

رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت صدرایی

میثم عزیزیان مصلح^۱

چکیده

نحوه انتزاع مفاهیم یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی است. در بین فیلسوفان مسلمان، علامه طباطبائی اولین متفکر مسلمانی است که این مسئله را به صورت مستقلی بررسی کرده است. شاگردان ایشان - از جمله مصباح یزدی - نیز آراء مختلفی در این زمینه مطرح کرده‌اند. از نظر علامه مفاهیم فلسفی مابازاء عینی ندارند و بایستی برای منشأ انتزاع آنها تبیین متفاوتی (نسبت به منشأ انتزاع مفاهیم ماهوی) یافت. وی در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بر این اعتقاد است که «حکم» منشأ انتزاع این مفاهیم است. مصباح یزدی نیز به پیروی از استاد خویش به دنبال راهی برای تبیین منشأ انتزاع این مفاهیم است، چرا که این مفاهیم را فاقد مابازاء عینی می‌داند. از نظر وی علم حضوری به حالت‌های نفسانی، به ضمیمه کندوکاوهای ذهنی، منشأ انتزاع این مفاهیم است. در مقاله پیش رو، نشان دادیم که این راهکارها خالی از اشکال نیست. همچنین با بررسی دو مورد از مفاهیم فلسفی (مفهوم علم و معلول) نشان دادیم که این مفاهیم همچون مفاهیم ماهوی «مابازاء عینی» دارند و مستقیماً از علم حضوری به دست می‌آیند.

کلید واژه‌ها: مفهوم ماهوی، مفهوم فلسفی، علم حضوری، انتزاع.

۱. فارغ‌التحصیل دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)؛

مقدمه

یافتن منشأ انتزاع مفاهیم عامه از جمله مسائل مهم معرفت‌شناسی است. مفاهیم مذکور به سبب تفاوتی که با مفاهیم ماهوی از حیث نحوه پیدایش‌شان در ذهن دارند، همیشه در معرض این پرسش بوده‌اند که «چگونه برای عقل حاصل می‌شوند؟». به عبارتی، طبق دیدگاه فیلسوفان مسلمان، مفاهیمی همچون سفیدی، سیاهی، گرمی، شادی و امثال آن، از طریق مشاهده‌ی فرد آن‌ها به کمک حواس ظاهری و باطنی و نیز به نحوی انفعالی در عقل نقش می‌بندند؛ اما سیر اکتساب مفاهیم عامه این‌گونه نیست (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴۰-۶۴۱)؛ بنابراین حل این مسئله بر عهده فیلسوفان مسلمان بوده است که نشان دهند «این مفاهیم چگونه برای عقل حاصل شده‌اند؟».

در سنت فلسفه اسلامی رویکردها و راه‌حل‌های مختلفی برای حل این مسئله وجود دارد. در مقاله پیش‌رو به راه‌حلی که توسط دو فیلسوف معاصر صدرایی - علامه طباطبایی و مصباح یزدی - مطرح شده است می‌پردازیم. در ابتدا دیدگاه ایشان درباره نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی را به اختصار بیان خواهیم کرد و در ادامه نقدهایی که به دیدگاه ایشان وارد است را مطرح می‌کنیم. در نهایت دیدگاه برگزیده را با اتکا به همان سنت فلسفی صدرایی ارائه می‌دهیم.

در این مقدمه، ذکر نکته‌ای پیرامون «روش» چنین تحقیقاتی ضروری است و آن اینکه اگر هدف از تحقیق پیرامون نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی، احراز واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی مفاهیم فلسفی و به تبع آن گزاره‌های فلسفی باشد، آنگاه روش بررسی نحوه پیدایش مفاهیم فلسفی نمی‌تواند روش قیاس برهانی باشد، زیرا مستلزم دور است؛ بلکه تنها روش معتبر در این نوع تحقیقات، اتکا به علم حضوری و گزاره‌های وجدانی‌ای است که - بدون دخالت هرگونه استنتاجی - از علوم حضوری خبر می‌دهند. این روش در هر نوع مبنای تجربی و وجدانی که پایه معرفت را علم حضوری قرار می‌دهد، بایسته است. این روش را می‌توان روش «مراجعه به علم حضوری» نام نهاد. در مقاله پیش‌رو این روش را بکار خواهیم گرفت و به کارگیری قیاس‌های برهانی که فیلسوفان مسلمان در مبحث حاضر اقامه کردند، صرفاً شاهدی بر این است که دیدگاه فیلسوفان مسلمان مؤید مطالبی است که ما به روش «مراجعه به علم حضوری» اثبات کردیم.

اهمیت و پیشینه پژوهش

از نظر برخی متفکران معاصر مسلمان، مسئله اصلی معرفت‌شناسی مسئله‌ی منشأ پیدایش مفاهیم است؛ زیرا یافتن سرچشمه تصورات، بهترین راه تبیین چگونگی امکان معرفت است (قوام صفری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۷). از نظر نگارنده، آنچه در کانون مباحث معرفت‌شناسی قرار دارد، اثبات رابطه‌ی انطباقی مفاهیم و واقعیت است و البته بهترین راه اثبات این رابطه، بررسی منشأ پیدایش مفاهیم است. از این حیث مسئله چگونگی حصول مفاهیم اهمیت زیادی دارد.

به لحاظ پیشینه پژوهشی، همان‌طور که گفته شد این پرسش برای فیلسوفان مسلمان وجود داشته است که «مفاهیم عامه چگونه برای عقل حاصل می‌شوند؟». دیدگاه فیلسوفان مسلمان در این باره عموماً این است که مفاهیم فلسفی، با واسطه یا بی‌واسطه از حس و علم حضوری انتزاع می‌شوند، البته با لحاظ این نکته که در نحوه انتزاع مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی از حس تفاوت وجود دارد (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۷۴). شیخ اشراق باب جدیدی در این زمینه می‌گشاید. وی (هر چند قائل به اعتباریت^۱ مفهوم وجود است) آغاز حصول معرفت را علم حضوری به نفس می‌داند. به گفته‌ی وی:

«بهترین راهی که باحث پیش از بحث از حکمت اشراق می‌تواند به آن اعتماد کند ... (این است که) انسان باید در آغاز، درباره علم به نفسش بحث نماید و سپس از آن صعود کند و به مافوق نفسش بپردازد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۸۵).

