عدم امکان تحقق آن موجب نقض کلیت آن نمی‌شود و با فرض وجود افراد نیز بر آنها صدق می‌کند (ر.ک. سلیمانی امیری، ۱۳۹۳، ص ۷۶). لیکن - چنان‌که توضیح داده خواهد شد - بر اساس معیار فلسفی، صرف عدم جزئیت، دلالت بر کلیت مفهوم نمی‌کند، بلکه وابسته است به اینکه صورت حقیقت مشترک میان تمام جزئیات که شمول و سعه وجودی نسبت به آنها دارد، درک شده باشد. چنین معرفتی از اتحاد با صورت حاضر نزد عقل فعال حاصل می‌شود.

با توجه به این، معیار منطقی در کلیت، نسبت به معیار فلسفی، اعم مطلق است. مفهوم مورد اختلاف که بر اساس مبنای فلسفی نمی‌توان آن را «کلی» نامید، مفهومی است که هرچند به جزئی تعلق ندارد، ولی به علت عدم درک صورت حقیقت دارای سعه وجودی، شمول آن نسبت به تمام جزئیات و مصادیق از جهت مفهوم، محرز نیست، بلکه انسان به سبب عدم فعلیت و کمال نفس خود یا عدم قابلیت مفهوم مد نظر، شمول این مفاهیم را اعتبار می‌کند.

صدر المتألهین علاوه بر اشاره به وجود چنین مفاهیمی - که تبیین آن در تحقیق معنای مفهوم «مبهم» و نحوه شکل‌گیری آن می‌آید - و شیوع آن در ذهن بیشتر مردم، می‌نویسد: «لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۵). او در ادامه می‌نویسد: این مفاهیم به حسب برخی اعتبارات مطلق است (بحسب بعضها مطلقاً) (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۵).

علامه طباطبائی در حاشیهٔ *الاسفار/الرابعه* با اعتراف به غیرقابل انکار بودن وجود این مفاهیم در ذهن، می‌نویسد: مخفی نیست که ملاصدرا به سه نوع ادراک برای انسان معتقد است:

الف) مفهوم «جزئی» که با حس یا خیال درک شده است.

ب) مفهوم «کلی» که حاصل اتحاد با عقول است.

ج) مفهوم مطلق «مبهم» که در ذهن با نوعی اعتبار ایجاد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۶).

سپس در ادامه می‌نویسد: «لازم کلامه (ره) منع التجرد العقلی لهذا النوع من المفاهیم الّتی یسمونها کلیة فی المنطق و الفلسفه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۶)؛ یعنی لازمهٔ کلام صدرا این است که مفاهیم یادشده که چه بسا در منطق و فلسفه استفاده می‌شوند، دارای تجرد عقلی نیستند. بر اساس قرارداد و آنچه صدرا و علامه طباطبائی در حاشیه به آن اشاره نموده‌اند، نام چنین مفهومی را مفهوم «مبهم» یا «مطلق» می‌گذاریم. با توجه به اینکه تحقیقی با این رویکرد نسبت به مسئله وجود ندارد، این مقاله به دنبال آن است که در جهت رسیدن به پاسخ سؤال اساسی تحقیق مبنی بر نحوهٔ تحقق مفاهیم مبهم به چند سؤال پاسخ دهد:

– نظر صدرالمتألهین دربارهٔ نحوهٔ شکل گرفتن کلی فلسفی چیست؟

– با توجه به آن، آیا میان انواع کلی از جهت هستی‌شناختی تفاوتی وجود دارد یا خیر؟

– در صورت وجود تمایز، مفهوم «مبهم» از سنخ کدام‌یک از انواع کلی صدوری یا اتحادی است؟

با توجه به نحوهٔ تحقق مفاهیم مبهم، می‌توان نحوهٔ ارزیابی این مفاهیم که شمول آنها نسبت به افراد حتمی و واقعی نیست و روش کاربرد آنها را واکاوی نمود.

۱. نحوهٔ شکل‌گیری انواع سه‌گانهٔ کلی

یکی از ابتکارات فلسفهٔ اسلامی وجود سه نوع کلی «منطقی» و «فلسفی» و «ماهوی» است (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۴۱). صدرا نیز مانند مشهور فلاسفهٔ اسلامی، این سه نوع کلی را قبول دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۶۵). او در شرح عبارت ابن‌سینا، موصوف به کلیت را «کلی طبیعی» دانسته، توضیح می‌دهد که ذهن می‌تواند خود کلی به معنای «قابل صدق بر متعدد، بدون توصیف ماهیت» را در نظر بگیرد؛ چنان‌که می‌تواند به ماهیت بدون نظر به کلیت و جزئیت و فصل یا نوع بودن توجه نماید. او در ادامه، ظرف وجود کلی منطقی را ذهن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۹). صدرالمتألهین جداگانه دربارهٔ معقول ثانی فلسفی توضیح داده و ضمن بیان ظرف تحقق آن در ذهن، در تفاوت آن با کلی منطقی معتقد است: امکان و امتناع و مانند این مفاهیم با مفاهیمی مانند کلی و جزئی تفاوت دارند؛ زیرا مفاهیم منطقی مورد استفاده در علم منطق، نحوهٔ وجود موضوعات ذهنی را بیان می‌کنند، درحالی‌که مفاهیم فلسفی اتصاف و نحوهٔ وجود ماهیات در خارج را بیان می‌نمایند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸۰).

بر اساس بررسی‌های صورت‌گرفته، صدرالمتألهین به صراحت و جداگانه به نحوهٔ شکل‌گیری کلیات سه‌گانه نپرداخته است. در این قسمت با گردآوری متون مرتبط با نحوهٔ شکل‌گیری کلی و جمع‌بندی آن، تفاوت مبنایی صدرا با فلاسفهٔ گذشته در این زمینه مشخص خواهد شد و در ادامه، با توجه مباحث مطرح‌شده، موقعیت مفهوم «مبهم» تبیین می‌گردد.

۱-۱. کلی ثانوی فلسفی

معقول ثانی فلسفی مانند معقول ثانی منطقی، عروض یا ظرف آن در ذهن است، ولی اتصاف آن در خارج است. به عبارت دیگر، معقول فلسفی در خارج وجود ربطی و غیرمستقل و در ذهن وجود مستقل دارد (مطهری، ۱۳۷۶ الف، ج ۱۰، ص ۳۰۵). چون نحوه شکل‌گیری معقول ثانی فلسفی برای تحقق فکر ضروری است، لازم است به دقت روند شکل‌گیری آن را بیابیم. گفته شد: معقول اولی معنایی مستقل دارد، ولی واقعیت معقول ثانی عدم استقلال و ربط است که از رابطه میان واقعیات انتزاع می‌گردد و باید در ضمن معقول‌های دیگر فهمیده شود. معانی مستقل را «معنای اسمی» و معانی غیرمستقل را «معنای حرفی» گویند.

