

## بررسی کیفیت ادراک معقولات، براساس آراء علامه طباطبایی

محمود شریفی<sup>۱</sup>

### چکیده

فیلسوفان مسلمان، نخست معقولات را به دو دسته معقولات اولی و معقولات ثانیه تقسیم کرده‌اند. خود معقولات ثانیه نیز با توجه به تفاوت منشأ انتزاع برخی مصادیق آنها از برخی دیگر، بعدها به دو قسم معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی تقسیم شده‌اند. حکمای پیرو مکاتب مختلف، درباره کیفیت دستیابی به معقولات اولی راه‌کارهایی را ارائه داده‌اند. اما درباره فرایند دستیابی به معقولات ثانیه (به‌خصوص معقولات ثانیه فلسفی)، طرح خاصی ارائه نشده است. به‌ظاهر، علامه طباطبایی نخستین کسی است که درباره فرایند دستیابی به تمام معقولات (به‌خصوص معقولات ثانیه فلسفی)، طرح خاصی ارائه داده است. در این مقاله، با روش تحلیلی - توصیفی، ضمن اشاره به تاریخچه بحث از کیفیت دستیابی به معقولات، دیدگاه علامه طباطبایی را مورد بررسی و نقد قرار داده‌ایم و در نهایت، نظر مورد قبول خود را بیان کرده‌ایم. هدف مقاله این است که نشان دهد طرح علامه طباطبایی درباره کیفیت دستیابی به معقولات (به‌خصوص معقولات ثانیه فلسفی) تام نیست و نظر صحیح همان طرح صدرالدین شیرازی است که با توجه به حقیقت قوه واهمه و گستره آن بیان شده و در آثار برخی محققین به شهود عقلی موسوم است.

**واژگان کلیدی:** علامه طباطبایی، صدرالدین شیرازی، معقولات، معقولات ثانیه فلسفی، قوه واهمه، شهود عقلی.



## مقدمه

فیلسوفانی که تمام ادراکات مربوط به خارج از نفس را معرفتی با واسطه صور و مفاهیم ذهنی می‌دانند، درباره اقسام علم انسان دسته‌بندی خاصی ارائه کرده‌اند. از نظر آنان، علم انسان یا از نوع حضوری است و یا از نوع حصولی. منظور از علم حضوری، علم به شیء بدون واسطه صورت و مفهوم ذهنی است که علم انسان به ذات و حالات خود مصداق بارز و مورد اتفاق آن محسوب می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۰ و ۳۸۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۸). منظور از علم حصولی نیز علم به شیء از راه صورت و مفهوم ذهنی است که به تناسب انواع قوای ادراکی انسان، به چهار قسم حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود. در این میان، ادراکات عقلی انسان به تناسب نحوه تقرر و انتزاعشان، در بستر تکامل فلسفه اسلامی به اقسام سه‌گانه معقولات اولی، معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی تقسیم شده‌اند. مقصود فیلسوفان از معقولات، مطلق مفاهیم کلی است که در مرتبه عاقله نفس انسان پدید می‌آیند و قوه ادراک‌کننده آنها منحصراً عقل است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۶۷-۲۷۷؛ مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸). «معقول» در آثار فیلسوفان سابق و لاحق، در معنای عامی نیز به کار رفته که شامل تمام صور و مفاهیم ذهنی، اعم از «کلی و جزئی» و «عقلی و غیر عقلی» می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۳۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸)؛ مثلاً حکیم سبزواری علم را به «الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» تعریف کرده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۷). به نظر می‌رسد فیلسوفان آنجا که خواسته‌اند قوه عاقله و ادراکات آن را در قبال سایر قوا مطرح کنند، اصطلاح «معقول» را منحصراً درباره مفاهیم کلی یا همان مُدرکات قوه عاقله به کار برده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳؛ کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹). بنابراین اگر ادراکات قوه عاقله را منحصر در مفاهیم کلی بدانیم، معقولات نیز منحصر در مفاهیم کلی خواهند بود. اما اگر ادراک مطلق معانی - اعم از جزئی و کلی - را از شئون قوه عاقله بدانیم، انحصار معقولات در مفاهیم کلی وجهی نخواهد داشت. در مباحث پایانی مقاله، ضمن اشاره به تحلیل خاص صدرالدین شیرازی از حقیقت قوه عاقله و مراتب آن، تلاش

خواهیم کرد نشان دهیم همان‌طور که ادراک صور و عوارض ظاهری اشیاء از شئون حواس ظاهری است، ادراک مطلق معانی خارجی نیز از شئون قوه عاقله است؛ اعم از اینکه معنا در ضمن صورت باشد یا رها شده از آن.

## ۱. اهمیت بحث از معقولات

دیدگاه فیلسوفان، خصوصاً فیلسوفان مغرب‌زمین درباره معقولات نشان می‌دهد که بحث از این دسته مفاهیم، به‌ویژه معقولات ثانیه فلسفی اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا بسیاری از فیلسوفان راه خروج از شکاکیت و رسیدن به جزم و یقین را واقع‌نمایی معقولات به‌کار رفته در احکام و قضایا دانسته و درباره واقعی بودن مفاهیمی مانند وجود، وحدت، کثرت، علیت و امثال آن به مشکل برخوردده‌اند. مطابق گزارش برخی محققان، دکارت برای خروج از شکاکیت و رسیدن به یقین کوشید تا نشان دهد مفاهیمی مانند وجود، وحدت، کثرت، اندیشه، نفس، امتداد، جسم و خدا، مفاهیمی فطری و در عین حال واقع‌نما هستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۷). پس از او، هیوم با انکار اصل علیت - که برآمده از مفاهیم فلسفی است - فلسفه غرب را در شکاکیت فرو برد. سپس کانت کوشید نشان دهد که این قبیل مفاهیم، اموری پیشین و مقدم بر تجربه و شرط شناخت هستند. ولی او عملاً شناخت را امری ذهنی و غیر واقعی معرفی کرد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۸۱ و ص ۲۵۱؛ فنائی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

این حقیقت نشان می‌دهد که مسأله و مشکل اصلی در معرفت بشری عمدتاً بر سر معقولات ثانیه فلسفی است؛ زیرا اغلب معقولات اولی تصویر اشیاء محسوس خارجی محسوب شده و از طریق حواس ظاهری ادراک می‌شوند. مفاهیم منطقی نیز ناظر به مفاهیم ذهنی‌اند و کسی انتظار ندارد که این دسته مفاهیم، به‌طور مستقیم چیزی درباره واقعیت خارجی در اختیار ما قرار دهند. از این‌رو حتی تجربه‌گرایان و حس‌گرایان نیز با این مفاهیم مشکل ندارند و معمولاً آنها را یا حاکی از تصورات و مفاهیم ذهنی می‌دانند و یا بیانگر روابط میان آنها. اکنون اگر بتوان به‌نحوی نقش واقعیات خارجی را در شکل‌گیری مفاهیم فلسفی نشان داده و تصویر درستی از نحوه انتزاع آنها ارائه کرد، این دسته مفاهیم، هم از اشکالات مبتنی بر فطری دانستن آنها رها خواهند شد و هم ادعای حس‌گرایان مبنی بر موهوم و غیر واقعی بودن این دسته مفاهیم باطل اعلام خواهد شد. این دستاوردی است که فیلسوفان مسلمان کوشیدند آن را به سرانجام برسانند و همه مفاهیم کلی، از جمله مفاهیم فلسفی را مبتنی بر واقعیت‌های عینی و مرتبط با آنها نشان دهند (فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸-۱۷۹).

