



مسئله کلمات

در فلسفه ملاصدرا

احمد عسکری

سرشناسه: عسگری، احمد، ۱۳۵۵.

عنوان و نام پدیدآور: مسئله کلیات در فلسفه ملاصدرا/ احمد عسگری.

مشخصات نشر: تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۲۴۰ ص.

شابک: 978-600-5101-41-6: ۶۰۰۰۰ ریال.

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.

یادداشت: کتابنامه: ص ۲۳۲-۲۳۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ ق. - نقد و تفسیر.

موضوع: کلیات (فلسفه).

موضوع: فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴.

شناسه افزوده: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ دم ۱۱۲۷/۴ BBR

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۲۴۹۱۸



مسئله کلیات در فلسفه ملاصدرا

نویسنده: احمد عسگری

چاپ اول، تابستان ۱۳۹۰، ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: شومیز ۶۰۰۰ تومان

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی ضلع شمالی میزای بزرگ تهران،

مجمع امام خمینی (ره)، ساختمان ۱۲، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹، تلفن: ۸۸۷۳۴۶۸۶-۹ و ۸۸۱۵۳۵۹۴ و دورنگار: ۸۸۳۱۸۱۷

کلیه حقوق متعلق به بنیاد حکمت اسلامی صدرا است.

ISBN: 978-600-5101-41-6

شابک: ۹۷۸۶۰۰۵۱۰۱۴۱۶

فهرست

مقدمه	۹
پیشگفتار	۲۱
۱. مسئله کلی و نحوه وجود آن	۲۱
۲. توجه به مسئله کلیات در فلسفه یونان	۳۷
۳. جمع دیدگاه افلاطون و ارسطو	۶۳
۴. مفهوم گرایان	۷۴
فصل اول: وجودشناسی کلیات در فلسفه ملاصدرا	۷۹
۱. دیدگاه فیلسوفان اسلامی در خصوص نحوه وجود کلیات	۸۱
۲. کلی منطقی	۸۳
۳. کلی طبیعی	۸۵
۳-۱. تحلیل چگونگی رفع متقابلات از ماهیت	۸۹

- ۲-۳. تقدیم حرف سلب بر حیثیت ۹۳
- ۳-۳. دیدگاه‌های مختلف در خصوص وجود کلی طبیعی ۹۴
- ۴-۳. متکلمین و نفی وجود کلی طبیعی ۹۹
- ۵-۳. کلی طبیعی به صورت امر واحد در خارج تحقق ندارد ۱۰۲
- ۶-۳. فیلسوفان اسلامی و تحقق کلی طبیعی در ضمن افراد ۱۰۶
- ۷-۳. اصالت وجود و کلی طبیعی ۱۰۸
- ۸-۳. دلایل اثبات وجود کلی طبیعی در خارج ۱۱۴
- ۹-۳. پاسخ مسئله وجود شناختی کلیات بر اساس کلی طبیعی ۱۱۶
۴. کلی عقلی ۱۱۹
۵. مثل افلاطونی ۱۲۰
- ۵-۱. تفسیرهای گوناگون از نظریه مثل ۱۲۱
- ۵-۲. بررسی دلایل ابن سینا در نفی مثل ۱۲۶
- ۵-۳. بررسی دلایل سهروردی در اثبات مثل ۱۲۸
- ۵-۴. نظر ملاصدرا درباره مثل ۱۳۴
- ۵-۵. ادله ملاصدرا در اثبات وجود مثل ۱۳۹
- ۵-۶. نسبت بحث مثل با کلیات ۱۴۲
۶. واقع گرایی در مقایسه با کلی طبیعی و عقلی ۱۴۴
- نتایج فصل اول ۱۴۶
- فصل دوم: معرفت شناسی کلیات در فلسفه ملاصدرا ۱۴۷
۱. مبانی ۱۵۰
۲. ملاک علم ۱۵۶
۳. نحوه ادراک ۱۵۹
۴. انواع ادراکات ۱۷۰
۵. نظریه تعالی و تبیین کلی بر اساس سعه وجودی ۱۷۵