پس از او ملاصدرا روش «مراجعه به علم حضوری» را زیربنای روش معرفت‌شناسی‌اش قرار می‌دهد و با تصریح به اینکه در ک حقیقت وجود صرفاً از طریق علم حضوری میسر

۱. اعتبار حداقل دو معنا دارد: اعتباری از حیث معرفت‌شناختی و اعتباری از حیث هستی‌شناختی. اعتباری به لحاظ هستی‌شناختی مقابل اصالت است؛ اما اعتباری به لحاظ معرفت‌شناختی، روشی برای کسب مفاهیم است که در مقابل روش «یافت حضوری» یا «مواجهه مستقیم» قرار می‌گیرد. به بیانی دیگر، اعتباری در مبحث معقولات ثانی و اولی با اعتباری در مبحث وجود و ماهیت متفاوت است (ایزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۳۶) برخی متفکران هم به لحاظ معرفت‌شناختی و هم به لحاظ هستی‌شناختی قائل به اعتباری بودن وجود هستند، مانند شیخ اشراق؛ اما برخی هر چند قائل به اعتباری بودن مفهوم وجود به لحاظ معرفت‌شناختی هستند؛ اما به لحاظ هستی‌شناختی قائل به اصالت آن هستند؛ مانند مصباح یزدی. در اینجا، اعتباری به معنای معرفت‌شناختی مدنظر است، نه هستی‌شناختی.

۲۲۲ «وصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

است (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۳). ایده‌ی انتزاع مفهوم وجود از «علم حضوری به حقیقت وجود» را پیش روی موافقان فلسفه خویش قرار می‌دهد. در بین فیلسوفان معاصر صدرایی، علامه طباطبایی اولین فیلسوفی است که با اتکا به میراث فکری فیلسوفان مسلمان و خصوصاً حکمت صدرایی، نحوه پیدایش مفاهیم فلسفی و ماهوی از علم حضوری را در فصلی مجزا در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم تشریح می‌کند. دیدگاه مصباح یزدی نیز تا حدود زیادی با دیدگاه علامه طباطبایی شباهت دارد، اما در برخی مواضع نیز از وی فاصله گرفته است.

علاوه بر پیشینه فوق‌الذکر، چندین مقاله و یک نشست علمی در مجمع عالی حکمت اسلامی یافت شد که به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم. اولین مورد، مقاله‌ی «تحلیل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معقولات ثانیه فلسفی در حکمت متعالیه» نگاشته‌ی ایزدی و دومین مورد، نشست علمی «نقدی بر تقسیم‌بندی رایج از معقولات اولی و ثانوی» به قلم موسوی راد است. موارد فوق‌الذکر از منظر اصالت وجود به مسئله انتزاع مفهوم «وجود» نگریسته‌اند و تلاش داشته‌اند به این پرسش پاسخ دهند که چگونه می‌توان بین اصالت وجود و معقول ثانی بودن مفهوم وجود جمع کرد. ایزدی معتقد است که معقول ثانی دو معنا دارد: اول، «انتزاع آن‌ها متوقف بر نحوه خاصی از فعالیت ذهن است» و دوم، «فاقد مابازاء عینی هستند». از نگاه وی مفهوم وجود جزو معقولات ثانی به معنای اول است و این معنا با قول به اصالت وجود قابل جمع است (ایزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۱). از نظر نگارنده، اصل سخن ایزدی (انتزاع عقلی بودن مفهوم وجود و مابازاء عینی نداشتن آن) در چارچوب دیدگاه مصباح یزدی جای می‌گیرد، لذا نقد آن نیز ضمن نقد دیدگاه مصباح یزدی بیان می‌شود. از سویی دیگر، موسوی راد در نشست «نقدی بر تقسیم‌بندی رایج از معقولات اولی و ثانوی» معتقد است که مفاهیم فلسفی می‌توانند متعلق خارجی داشته باشند (نه فقط منشأ انتزاع)؛ اما نحوه‌ی وجود این «متعلق» را شرح نمی‌دهد (موسوی راد، ۱۳۹۷، -). نگارنده‌ی این مقاله، با دیدگاه موسوی راد مبنی بر مابازاء عینی داشتن مفاهیم فلسفی موافق است. آنچه در این مقاله بر آن تمرکز می‌کنیم، توصیف نحوه‌ی وجود «متعلق» ی است که این مفاهیم (به‌طور خاص، دو مفهوم علت و علم) از آن انتزاع می‌شوند.

تقریر محل بحث

در مسئله منشأ پیدایش مفاهیم، ابتدا باید بررسی کنیم که مقصود از «منشأ» یا «علت» در این بحث چیست؟ آیا مقصود از علت، علت ایجاد است و یا علت اعدادی؟ طبق آراء فیلسوفان مسلمان، در این زمینه دو نوع علت مطرح است. اول، بحث از علت ایجاد این مفاهیم؛ یعنی ایشان در این باره بحث می‌کنند که آیا مثلاً عقل فعال سبب پیدایش این مفاهیم در ذهن شده‌اند یا نفس انسان جاعل این مفاهیم است یا مواردی دیگر از این دست. دوم، بحث از علل اعدادی این مفاهیم، مانند تجربه، علم حضوری و موارد دیگر. مباحثی که عموماً در معرفت‌شناسی جدید مطرح شده است، بر مورد اخیر منطبق است؛ یعنی محل بحث، علل اعدادی شکل‌گیری مفاهیم است، بدین معنا که آیا یک واقعیت عینی زمینه‌ساز پیدایش این مفاهیم در ذهن می‌شود یا خیر. به تعبیر دیگر، آیا نفس انسان این مفاهیم را از فرد یا مصداق خارجی اخذ می‌کند یا به گونه‌ی دیگری بدان نائل می‌شود؛ بنابراین بحث از منشأ پیدایش مفاهیم به‌طور خاص معطوف به این مسئله است که آیا برای انواع مختلف مفاهیم ماهوی و فلسفی، مصداق یا فردی وجود دارد که زمینه‌ساز شکل‌گیری آن مفهوم باشد یا خیر؟

از سوی دیگر، علت اعدادی پیدایش مفهوم در ذهن، چند معنا می‌تواند داشته باشد: گاهی مقصود ترتیب زمانی یا توالی شکل‌گیری انواع مفاهیم و از جمله مفاهیم ماهوی و فلسفی در ذهن انسان از ابتدای تولد اوست. در این صورت پرسش این است که اولین مفاهیمی که در ذهن نوزاد انسان شکل می‌گیرد کدام مفاهیم است؟ چه عواملی معد پیدایش آن بودند؟ بعد از مفاهیم اولیه چه مفاهیمی در ذهن شکل می‌گیرد؟ و قس علی هذا. این بحث در دانش روان‌شناسی دنبال می‌شود. از طرفی، گاهی درباره تکامل ذهن بشر سخن می‌گوییم. اینکه آیا بشر ابتدایی واجد همان مفاهیمی بوده است که ما اکنون واجد آن هستیم؟ یا این مفاهیم به‌مرور و به‌صورت تکاملی در ذهن بشر شکل گرفته است؟ اما هیچ‌یک از این موارد مقصود ما نیست. بلکه مقصود ما این است که صرف‌نظر از ترتیب زمانی شکل‌گیری این مفاهیم در ذهن بشر و عوامل آن، آیا می‌توان ضمن یک فعالیت آگاهانه، انواع مفاهیم را از فرد یا مصداق خارجی آن مفهوم انتزاع کرد یا خیر؟ در واقع

این پرسش رویکردی هنجاری و معرفت‌شناسانه به مسئله پیدایش مفاهیم دارد، نه رویکرد علمی (scientific).