در ادامه ضمن اشاره به تاریخچه بحث از معقولات و نحوه ادراک آنها، دیدگاه علامه طباطبایی درباره کیفیت دست‌یابی به معقولات، به‌خصوص معقولات ثانیه فلسفی را مورد بررسی و نقد قرار خواهیم داد و در پایان در حد و وسع این مقاله، به دیدگاه صحیح اشاره خواهیم کرد.

## ۲. نگاهی به تاریخچه معقولات

تاریخچه معقولات را از دو جهت می‌توان مورد مطالعه قرار داد؛ یکی از حیث توجه فیلسوفان به هر قسم از اقسام معقولات و تاریخچه تقسیم‌بندی آنها و دوم، از حیث کیفیت دست‌یابی به آنها. ما در اینجا صرفاً به جهت دوم می‌پردازیم.

درباره کیفیت دست‌یابی به معقولات، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی اندیشمندان غربی اساساً وجود مفاهیم کلی را انکار کرده‌اند و طبیعتاً نیروی درک‌کننده ویژه‌ای برای آنها به نام «عقل» را نیز نمی‌پذیرند. در این میان، برخی که به «اسمین» یا طرفداران «اصالت تسمیه» شهرت یافته‌اند، مفاهیم کلی را نظیر مشترکات لفظی یا سمل‌هایی برای مصادیق همگون دانسته‌اند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۴۳؛ همان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۷۹-۲۰۲). برخی دیگر نیز با فرض اینکه این دسته مفاهیم منحصر در مفاهیم ماهوی‌اند، آنها را همان تصورات جزئی دانسته‌اند که به‌خاطر وجود ابهام و عدم شفافیت، بر مصادیق متعدد قابل انطباقند؛ نظیر شبیحی که در اثر ابهام زیاد، هم قابل انطباق بر سنگ است، هم بر درخت و هم بر انسان. این نظریه در فلسفه غرب به امثال هیوم نسبت داده شده است (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۹؛ اتین ژیلیسون، ۱۳۷۵، ص ۷۰ و ۷۲). از نظر فیلسوفان مسلمان، انکار مفاهیم کلی علاوه بر اینکه امری خلاف وجدان است، دلایل و شواهد روشنی بر ابطال آن و اثبات وجود مفاهیم کلی در ذهن دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۳).

فیلسوفانی که معقولات را باور دارند، برخی مانند افلاطون و پیروان او محکی این دسته مفاهیم را واقعیات عینی خارج از ظرف زمان و مکان می‌دانند که به‌نحو منحاز و مستقل موجودند و با قوه عاقله ادراک می‌شوند (افلاطون، ۱۳۴۹، ج ۳، ص ۱۸۳۷-۱۸۴۰). برخی نیز یک‌سری معقولات را فطری و ذاتی عقل می‌دانند که با تولد همراه انسان وجود دارند. این دسته مفاهیم نه از حقیقت عینی یا ذهنی دیگر انتزاع شده‌اند و نه در مسیر تکامل نفس، به‌تدریج برای انسان حاصل گردیده‌اند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۱). معروف‌ترین نظریات در باب معقولات این است که آنها نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن پدید می‌یابند و درک‌کننده آنها عقل است. این نظریه که مؤید به وجدان و برهان است، از ارسطو نقل شده (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸-۴۵۸) و اکثر فیلسوفان مسلمان (چه کسانی که مُثُل افلاطونی را با تفسیری خاص می‌پذیرند و چه کسانی که این نظریه را مردود اعلام می‌کنند) همین نظریه را پذیرفته‌اند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۹۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۸؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳ و ۱۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۴۰).

فیلسوفان هم‌سو با ارسطو، همه بر این باورند که نفس انسان هنگام تولد مانند لوح بی‌نقشی

است که فقط استعداد پذیرش نقوش را دارد. نفس او بالفعل نه واجد صورت محسوسی است و نه دارای معنای معقولی و این مفاهیم به تدریج برای انسان حاصل می‌شوند. اختلاف هرچه باشد در فرایند شکل‌گیری صور و معقولات در نفس است؛ مثلاً فیلسوفان مشاء فرایند دست‌یابی به ادراک حسی و خیالی را به انطباع، و کیفیت دست‌یابی به معقولات را از راه تجرید و تقشیر می‌دانند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰-۵۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۱۰۳). اما صدرالدین شیرازی این مسأله را گاهی با طرح انشاء نفس و گاهی با اتصال به عوالم بالا حل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱) و یا مشهور فیلسوفان علم به خارج را حصولی و از راه صور و مفاهیم ذهنی می‌دانند، اما شیخ اشراق آن را حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی تلقی می‌کند.

آنچه با توجه به آثار فیلسوفان گذشته مسلم به نظر می‌رسد این است که آنان معمولاً با طرح‌های مختلف صرفاً فرایند شکل‌گیری معقولات اولی یا همان مفاهیم ماهوی در ذهن را مورد تحلیل قرار داده‌اند. نحوه دست‌یابی به مفاهیم ماهوی نیز به هر طریقی که حاصل شود تأثیری در فرایند دست‌یابی به مفاهیم منطقی ندارد؛ زیرا این دسته مفاهیم به اتفاق تمام فیلسوفان مسلمان بعد از حصول مفاهیم ماهوی در ذهن، از آنها انتزاع می‌شوند؛ مثلاً ذهن با مقایسه مفهوم «انسان» و «حیوان» و با لحاظ عام بودن مفهوم حیوان نسبت به انسان، در همان فضای ذهن، کلیت را بر حیوان و جزئیت را بر انسان حمل می‌کند. نکته قابل تأمل این است که معقولات ثانیه فلسفی چگونه در ذهن حاصل می‌شوند؟ اگر مفاهیمی نظیر وجود، وحدت، علیت، مغایرت، امکان و امثال آن از راه حواس ظاهری وارد ذهن نشده‌اند، انسان چگونه و از چه راهی به این دسته مفاهیم دست یافته است؟ اگر گفته شود این مفاهیم نیز همچون مفاهیم منطقی، پس از پیدایش مفاهیم ماهوی در ذهن هویت پیدا می‌کنند و آنگاه از آنها انتزاع می‌گردند، در این صورت فرقی با مفاهیم منطقی نخواهند داشت. این در حالی است که علیت حرکت دست نسبت به حرکت کلید، حقیقتی خارجی است و در خارج اتفاق می‌افتد. علیت یا مغایرت نظیر جنس و فصل نیست که موطن تقررش صرفاً ذهن باشد. اگر گفته شود که این مفاهیم مابه‌ازاء یا منشأ انتزاع خارجی دارند، در این صورت سؤال اساسی این است که نفس با کدام قوه ادراکی به محکی این دسته مفاهیم دست می‌یابد؟ روشن است که مفاهیمی مانند امکان، وجوب، علیت، مغایرت، فوقیت و امثال آن چیزی نیست که بتوان از راه حواس ظاهری به آنها دست یافت. بنابراین ضروری است که قوه دیگری یا طرح خاصی برای دست‌یابی به این دسته مفاهیم تعریف شود.