۶. ملاک کلیت.....	۱۸۲
۷. صور جزئی.....	۱۸۸
۸. قیام صدوری ادراکات حسی و خیالی به نفس.....	۱۹۲
۸-۱. دو اشکال بر نظریه قیام صدوری.....	۱۹۳
۸-۲. تبیین قیام صدوری ادراکات به نفس.....	۲۰۲
۸-۳. تبیین قیام صدوری بر مبنای علم حضوری و علم حصولی.....	۲۱۵
۸-۴. صور ذهنی و اضافه اشراقی به نفس.....	۲۱۷
۸-۵. صورت به دو سسی.....	۲۱۹
۹. اتحاد با عقل فعال.....	۲۱۹
۱۰. مشاهده مثل هنگام تعقل.....	۲۲۲
۱۱. بررسی تفاوت ادراک صور عقلی و خیالی در مقام دوم ادراک.....	۲۲۴
خاتمه.....	۲۲۸
نتایج فصل دوم.....	۲۳۲
منابع عربی و فارسی.....	۲۳۳
منابع انگلیسی.....	۲۳۹

مقدمه

جهان پیش روی ما جهان شدن و صیورورت است. تمثیل مشهور رودخانه که به هراکلیتوس منسوب است بیانگر همین مسئله است.^۱ با این وجود، در جریان شدن مداوم جهان و اجزاء آن، پیوستگی و ثبات نیز حضور دارد. جهان مجموعه‌یی از امور پراکنده و منقطع و منفصل نیست، بلکه ربط، اتصال، وحدت و ثبات روی دیگر جهان هستی است. بدون وجود ثبات، دگرگونی نیز بیمعنی است. کلیات اموری هستند که در ورای تعدد و تکثر موجودات، واحدند و در پس تغیر و دگرگونی آنها ثابت. تبیین و تحلیل این وحدت و ثبات و نسبت آن با کثرت و صیورورت از مهمترین مسائل مورد توجه فیلسوفان بوده است. در نظر بسیاری از فیلسوفان، اصل و بنیاد هستی همان رویه ثبات و وحدت است و کثرت و شدن امری ثانوی و متأخر تلقی میشود. در نظر ملاصدرا نیز عقل که همان هستی ثابت و واحد است، اصل و بنیاد عالم است و بر عالم محسوس تقدم دارد. در فلسفه او کلیات و عالم عقل و معقول از اهمیت بالایی برخوردارند. او تحت عناوین مست قل همچون فی‌العقل و المعقول، فی‌الماهیه و لواحقها، فی‌الوجودالذهنی و نیز در ضمن مباحث دیگر مانند بحث نفس، به مسائل مربوط به این بحث پرداخته است. این بحث علاوه بر جنبه

۱. افلاطون در رساله کراتیلوس (Cratylus) میگوید: «به هراکلیتوس منسوب است که میگوید همه چیز در حرکت است و چیزی ثابت نیست و آن را با جریان رودخانه مقایسه میکند و میگوید کسی نمیتواند دوبار در یک رودخانه قدم بگذارد.» (ص ۴۰۲). ر.ک:

وجودشناختی بلحاظ انسان‌شناختی نیز در فلسفه او دارای اهمیت است. بعقیده او ذات و جوهر انسان همان عقل نظری است و غایت نهایی و بالاترین سعادت برای او چیزی جز ادراک معقولات و درک نظام هستی بنحو معقول و کلی نیست.^۱ فلاسفه در ضمن بحث از چگونگی وجود کلیات به چگونگی ادراک کلیات نیز توجه داشته‌اند و سعی کرده‌اند که توضیح دهند چگونه ادراک کلیات برای ما ممکن است.

از اینرو، چگونگی وجود کلی و چگونگی ادراک کلی دو پرسش اساسی در وجودشناسی و معرفت‌شناسی کلیات هستند. در اینجا سعی شده است پاسخ ایندو پرسش در فلسفه ملاصدرا جستجو شود. اما پیش از ورود به بحث لازم دیدم برخی مباحث مقدماتی بصورت پیشگفتار مطرح شود. لزوم آن بدو جهت است: اول آنکه فکر فلسفی امری پیوسته در تاریخ است و در واقع پرسشهای اساسی که برای انسان مطرح میشود یکی است، اگرچه شکل پرسشها میتواند متفاوت باشد. از اینرو نگاهی اجمالی به آراء برخی از فلاسفه میتواند در فهم آراء ملاصدرا و یا بعضاً در ریشه‌یابی آن مؤثر باشد. دوم آنکه با صورتبندی دیدگاهها و مکاتب مختلف فلسفی درباره کلیات و توجه به نکات اصلی در تمایز و اشتراک آنها، میتوانیم نسبت اندیشه ملاصدرا را در نزدیکی یا دوری به آنها تعیین کنیم. این مباحث مقدماتی از جهتی دیگر نیز مفیدند و آن نشان‌دادن آراء خاص ملاصدرا در مسئله کلیات است.