دیدگاه علامه طباطبایی درباره نحوه پیدایش مفاهیم

علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، درباره نحوه انتزاع برخی ماهیات و مفاهیم فلسفی از علم حضوری بحث کرده است. ابتدا توضیح مختصری درباره مراحل دستیابی به مفاهیم ماهوی و فلسفی ارائه می‌کنیم و سپس درباره تفاوت انتزاع این دو دسته مفاهیم از علم حضوری از نگاه وی بحث خواهیم کرد.

نحوه انتزاع برخی مفاهیم ماهوی و فلسفی اجمالاً بدین صورت است که ابتدا محسوسی همچون سیاهی (محسوس بالذات) حس می‌شود، سپس این دریافت حسی در قوه خیال ضبط و بایگانی می‌گردد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۹). بعد از این مرحله، قوه حکم درباره سفیدی و سیاهی و نسبت بین آن‌ها احکامی صادر می‌کند، مانند اینکه «این سیاهی این سیاهی است» و «این سیاهی این سفیدی نیست» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۹-۵۰). سپس به فعل خویشتن (حکم) می‌نگرد و با تحلیل آن، به مفاهیم «است» و «نیست» می‌رسد (همان، ص ۵۰-۵۱). در ادامه، نسبت «سلب» را به طرفین قضیه‌ی مذکور (این سیاهی این سفیدی نیست) نسبت می‌دهد و این‌گونه طرفین قضیه را از یکدیگر جدا و متمایز می‌کند و از این طریق به مفهوم «کثرت نسبی» می‌رسد. در ادامه با سلب کثرت نسبی به مفهوم «وحدت نسبی» نائل می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ص ۵۴-۵۵). از نظر وی مفاهیم فوق‌الذکر، یعنی مفهوم «است» و «نیست» و «وحدت نسبی» و «کثرت نسبی» مفهوم ماهوی نیستند، اما از ماهیت گرفته شده‌اند (همان، ص ۵۸). در نهایت ذهن این «مفاهیم نسبی» را به نحو استقلالی در نظر می‌گیرد و مفاهیم وجود، عدم، وحدت و کثرت را به دست می‌آورد (همان، ص ۶۵-۶۸). این مختصری از دیدگاه علامه درباره نحوه پیدایش این دو دسته مفهوم بود.

مسئله مهم بعدی، تفاوت مفهوم ماهوی و فلسفی از حیث نحوه انتزاع این دو از علم حضوری است. در واقع می‌توان گفت که تفاوت این دو مفهوم، برخاسته از تفاوت نحوه

رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت صدرایی ۲۲۵

انتزاع آن‌ها از علم حضوری است. از نظر وی: «مفهوم سیاهی و سفیدی را که ادراک نمودیم، خود ماهیت بودند. یعنی خود واقعیت خارج بودند ... و در عین حال که خود واقعیت خارج می‌باشند، این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد، ولی این ماهیت‌ها فاقد آن آثار می‌باشند و فرق میان ماهیت و واقعیت خارج همین است که واقعیت آثار خارجی دارد، ولی ماهیت فاقد آن آثار است و از این روی می‌توان گفت که ما کنه سواد و بیاض را نائل می‌شویم، یعنی سواد و بیاض هر چه هستند در ذات خود همانند که پیش ما هستند» (همان، ص ۵۶). پس وی تفاوت واقعیت خارجی (محسوس بالعرض) یا محسوس بالذات^۱ با مفهوم ماهوی کلی را این‌گونه شرح می‌دهد: ماهیت ذهنی همان واقعیت خارجی است، منتهی بدون آثار. به عبارتی اگر محسوس بالذات به ذهن برود، مفهوم می‌شود و اگر مفهوم ماهوی به حس بیاید، محسوس بالذات می‌شود. در هر صورت، ذاتی وجود دارد که در «وجود خارجی/محسوس بالذات» و «وجود ذهنی» محفوظ است. این ویژگی اساسی مفهوم ماهوی است که از نظر علامه در مفاهیم فلسفی وجود ندارد و به همین جهت است که نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی با نحوه انتزاع مفاهیم ماهوی تفاوت دارد؛ اما این تفاوت چگونه است؟ همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، از نظر وی مفاهیمی همچون «است» و «نیست» از واقعیتی به نام «حکم» انتزاع می‌شوند، نه از محسوساتی همچون سیاهی و سفیدی و سایر امور محسوس. «حکم» واقعیتی نفسانی است که بین موضوع و محمول قضیه‌ی «سفیدی سفیدی است» اتحاد برقرار می‌کند. «حکم» نسبتی بین موضوع و محمول است و وجود مستقلی ندارد. این «نسبت» دوجہتین است؛ یعنی از یک جهت چیزی است که نسبت به محسوس بالذات یا خارج بی‌اثر است و می‌تواند از آن حکایت کند و از جهت دیگر، واقعیت مستقلی است که می‌تواند محکی‌عنه برخی مفاهیم (همچون «است») قرار بگیرد (همان، ص ۵۶-۵۷). علامه معتقد است که به واسطه‌ی این واقعیت دوجانبه می‌توان راهی به خارج یا محسوس بالذات پیدا کرد و برای مفاهیم فلسفی

۱. نظر به اینکه در این مرحله از بحث، هنوز علم به جهان خارج اثبات نشده است و مدرک فقط محسوس بالذات را - بدون تردید - درک می‌کند، ما به جای محسوس بالعرض بر روی محسوس بالذات تمرکز می‌کنیم.

کاشفیت و بیرون‌نمایی در نظر گرفت (طباطبایی، بی تا، ص ۵۹).^۱ به گفته‌ی وی:

«این‌گونه مفاهیم اگر چه ماهیت و حاکی از خارج نیستند، ولی یک نوع وصف حکایت برای آن‌ها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی را به آن‌ها می‌دهیم و از همین روی نام اعتباری روی آن‌ها می‌گذاریم» (همان، ص ۵۹).

پس از نظر علامه، مفاهیم فلسفی تفاوت مهمی با مفاهیم ماهوی دارند و آن اینکه مفهوم ماهوی همان چیزی است که در خارج وجود دارد، اما بدون منشأیت آثار. ولی مفهوم فلسفی، از فعل نفس (حکم) بر روی مفاهیم ماهوی انتزاع می‌شود و البته چون این فعل دووجهی است، به همین اعتبار می‌توان برای مفاهیم منتزع از آن، بیرون‌نمایی در نظر گرفت. توضیح بیشتر در مورد دو جانبه بودن «حکم» این است که مفهوم «است» رابط موضوع و محمول است. این مفهوم از «حکم» که فعل عینی نفس است انتزاع می‌شود. سپس با نگاه استقلالی بدان نگریده می‌شود و مفهوم «وجود» به دست می‌آید. کاشفیت این مفهوم (است) از واقع خارجی به این دلیل است که منشأ انتزاع آن (حکم) هم فعلی از افعال نفس و معلوم به علم حضوری است و هم در عین حال خاصیت حکایت‌گری دارد. به همین سبب، مفهومی هم که از این فعل دو جانبه انتزاع می‌شود (مفهوم است)، همین خاصیت حکایت‌گری را دارد، یعنی کاشف از واقع است؛ اما همین مطلب که مفهوم فلسفی همچون مفهوم ماهوی مابازاء خارجی ندارد، به گونه‌ای دیگر - ذیل بحث فلسفی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - نیز تعلیل شده است. از نظر ایشان، وجود که عین ترتب آثار است به ذهن منتقل نمی‌شود و طبعاً نمی‌توان انتظار داشت که مصداق خارجی وجود همان مفهوم وجود باشد که آثار خارجی‌اش بر آن مترتب شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۸۳).