طرحی که صدرالدین شیرازی برای حل این مشکل پیشنهاد کرده، توجه به حقیقت عقل و نقش

آن در ادراک معانی خارجی است. ایشان فهم و ادراک معانی خارجی را همچون سایر فیلسوفان مسلمان از شئون قوه واهمه می‌داند؛ با این تفاوت که اولاً قوه واهمه را همان عقل نازل معرفتی می‌کند نه قوه مستقل، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۵) و ثانیاً برخلاف مشهور، فیلسوفان که معمولاً عملکرد قوه واهمه را محدود به ادراک معانی عملی و کنش و واکنش‌های انسانی و حیوانی می‌دانند، مُدرکات آن را به اعم از معانی نظری و عملی گسترش می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۸؛ همان، ص ۲۳۹). ما بعد از بررسی و نقد راه‌کار علامه طباطبائی در زمینه کیفیت علم به معقولات، دیدگاه صدرالدین شیرازی را بیشتر مورد توجه خواهیم داد.

### ۳. تبیین دیدگاه علامه طباطبائی

یکی از نوآوری‌های علامه طباطبائی که تقریباً در فلسفه اسلامی پیشینه نداشته، سروسامان دادن به انواع ادراکات انسان است. او در کتاب نه‌ایة الحکمه ذیل تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری، و در کتاب اصول فلسفه رئالیسم ذیل مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات» به این مهم پرداخته است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶-۲۵۸؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۸۰-۸۷). ایشان در این بخش از آثار فلسفی خود تلاش کرده است تشریح کند که ذهن انسان کدام دسته ادراکات را به‌نحو مستقیم و کدام دسته را به‌نحو غیر مستقیم از پدیده‌های خارجی انتزاع می‌کند. در ادامه ضمن اشاره به دسته‌بندی معقولات از دیدگاه علامه، کیفیت دست‌یابی انسان به این دسته مفاهیم را از نگاه ایشان بررسی خواهیم کرد.

#### ۳-۱. دسته‌بندی معقولات از دیدگاه علامه

علامه طباطبائی در یک تقسیم‌بندی کلی، مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. منظور از مفاهیم حقیقی همان معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی‌اند که محکی آنها می‌تواند هم به وجود خارجی موجود باشد و هم به وجود ذهنی؛ مانند ماهیت سفیدی و سیاهی که بازتاب ذهنی و مفهومی حقیقی دارند. منظور از مفاهیم اعتباری نیز آن دسته مفاهیمی هستند که محکی آنها یا مانند جنس و فصل فقط ثبوت و تحقق ذهنی دارد، یا مانند وجود و وحدت فقط تحقق و ثبوت عینی و خارجی دارد و یا مانند عدم و ممتنع بالذات، اساساً تحقق و ثبوتی برای محکی آن در ذهن و عین متصور نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶-۲۵۷). دسته اول از این مفاهیم اعتباری به معقولات ثانیه منطقی موسوم هستند. دسته دوم را می‌توان معقولات ثانیه فلسفی وجودی نامید و دسته سوم را می‌توان معقولات ثانیه فلسفی عدمی خواند. با این بیان، علامه طباطبائی مطلق معقولات اولی را مفاهیم حقیقی و مطلق معقولات ثانیه را مفاهیم اعتباری می‌خواند.

ایشان همان‌طور که «موجود خارجی» را به حقیقی (وجود) و اعتباری (ماهیت) تقسیم می‌کند (همان، ص ۱۱۳)، «مفهوم ذهنی» را نیز به حقیقی (معقول اولی) و اعتباری (معقول ثانی) تقسیم

می‌کند. مطابق این دو تقسیم‌بندی، ماهیت هرچند از حیث تحقق خارجی به تبع وجود موجود بوده امری اعتباری تلقی می‌شود، اما از حیث ادراک و فهم‌پذیری، چون اولاً و بالذات درک می‌شود، «معقول اولی» و چون حقیقتاً فهم می‌شود، «مفهوم حقیقی» نامیده می‌شود. با این بیان تا مفهومی ماهوی مانند سفیدی ادراک نشود، وجود و عارضیت خارجی آن از سویی، و نوعیت و کلیت آن از سوی دیگر ادراک نخواهد شد.

از نظر علامه، وجه مشترک سه دسته مفهوم اعتباری مذکور این است که هیچ‌کدام از مصداق خارجی اخذ نشده‌اند. حال یا به دلیل اینکه از حیث مصداق عین خارجیتند و نمی‌توانند انعکاس ذهنی پیدا کنند و یا به دلیل اینکه مصداق خارجی ندارند. مصداق خارجی نداشتن آنها نیز یا به خاطر این است که عدم مطلقند و مصداقی برای آنها در ذهن و عین وجود ندارد و یا به خاطر این است که صرفاً مصداق ذهنی دارند. اما از آنجاکه هیچ مفهومی بدون مصداق پدید نمی‌آید، باید برای تمام این دسته مفاهیم، مصداقی هرچند ذهن ساخت وجود داشته باشد. از این رو ایشان معتقد است همه این مفاهیم از مصادیق ذهنی حقیقی یا اعتباری اخذ می‌شوند (همان، ص ۲۵۶).

با این بیان، برای انتزاع این سه دسته مفاهیم اعتباری باید موجودات ذهنی مورد مطالعه واقع شود. در این میان، معقولات ثانیه فلسفی وجودی و عدمی صرفاً از مطالعه معقولات اولی به دست می‌آیند. اما معقولات ثانیه منطقی می‌تواند از مطالعه معقولات اولی یا ثانیه فلسفی و حتی منطقی نیز به دست آید؛ مثلاً مفهوم «کلی» همان‌طور که می‌تواند به مفهوم انسان و سفیدی حمل شود، به مفهوم جنس و فصل، و وجود و وحدت نیز می‌تواند اطلاق شود.