در پیشگفتار دو بحث طرح شده است: نخست بررسی سه مکتب واقع‌گرایی، مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی است که سه دیدگاه در خصوص تبیین وجود کلیات هستند. واقع‌گرایی دیدگاهی است که کلیات را دارای وجود عینی و واقعی میداند. ما بنحوی از انحاء به کلیات علم پیدا میکنیم، اما وجود آنها وابسته به آگاهی ما از

۱. چنانکه میگوید: «ثم انك قد علمت ان الشرف و السعادة بالحقيقه انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها» (سفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۳۱)، «و يكون السعة المملکه في الجنة بقدر سعة المعرفه» (همان، ج ۹، ص ۱۳۹).

آنها نیست. درمقابل، دو دیدگاه مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی وجود کلیات را مستقل از ذهن و زبان انسان نمی‌پذیرند. بنظر ایشان علم ما به کلیات عنصر مقوم و ذاتی در وجود آنهاست و اگر انسانی نباشد کلی وجود ندارد. مفهوم‌گرایان کلی را ذهنی میدانند، اما نام‌گرایان معتقدند که حتی وجودات ذهنی نیز نمیتوانند کلی باشند و هر مفهوم و تصویری خاص و جزئی است، بنابراین کلی صرفاً هویتی زبانی دارد. کلیات چیزی جز کلمات عام نیستند، یعنی الفاظی که بنحوی از انحاء با چند تصور مرتبط شده‌اند. مفهوم‌گرایان و نام‌گرایان که منکر وجود کلیات هستند میبایست توضیح دهند که کلیتی که در ذهن یا زبان وجود دارد بر چه مبنایی است. آنها در توضیح این مسئله نظریه تشابه را مطرح کرده‌اند. در واقع به یک لحاظ رقیب نظریه کلیات، نظریه تشابه است، بهمین جهت نظریه تشابه نیز بررسی و با نظریه کلیات مقایسه شده است.

قسمت دوم پیشگفتار، بحث مختصری از ظهور مسئله کلی در فلسفه یونان و همچنین اشاره به برخی آراء فلاسفه قرون وسطی و نیز فلاسفه تجربه‌گرای دوره مدرن است. با بررسی این آراء تا حدی نشان داده شده که برخی از طرفداران سه دیدگاه واقع‌گرایی، مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی چگونه دیدگاه خود را تبیین میکنند. در بررسی بسیاری از آراء فلاسفه مسلمان توجه به پیشینه بحث در یونان ضروری بنظر میرسد، زیرا اندیشه فلسفی در جهان اسلام بدنبال ترجمه کتب فلسفی یونانی، بخصوص ارسطو و بعضاً یونانی‌مآبی آغاز شد. فلسفه قرون وسطی از اینجهت که مانند فلسفه اسلامی میراث‌دار فلسفه یونان است، میتواند مورد توجه باشد.

از اینرو، گزارش مختصری از مسئله کلی در قرون وسطی و برخورد فلاسفه آن دوره با این مسئله مفید بنظر میرسد، زیرا آراء برخی از فلاسفه قرون وسطی در مسئله کلی تحت تأثیر فلاسفه مسلمان بود. نظریه واقع‌گرایی در کلیات علاوه بر پرسشهایی که در تبیین دیدگاه خود با آنها مواجه است، اکنون با تبیینهای رقیب

نیز دچار چالش است، یعنی نظریه‌هایی که مدعی تبیین‌هایی اساساً متفاوت در مسئله کلی هستند. آراء فلاسفه تجربه‌گرا نقش بسیار مهم و اساسی در این نظریه‌ها دارد. البته این نظریه‌ها پیش از آنها نیز مطرح بود، اما ایشان نقش مهمی در اهمیت یافتن این نظریات داشتند، از اینرو اشاره‌ی به آراء فلاسفه تجربه‌گرا در مسئله کلی، مفید بنظر میرسد.