پس در هر حال، وی بدین مطلب معتقد است که مفاهیم فلسفی نمی‌توانند همچون مفاهیم ماهوی مابازاء عینی داشته باشند. در عین حال نمی‌خواهند واقع‌نمایی و خارجیت این مفاهیم را نادیده بگیرند و از همین رو تبیین فوق‌الذکر را برای حل مسئله منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی ارائه کردند.

دیدگاه مصباح یزدی درباره نحوه پیدایش مفاهیم

۱. لازم به ذکر است که چون ما به جای واقعیت خارجی سفیدی، بر روی محسوس بالذات سفیدی متمرکز شده‌ایم، لذا کاشفیت مفهوم را نیز نسبت به محسوس بالذات در نظر می‌گیریم، نه محسوس بالعرض.

رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت صدریانی ۲۲۷

از دیدگاه مصباح یزدی، انسان بعد از مشاهده یک یا چند مورد خاص محسوس بالذات، مفهوم کلی ماهوی را از آن مورد انتزاع می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۷۶؛ همان، ص ۱۷۶-۱۷۷)؛ مثلاً با دیدن سیاهی یا پیدایش حالت درونی ترس، عقل مفهوم سیاهی و ترس را انتزاع می‌کند. این مفاهیم بدون هیچ‌گونه کندوکاو ذهنی از خود محسوسات بالذات انتزاع می‌شوند؛ اما مفاهیم فلسفی این‌گونه نیستند. از نظر وی:

«دسته دیگر مفاهیمی هستند، که انتزاع آن‌ها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد مانند مفهوم علت و معلول ... اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد، هرگز این‌گونه مفاهیم به دست نمی‌آیند، چنانکه اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود، ولی بین آن‌ها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود، هرگز مفهوم علت و معلول به دست نمی‌آید، این‌گونه مفاهیم را مفاهیم فلسفی، یا معقولات ثانیه فلسفی می‌نامند» (همان، ص ۱۷۶-۱۷۷).

برخلاف مفاهیم ماهوی که بعد از مشاهده یک یا چند مورد محسوس بالذات، توسط عقل انتزاع می‌شود، این مفاهیم فاقد مابازاء عینی این‌چنینی هستند و تنها بایستی به دنبال منشأ انتزاع آن‌ها در عالم واقع بود (نه فرد آن‌ها) (همان، ج ۲، ص ۴۲۳). حتی علم حضوری به تنهایی نمی‌تواند منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی باشد؛ بلکه کندوکاو ذهنی و مقایسه بین این ادراکات حضوری نیز ضروری است. فقط با دخالت ذهن و در نظر گرفتن رابطه‌ای خاص بین ادراکات حضوری است که این مفاهیم به دست می‌آیند و از همین جهت است که درباره این مفاهیم می‌گویند این مفاهیم فاقد مابازاء عینی‌اند (همان، ج ۱، ص ۲۰۳).

پس مصباح یزدی نیز مانند دیگر فیلسوفان مسلمان مفاهیم فلسفی را وصف موجودات ذهنی نمی‌داند. از سویی دیگر، ایشان نمی‌پذیرند که این مفاهیم مانند مفاهیم ماهوی مابازاء عینی داشته باشند. لذا با چالشی مواجه می‌شوند که چگونه عینیت این مفاهیم را توجیه کنند. وی راه‌حل ساده‌تری برای این مسئله ارائه می‌کند و آن عبارت است از «مقایسه ذهنی» بین یافته‌های حضوری ماهوی، مانند ترس و محبت و امثال آن.

بررسی و نقد

در مورد تحلیل علامه چند مسئله وجود دارد: اولاً اینکه وقتی حکم می‌کنیم که «سفیدی در مورد تحلیل علامه چند مسئله وجود دارد: اولاً اینکه وقتی حکم می‌کنیم که «سفیدی است»، هر چند این «حکم» فعل نفس است و فعل نفس به نحو حضوری درک

می‌شود؛ اما پرسش این جاست که این حکم ایجابی (برقراری نسبتی بین موضوع و محمول) بر چه اساسی صادر می‌شود؟ صرف اینکه بگوییم «است» از فعل نفس - که به نحو حضوری در ک می‌شود - انتزاع می‌شود، مشکلی را حل نمی‌کند؛ بلکه مسئله‌ی اصلی رابطه‌ی مفهوم «است» با موطنی است که سفیدی محسوس در آن موطن تحقق دارد. پرسش مهم این جاست که آیا «چیزی» در متن سفیدی وجود دارد که مصحح صدور «حکم» ایجابی و به تبع آن مصحح انتزاع مفهوم «است» از «حکم» باشد، یا خیر؟ اگر چنین چیزی وجود دارد، پس به چه علت می‌گوییم «است» مابازاء عینی ندارد؟ و اساساً در این صورت چه لزومی دارد برای تبیین منشأ انتزاع مفهوم «است»، فعل نفسانی «حکم» را واسطه قرار دهیم؟ چرا مستقیماً به همان امر خارجی و عینی استناد نکنیم؟ اما اگر چنین چیزی وجود ندارد، واسطه گرفتن چیزی به نام «حکم» چه کمکی به تبیین عینیت داشتن «است» می‌کند؟ ثانیاً به چه اعتبار معتقدیم که «حکم» ذوجهین است و علاوه بر وجه فعلی، وجه حکمایی نسبت به متعلق خارجی‌اش دارد؟ این در واقع اصل مسئله و اشکالی است که به دنبال پاسخ آن هستیم و علی‌الظاهر در راه‌حل ایشان فقط مفروض گرفته شده است.