### ۲-۳. کیفیت دستیابی به معقولات اولی

علامه طباطبایی همچون سایر فیلسوفان مسلمان، پیدایش معقولات اولی را مسبوق به ادراکات جزئی می‌داند. بنابراین برای فهم کیفیت دستیابی به معقولات اولی، باید ابتدا کیفیت حصول صورت‌های حسی و خیالی در ذهن مشخص شود. ایشان در دو کتاب اصول فلسفه و نه‌ایة‌الحکمه فرایند دستیابی به ادراکات حسی و خیالی و عقلی را با دو تقریر متفاوت بیان کرده است. در کتاب اصول فلسفه، ضمن مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات» می‌نویسد: «هر ادراکی که به‌نحوی منطبق بر محسوس باشد، یا علم حسی است و یا به علم حسی ختم می‌شود؛ مانند ادراک حسی انسان که از مقوله علم حسی است و ادراک خیالی و عقلی (کلی) او که به علم حسی ختم می‌شوند. در این‌گونه موارد اگر محسوسی نباشد، هیچ‌گونه علم و ادراکی نیز پدید نخواهد آمد. اما از آنجاکه هر علم و ادراکی خاصیت کشف از واقع دارد، باید قبل از شکل‌گیری علم و ادراک به خود واقع رسیده باشیم تا از این طریق، چنین علم و ادراکی برایمان حاصل شود. پس هر علم حصولی متوقف بر



علمی حضوری است. با این بیان، انطباق علم حصولی یا همان صورت و مفهوم شیء خارجی بر خود آن شیء خارجی زمانی میسر و محقق می‌شود که نفس انسان سابق بر علم حصولی، بر محکی آن که دارای آثار خارجی است رسیده و آن را با علم حضوری یافته باشد. در این صورت است که می‌تواند از آن علم حضوری، علم حصولی اخذ کند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۷۹-۸۲).

از نظر علامه طباطبائی، نفس انسان و قوای ادراکی و تحریکی آن از مصادیق بارز معلوم به علم حضوری اند که می‌توان از آنها علم حصولی متناسب اخذ کرد. همچنین یکی از مصادیق علم حضوری، محسوسات مادی خارجی اند که با واقعیت خود در قوای حسی حضور دارند و قوه مدرکه در همان جا به نحو حضوری و بدون واسطه صورت و مفهوم ذهنی به آنها نائل می‌شود. بنابراین منظور ایشان از علم حضوری به محسوسات خارجی، علم حضوری به آثار مادی منطبع در اندام‌های حسی است. از نظر ایشان، علم حضوری خودبه‌خود نمی‌تواند به علم حصولی تبدیل شود و از همین رو برای شکل‌گیری علم حصولی، قوه ادراکی دیگری به نام قوه خیال لازم است که به همه این علوم و ادراکات حضوری به نحوی اتصال داشته باشد و بتواند آنها را با تبدیل کردن به پدیده‌های بدون آثار خارجی، علم حصولی حاکی و کاشف از آنها بسازد (همان، ص ۸۲-۸۴). راه کار علامه در اینجا بیشتر به نظریه فیلسوفان مشاء شباهت دارد؛ نظریه‌ای که ادراک حسی و خیالی و عقلی را از راه تجرید و تعمیم ممکن می‌داند. با این تفاوت که در مسأله کیفیت تحقق ادراک حسی، از نظریه آنان فاصله گرفته و تا حدودی به دیدگاه شیخ اشراق متمایل شده است.

اما علامه در کتاب نه‌ایة الحکمه کاملاً هم‌سو با اندیشه‌های صدرالدین شیرازی قلم زده است. از نظر او علم به خارج محسوس از نوع انطباق صورت محسوس مادی خارجی در اندام‌های حسی نیست. عملکرد اندام‌های حسی و نقش آنها در عمل ادراک، صرفاً در حد زمینه‌سازی است. منظور از زمینه‌سازی اندام‌های حسی برای تحقق ادراک این است که عملیات فیزیکی یا حیواناً شیمیایی اندام‌های حسی و سلسله اعصاب و مغز صرفاً برای این است که نفس چنین استعدادی را پیدا کند که صورت علمی مختص به شیء مادی خارجی در صقع آن ایجاد شود (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸).

او در ادامه پا را فراتر نهاده و نحوه حضور صور علمیه در نفس را با جزئیات کامل‌تر بیان می‌کند. از نظر ایشان، بعد از اینکه اعضا و جوارح ما با اشیاء مادی خارجی تماس و ارتباط وضعی برقرار کرد، برای نفس به تناسب قوت و استعدادش، زمینه ارتقای وجودی به عالم مثال و عقل فراهم می‌شود. وقتی نفس به عالم مثال متصل شد، حقیقت مثالی این شیء مادی را به علم حضوری اتصالی می‌یابد. حقیقت مثالی شیء مادی حقیقتی مجرد است که تمام کمالات این شیء مادی را به نحو اعلی و اشرف دارد. اکنون نفس متصل به موجودات مجرد مثالی این توان را دارد که از آن حقایق معلوم به علم حضوری، صور و مفاهیمی حاکی از آنها را اخذ کند و از طریق این صور و

مفاهیم، به اشیاء خارجی و مادی متناظر با آنها منتقل شود (همان، ص ۲۳۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۴، تعلیقه علامه طباطبایی). مطابق این تحلیل، کیفیت دستیابی به معقولات اولی نیز مشخص می‌شود. نفس انسان اگر توان و قدرت عروج بیشتری داشته باشد، علاوه بر اتصال به عالم مثال و مشاهده حضوری چندین مصداق از مصادیق مثالی یک نوع می‌تواند به عالم عقل نیز متصل شود و با علم حضوری به حقیقت عقلی ناظر به مصادیق مثالی و مادی آن نوع، صورت کلی متناسب با آن را اخذ کرده و بر مصادیق مادی و خارجی آن انطباق نماید (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴).

### ۳-۳. کیفیت دستیابی به معقولات ثانیه

گفتیم که از نظر علامه طباطبایی مفاهیم در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. مفاهیم اعتباری نیز به نوبه خود دارای سه نوعند؛ دو نوع آنها مفاهیم اعتباری فلسفی‌اند که به معقولات ثانیه فلسفی مشهورند و یک قسم آنها مفاهیم اعتباری منطقی‌اند که به معقولات ثانیه منطقی موسومند. بیانی که ایشان درباره کیفیت انتزاع معقولات ثانیه منطقی دارد این است که ذهن انسان قادر است مفاهیم فراهم آمده را به مثابه مصادیق موجود در ذهن مورد مطالعه قرار دهد و حکمی متناسب با آنها صادر کند؛ مثلاً وقتی ذهن مفاهیمی ماهوی (مانند انسان، حیوان، سفیدی و ماشی) را از ماهیات خارجی انتزاع کرد، این مفاهیم ماهوی را به مثابه مصداق ذهنی مورد مطالعه قرار می‌دهد. در اینجا اگر آن را تمام ماهیت مصادیق خودش بیابد «نوع» می‌نامد، اگر بعض ماهیت مصادیقش بیابد «جنس» یا «فصل» می‌نامد و اگر امری عارض مساوی یا اعم از مصادیقش بیابد، نام آن را به ترتیب «عرض خاص» و «عرض عام» می‌نامد. همچنین اگر ذهن مفهومی را - اعم از ماهوی و فلسفی و منطقی - قابل صدق بر کثیرین بیابد، مفهوم «کلی» را بر آن اطلاق می‌کند (همان، ص ۲۵۶-۲۵۷).