شهید مطهری در شرح منظومه با استفاده از معنای اسمی و حرفی در توضیح نحوه وجود معقول ثانی می‌نویسد: ذهن این قدرت را دارد که از معنای حرفی معنای اسمی بسازد؛ مثلاً، در عبارت «از قم به اصفهان رفتم»، ابتدا و انتها به صورت معنای حرفی موجودند، ولی ذهن می‌تواند ابتدائیت و انتهائیت را به معنای اسمی تبدیل نموده، بگوید: «ابتدا بهتر از انتهاست». در این صورت، حالت رابطه بودن را از دست می‌دهد.

در عبارت «زید قائم» علاوه بر «زید» و «قائم» که مستقل هستند، یک نسبت هم وجود دارد و ذهن می‌تواند این نسبت را جداگانه به عنوان هستی در نظر بگیرد، هرچند در این صورت، دیگر نسبت نیست؛ زیرا کارکرد ربطی در میان دو مستقل ندارد. هستی مثل سفیدی یا گرمی در خارج موجود نیست، بلکه از نوعی رابطه در خارج انتزاع می‌شود. به این برداشت اسمی و مستقل از ربطی، «انتزاع» گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶ الف، ج ۱۰، ص ۳۹۸-۳۹۹).

صدرالمآلهین در جلد هشتم *الاسفار الاربعه* این تحلیل را تأیید نموده، می‌گوید: این مفاهیم مانند مفاهیم منطقی، انتزاع ذهن بوده و قائم به نفس هستند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۸). به عقیده او مفاهیم انتزاع‌شده در هر صورت، کلی هستند، هرچند امکان دارد که به امور جزئی تعلق گیرند. درک آنها در حالت کلی‌بودن، به واسطه عقل است و در صورت تعلق به امور جزئی، به قوه درک‌کننده آن «وهم» گفته می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۸). نکته مهم و کاربردی اینکه درک اموری که در اصطلاح، مفاهیم و معانی هستند - نه صور - قائم به نفس بوده و ذهن پس از انتزاع، آنها را می‌سازد، برخلاف معقول اولی - که نحوه درک آن خواهد آمد.

۱-۲. کلی ثانوی منطقی

گفته شد: تفاوت معقول ثانی منطقی با معقول فلسفی این است که علاوه بر عروض، اتصاف آن نیز در ذهن است. «اتصاف در ذهن» به این معناست که معنای مستقل ساخته‌شده از آنها نیز در ذهن است. ذهن از معانی موجود در خود (مانند کلی و جزئی بودن و فصل و جنس بودن و سایر امور که وجود بیرونی ندارند) معنای مستقل اسمی می‌سازد. در این نوع معقول، درباره ارتباط میان دو مفهوم سخن گفته می‌شود. برای مثال، کلیت و جزئیت با مقایسه دو سنخ مفاهیم که در ذات خود قابل صدق بر متعدد هستند و برخی مفاهیم که چنین خصوصیتی ندارند، قابل فهم است. جنس منطقی

وجه مشترک میان چند مفهوم است که به خارج اشاره می‌کند و فصل منطقی وجه افتراق ذاتی آنها را بیان می‌نماید. نفس با مقایسه مفاهیم درون خود، قادر است مفاهیمی را ایجاد نماید. مفهوم در ذات خود، نسبت به مصادیق، کلیت دارد.

۱-۲-۱. بی‌نیازی معقول ثانی فلسفی و منطقی از رب النوع

در توضیح نحوه شکل‌گیری معقول اولی خواهیم گفت: انواعی که حقیقت آنها در خارج است و انتزاع ذهن نیستند، همان گونه که در اصل تحقق آنها نیازمند علت است، برای علم به آنها هم باید به علت آنها دست یافت. صدرالمتهلین این انواع را «متاصله» می‌داند (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۸).

با توضیحاتی که درباره مفاهیم کلی منطقی و فلسفی گذشت، به‌ویژه تصریح صدرا بر صدور این مفاهیم (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۸)، می‌توان دریافت صدرا در معقولات ثانیه معتقد به رب النوع نیست و انحصار لزوم رب النوع برای مفاهیم واقعی و متاصله است. علاوه بر این، دو شاهد وجودی و معرفتی بر این مطلب وجود دارد: از جهت وجودی، مفهوم به‌دست‌آمده در معقول ثانی، صرفاً در اثر مقایسه نفس توسط او ایجاد شده است. اگر نفس این مفاهیم را ایجاد نمی‌کرد، حقیقت جداگانه‌ای برای آن نبود. از جهت معرفتی نیز به سبب آگاهی حضوری نفس به معنای مشارالیه مفاهیم منطقی و برخی مفاهیم فلسفی، نیازی به درک تصویر علت از جهت سعه وجودی آن بر معلول - چنان که در معقول اولی خواهیم گفت - نیست.

برای نمونه، ذهن در مفهوم جنس، قبلاً حالت اشتراک در میان مفاهیم متعدد را مشاهده کرده و مجدداً مفهوم جنسیت و اشتراکی را انتزاع می‌کند و در مقایسه جنسیت انتزاع‌شده با جنسیت قبلی تفاوتی نمی‌بیند. تطبیق این حالت بر موارد دیگر از باب درک حضوری معنای مشارالیه مفهوم است، برخلاف معقول اولی که علم انسان نسبت به جزئیات متعدد آن حضوری نبوده و تطبیق واقعی مفهوم کلی معقول اولی بر مصادیق، بدون درک حقیقت کلی رب النوع آن ممکن نیست.

۱-۳-۱. کلی اولی

درباره نحوه شکل‌گیری مفهوم «کلی»، هرچند راه‌های متعددی بیان شده، لیکن صدرا در مجموع، چهار نظریه بیان داشته است:

۱-۳-۱. اتحاد با عقل فعال

نحوه تحقق ادراک کلی به واسطه اتحاد نفس با عقل فعال، مقدماتی را می‌طلبد که به اجمال از این قرار است: ۱. در تعقل اشیاء، نفس با صورت عقلی آن متحد می‌شود. صدرالمتهلین تحت عنوان «اتحاد عاقل و معقول» به این مطلب اشاره نموده است (صدرالمتهلین، ۱۳۷۵، ص ۷۹).

۲. عقل همه اشیای معقول است و تجرد عقل سبب امتناع حضور اشیا با وجود خاص خارجی خود نزد آن است. تكثر انواع در عقل به واسطه صورتی عقلی است که با وجودهای خاص متحدند. به عنوان نمونه وجود عقلی اسب غیر از وجود عقلی گیاه است. لیکن این وجودهای عقلی به وجود واحد در عقل فعال موجودند (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ج ۳،

ص ۳۳۷). بر اساس نظام صدرایی، علاوه بر عقل فعال که مخلوق اول است و عقول طولی، عقول عرضی هم داریم که همان رب النوع هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۷۹).