اما در مورد دیدگاه مصباح یزدی باید گفت که ایشان مستقیماً به سراغ علم حضوری رفته است و معتقد است بدون وساطت فعل «حکم» هم می‌توان به مسئله‌ی منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی پاسخ داد؛ اما تحلیل وی نیز چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات خالی از ابهام و اشکال نیست. در مقام ثبوت این مسئله همچنان وجود دارد که اگر مفاهیم فلسفی مابازاء عینی در علم حضوری ندارند و کندوکاو ذهنی است که این مفاهیم را به ما ارائه می‌دهد، پس این مفاهیم به چه معنا از «نفس‌الامر» انتزاع می‌شوند؟ چه چیزی در علم حضوری وجود دارد که مصحح انتزاع مفهوم فلسفی از علم حضوری می‌شود؟ اگر چیزی در خارج وجود ندارد که منشأ انتزاع مفهوم فلسفی باشد، پس این مفاهیم به چه معنا عینیت دارند و از «عین» انتزاع می‌شوند؟ ضمناً تعابیری همچون «منشأ انتزاع داشتن» تعابیر رسایی نیستند، تا زمانی که به این پرسش فوق‌الذکر داده نشود. صرف‌نظر از ابهام در مقام ثبوت، در مقام اثبات این مسئله وجود دارد که به چه دلیل محصول این کندوکاو ذهنی مطابق با علم حضوری است؟ چه بسا نتیجه‌ی کندوکاو ذهنی ما با خارج منطبق نباشد. ممکن است

رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت مدرنی ۲۲۹

گفته شود که مقایسه با علم حضوری، ضامن خطاناپذیری این مفاهیم است؛ اما این پاسخ زمانی مفید است که چیزی در علم حضوری وجود داشته باشد که بدون هرگونه کندوکاو ذهنی و دخالت ذهن، ناطق (نه صامت) باشد و بتواند محتوای خود را به عالم بنمایاند تا عالم نیز بتواند انطباق یا عدم انطباق آن «امر عینی آشکار» را با مفهوم ذهنی تشخیص دهد. تنها در این صورت است که می‌توان این مفاهیم را با علم حضوری محک زد و واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی آن‌ها را تشخیص داد؛ اما اگر ناطق بودن علم حضوری را به دخالت ذهن گره بزنیم، در این صورت چطور می‌توانیم معتقد باشیم که «علم حضوری به تنهایی» و بدون دخالت ذهن، می‌تواند مبنای سنجش واقع‌نمایی و عدم واقع‌نمایی مفاهیم فلسفی باشد.

در نهایت، سخن این است که تلاش این فیلسوفان این بوده است که بتوانند ضمن پذیرش فقدان فرد خارجی برای مفاهیم فلسفی، برای آن‌ها خارجیت قائل شوند؛ اما همان‌طور که دیدیم، راه‌حل آن‌ها خالی از معضل و اشکال نیست. نگارنده معتقد است اگر بتوانیم مسئله وجود مابازاء عینی برای مفاهیم فلسفی را حل کنیم، دیگر نیازی به این تحلیل‌ها نیست. آنچه در این مقاله مطرح شده است، دقیقاً بیان همین نکته است. اینکه مفاهیم فلسفی، از حیث وجدان مابازاء عینی، هیچ تفاوتی با مفاهیم ماهوی ندارند؛ بلکه هر دو طی یک فرآیند واحد، از مصادیق عینی و خارجی انتزاع می‌شوند. تنها تفاوت در سنخ مابازاء عینی این مفاهیم است، نه در مابازاء عینی داشتن یا نداشتن آن‌ها.

راه‌حل برگزیده

همان‌طور که گفتیم مسئله‌ی اصلی در تبیین نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی، پیدا کردن مابازاء عینی برای این مفاهیم است. لذا قدم بعدی بحث این است که - متناسب با روش بحثی این مقاله - به صورت موردی نشان دهیم که مفاهیم فلسفی هم مابازاء عینی دارند، همان‌طور که مفهوم سفیدی و شادی و امثال آن مابازاء عینی دارند. این مقصود را ضمن جستجو برای پیدا کردن مابازاء عینی مفهوم «علم» و «وابستگی» دنبال می‌کنیم. پرسش این است که آیا وجودی یا اثری که مابازاء عینی «علم» و «وابستگی» باشد وجود دارد و آیا ما آن را می‌یابیم؟

برای تبیین این مسئله ذکر دو مقدمه لازم است. اولاً اینکه تحقق عینی «علم» و «شادی»

در تجربه شادی، مستلزم تحقق دو واقعیت منحا‌ز و مستقل نیست؛ یعنی وقتی می‌گوییم حالت شادی واجد جنبه عینی‌ای به نام «حضور» است، این بدان معنا نیست که می‌توانیم «علم» را جدا از شادی و شادی را جدا از علم تجربه کنیم. این‌ها همه یک واقعیت دارند و به یک علم حضوری درک می‌شوند و نمی‌توان برای هر یک به دنبال واقعیتی منحا‌ز از دیگری بود. از نظر ملاصدرا:

«همانا امر واحد و حقیقت واحد، از حیثیت واحد، چه بسا فرد و مصداق برای مفاهیم متعدد و معانی مختلفی باشد؛ مانند وجود زید که هم معلول است، هم معلوم و...؛ اختلاف این معانی موجب این نیست که هر یک وجود علی‌حده‌ای داشته باشد» (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۵).

ثانیاً در هر یک از حالات شیرینی، شادی و غم حداقل دو جنبه وجود دارد: یکی، جنبه‌ی فی‌نفسه شیرینی و شادی؛ یعنی شیرینی از آن جهت که شیرینی است و شادی نیست و شادی از آن جهت که شادی است و شیرینی نیست. بنا بر تعبیر فیلسوفان مسلمان، این جنبه از شادی، در پاسخ جواب «ماهو» می‌آید (عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص ۷۸). به گفته زنوزی:

«ماهیت چیزی است که گفته شود در جواب سؤال از شیء بما هو» (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۵۴).

در پاسخ به چنین پرسشی، به خود شادی و غم و سفیدی و شیرینی توجه می‌کنیم و ضمناً آن‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم و وجه مشترک آن‌ها را کشف و بیان می‌کنیم؛ اما همین حالات جنبه‌ی دیگری دارند و آن عبارت است از ربط شیرینی و شادی به «من». شیرینی ضمن اینکه شیرینی است، در همان حال با «من خودآگاه» نیز رابطه دارد و از همین حیث، واقعیتی جدید در آن قابل مشاهده است و لذا مفاهیم جدید از آن به دست می‌آید.

انتزاع مفهوم «علم»

ابتدا نگاهی به تعاریف مختلف علم می‌اندازیم و سپس درباره نحوه انتزاع مفهوم «علم» از علم حضوری بحث می‌کنیم. ملاصدرا مفهوم علم را یک مفهوم وجدانی می‌داند که تعریف آن شدنی نیست. لذا از نگاه وی، آنچه در تعریف آن ذکر می‌شود، تنبیه و توضیح است (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷۸). او در جلد سوم اسفار به تحقیق و بررسی درباره مفهوم علم می‌پردازد و تعاریف متعددی به نقل از فیلسوفان گذشته نقل می‌کند؛ مانند تعریف علم به «تجرد از ماده»، «صورت مرتسم در جوهر عاقل» که وی آن‌ها را به

رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت صدرایی ۲۳۱

ابن سینا منسوب می‌کند (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵). تعریف دیگر، تعریف علم به «ظهور» و «نور» است به طوری که علم به ذات عبارت است از «کون الشیء نوراً لنفسه» و علم به غیر عبارت است از «إضافة نوریة بین شیئین نوریین». این تعریف به شیخ اشراق منسوب است (همان، ص ۲۸۶)؛ اما از نگاه ملاصدرا، نمی‌توان علم را به نحو سلبی تعریف کرد، زیرا علم یک امر ایجابی است و ما این را به وجدان می‌یابیم (همان، ص ۲۸۶ و ۲۸۸ و ۲۸۹). همچنین تعریف علم به «صورت منطبع در عالم» هم نادرست است، چرا که در این صورت فاقد «علم به ذات» خواهیم بود و این بالوجدان پذیرفتنی نیست؛ زیرا در علم به ذات شخص خویشتن را می‌یابیم؛ اما در علم از طریق صورت، شخص خویشتن را نمی‌یابیم (همان، ص ۲۸۹). همچنین علم عبارت از «اضافه عالم به معلوم» نیست؛ زیرا باز هم علم به خویشتن ناممکن می‌شود (همان، ص ۲۹۰). ملاصدرا تعریف علم به «نور» را واجد قسمی از حق و قسمی از خلاف حق می‌داند. به گفته‌ی وی، می‌توان علم به خویشتن را عبارت از «کون الشیء نوراً لنفسه» دانست و نور را هم به همان تعریف مختار وی از علم (وجود شیء مجرد برای خویشتن) بازگرداند؛ اما نمی‌توان علم به غیر را عبارت از «اضافه نوری بین دو شیء نوری» دانست. حکیم سبزواری به درستی به کلام اخیر ملاصدرا ایراد می‌گیرد که چه‌بسا مراد شیخ اشراق از اضافه، اضافه اشراقی (نفس صورت محسوس یا معقول، عیناً همان بودن نزد عالم می‌باشد) است که در این صورت اشکالی به وی وارد نیست (همان، ص ۲۹۱).

وی بعد از تحلیل و بررسی سخن فیلسوفان پیشین نظر خود را ارائه می‌کند. از نظر او علم عبارت است از «وجود شیء مجرد»، اعم از اینکه علم به نفس شیء باشد یا علم به غیر باشد (همان، ص ۲۸۶). توضیح اینکه او معتقد است «نیل» و «رسیدن» از لوازم علم است. از طرفی «نیل» و «رسیدن» در جایی اتفاق می‌افتد که اجزاء شیء از یکدیگر جدا و منفصل نباشند. برای نمونه در امور جسمانی، هر جزئی از جزء دیگر جداست و آنچه این گونه است، چیزی به آن نائل نمی‌شود؛ بنابراین آن موجودی که چنین حالتی ندارد (انفصال اجزاء ندارد و به تعبیر دیگر، مجرد است) «ادراک» نامیده می‌شود (همان، ص ۲۹۷-۲۹۸). این تعریف ملاصدرا از مفهوم علم بود. این تعریف متکی به دریافت حضوری‌ای است که فیلسوف از «علم» نزد خویش دارد. بدین معنا که با علم حضوری به خویشتن و احوالات

۲۳۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

خویشتن (روش مراجعه به علم حضوری) می‌توان به این مطلب پی برد که شیء معلوم، جدا و منفصل از من خودآگاه نیست. چنین نیست که وجهی و یا قسمتی از شیء معلوم از من خودآگاه یا بخشی از من خودآگاه جدا و منفصل باشد؛ فی‌المثل سفیدی محسوس، با تمام وجوه و زوایایی که در محسوسیت بالذات خود دارد (نه از وجهی که محسوس بالذات نیست) توسط من احساس می‌شود و من خودآگاه جزء جزء این محسوس را نزد خود می‌یابد و به تعبیری با آن پیوند دارد. «علم» همین «پیوند وجودی» است (صدرالمتالهین، بی‌تا، ص ۸۲). به بیان دقیق‌تر، در موطن سفیدی محسوس، من خودآگاه نیز استقرار دارد و نمی‌توان مرزی تعیین کرد که آن طرف مرز، موطن سفیدی محسوس باشد و این طرف مرز، من خودآگاه مستقر باشد. این دو پیوندی دارند (نه مانند پیوند دو چیز منحاظ که توسط شیء سومی متصل می‌شوند) که این پیوند وجودی را «حضور» می‌نامیم و این حضور همان حقیقت علم است (همان، ص ۸۳). مطلب اخیر نشان می‌دهد که چگونه مفهوم «حضور» با مراجعه به علم حضوری و بدون اتکا به استدلال عقلی قابل توضیح است و ضمناً این امر همان مدعای ابتدایی ملاصدراست که علم را مفهومی متکی به وجدان و بدیهی می‌دانست و هرگونه بیان برای تعریف آن را، صرفاً تنبیه و توضیح همین امر وجدانی تلقی می‌کرد.

مطالب اخیر تا حدودی نشان می‌دهد که چگونه مفهوم «علم» از علم حضوری اخذ می‌شود. در ادامه تدقیق بیشتری درباره فرآیند انتزاع این مفهوم از علم حضوری انجام می‌دهیم. گفتیم حالتی همچون «شادی» علاوه بر جنبه چیستی، جنبه عینی دیگری دارد و آن «ربط شادی به من خودآگاه» است.^۱ این ربط، واقعیتی است که منشأ انتزاع مفاهیم متعدد است؛ برای نمونه، واقعیت شادی به گونه‌ای است که در صحنه «من خودآگاه» وجود یا حضور دارد؛ یعنی من خودآگاه واجد وجود یا امر محصلی است که این وجود، «حضور» یا «پیدایی» و «ظهور» شیرینی برای من است. باید توجه داشت که علاوه بر «من خودآگاه» و «شیرینی»، پای حقیقت محصل دیگری هم در میان است؛ یعنی صرفاً با خودآگاهی خویشتن مواجه نیستیم؛ بلکه چیز دیگری نیز نزد ماست. ضمناً باید توجه داشت که

۱. پیداست این بحث وابسته به احراز وجود علم حضوری به من خودآگاه و خطاناپذیری آن است.

رویکردی نو در تبیین استزاع مابیم فلسفی؛ از منظر حکمت صدرایی ۲۳۳

این چیز، «شیرینی» به تنهایی یا «شادی» به تنهایی نیست؛ بلکه «شیرینی ای نزد من» و یا «شادی این نزد من» است و ما این «نزد نفس بودن» را یک واقعیت عینی می‌دانیم و به علم حضوری درک می‌کنیم، چنان که «شادی» یا «شیرینی» را واقعیت عینی می‌دانیم، البته نه منحاز از «بودن نزد من». این «بودن نزد من» همان واقعیتی است که منشأ پیدایش مفهوم «علم» می‌شود.

حال مجدداً به آراء ملاصدرا درباره علم مراجعه می‌کنیم تا آنچه مؤید دیدگاه فوق‌الذکر را بیان کنیم. در این زمینه سه نکته قابل ذکر وجود دارد:

۱) در نگاه وی، واقعیت علم (علم به خویشتن یا علم به غیر) با واقعیت «فاعل شناسایی مجرد» گره خورده است که در محل بحث ما، همان من خود آگاه انسانی است. به گفته‌ی ملاصدرا:

«العلم حضور شیء لمجرد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸).