علامه منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی را نیز به نحوی، مصادیق ذهنی ماهیات معرفی می‌کند. از نظر ایشان پس از اینکه ماهیات خارجی مورد فهم حقیقی واقع شده به ماهیات ذهنی تبدیل شدند، این مفاهیم به مثابه مصادیق موجود در ذهن مورد مطالعه نفس واقع می‌شوند و متناسب با هر کدام، معقول ثانی فلسفی مختص به آن انتزاع می‌شود. او در این میان، هم در اصول فلسفه رئالیسم و هم در کتاب نه‌ایة الحکمة منشأ انتزاع دو مفهوم «وجود» و «عدم» را همان حکم و عدم حکمی می‌داند که در گزاره‌های ایجابی و سلبی وجود دارد. در این تحلیل، نفس انسان با طی مراحل چند، مفهوم وجود و عدم را از مفاهیم ماهوی انتزاع نموده و به عبارت دقیق‌تر، تولید می‌کند.

از نظر ایشان، نفس انسان در مرحله نخست از طریق قوای حسی با خارج محسوس ارتباط برقرار می‌کند و از این طریق مفهوم سفیدی که یک مفهوم ماهوی عرضی است، در ذهن شکل

می‌گیرد. در لحظه بعد که با همان ماهیت مواجه می‌شود، آن را عین صورتی می‌یابد که سابق بر این به آن دست یافته بود. اینجا ذهن می‌بیند آنچه را که جدیداً یافته با آنچه را که قبلاً یافته بود منطبق است. این یعنی همان حمل که عبارت است از اتحاد دو ماهیتی که نفس با آنها در دو لحظه برخورد کرده است؛ مثلاً با دریافت اتحاد مفهوم سابق سفیدی با مفهوم لاحق سفیدی می‌گوید «سفیدی سفیدی است». در مرحله دوم، آنچه را که در خیال خود بایگانی کرده بود مجدداً سر صحنه تفصیل می‌آورد و حکم می‌کند به اینکه «سفیدی سفیدی است». در اینجا با گزاره‌ای مواجهیم که دارای موضوع، محمول و رابط است. در مرحله سوم، نفس انسان به این وجود رابط که دارای معنای حرفی است به صورت معنای اسمی و استقلالی مضاف به موصوف نگاه می‌کند و بدین نحو «ثبوت و وجود سفیدی» شکل می‌گیرد. در مرحله نهایی، تجربه‌هایی روی این گزاره انجام می‌دهد و تمام مضاف‌الیه‌ها را کنار گذاشته و به خود مفهوم «ثبوت و وجود» توجه می‌کند (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۸۳-۸۴). از آنجا که وجود رابط در قضایا حقیقتی ذهنی است، این فرایند باعث می‌شود که ابتدا مصداقی از وجود در فضای ذهن شکل گیرد و سپس مفهوم وجود از آن حقیقت ذهنی انتزاع شود. در حقیقت ما از یک مصداق ذهنی که برای وجود پیدا شده به تدریج و با این روندی که توضیح داده شد به مفهوم وجود دست پیدا می‌کنیم. پس مفهوم وجود از این مصداق ذهنی تولید و اعتبار می‌شود. با این بیان، مفهوم وجود از مصداقی ذهنی انتزاع شده که خود آن مصداق، محصول فعالیت تولیدی ذهن است. به همین خاطر به مفهوم وجود مفهوم اعتباری اطلاق می‌شود.

علامه طباطبائی کیفیت دست‌یابی به مفهوم عدم را نیز با همین فرایند از عدم وجود حکم بین موضوع و محمول به دست می‌آورد؛ مثلاً اگر در فرایند دست‌یابی به مفهوم وجود، با ایجاد حکم بین سفیدی و سفیدی یا سفیدی و دیوار به مفهوم وجود می‌رسیدیم، اینجا با نفی حکم بین سفیدی و سیاهی یا سیاهی و دیوار، به مفهوم عدم دست می‌یابیم (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۸). حاصل اینکه در نگاه علامه از راه وجود حکم در گزاره‌های موجه به مفهوم وجود و از راه عدم حکم در گزاره‌های سالبه به مفهوم عدم دست پیدا می‌کنیم و از این ره‌گذر به سایر مفاهیم فلسفی متعلق به وجود و عدم نیز دست می‌یابیم.

ایشان در کتاب نه‌ایة الحکمة از بین انبوهی از مفاهیم فلسفی فقط به تحلیل کیفیت دست‌یابی به دو مفهوم وجود و عدم پرداخته و سپس با بیان عبارت «ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصة به - كالوجوب والوحدة والکثرة - والقوة والفعل وغيرها» (همان، ص ۲۵۷)، بدون اینکه به فرایند شکل‌گیری سایر مفاهیم فلسفی اشاره کند، انتزاع آنها را از مصادیق خارجی وجود ممکن دانسته است. اما در کتاب اصول فلسفه، بعد از بیان فرایند دست‌یابی به دو مفهوم «وجود» و «عدم»، نحوه

دستیابی به دو مفهوم «وحدت» و «کثرت» را نیز مطرح کرده است (همو، ۱۳۶۴، ص ۸۵). علامه با اینکه جوهر را مفهوم ماهوی و عرض را مفهوم فلسفی می‌داند، درباره کیفیت دستیابی به این دو مفهوم، هم در نه‌ایة الحکمه و هم در اصول فلسفه رئالیسم تحلیلی ارائه داده که باعث گشوده شدن راه جدید برای انتزاع سایر مفاهیم فلسفی گردیده است. او با تحلیل نفس به مثابه جوهر قائم به ذات و حالات و کیفیات آن به مثابه اعراض قائم به نفس، انتزاع اولیه دو مفهوم جوهر و عرض را از راه علم حضوری به نفس و حالات عارض بر آن ممکن می‌داند. با انتزاع دو مفهوم جوهر و عرض به‌عنوان دو مفهوم ناظر به دو حقیقت مستقل و وابسته، می‌توان این دو مفهوم را قابل حمل بر هر حقیقت خارجی دانست که از حیث استقلال و عدم استقلال، ویژگی نفس و حالات آن را داشته باشند. او سپس از طریق انتزاع دو مفهوم جوهر و عرض، دستیابی به دو مفهوم علت و معلول را نیز به همان نحو، ممکن دانسته است (همان، ص ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۴۶۴، ص ۲۴۵).

#### ۴. بررسی و ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

بدون شک ورود علامه طباطبایی به مبحث کیفیت انتزاع معقولات، فصل جدیدی را در فلسفه اسلامی پیش‌روی محققان گشود تا بتوانند با مبنا قرار دادن تحلیل‌های ایشان در این زمینه، به دیدگاه‌های جدیدی دست پیدا کنند. اما طبیعی است که هر طرح نوپایی ممکن است با نواقصی همراه باشد. در ادامه به نکاتی اشاره خواهیم کرد که می‌تواند تحلیل ایشان از کیفیت انتزاع معقولات را با چالش مواجه کند.