۳. وحدت عقل از نوع وحدت عددی نیست که با تعدد آن حجم آن افزایش یابد. وحدت عقلی با فرض تكثر آن با حال واحد یکی است؛ زیرا وجود صرفی که تام تر از آن ممکن نیست، تعددپذیر نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۳۸).

۴. نفس از مرتبه هیولانی تا عقل مستفاد مراتبی دارد که به گفته صدرالمتألهین نسبت به هریک از انواع معقول می تواند در یکی از این مراحل باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۳). نفس انسانی ابتدا از این جهت که می تواند معقول را درک کند و هنوز درک نکرده، عقل هیولانی یا بالقوه است. در مرتبه بعد هنگام حصول معقول، به مرتبه عقل بالملکه می رسد. برای وصول به عقل بالفعل و اتحاد با وجود رابطی عقل، نیاز به فاعل مؤثری است که خودش جوهر عقلی بالفعل باشد و آن را به فعلیت برساند. صدرالمتألهین کیفیت تأثیر این فاعل را مانند تأثیر خورشید در رؤیت اشیا توسط چشم می داند.

بر اساس طبیعیات قدیم، نوعی اتصال به نور و خورشید و اشایی که نور بر آن تابیده است، در دیدن اتفاق می افتد، و گرنه دیدن ممکن نیست. او معتقد است: رؤیت نفس مانند رؤیت چشم است و برای مشاهده، نیاز به افاضه عقل فعال دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۳۹).

این نوع تأثیر عقل فعال، در تمام ادراکات، حتی درک جزئی نیز رخ می دهد. توضیح آنکه با توجه به حالت بالقوه نفس، معرفت و ادراکی که به نفس افزوده شده است، نمی تواند از جانب خودش باشد و این به خاطر نوعی فعلیت و علیت از مافوق است. بدین روی اینکه عقل فعال، حتی در علم نادرست هم که جهل مرکب باشد تأثیرگذار است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸۰)، از جهت همین نوع افاضه عقل فعال و اتحاد نفس با آن است.

۲-۳-۱. اتحاد با ارباب انواع

دومین راهی که صدرا برای درک کلی بیان نموده مشاهده رب النوع از دور است. صدرالمتألهین به تبعیت از شیخ اشراق معتقد به عقول عرضی یا ارباب انواع است. ارباب انواع در عالم عقول، همان مُثُل افلاطونی در نظام فلسفی ملاصدراست. رب النوع در صقع ربوبی و عالم ابداع بوده و رابطه علی و معلولی با اصنام و افرادش در عالم ماده دارد. مشاهده ارباب انواع لازمه قول به اتحاد با رب النوع است. از این رو در ضمن بیان نحوه اتحاد با رب النوع، کیفیت چنین مشاهده ای به دست می آید. محمدتقی آملی در تعلیقه مرحوم سبزواری چگونگی این اتحاد را توضیح می دهد. ابن سینا معتقد به اتصال نفس (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۲۵) و صدرالمتألهین معتقد به اتحاد نفس است. «اتصال نفس به عقل» به این معناست که نفس و عقل هر کدام استقلال دارد و میان آنها ارتباطی شکل می گیرد، ولی اتحاد آن به معنای یگانگی نفس و عقل و فنای نفس در وجود عقل است. در این حالت ماهیت نفس و ماهیت عقل به وجود واحد موجودند، هرچند نسبت وجود به نفس به تبع عقل است.

در این اتحاد، مشاهده حضوری رب النوع به واسطه اشراقی میان شیء و خودش تحقق می‌یابد؛ با این توضیح که اضافه اشراقی گاهی میان علت و معلول است و گاهی میان شیء و خودش. در اتحاد نفس و رب النوع، اضافه اشراقی از نوع علت و معلول نیست؛ زیرا نفس رابطه علیت با رب النوع ندارد، بلکه با کمال نفس به مرتبه رب النوع و تبدیل شدن به مثال عقلی، خودش را مشاهده می‌کند (آملی، بی‌تا، ص ۳۵۷).

وصول به مرتبه عقل سبب می‌شود رب النوع انواع واقعی به علم حضوری مشاهده شود و در این عبارت به آن اشاره نموده است:

واما حالها بالقياس الي الصور العقلية للأنواع المتأصلة، فهي بمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الي ذوات و مثل مجردة نورية واقعة في عالم الإبداع و هي المثل الأفلاطونية الموجودة في صقع الربوبية (صدرالمتألهين، ۱۳۷۸ ب، ص ۲۳۴).

آنچه مورد مشاهده قرار می‌گیرد همان مُثُل افلاطونی است. این دیدگاه مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی است که عالم را از مرتبه عقل (جبروت) تا مرتبه مادی (ناسوت) دارای مراتب می‌داند. موجودات عالم عقل نسبت به موجودات عالم پایین‌تر علیت دارند و به وجودآورنده آنها هستند و نفس با درک ذوات مجرده، افراد و اصنام آنها را هم می‌بیند. این نظر از شیخ اشراق الهام گرفته است. به اعتقاد صدرا، علت اینکه انسان با مشاهده حضوری رب النوع، کلی درک می‌کند و جزئیات به صورت دقیق فهم نمی‌گردد، مشاهده مُثُل از راه دور است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۲۳۴).

بنابراین اضافه نفس با کمال نفس به مقام عقل که رب النوع کلی درک شده باشد، اتفاق می‌افتد و سبب می‌شود تا مُثُل دیگر هم مشاهده شود. طبیعی است دور بودن مشاهده حضوری که سبب کلیت شده، به سبب مانعی از جانب مُثُل یا وجود پرده و حجابی میان نفس و مُثُل نیست؛ زیرا در این صورت علم حضوری نخواهد بود، بلکه این دوری به خاطر بلندمرتبتی رب النوع یا خست نفس به سبب تعلق به بدن است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۲۳۴).

روشن است که در درک مُثُل افلاطونی دنو و علو مفرط نیست، بلکه ضعف معقولیت به خاطر ضعف نفس است و علت ضعف، تعلق آن است که سبب شده مدرک او در این عالم، هرچند فی‌نفسه جزئی است، ولی میان جزئیات متعدد که معلول او هستند، مشترک باشد.

فالنفس الإنسانية مادامت في هذا العالم، يكون تعلُّقها للأشياء العقلية و الذوات المفارقة الوجودات تعقلاً ضعيفاً و لأجل ضعف الإدراك، يكون المدرک بهذا الإدراك و إن كان جزئياً حقيقياً بحسب نفسه، قابلاً بحسب قياسه الي هذا الإدراك للشركة بين جزئيات، يكون لها ارتباط بذلك المدرک العقلي من جهة أنها معاليل لوجوده و اشباح لحقيقته و مثل لذاته (صدرالمتألهين، ۱۳۷۸ ب، ص ۲۳۵).