همچنین «ما لا یدرک نفسه لا یدرک غیره» (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۲۱). در این عبارت‌ها به نقش «من خود آگاه» که واقعیتی نورانی (عین آگاهی) است تصریح شده است. اگر «من خود آگاه» ی نبود، رابطه با من هم ناممکن می‌شد.

۲) آنچه سبب درک «شیء دیگر» می‌شود، حضور «شیء» نزد من خود آگاه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸) و یا اشراق من خود آگاه بر شیء دیگر و تسلط بر آن است.^۱ به گفته‌ی ملاصدرا:

«کما هو نور لنفسه و له تسلط علی غیره کان مدرکاً لذاته و لذلك الغیر» (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۵۱).

پس «من خود آگاه» با «شیء» رابطه برقرار می‌کند و نام این رابطه «حضور» یا «نزد مدرک بودن» است.

۳) روش درک حقیقت «حضور» برهانی و تعریف مفهومی نیست، بلکه وجدانی است.

۱. این تعبیر با تعبیر حضور تفاوتی دارد. در اینجا نفس با حفظ وحدتش در مرتبه شیء قرار می‌گیرد و با آن متحد می‌شود و در تعبیر قبلی، شیء نزد نفس می‌آید. هر چند این دقت‌های هستی‌شناختی در جای خود لازم است؛ اما در بحث کنونی که بر مبنای روش مراجعه به علم حضوری پیش می‌رود، همین مقدار را به اطمینان می‌توان گفت که ارتباط نفس خود آگاه با محسوس بالذات است که آگاهی را شکل می‌دهد. اعم از اینکه این رابطه از سنخ حضور شیء نزد نفس باشد یا از سنخ اشراق نفس به شیء یا هر نوع دیگری که در هستی‌شناسی علم درباره آن تعیین تکلیف می‌شود.

به گفته‌ی صدرا:

«لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحی العلیم من ذاته ابتداء من غیر لبس و لا اشتباه» (همان، ص ۲۷۸).

انتزاع مفهوم «معلول» و «علت»

ابن سینا در تعریف علت و معلول می‌نویسد: ذاتی که وجود بالفعل آن از وجود «غیر» باشد و وجود آن «غیر» از او نباشد (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۰۰). آن غیر علت و آن ذات معلول نامیده می‌شود. طبق این معنا، علت به معلول وجود بالفعل می‌دهد و با بودنش، معلول وجود بالفعل پیدا می‌کند. ابن سینا معتقد است علت بودن علت به این است که ذاتاً متقدم بر معلول باشد و این تقدم، نفس علیت است (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۴۳). به گفته‌ی وی علت و معلول از این حیث که علت و معلول هستند معیت ندارند؛ بلکه علت ذاتاً بر معلول تقدم وجودی دارد و این تقدم به حاجت و غنی است. این دو در این معنا معیت ندارند، بلکه تقدم و تأخر دارند (همان، ص ۱۳۴).

این امر در ملاصدرا کمی متفاوت است. او نیز معتقد است که معلول به سبب نقصان و امکان و احتیاجش با علت در مرتبه وجود آن معیت ندارد؛ اما عکس این صحیح نیست؛ بلکه علت با معلول در مرتبه وجود معلول معیت دارد، بدون اینکه از وجود خودش جدا و دور شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۳۱). این نگاه به مسئله معیت و تقدم و تأخر علت و معلول، برخاسته از سلوک علمی ملاصدرا در مسئله علیت است. از نظر وی براساس سلوک علمی مشخص می‌شود که علیت و تأثیر به‌طور یک‌موجود (علت) در خودش بازمی‌گردد، نه جدا شدن چیزی از او (همو، ۱۳۶۰، ص ۵۰). طبق این معنا، علت «اصل» است که با تمام جلوه‌های خودش معیت دارد و در آنها حضور دارد، اما «شئون» این اصل در جایگاه و مرتبه «اصل» نیستند.

به هر حال، اساس علیت بر این مطلب استوار است که وجود و واقعیت یک شیء از موجود دیگری باشد؛ اما معنای این «از» یا «منشأ» بودن یکی برای دیگری از فیلسوفی به فیلسوف دیگر متفاوت است. از نظر ابن سینا، این «منشأ»یت به اخذ شیئی منفصل‌الیهویه از شیء دیگر است؛ اما از نظر ملاصدرا چنین نیست. آنچه در این ارزیابی معرفت‌شناختی باید بدان توجه کرد همین منشأ بودن «من» برای حالات من است و سپس (در صورت امکان)

رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت صدرایی ۲۳۵

بررسی اینکه آیا این منشأ بودن به تحقق چیزی جدا از من است یا خیر.

همانند مفهوم «علم»، پرسش اصلی درباره مفهوم «معلول» این است که آیا مابازاء عینی برای این مفهوم وجود دارد؟ آیا می‌توان این واقعیت عینی را به وجدان یافت؟ پاسخ این است که همان واقعیتی که منشأ پیدایش مفهوم علم است، منشأ پیدایش مفهوم «معلول» است، با این تفاوت که این واقعیت از جنبه‌ای دیگر منشأ پیدایش مفهوم «معلول» است، بدون اینکه تعدد انتزاع موجب تعدد مابازاء عینی این دو باشد. توضیح اینکه واقعیت عینی مذکور (مثلاً حضور و بودن شادی نزد من) از این جهت که «نزد من خودآگاه» بود، منشأ مفهوم علم بود و از این جهت که واقعیتش «ربط به من بودن» است (جنبه‌ای که غیر متعلق به من باشد ندارد) مابازاء عینی مفهوم «معلول» است. به تعبیر دیگر، واقعیت مذکور به گونه‌ای است که «بدون من خودآگاه» چیزی نیست؛ بلکه فقط در «ارتباط تعلق با من» است که هست و عینیت دارد. به بیان آخر و دقیق‌تر، نمی‌توان مثلاً به شیرینی محسوس از منظری نگریست (حضورش را یافت) که در آن منظر، «من خودآگاه» وجود نداشته باشد؛ بلکه حضور و رؤیت شیرینی در تمام زوایای وجودش (آن وجودی که مشهود ماست، نه کنه مفروضی که از دسترس ما خارج است) لزوماً مسبوق به وجود و حضور «من خودآگاه» است و فقط از دریچه‌ی «من خودآگاه» است که «حضور شیرینی» ممکن می‌شود. پس «حضور شیرینی» را به هیچ‌وجه نمی‌توان از «من» که محضر حضور شیرینی است جدا کرد. به گفته ملاصدرا:

«لا معنی له مفرداً عن العلة غیر کونه متعلقاً بها أو لاحقاً و تابعاً لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۰).