#### ۴-۱. ملاحظه اول

علامه طباطبایی به تبع صدرالدین شیرازی، حقایق مادی خارجی را دارای مراتب مادی، مثالی و عقلی می‌داند که انسان برای ادراک هر مرتبه باید با آن مرتبه اتصال وجودی پیدا کند. مسأله‌ای که در آثار فلسفی این دو فیلسوف به آن پرداخته نشده این است که آیا محکی مفاهیم فلسفی نیز به تبع مراتب وجودی اشیاء خارجی دارای مراتب سه‌گانه مادی و مثالی و عقلی‌اند؟ اگر این حقایق به تبع مراتب هستی دارای مراتب باشند، آیا انسان نمی‌تواند با اتصال به عالم ماده، مثال یا عقل منفصل، محکی این دسته مفاهیم را ادراک کند؟ اگر چنین است چه لزومی داشته که ایشان کیفیت دستیابی به مفهوم وجود و عدم را با فرایندی پیچیده، از طریق توجه به وجود و عدم رابط در قضایا ترسیم کند؟ ایشان می‌توانست بگوید: انسان ضمن اتصال به «عالم ماده یا عالم مثال» و شهود «سفیدی مادی یا مثالی» وجود، وحدت، شیئیت و مغایرت آن با سیاهی را نیز در همان موطن مشاهده می‌کند و از این طریق مفاهیم متناسب با آن حقایق را در خود ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد این نوع تعامل با محکی معقولات ثانیه فلسفی ریشه در نوع نگاه علامه به این دسته مفاهیم دارد. او

مفهوم وجود و امثال آن از معقولات ثانیه فلسفی را مفاهیمی نمی داند که با قوه‌ای از قوای نفس قابل انتزاع از خارج باشند. از نظر ایشان، موطن تقرر محکی این دسته مفاهیم، حقایق خارجی است، اما موطن انتزاع این دسته مفاهیم، مفاهیم ماهوی و گزاره‌هایی است که از این دسته مفاهیم ساخته می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۵، تعلیقه طباطبائی؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۸۶). با این بیان، اگر ما موطن انتزاع این دسته مفاهیم را همان موطن تقرر و ثبوت محکی آنها بدانیم، ملاحظه اول اشکال مبنایی خواهد بود.

#### ۲-۴. ملاحظه دوم

□ علامه طباطبائی راه حضور مفاهیم ماهوی در ذهن را حواس ظاهری می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۵). سؤالی که اینجا می‌تواند مطرح شود این است که ماهیت انسان که متشکل از جوهر و اعراض محسوس و نامحسوس است، چگونه می‌تواند حقیقتاً مفهوم شده و اسم مفهوم حقیقی به آن اطلاق شود؟ ایشان در کتاب "اصول فلسفه رئالیسم" مثالی که برای مفاهیم ماهوی انتخاب کرده سیاهی و سفیدی و امثال آن، از اعراض محسوس است (همو، ۱۳۶۴، ص ۸۳). اما در کتاب نهاییه الحکمة مفهوم انسان را از جمله مفاهیم حقیقی شمرده است (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۴). اما آیا جواهر خارجی نیز مثل اعراض محسوس حقیقتاً می‌توانند مورد فهم قرار گرفته و انعکاس ذهنی داشته باشند تا به مفاهیم حاکی از آنها مفاهیم حقیقی اطلاق شود؟ اگر پاسخ مثبت است، با کدام قوه به حقیقت خارجی این دسته مفاهیم نایل می‌شویم؟ مثلاً حیات و نطق انسان با کدام قوه ادراک می‌شود که به مفهوم حاکی از آنها مفاهیم ماهوی به اصطلاح علامه اطلاق شود؟ شاید گفته شود ما حس جوهریاب نداریم، لکن از راه استدلال به وجود خارجی جوهر دست می‌یابیم. اما این حقیقت اختصاص به جوهر ندارد؛ زیرا ما به وجود خداوند نیز از طریق استدلال عقلی علم داریم و این موجب فهم حقیقی او، به معنایی که علامه اراده کرده نخواهد شد؛ مگر اینکه گفته شود انسان دست‌کم یک مصداق از جوهر و عرض را در درون نفس خود، از طریق علم حضوری به نفس و حالات آن، حقیقتاً فهم می‌کند و آنگاه از راه استدلال، وجود جواهر و اعراض خارجی را اثبات می‌کند، بدون اینکه فهم حقیقی به معنای مورد نظر علامه از جواهر خارجی پیدا کند.

#### ۳-۴. ملاحظه سوم

ایشان بعد از تحلیل فرایند دست‌یابی به مفهوم وجود، با عبارت کوتاهی می‌نویسد: «فبهذا یتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحکم و یقع علی مصداقه الخارجی» (همان، ص ۲۵۷). سؤالی که اینجا به ذهن می‌رسد این است که به چه مجوزی مفهومی که از مصادیق خارجی انتزاع نشده بر آنها حمل می‌شود؟ ما با کدام قوه نفسانی می‌یابیم که حقایق خارجی مصادیق همین مفهوم وجودی هستند که

از وجود رابط در قضایا انتزاع شده است؟ اگر مفهومی قابل حمل بر مصادیق خارجی باشد، قابل انتزاع از آن نیز خواهد بود و اگر قابل انتزاع نباشد، قابل حمل نیز نخواهد بود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۰)؛ زیرا حمل و انتزاع دو روی یک سکه‌اند.

این اشکال نسبت به جوهر، عرض، علت، معلول، وحدت، کثرت، مغایرت و امثال آنها از معقولات ثانیه فلسفی نیز وارد است؛ زیرا مطابق معیار علامه، انسان محکی این‌دسته مفاهیم را ابتدا در ذهن و یا در نفس خود به‌نحو حضوری تجربه می‌کند و آنگاه به مصادیق خارجی حمل می‌کند. به همین خاطر برخی محققان بر ادعای علامه مبنی بر «ثم تنتزع من مصادیق صفاته الخاصة به - كالوجوب و الوحدة و الكثرة - و القوة و الفعل و غيرها» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷) چنین اشکال کرده‌اند که اگر مفهوم وجود از مصادیق خارجی انتزاع نشده، چگونه صفات مختص به آن از مصادیق خارجی قابل انتزاع هستند؟ «إذا لم يمكن انتزاع الوجود من المصادیق، فكيف يمكن انتزاع صفاته الخاصة به منها، و الحال أنّ صفات الوجود عين الوجود»؟ (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۵، تعلیقه فیاضی).

مگر اینکه منظور از مصادیق، مصادیق ذهنی وجود و اوصاف ذهنی وجود باشد نه مصادیق خارجی آنها. یعنی همان‌طور که مفهوم وجود از مصداق ذهنی انتزاع شده، سایر مفاهیم فلسفی را نیز می‌توان به همین صورت از مصادیق ذهنی انتزاع نموده و آنگاه بر مصادیق خارجی حمل کرد. عبارت علامه در این باره خیلی واضح نیست. اما می‌توان با استناد به اطلاق جمله «و أما المفاهیم التي حیثیة مصادیقها - حیثیة أنها فی الخارج أو لیست فیہ - فیشبه أن تكون منتزعة من الحكم» (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷) چنین استفاده کرد که وجود و عدم و اوصاف مختص به اینها، همه از وجود و عدم رابط در قضایا تولید و انتزاع می‌شوند. اگر چنین تقریر بعیدی پذیرفته شود، اشکال مربوط به انتزاع این‌دسته مفاهیم مرتفع خواهد شد. اما اشکال مربوط به حمل آنها بر مصادیق خارجی به قوت خود باقی است. اما آیا می‌توان همه مفاهیم فلسفی را از طریق وجود و عدم رابط در قضایا انتزاع کرد؟ آیا محکی همه مفاهیم فلسفی مانند وجود و عدم، دارای مصداق ذهنی و خارجی‌اند تا با انتزاع و تولید مفهوم از مصداق ذهنی، راه اطلاق آن در نگاه علامه بر مصادیق خارجی هموار شود؟ توجه به این اشکال باعث شده برخی فیلسوفان اجرای چنین طرحی را نسبت به همه مفاهیم فلسفی ممکن ندانند (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۹).