بنابراین درک کلی بر اساس این معنا نوعی ضعف از جانب نفس به صورت تکوینی به خاطر تعلق به بدن است. بیان شد که تأثیر عقل فعال در درک کلی به این نحو، اضافه فعلیت برای رهایی از این تعلق است. این حالت مانند هر فعلیت دیگری در نفس، مرهون اتحاد با عقل فعال است که اضافه فعلیت می‌کند. اضافه فعلیت به نفس، سبب اتحاد نفس با رب النوع و مشاهده ارباب انواع از بعید می‌شود.

۳-۳-۱. بررسی نظریه «مشاهده مبهم»

نظریه «مشاهده مبهم» به سه صورت بیان می‌گردد که یک صورت آن مقبول صدر المتألهین نیست. برخی معتقدند: کلیت و جزئیت وابسته به قوت ادراک است؛ به این معنا که قوت حس سبب می‌شود انسان درک کاملی از محسوسات داشته باشد. در این صورت، محسوسات به صورت واضح از یکدیگر قابل شناسایی هستند و در مقابل، عقل به علت ضعف، نمی‌تواند به چنین درک کاملی برسد. به همین سبب، امور محسوس از یکدیگر قابل تمییزند، ولی امور معقول به سبب عدم تمییز، بر اشیای متعدد منطبق‌اند.

درک کلی مانند رؤیت شبیحی از دور، مردد میان جزئیات متعدد از زید و عمرو و سنگ و چوب است، درحالی‌که به‌واقع یکی از این احتمالات بیشتر نیست. بنابراین تصور کلی به علت ضعف و ابهام، قابل صدق بر متعدد است و مفهوم «کلی» ضعیف‌شده مفهوم جزئی است. این نوع مشاهده مبهم که درک عقلی را ضعیف‌تر می‌پندارد، مد نظر صدرا نبوده و اشکال عقیده مذکور لزوم تناقض در قضایای کلی است. این قضایا چون بر غیر مورد خاص دلالت نمی‌کند تطبیق آن بر موارد دیگر نادرست است، درحالی‌که مفهوم کلی بر مصادیق متعدد خود دلالت نموده، قضیه صادق را شکل می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵).

معنای دیگر «مشاهده مبهم» درک حضوری مثل از راه دور به علت ضعف نفس است که توضیح آن در قسمت «مشاهده ارباب انواع از راه دور» در صفحات قبل گذشت. معنای سوم «مشاهده مبهم» درک مفهومی است که از تجرید معنای خیالی به‌دست می‌آید و توضیح آن در بررسی نحوه وجود این مفاهیم خواهد آمد. دو معنای اخیر از «مشاهده مبهم» مقبول صدر المتألهین است.

۳-۳-۴. بررسی نظریه «تجرید»

«تجرید» دارای دو معناست و صدرا تنها بر اساس یکی از معانی، آن را در برخی مراتب، قبول دارد:

تجرید در معنای اول: برخی حکما (مانند ابن سینا و خواجه نصیر طوسی) معتقدند: جزئی بودن مفهوم، به سبب همراهی آن با عوارض مکان و زمان است، و این همراهی از ویژگی‌های عالم ماده است. ذهن انسان قابلیت دارد مفهوم جزئی درک‌شده را تا مرحله تجرد ببرد و وصول به این مرتبه سبب صدق بر افراد و جزئیات است (مطهری، ۱۳۷۶الف، ج ۱۰، ص ۲۶۴).

به عبارت دیگر، نفس انسان عوارض همراه با صور جزئی درک‌شده توسط حواس را حذف می‌کند. همین سبب می‌شود بر جزئیات متعدد دلالت نماید. مفاهیم حسی که به صورت مستقیم از خارج درک می‌شدند و مادی بودند، با برداشتن عوارض، قدم به قدم تجرد می‌یابند. با از بین رفتن زمان و مکان خاص، مفهوم خیالی شکل می‌گیرد و با از بین رفتن شکل و اندازه، مفهوم «کلی» ایجاد می‌شود. بر اساس این نظریه، صورت خیالی همان صورت حسی بدون عوارض عالم حس است و صورت عقلی همان صورت خیالی بدون عوارض عالم خیال است.

هرچند بازگشت تجرید در این معنا، به تجرد است، لیکن فارغ از بحث‌های صرفی، ملاصدرا این معنا از تجرید را نپذیرفته و معتقد است: مدرکات تمام مراتب حس و خیال و عقل تجرد دارند و هریک از آنها در مرتبه خودش بوده و ممکن نیست چیزی از مرتبه حس به مرتبه خیال و مرتبه عقل صعود نماید (مطهری، ۱۳۷۶الف، ج ۱۰، ص ۲۶۵).

همراهی مفاهیم با عوارض، سبب مادی شدن آنها نیست. ایشان ضمن نفی این نوع تجرید، تصریح می‌کند: نفس هنگام درک کلی معقولات، ذوات مجرد را - که همان ارباب انواع هستند - مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳). ایشان معتقد است: هر قدر مفهومی همراه با عوارض باشد، باز هم قابل صدق بر متعدد است و همان گونه که انضمام مفاهیم، نقشی در جزئی کردن مفهوم ندارد، کم کردن مفاهیم منضم شده به اسم عوارض هم دخالتی در کلی کردن مفهوم مزبور ندارد. خاصیت مفهوم کلیت آن است و علت جزئی بودن یک مفهوم تشخیص وجودی آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰).

تجرید در معنای دوم: اتخاذ وجوه مشترک میان چند جزئی است. این مهم با نگهداری صور صادر شده بعد از حس، توسط قوه خیال و دخالت قوه متصرفه در پیدا کردن وجوه مشترک و وجوه متمایز است. به عقیده صدرالمتألهین، بیشتر کسانی که توانایی ادراک کلیات را ندارند از این طریق می‌توانند به وجه مشترک میان چند جزئی دست پیدا کنند.

أن ذلك في الحقيقة معني إدراكه الكليات و قلّ من الناس من أمكن له الإدراك علي ذلك الوجه، و الذي يتيسر لأكثر الناس أن يرسم في خياله صورة إنسان - مثلاً - فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه بأن هذا مثل ذاك و يدرك جهة الاتحاد بينهما و أنها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۸۴).

عبارت مزبور به صورت آشکار، درک خیالی را از مراتب کمال نفس دانسته است. او معتقد است: هنگامی که صور خیالی بعد از قطع ابزار حسی در قوه خیال انسان حاصل شد، از جهت مشترک این صور جزئی و جهت افتراق آنها معانی کلی شکل می‌گیرد. در ابتدا، گویی این صور در مکانی تاریک قرار گرفته و مبهم هستند و وقتی استعداد نفس کامل شد و نفس از کدورات خالص گردید نور عقل فعال بر همین صور خیالی می‌تابد و نفس را بالفعل می‌کند.

كيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني - في استكمالنا العلمية أن المتخيلات المحسوسة إذا حصل في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات و المباينات المعاني الكلية و لكنها في أوائل الأمر مهمة الوجود - ضعيفة الكون؛ كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم. فإذا كمل استعداد النفس و تأكد صلاحيتها بواسطة التصفية و الطهارة عن الكدورات و تكرر الإدراكات و الحركات الفكرية أشرق نور العقل الفعال عليها و علي مدركاتنا الوهمية و صورها الخيالية، فيجعل النفس عقلاً بالفعل و يجعل مدركاتنا و متخيلاتها معقولات بالفعل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۳).

بیان شد که تأثیر عقل فعال در اینجا به معنای رؤیت شدن آن توسط نفس نیست، بلکه به معنای رساندن نفس به مرحله فعلیت است که در درک جزئی هم چنین تأثیری از عقل فعال وجود دارد. عباراتی مانند این در آثار دیگر ایشان نیز تکرار شده و برخلاف آنچه درباره وی مشهور است که درک همه کلی‌ها را ناشی از اتحاد دانسته، در این عبارات تصریح نموده، همه اینها بر صورت جزئی مثالی (خیالی) است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۳۸).

این مفاهیم خیالی با آنکه کلی واقعی نیستند، به سبب خاصیت کلیت مفهوم و تحلیل و ترکیبی که ذهن به منظور تجرید آنها انجام می‌دهد، بر تمام جزئیات تطبیق می‌کند. «تلك الوجودات الحسبات و العقلیات فی ذاتها، شخصیة و باعتبار ماهیاتها کلیة صادقة علی کثیرین من اشخاص الاصنام النوعیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷).

۲. نحوه شکل گیری مفهوم «مبهم»

در نحوه درک کلیات با جمع میان تجرید و اتحاد با عقل فعال، می توان وجود مفهوم «مبهم» را نتیجه گرفت، لیکن لازم است به عنوان مقدمه استدلال بر وجود این نوع مفاهیم، نحوه تحقق مفهوم جزئی توسط وهم توضیح داده شود. صدرالمতألهین در کتاب *الاسفار الاربعه* نحوه شکل گیری هریک از حواس پنج گانه ظاهری را بیان کرده است (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۵۶-۲۰۴).

او برخلاف حکمای گذشته، در دیدگاهی بدیع معتقد است: صور حسی مجرد از ماده بوده و منطبع در نفس نیستند، بلکه از نفس صادر می شوند؛ یعنی وجود این صور از نفس به وسیله نفس و در خودش است (صدرالمতألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۳۷).

به عقیده او حواس ظاهری توسط قوای ذی ربط سبب می شود نفس متناسب با مدرکات خارجی، صوری را ایجاد کند. این صور ادراکی و صور خیالی که بعد از قطع حواس حاصل می شوند، قائم به نفس هستند (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۷).

نفس انسان به صورت مستقیم ارتباطی با بیرون ندارد، بلکه از طریق صور و مثال های خودساخته که ناشی از افاضه فعلیت عقل فعال است (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۹)، به محسوسات آگاهی می یابد. به نظر صدرالمতألهین، قبول صور محسوس که وظیفه حس مشترک است، زحمت کمتری نسبت به حفظ صور دارد و حفظ صور وظیفه قوه دیگری است و مرور احساسات سابق را برعهده دارد. بعد از درک حسی، قوه خیال وظیفه نگه داری صوری را دارد که حس مشترک از امور بیرونی و خارجی یا درونی گرفته است (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۳-۲۱۴). اما سه نوع ادراک به قوه وهم منسوب است:

(الف) اموری که محسوس نیست و شأنیت حس ندارد؛ مثل علیت آتش یا محبت مادر؛

(ب) اموری که محسوس است، ولی حس نشده است؛ مثل احکام نادرست؛

(ج) تفصیل و ترکیب صور خیالی با استفاده از قوه متصرفه که درک مفهوم «مبهم» مربوط به همین دسته است. دلیل بر وجود قوه واهمه حکم بر امور محسوس به امور غیر محسوس است. در قسم اول، ذهن با مقایسه و بررسی حالت ها در اموری که به خاطر نداشتن صورت خارجی شأنیت حس ندارد، چنین معنایی را انتزاع نموده است. علّیت و معلولیت، تقدم و تأخر و عداوت از این دسته هستند. درخصوص امور نادرست بحثی وجود دارد که مربوط به این نوشتار نیست و دسته سوم به علت وجود فعل، علاوه بر درک، نیاز به قوه دیگری هست که واهمه با تصرف در آن قوه ادراک می کند. (نحوه درک امور جزئی با اضافه به خیال گفته شد) وهم به وسیله قوه متصرفه در همین صورهای موجود در عالم خیال، ترکیب و تفصیل انجام می دهد؛ به این معنا که یک مفهوم خیالی را تجزیه نموده، با اراده نفس، به صورت خیالی دیگری متصل می کند (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۰۸). در این صورت به قوه متصرفه، «متخیله» هم گفته می شود (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۴).

تجزیه‌ای که متخیله انجام می‌دهد و واهمه درک می‌کند، می‌تواند حذف تعلق به شیء خاص باشد که در صور جزئی خیالی موجود بود. در این صورت درک کلی رخ می‌دهد، هرچند حصول این کلی با درک صور موجود در عقل فعال نیست. تفاوت این است که در اینجا کلی واقعی دارای سعه معرفتی حاصل از سعه وجودی درک‌نشده است. به نظر صدرالمتألهین، حقیقت وهم همان عقل است و در اعتبار با آن فرق می‌کند. معانی درک‌شده وهمی، اضافه و متعلق به شخص جزئی است و در صورتی که متعلق به جزئی نباشد، درک همین امر با عقل است.

الوهم عندنا و ان كان غير القوي التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الي شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له. فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما ان مدر كاته هي المعاني الكلية المضافة الي صور الشخصيات الخيالية، و ليس للوهم في الوجود ذات اخري غير العقل (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۵).

بنابراین باید گفت: درک صورت‌گرفته هرچند در ابتدا توسط واهمه بوده، لیکن اعتباراً بعد قطع تعلق، منسوب به عقل است. با جست‌وجو در کتب متعدد، میان تجرید و اتحاد با رب النوع برای درک کلی، دو وجه جمع قابل کشف است که می‌توان با توجه به مقدمات پیش‌گفته درباره شکل‌گیری مفهوم «مبهم»، صحت هر دو را تأیید نمود:

وجه جمع اول: درک کلی تجریدشده مقدمه برای درک کلی واقعی باشد. او در برخی عبارتها تجرید را ملزوم تحقق کلی دانسته، آن را به‌عنوان مقدمه برای درک کلی عنوان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ب، ص ۲۴۵).