ملاصدرا به نقل از برخی عرفا نکته‌ای درباره مفهوم «معلول» بیان می‌کند که مؤید مطلب فوق‌الذکر است. به گفته وی معلول دو وجه دارد. از جهتی شبیه فاعل است و لذا «نور» (حضور) است و از جهتی مباین آن است و لذا «تاریکی» (عدم حضور) است. وی جهت اول را وجود و جهت دوم را ماهیت می‌نامد. معلول از جهت ماهیتش با علت ربطی ندارد، یعنی از آن صادر نمی‌شود؛ بلکه فقط از غیر خویش ممتاز می‌شود؛ برای مثال شیرینی از

۱. نحوه‌ی نائل شدن به این گزاره سلبی در مقابل گزاره ایجابی «واقعیتش ربط به من است»، نیازمند تبیین است که در اینجا برای جلوگیری از اطناب کلام بدان نمی‌پردازیم.

۲۳۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

حیث شیرینی بودنش از سفیدی ممتاز می‌شود و از این حیث به علت تعلق ندارد. تعلق معلول به علت، از حیث نورانی معلول (همان حضور نزد من، در محل بحث ما) است (صدرالمطالین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۰). این، روش انتزاع مفهوم «معلول» از مابازاء عینی‌اش در علم حضوری بود.

دو نکته در این قسمت قابل ذکر است. اولاً براساس آنچه گفتیم روشن گردید که مابازاء عینی این دو مفهوم فلسفی، در ارتباط با «من خودآگاه» قوام یافته است و لذا وجدان آن‌ها منوط به وجدان «من خودآگاه» است. طبعاً اگر معرفت‌شناس از یافتن من خودآگاه بازماند، از یافتن رابطه‌ی من خودآگاه با حالات خویش نیز بازمی‌ماند و امکان درک حضوری واقعیت مشخص «علم» و «معلول» یا «علت» را نخواهد داشت؛ بنابراین اگر معرفت‌شناس نتواند معلول را در ارتباطش با حقیقت «من خودآگاه» که عین «حضور» (به تعبیر ملاصدرا، وجه نورانی معلول) است مشاهده کند و فقط وجه ماهوی اشیاء (مثلاً شیرینی بودن شیرینی، نه حضور شیرینی) را درک کند، طبعاً در انتزاع معنای «معلول» از مابازاء عینی‌اش هم با مشکل مواجه می‌شود. ثانیاً آنچه در اینجا انجام شد، یک بررسی موردی و استقرایی پیرامون دو مفهوم فلسفی بود. طبعاً اثبات این مدعا درباره سایر مفاهیم فلسفی (وجودی) نیازمند بررسی‌های مجزایی است.

نقد و پاسخ

ممکن است چنین اشکال شود که مصباح یزدی نیز معتقد است برای درک مفهوم علیت بایستی بین من و حالات من نسبت سنجی کرد و هیچ‌گاه بدون این نسبت سنجی نمی‌توان به مفهوم علیت یا وابستگی رسید و طبعاً در این نسبت، وجود طرفین نسبت از جمله «من خودآگاه» هم ضرورت دارد. پاسخ این است که ایشان این نسبت سنجی را بیشتر یک امر ذهنی می‌داند و لذا در نهایت هم معتقد است این مفاهیم مابازاء عینی ندارند. در حالی که همان‌طور که گفتیم، این یک نسبت عینی و خارجی است که بین من و حالات من وجود دارد. این رابطه یک امر عینی و مابازاء عینی مفهوم «معلول» است که می‌توان و بایستی بدان التفات کرد و آن را به علم حضوری مستقیم یافت، بدون هیچ‌کندوکاو ذهنی.

جمع‌بندی

رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت صدرایی ۲۳۷

تلاش فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی و مصباح یزدی این بوده است که بتوانند ضمن پذیرش فقدان فرد خارجی برای مفاهیم فلسفی، برای آن‌ها خارجیت قائل شوند؛ اما همان‌طور که دیدیم، راه حل آن‌ها خالی از معضل و اشکال نیست. در مورد راه حل علامه (در اصول فلسفه و روش رئالیسم) صرف اینکه بگوییم این مفاهیم از فعل دوجانبه‌ی «حکم» - که نزد ماست - انتزاع می‌شوند، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا همچنان این پرسش باقی می‌ماند که آیا چیزی در خارج وجود دارد که مصحح صدور «حکم» یا انتزاع مفهوم «است» باشد یا خیر؟ اشکال دیدگاه مصباح یزدی هم به لحاظ ثبوتی این است که دقیقاً روشن نیست که چه چیزی در خارج وجود دارد که مصحح اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی است. دیدگاه وی به لحاظ اثباتی هم خالی از اشکال نبود.

راه حل برگزیده این بود که می‌توان برای مفاهیم فلسفی هم مابازاء عینی قائل شد. طبق بررسی‌هایی که انجام شد، مفاهیمی همچون سفیدی و سیاهی و شیرینی و غم و شادی و امثال آن، با نظر به خود محسوسات بالذات به دست می‌آیند اما دستیابی به مفاهیمی همچون علم و وابستگی، منوط به وجدان رابطه‌ای عینی است (نه ذهنی، آن‌گونه که مصباح یزدی در انتزاع مفهوم وابستگی گفته است) که بین «من خودآگاه» و محسوسات بالذات وجود دارد. این رابطه‌ی عینی بین من خودآگاه و محسوسات بالذات، به نحو حضوری و بدون دخالت ذهن درک می‌شود، به نحوی که در متن مقاله تشریح گردید.

۲۳۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

ابراهیمی دینانی، غلام حسین. (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲ و ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). التعليقات، قم، مکتب الإعلام الإسلامی. مرکز النشر.

همو. (بی‌تا). رساله فی الحدود (الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات)، قاهره، دار العرب.

ایزدی، محسن. (۱۳۹۸). تحلیل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معقولات ثانیه فلسفی در حکمت متعالیه (با تأکید بر مفهوم وجود)، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۱۵، ص ۲۲۹-۲۴۸.

زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی بابا خان. (۱۳۸۱). لمعات الهیه، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

همو. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

همو. (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

همو. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱ و ۳ و ۶ و ۷، قم، مکتبه المصطفوی.

همو. (بی‌تا). المبدأ و المعاد، [بی‌جا]، [بی‌جا].

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). نه‌ایه الحکمة، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات.

همو. (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران، صدرا.

عمادالدوله، بدیع الملک بن امام قلی. (۱۳۶۳). المشاعر، تهران، طهوری.

رویکردی نو در تبیین انتزاع‌مفاهیم فلسفی؛ از منظر حکمت‌صدرایی ۲۳۹

قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۸). مابعدالطبیعه چگونه ممکن است، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

مصباح، محمدتقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی. معاونت فرهنگی.

موسوی راد، سیدجابر. (۱۴۰۲/۶/۱۴). «نقلی بر تقسیم‌بندی رایج از معقولات اولی و

ثانوی»، پایگاه اطلاع‌رسانی مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۷، hekmateislami.com

یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق، تحقیق و نگارش دکتر مهدی علی پور، ج ۱،

قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