شاید گفته شود راه درست این است که بگوییم: نفس انسان می‌تواند دست‌کم یک مصداق از مصادیق تمام مفاهیم فلسفی را به‌نحو حضوری یافته و مفهومی متناسب با آن را انشاء کند و آنگاه آن مفهوم را بر مصادیق خارجی اطلاق کند. در این صورت همین طرح را نسبت به وجود و عدم نیز می‌توان اجرا کرد؛ زیرا ما همان‌طور که وجود خود و استقلال وجودی آن را به علم حضوری

می‌یابیم، اراده خود و وابستگی آن به نفس را نیز به علم حضوری می‌یابیم. همچنین به علم حضوری می‌یابیم که گاهی اراده بر کاری را نداریم. چنین درک حضوری باعث می‌شود نفس ما شش مفهوم "وجود و عدم"، "جوهر و عرض" و "علت و معلول" را از این ادراکات حضوری انتزاع کند و بر مصادیق خارجی مشابه حمل کند. با این بیان نیازی به طرح علامه مبنی بر انتزاع وجود و عدم از وجود و عدم رابط در قضایا نیست (همان).

بدون شک نفس انسان با علم به وجود و حالات نفسانی خود می‌تواند مفاهیمی مانند وجود و عدم، علت و معلول، جوهر و عرض، وحدت و کثرت و مغایرت و امثال آن از معقولات ثانیه فلسفی را انتزاع کند. علامه طباطبائی نیز انتزاع جوهر و عرض و علت و معلول را از این طریق حل کرده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۸۸). لکن همان‌طور که سابق بر این گفته شد، مشکل اساسی طرح مذکور این است که نفس با چه مجوّز منطقی این مفاهیم را بر مصادیق خارجی حمل و اطلاق می‌کند؟ مصادیقی که نه عقل آنها را شهود کرده و نه حس. همین اشکال درباره انتزاع مفاهیم ماهوی از حقایق مثالی و عقلی و آنگاه حمل آنها بر حقایق مادی نیز به‌نحوی وارد است.

## ۵. بیان دیدگاه مقبول

به نظر می‌رسد درباره معقولات ثانیه فلسفی باید طرحی ارائه شود که هم انتزاع و هم حمل را منطقیاً در تمام مواطن نفس و خارج از نفس توجیه کند. قبلاً اشاره کردیم که طرح صدرالدین شیرازی برای حل این مشکل توجه به حقیقت عقل و نقش آن در ادراک معانی است. ایشان کیفیت فهم و ادراک معانی خارجی را - که غالباً محکی معقولات ثانیه فلسفی هستند - همچون سایر فیلسوفان مسلمان به قوه واهمه نسبت می‌دهد. با این تفاوت که اولاً قوه واهمه را نه قوه‌ای مستقل و بلکه همان عقل نازل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۵). ثانیاً برخلاف مشهور فیلسوفان که معمولاً عملکرد قوه واهمه را محدود به ادراک معانی نهفته در رفتارهای انسانی و حیوانی می‌دانند، مُدرکات آن را به محکی تمامی معقولات ثانیه فلسفی - اعم از هستی‌شناختی (نظری) و ارزش‌شناختی (عملی) - گسترش می‌دهد (همان، ص ۲۱۸ و ۲۳۹):

اما قوه واهمه یا همان عقل نازل چگونه به معانی و حقایقی چون وجود، وحدت، امکان، علیّت، مغایرت و امثال آن از معقولات ثانیه هستی‌شناختی و معانی و حقایقی چون محبت، عداوت، عدالت و امثال آن از معقولات ثانیه ارزش‌شناختی دست پیدا می‌کند؟ به‌عبارت دیگر، ادراک این دسته حقایق خارجی به‌نحو شهودی و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است یا حصولی و از راه صور و مفاهیم ذهنی؟ آنچه مسلم است اینکه صدرالدین شیرازی در این زمینه بیشتر به حقیقت قوه واهمه و گستره ادراکات آن پرداخته و از نحوه ارتباط آن با خارج صریحاً سخنی به میان

نیاورده است. شاید گفته شود تحلیلی که ایشان از کیفیت دستیابی به صور و مفاهیم ماهوی ارائه داده (همان، ص ۲۵۹؛ همان، ج ۱، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱)، تکلیف مفاهیم فلسفی را نیز روشن می‌کند. مطابق دیدگاه صدرالدین شیرازی، همان‌طور که ارتباط وضعی اندام‌های حسی با محسوسات خارجی زمینه را فراهم می‌کند تا نفس صورتی مماثل با آن در صقع خود انشاء کند و یا به عالم مثال و عقل متصل شود و این مفاهیم را از مُثل مختص به آنها دریافت کند، وجود و وحدت و امکان و علیت و مغایرت خارجی نیز زمینه می‌شود تا نفس مفهومی حاکی از آنها را در صقع خود انشاء کند و یا به عالم مثال و عقل متصل شود و این مفاهیم را از مُثل مختص به آنها دریافت کند. بعد از اینکه معنای مختص به هر یک از این حقایق انشاء یا دریافت شد، نفس انسان با توجه تمام به ذات معنا و عدم لحاظ اختصاص آن به حقیقت خاص خارجی، به معنای کلی آنها دست پیدا می‌کند. اما این طرح هم به‌ظاهر دارای مشکلاتی است؛ چون نه ارتباط وضعی داشتن اندام‌های حسی با معانی خارجی معنای محصلی دارد و نه دارای مُثل بودن آنها.

به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤال را باید با توجه به اندیشه صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» جست‌وجو کرد. مطابق این نظریه، نفس حقیقت واحد دارای مراتب، شئون و قوای متعدد است. این حقیقت واحد دارای مراتب - که به یک اعتبار نفس و به اعتبار دیگر مجموع نفس و بدن نامیده می‌شود - به‌گونه‌ای است که همه مراتب بالای آن به‌نحو تفصیلی و انبساطی در مراتب پایین حضور وجودی دارند. بنابراین نفس در موطن تک‌تک شئون خود، حضور وجودی دارد و در مرتبه هر یک از آنها احکام و وظایفشان را به انجام می‌رساند. ارتباط اتحادی نفس با بدن مستلزم این است که با حواس پنج‌گانه موجود در بدن نیز متحد گردد. از این‌رو نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین اعضای درک‌کننده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۵؛ همان، ج ۷ ص ۶۴-۶۷). چنین تحلیلی از رابطه نفس و بدن مستلزم این است که نفس ضمن اتصال وجودی با خارج محسوس، خود واقع را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی ادراک کند. برخی محققان حکمت متعالیه از این نوع فهم مستقیم و مباشر نفس نسبت به خارج، به «شهود حسی» تعبیر می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۲۰). البته صدرالدین شیرازی شهود حسی را به‌صورت رسمی قبول ندارد. اما دیدگاه‌های ایشان در برخی مباحث، مانند علم حضوری خداوند به مادیات و علم حضوری نفس به بدن، مبانی لازم برای پذیرش شهود حسی را تأمین می‌کند.