بنابراین هرچند صدرالمتألهین در جاهایی تجرید را در درک کلیت نفی نموده، ولی مقصود این است که برای درک کلی در مرحله اول باید تجرید صورت بگیرد و بعد با ادراک اشراقی، کلیت واقعی فهمیده شود. در غیر این صورت، شمول کلی نسبت به جزئیات قابل فهم نیست. او در موارد متعدد، درک کلی به این نحو را برای بیشتر مردم غیرممکن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۵ و ۲۸۴). این در حالی است که بیشتر مردم متوجه وجود مفاهیم کلی هستند.

وجه جمع دوم: اینکه گفته شود: کلیت در هر دو صورت شکل گرفته و یقین در معقول ثانی فلسفی و منطقی، قیدی ندارد، ولی یقین در معقول اولی تنها در صورت اتحاد با عقل است. با توجه به عبارتهای صدر که در هر قسمت ضمیمه گشت و توضیحات مربوط به نحوه درک معقول ثانی، این مطلب قابل توجیه است.

توضیح آنکه نفس با اتحاد با رب النوع و صور مجرد عقلی صرف از همان جهتی که صور کلی را درک نموده است با همان رب النوع متحد شده و عقل مستفاد یا بالفعل می‌گردد و با تبدیل شدن به عقل، صور موجود در عقل فعال را مشاهده می‌نماید. کلیت صور درک‌شده نسبت به جزئیات مرهون دور بودن نفس و علو عالم ارباب انواع است که سبب شده تمام جزئیات و مصادیق و معلول‌های رب النوع به صورت مجزا درک نشود. در مقابل، نفس می‌تواند صورت کلی را با تجرید به دست بیاورد که در این صورت، حقیقتاً نسبت به تمام جزئیات شمول ندارد. این صور ظاهراً کلی مبهم هستند. مخالفت صدرالمتألهین با این نحوه ایجاد کلی به سبب عدم تحقق آن نیست؛ زیرا او در موارد متعدد تصریح نموده است که با تصرف در صور خیالی، می‌توان این مفاهیم را ایجاد نمود. (این تصریحات در مقدمه و صفحات قبل ذکر شد)، بلکه ضمن تأیید مقدمه بودن چنین ادراکی برای درک کلیت واقعی، در مواردی که امکان

آن هست، باید گفت: مخالفت صدرا به علت عدم شکل‌گیری حکایت صادق از جزئیات در این مفاهیم، به‌خاطر نبود اطمینان به شمول آن است. منسوب نمودن این نحوه درک کلی به عوام مردم (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۵) نشان‌دهنده عدم اطمینان به حکایت آن است. حکایت صادق منوط به مشاهده مُثُل از طریق اتحاد با عقل فعال و مشاهده مُثُل است. همین سبب شده است ملا صدرا تجرید را در درک صور عقلی نفی کند.

بر اساس عبارت ذیل، او می‌نویسد: صور عقلی مبتنی بر صدور نیست:

اما حالها بالقیاس الي الصور العقلية للأشياء المتأصلة، فهي بمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الي ذات و مثل مجردة نورية واقعة في عالم الإبداع و هي المثل الأفلاطونية الموجودة في صقع الربوبية (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴).

او در این عبارت تجرید را در مفهوم معقول نفی می‌کند:

فالفنس عند ادراكها للمعقولات الكلية يشاهد ذات نورية عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها، كما يراه جمهور الحكماء، بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الي المتخيل، ثم الي المعقول و ارتحال يقع لها من الدنيا الي الآخرة (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶).

وی در عبارت ذیل، صور عقلی را هم مانند صور متخیل ناشی از قیومیت نفس می‌داند:

ان حصولها عنه تعالي هو بعينه وجودها له من غير قيام حلولى، و هكذا الحكم في قيام الصور العقلية او المتخيلة للنفس الإنسانية. فان النفس خلقت و وجدت مثالا للباريء (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۱۹).

صور عقلی در این جمله، بر اساس عبارت‌های بعدی در همان جا شامل معقولات اولی، اعم از جوهر نیز می‌شود. صدر المتألهین برخلاف مبنای خود درباره «کلی» که آن را حاصل اتحاد با عقول می‌دانست، در اینجا صور عقلی را حاصل فعل نفس دانسته است. این معنا تنها با تفسیری که درباره این نوع کلی ذکر شد، قابل توجیه است. این مفاهیم همان صورت خیالی است که قوه واهمه با استفاده از قوه متصرفه، آن را از مفاهیم خاص درک‌شده همراه با حس تجرید نموده است.

با همین تفسیر از مفاهیم یادشده، توضیح عبارت ذیل از صدرا قابل تبیین است:

الذى يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في أذهانهم يجرى مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية، كالحیوان... اذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس؛ فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة، لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية متخيلة و من حيث اعتبارها بما هي هي، أي بما هي حیوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيلة و لا محسوسة و لا معقولة أيضا؛ لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و ان كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتحد به من الصورة و من حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة. فحينئذ نقول: إن الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود تجردى كوجود المفارقات... بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً و بحسب بعضها كلياً و بحسب بعضها مطلقاً (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۵).

آنچه بیشتر مردم از طبیعت کلی درک می‌کنند، حاصل خروج نفس آنها به عقل بالفعل نیست که معقول بالفعل را درک کنند، بلکه وجود کلیات در ذهن آنها مجرای وجود کلی طبیعی در خارج است. وقتی ماهیت اشیای خارجی به

ذهن این افراد می‌آید، درواقع یک صورت متخیل جزئی محقق شده است - که نحوه شکل‌گیری آن گذشت - و ذهن می‌تواند علاوه بر این اعتبار، آن را به نحو مبهم الوجود درنظر بگیرد که در خارج، در ضمن افراد است و می‌تواند آن را به نحوی اعتبار نماید که مشترک میان افراد متعدد باشد.

مهم آن است که آنچه در ذهن است کلی معقول نیست، بلکه همان صورت خیالی تحت تصرف قوه متخیله است که از نفس صادر شده و ذهن با اعتبار توانسته است آن را صادق بر متعدد در نظر بگیرد. گویا علامه طباطبائی نیز بر اساس همین تفسیر، چنین برداشت می‌کند که صدرالمآلهین معتقد است: انسان سه نوع ادراک دارد: نوع اول جزئی؛ نوع دوم درک کلی (حاصل از اتحاد)؛ نوع سوم مطلق مبهم که حاصل اعتبار ذهن است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۶).

در انواع معقول، شمول قطعی مرهون یکی از دو امر است که در قیام صدوری معقول اولی مفقود است: امر اول اینکه با کشف علت و صور موجود در عقل فعال که علت انواع هستند، کلیت آن نسبت به معلول‌ها و انواع مشاهده شود.