اما نوع ارتباط نفس با خارج منحصر به محسوسات نیست؛ چراکه نفس در کنار بهره‌مندی از قوای حسی برای نیل به محسوسات، با بهره‌مندی از قوه عقل، در همین موطن قوا و در ارتباطی



مستقیم با خارج، حقایق عقلی را نیز می‌یابد؛ مثلاً وقتی کتابی را می‌بینیم، در همان موطن، وحدت آن را نیز درک می‌کنیم و آنگاه که کتابی دیگر در کنار آن قرار می‌گیرد، کثرت و مغایرت را درمی‌یابیم. یا هنگامی که برای باز کردن قفلی با دست خود کلیدی را می‌چرخانیم، حداکثر چیزی که قوای حسی ما مشاهده می‌کند، دست، حرکت دست، کلید و حرکت آن است. با این حال، ما به‌راحتی علیت دست خود نسبت به حرکت کلید را درک می‌کنیم. ما همچنین علیت دست انسان دیگر نسبت به حرکت کلید را نیز در ارتباط مستقیم با خارج می‌یابیم. روشن است که علت و معلول و وحدت و کثرت از جمله معقولات ثانیه فلسفی است که ادراک آنها در شأن قوای حسی نیست. قوای که شأنیت ادراک این سنخ حقایق را دارد و آنها را در همان موطن حس و به‌نحو مستقیم ادراک می‌کند، قوه عاقله است. برخی محققان حکمت متعالیه از این نوع فهم مستقیم و مباشر نفس، به «شهود عقلی» تعبیر می‌کنند. به نظر ایشان عبارات صدرالدین شیرازی درباره رابطه نفس با بدن و قوای خود از سویی، و تحلیل حقیقت قوه واهمه از سوی دیگر، نشان می‌دهد که تمام مؤلفه‌های اصلی شهود عقلی در بیانات ایشان وجود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۶-۶۸).

اینکه حس و عقل می‌توانند فهم شهودی یا همان علم حضوری داشته باشند، براساس قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» قابل توجیه و تبیین است (همان، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۲۰). مطابق این تحلیل، ادراکاتی که حواس ظاهری و قوه واهمه (عقل نازل) از حقایق خارجی دارند، از نوع علم شهودی اتصالی است. علم شهودی اتصالی به این معناست که نفس انسان از طریق قوای حسی و عقلی، ارتباط و اتصال وجودی با خارج پیدا می‌کند و حقایق مسانخ با خود را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی دریافت می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۹). بعد از این مرحله، نفس می‌تواند در صقع خود، صور و مفاهیمی از حقایق دریافت شده را انشاء و حفظ کند. معرفی قوه واهمه (عقل نازل) به‌عنوان قوه‌ای که محکی معقولات ثانیه فلسفی و حتی ماهوی را به‌نحو مستقیم از متن خارج دریافت می‌کند، ما را از طرح تقریباً پیچیده علامه طباطبائی درباره کیفیت دست‌یابی به این‌دسته مفاهیم بی‌نیاز می‌کند. با این طرح، هم کیفیت انتزاع مفاهیم حاکی از خارج توجیه‌پذیر می‌شود و هم می‌توان درباره صحت و سقم گزاره‌های حاکی از خارج قضاوت منطقی داشت.

## ۶. نتیجه‌گیری

نگاهی اجمالی به آثار فیلسوفان نشان می‌دهد که کیفیت علم به معقولات اولی یا همان مفاهیم ماهوی، از زمان گذشته مطرح بوده و طرح‌های مختلفی در این زمینه ارائه شده است. علامه طباطبائی رحمته‌الله را می‌توان نخستین فیلسوفی دانست که بحث منحاز و مستقلی درباره کیفیت دست‌یابی به انواع معقولات، خصوصاً معقولات ثانیه فلسفی را مطرح کرده است.

با اینکه بحث علامه از کیفیت انتزاع انواع معقولات فصل جدیدی را در فلسفه اسلامی به روی محققان گشوده، اما راه کار ایشان نیز با مشکلاتی همراه است؛ زیرا طرح وی درباره کیفیت دستیابی به مفاهیم فلسفی و نیز برخی مفاهیم ماهوی، منطقاً نمی تواند مصحح اطلاق این دسته مفاهیم به حقایق خارجی باشد.

به نظر می رسد بهترین نظریه ای که می تواند کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی و ماهوی را توجیه کند، نظریه موسوم به «شهود عقلی» است که بر دو مبنای حکمت متعالیه استوار است. یکی از آن مبانی قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» و دیگری تأمل در حقیقت قوه واهمه، گستره ادراکات آن و کیفیت ارتباط آن با خارج است.

مطابق نظریه شهود عقلی، قوه واهمه انسان که در آثار صدرالدین شیرازی به «عقل نازل» موسوم است، در مقام ادراک حقایق خارجی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، هم به ادراک معانی خارجی نایل می شود و هم ارتباط بین حیثیت های مختلف متن واحد خارجی را در همان متن خارج می یابد و آن گاه قضیه ای مطابق با آن می سازد.

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، «المنطق، الالهيات، الطبيعيات». قم: انتشارات آیت الله مرعشی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. ارسطو (۱۳۷۹). متافیزیک. چاپ دوم. ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
۵. افلاطون (۱۳۴۹). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. دکارت، رنه (۱۳۶۹). تأملات در فلسفه اولی. چاپ دوم. ترجمه احمد احمدی. تهران: نشر دانشگاهی.
۸. ژیلسون، اتین (۱۳۷۵)، نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات حکمت.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
۱۰. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات، چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. شریفی، محمود (۱۳۹۹). تأملی در حقیقت ادراک حسی براساس دیدگاه‌های شیخ اشراق و صدرالدین شیرازی. مجله آیین حکمت، شماره ۴۵، ص ۷-۳۶.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (ج ۱، ۶، ۷، ۸، ۹). تعلیقه طباطبائی. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی، چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم. تهران: انتشارات صدرا.

۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). نه‌ایة الحکمة. چاپ سوم. با تعلیقه غلامرضا فیاضی، جلد سوم. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق). نه‌ایة الحکمة. چاپ دوازدهم. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۹. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی الحکیمین. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). الاعمال الفلسفیه. با تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶م). احصاء العلوم. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۳. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۸). علم حضوری. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۵). اصول المعارف. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه (ج ۲): فلسفه قرون وسطی. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه (ج ۱). ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه، (ج ۱). چاپ چهارم. قم: انتشارات امیرکبیر.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار. (ج ۵، ۶). چاپ دهم. تهران و قم: انتشارات صدرا.
۳۱. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. به تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. با تحقیق و نگارش رضا درگاهی‌فر. قم: کتاب فردا.