امر دوم اینکه حقیقت آن مفهوم و آنچه به آن اشاره می‌کند دانسته شود. در معقول اولی که با اتصال به عقل فعال فهمیده شده، هر دو امر موجود است. وجه وجود هردو امر این است که به سبب شمول علی عالم عقول بر عوالم پایین‌تر، با مشاهده عقول و کشف معلول‌ها از طریق شناخت علت، امر اول رخ داده است. با وجود این شناخت، امر دوم که شناخت کامل مفهوم اشاره‌کننده به حقیقت‌ها - که همان معلول‌ها باشند - نیز فهمیده شده است؛ زیرا شناخت از راه کشف علت، به سبب علم حضوری، از بالاترین مراتب کشف مفهومی نیز فراتر و شامل آن است.

در معقول ثانی فلسفی و منطقی، هرچند کشف از طریق علت به دلیل نبود مُثُل برای این مفاهیم، قابل فرض نیست، لیکن امر دوم وجود دارد که حقیقت مصادیق واقعی این مفاهیم به علت علم حضوری قابل کشف است. در معقول اولی که از قیام صدوری نفس حاصل شده (یعنی مفهوم مبهم) و اتصال به عقل رخ نداده و از سوی دیگر دسترسی به جزئیات و مصادیق آن نیز برای نفس ممکن نیست، قابلیت شمول قطعی نسبت به آنها نیز وجود ندارد. روشن است که چنین درکی حاکی از جزئیات نبوده و محل خطاست و ممکن است آنچه به عنوان مفهوم خالی و شامل در نظر گرفته شده، از عوارض بوده باشد که وجود آن در همه مصادیق محرز نشده است. صدرالمآلهین عبارت «مبهم الوجود» یا «مطلق» را درباره این مفاهیم به کار برده است - که در عبارت منقول گذشت. علاوه بر این می‌توان به سبب عدم حکایت قطعی نیز به این مفاهیم «مبهم» گفت، هرچند به سبب درک آن با قوه عقلی، به منزله معقولات اولی هستند.

۳. کاربرد مفهوم «مبهم» در فلسفه صدرالمآلهین

یکی از کاربردهای فلسفه، اثبات موضوع علوم دیگر است. علم خاص در صورتی می‌تواند محل بحث قرار گیرد که موضوع آن اثبات شده باشد. موضوع علوم و ملاک تقسیم آن از بحث‌های مربوط به منطق است (ر.ک. حلی، ۱۳۸۸).

صدر المتألهین مانند حکمای گذشته تا ارسطو، حکمت نظری را به سه دسته «علم الهی»، «ریاضی و هندسه» و «علم طبیعی» تقسیم می‌کند. این تقسیم بر اساس موضوع علوم است. موضوع علم الهی «وجود» بدون در نظر گرفتن نوع مقداری، عددی یا نوع متغیر است. موضوع علم ریاضی «وجود از جهت تعداد» و موضوع علم هندسه «وجود خاص از جهت مقدار» است. موضوع علم طبیعی «جسم» است، از این جهت که در حال تغییر است (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۶۴).

با این توضیحات، موضوع تمام علوم نظری «وجود» است و تنها جهت نگاه تفاوت دارد. هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می‌کند. علم الهی از عوارض ذاتی خود وجود بحث می‌نماید. درک موضوع علم الهی نیازی به مقدمات نظری ندارد. به نظر صدر المتألهین، درک وجود و موجود و شیئیت، عام و همگانی و بدیهی است (صدر المتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۲۵۸)، ولی برای اثبات موضوع سایر علوم (مثل علوم طبیعی) لازم است وجود مقید و محدود و دارای ماهیت اثبات گردد که بتوان در آن علم خاص از عوارض ذاتی آن بحث کرد. چون ماهیت از عوارض وجود است، در علم کلی و الهی از وجود ماهیات و چگونگی آن بحث می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴). از این رو علم الهی مقدم بر علوم دیگر است.

با توجه به این موضوع، بر اساس استقراء، چند فایده برای مفهوم «مبهم» تصور می‌شود:

فایده اول: بررسی موضوع علوم حقیقی دیگر مثل علوم طبیعی است. چه بسا موضوع این علوم با درک حقیقت ماهیت آن، ممکن نباشد، ولی می‌توان مفهومی را به عنوان فرضیه در نظر داشت، سپس با استفاده از قواعد استدلال، موجودیت و ماهیت داشتن آنها و موارد این چنینی را که از عوارض ذاتی وجود هستند، اثبات نمود. به عبارت دیگر، درک تصویری از چیزی می‌تواند از طریق استدلال حاصل شود (حائری یزدی، ۱۳۶۷، ص ۹۷). در فرضی که مفهوم تصویری مطابق با صورت حقیقی آن روشن نیست، می‌توان از طریق استدلال، معنای دقیق مفهوم «مبهم» تصور شده را - هر چند به صورت رسم ناقص با شناخت عوارض خاص وجود موضوع - درک نمود و در مرحله بعد در همان علوم، از عوارض ذاتی آن بحث کرد. این امر سبب انسجام علمی می‌شود که چه بسا موضوع آن هنوز به حد کشف حقیقت مورد اشاره مفهوم نرسیده است.

به بیان دیگر، در صورت کشف حقیقت موضوع این علوم، می‌شد با شکل گیری حد تام یا ناقص، به عوارض ذاتی آن به مثابه یک علم خاص پرداخت، لیکن به سبب عدم دسترسی به این حقیقت، به مفهوم «مبهم» برای این مهم اکتفا شده است.

فایده دوم: در نظر گرفتن موضوع برای تحقق علوم اعتباری است. منظور از «علوم اعتباری» دانش‌هایی است که موضوع آن از انواع متاصله نیست؛ مثل قوانین حقوقی مربوط به راهنمایی و رانندگی که موضوع آن اتومبیل و جاده است یا قوانین مربوط به شهرسازی که موضوع آن ساختمان است. بررسی این نهادهای اجتماعی مبتنی بر تحقق شناخت اجمالی از موضوع آنهاست که می‌توان با درک مبهم از مفهوم موضوع آنها، موجب انسجام این علوم اعتباری شد.

فایده‌سوم: استفاده از این مفاهیم در مقدمات برهان خلف است. برهان خلف از یک قیاس استثنایی و یک قیاس اقترانی تشکیل شده است. در یکی از مقدمات برهان خلف، خلاف نتیجه فرض گرفته شده است. حصول تعارض سبب اثبات نتیجه است (صدرالمতالیهین، ۱۳۷۸ الف، ص ۴۲). می‌توان با گنجاندن مفهوم «مبهم» در مقدمه فرض گرفته‌شده، خلاف نتیجه را اثبات نمود و از معقول اثبات‌شده در جای دیگر با توجه به پشتوانه استدلالی بهره برد. به‌طور کلی در هر جا از معقول اولی استفاده می‌شود، می‌توان از مفهوم «مبهم» به‌عنوان فرضیه با شمول تخمینی استفاده نمود.

نتیجه‌گیری

با جمع‌بندی سازوکاری که صدرالمতالیهین برای ادراک گفته است، مشخص می‌شود: اولاً، هر درکی، جزئی یا کلی تابع فعلیت یافتن از جانب افاضه عقل فعال است. ثانیاً، شمول معقول اولی در صورتی واقعی است که علت وجودی انواع، به صورت حضوری - هرچند از راه دور - ادراک شود.

از توضیحات بیان‌شده درباره نحوه درک صحیح معقول اولی که لزوم درک علت برای درک معلول بود، معلوم شد فهم معقول ثانی فلسفی و منطقی به علت صدور این مفاهیم از نفس، هرچند در اصل فعلیت وابسته به عقل فعال است، ولی نیازی به مشاهده صور این مفاهیم در عقل فعال و اتحاد با رب النوع نیست. همین سازوکار بدون مشاهده رب النوع، در فهم معقول اولی در بیشتر افرادی که به مراحل بالای ادراک ترسیده‌اند یا معقول اولی که دارای رب النوع نیست، صادق است و با شواهدی که ارائه شد، صدرالمতالیهین تحقق این مفاهیم را پذیرفته است، هرچند شمول آن را نسبت به جزئیات قطعی نمی‌داند.

با توجه به آنچه گذشت، چنین مفاهیم مبهمی نمی‌توانند به صورت یقینی از مصادیق و جزئیات حکایت نمایند، درحالی‌که آنچه در منطق و فلسفه به‌عنوان کلی شناخته می‌شود و مقدمه استدلال قرار می‌گیرد، همین کلیات است. از این رو با توجه به مبانی صدر، استفاده از معقول اولی مبهم در استدلال، موجب اتهام شهودگرایی در استدلال یا اشتباه در آن است.

دلیل مطلب اینکه اگر برهان آورنده به مرتبه اتحاد با رب النوع رسیده باشد، برهان او قابل انتقال به دیگران نیست، و اگر استدلال بدون مشاهده رب النوع باشد به سبب عدم قطعیت، شمول آن نسبت به مصادیق، سبب اشتباه و شبهه است. بنابراین لازم است اولاً، راهی یافت شود که مفهوم «مبهم» از معقول اولی حقیقی قابل شناسایی باشد و ثانیاً، روش‌هایی برای ارزیابی شمول آن نسبت به کلیات کشف شود. راه فهم تمایز مفهوم «کلی» و مفهوم «مبهم» با کشف تحقق اتحاد به عقل فعال، چون جنبه ریاضت و تکامل نفس پیدا می‌کند، مجال دیگری می‌طلبد، لیکن بر اساس استقراء سه راه برای چنین تشخیصی وجود دارد:

راه اول: حقیقت مفهوم درک شده است. اگر حقیقتی که مفهوم بر آن دلالت می‌کند از انواع متاصله نباشد، بلکه از مبدهات بشر (مثل میز و تلفن و اتومبیل) باشد، در این صورت به سبب فقدان رب النوع برای این اشیا، دلیلی بر قبول اتحاد به عقل فعال وجود ندارد.

راه دوم: در صورتی که شمول یک مفهوم بعد از مشاهده چند جزئی توسط نفس و بلافاصله پس از فعالیت ذهنی برای درک مشترکات بود، مفهوم حاصل شده کلی واقعی نیست. دلیل مطلب اینکه فرایند کشف اشتراک و افتراق، تا حدی اختیاری است و در صورت علم به انجام این عملیات، می توان حدس زد که هنوز رؤیت ارباب انواع رخ نداده است.

راه سوم: عدم اطمینان به شمول آن نسبت به برخی موارد، نشان می دهد درک ذهن به نحوی نیست که کلیت آن را نسبت به افراد بفهمد. برای نمونه، در مفهوم «انسان» که از معقولات اولی است، در صورتی که ندانیم انسان مسخ شده ذیل ماهیت انسان هست یا خیر، باید بگوییم: درک حاصل شده از انسان، برای ما هنوز در مرحله ابهام است.

در ارزیابی معقول اولی مبهم بعد از تشخیص اینکه اتحاد با رب النوع محقق نشده است، دو راه وجود دارد:

راه اول: استفاده از کلی در قضیه به مثابه جزئی (موجب یا سالبه جزئیه) است. بر اساس قواعد منطقی، نتیجه استدلال تابع اخس مقدمات است و حکم عقل این است که جزئی شمول کمتری نسبت به کلی دارد. بنابراین می توان در مفهوم «مبهم» که شمول آن محدود است و به وسیله متصرفه از تعلق به آن محدود جدا شده، به صورت قضیه جزئی (کلی اضافی) (ر.ک. صدرالمতألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۸) استفاده نمود.

راه دوم: استدلال بر شمول آن با استفاده از معقول ثانی است. بیان شد که معقول ثانی منطقی و فلسفی هرچند ساخته نفس هستند، ولی به سبب دسترسی به مطابق و نفس الامر مورد اشاره آنها، با فهم حقیقت این مفاهیم، ابهامی در شمول آنها نسبت به مصادیق نیست. با توجه به این، می توان از قطعیت در این نوع معقول برای وصول به معرفت های جدیدتر بهره گرفت. قوانین استدلال منطقی برگرفته از تحلیل مفاهیم منطقی است و در صورتی که از معقول ثانی فلسفی به عنوان مقدمه استفاده شود، می توان صفت ماهوی یا وجودی معقول اولی را کشف نمود (ر.ک. صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۳).

منابع

- آملی، محمد تقی (بی تا). *درر الفوائد: تعلیقہ علی شرح المنظومه للسبزواری*. قم: اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶). *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*. ترجمه عبدالله خالدی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۷). *آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین شیرازی*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۳۸۸). *الجواهر النضید. تصحیح محسن بیدارفر. ج چهارم*. قم: بیدار.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۳). *منطق صدرایی*. قم: حکمت اسلامی.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۶ الف). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۶ ب). *تفسیر القرآن الکریم*. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. حاشیه علامه طباطبائی. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۵). *اتحاد العاقل و المعقول (مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا)*. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۸ الف). *التفحیح فی المنطق*. تصحیح سید محمد خامنه ای و غلامرضا یاسی پور. تهران: صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۸ ب). *سه رساله فلسفی*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۲). *شرح و تعلیق صدرالمتألهین بر الهیات شفا ابن سینا*. تهران: صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۳۹۲). *تعلیق بر حکمت الاشراق*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایة الایثریة*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ ق). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ الف). *شرح مبسوط منظومه*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ ب). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.