در فصل اول وجود کلی در نظر ملاصدرا بررسی شده است. ارسطو کلی مفارق و جدای افلاطون را رد کرد و معتقد شد که کلی یک مبنای عینی در فرد و جزئیات دارد. ابن‌سینا این مبنا را پذیرفت که کلی در ضمن فرد موجود است. او تلاش کرد چگونگی این مسئله را تبیین کند. در اینجا است که وی نظریه کلی طبیعی را ارائه می‌دهد. بعقیده او ماهیت از آن جهت که ماهیت است جز خودش و ذاتیاتش چیز دیگری نیست. ماهیت بحسب ذات نه موجود است و نه معدوم و بواسطه علتی معروض آنها قرار می‌گیرد. معنی این سخن آن نیست که در جهان چیزی یافت میشود که واسطه بین موجود و معدوم است، بلکه هر ماهیتی را که در نظر بگیریم لاجرم یا موجود است یا معدوم. ولی سخن آن است که مرتبه ذات ماهیت، مرتبه وجود آن نیست و وجود آن را تبیین نمیکند. وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن، بلکه عارض بر آن است، بنابراین ماهیت نسبت به متقابلاتی چون وجود و عدم، کلیت و جزئیت، وحدت و کثرت و برخی مفاهیم دیگر لایشرط است، بهمین جهت این ماهیت لایشرط که به آن کلی طبیعی نیز گفته میشود هنگامی که تعقل میشود، معروض کلیت است و هنگامی که در خارج متحقق است معروض جزئیت است. در نظر ابن‌سینا ماهیت که من حیث هی مستحق حمل وجود نبود، بواسطه علتش از حالت استوا خارج شده و موجود میشود و مستحق حمل وجود میگردد. ملاصدرا دقیقاً بر همین نکته انگشت می‌گذارد و میگوید ماهیت حتی پس از جعل جاعل نیز حقیقتاً مستحق حمل وجود نیست، زیرا تغییری در ذاتش نمیتواند پدید آید و همچنان مرتبه ذاتش مرتبه وجود

نیست. آنچه اولاً و بالذات تحقق دارد وجود است و ماهیت بتبع وجود متصف به تحقق میشود. ما سعی کرده‌ایم نشان دهیم این مسئله به معنی نفی وجود ماهیت نیست و ملاصدرا چنین نظری ندارد، بلکه در اینجا فقط وجود ماهیت بنحو دیگری تحلیل میشود. او معتقد است چنانچه دو چیز با هم متحد باشند حکم احدالمتحدین میتوانند به دیگری سرایت کند که البته حکم برای یکی اولاً و بالذات است و برای دیگری ثانیاً و بالعرض، از اینرو، آنچه که حقیقتاً و بالذات متصف به موجود بودن است، وجودات خاص اشیاء است، اما بسبب اتحادی که بین وجود یک چیز و ماهیت آن متحقق است، حکم موجودیت به ماهیت نیز تسری مییابد. وجود اصالتاً متحقق و موجود است و ماهیت بتبع وجود. در نظر پیشینیان با جعل جاعل ماهیت موجود میشود و وجود واسطه در ثبوت وصف موجودیت برای آن است. در نظر ملاصدرا نیز با جعل جاعل ماهیت موجود میشود، اما وجود واسطه در عروض وصف موجودیت برای ماهیت است، بنابراین در نظر ملاصدرا کلی طبیعی در ضمن هر فرد متحقق است، اما بالعرض و بواسطه وجود.

همانطور که ذکر شد سؤال وجودشناسی کلیات آن است که نحوه وجود کلی چگونه است؟ پاسخ واقع‌گرایان آن است که کلی وجودی عینی دارد. افلاطون قائل به وجود مثل بود، اما ارسطو معتقد بود که نظریه مثل تنها فرض ممکن در خصوص تحقق عینی کلیات نیست، بلکه میتوان کلی را در ضمن فرد متحقق دانست، بنابراین سؤال دوم کلیات بر مبنای تحلیل ارسطو چنین است: نحوه وجود عینی کلی چگونه است؟ ارسطو از کلی در ضمن فرد دفاع میکند و نظریه افلاطون را نمیپذیرد. ملاصدرا با تحلیلی که از نسبت وجود و ماهیت ارائه میدهد، معتقد است که تحقق کلی در ضمن فرد بدو صورت قابل فرض است؛ یکی تحقق بالذات و دیگری تحقق بالعرض. براساس این تحلیل ملاصدرا سؤال سومی در خصوص کلی طرح میکند: نحوه وجود کلی در ضمن فرد چگونه است؟ او خود میگوید کلی طبیعی بر خلاف نظر متکلمین در خارج وجود دارد، اما برخلاف نظر حکما تحقق آن بالعرض است نه بالذات.

مسئله دیگری که در فصل اول طرح شده آن است که در دیدگاه ارسطویی کلی درضمن فرد در مقابل نظریه مثل طرح شده است، حال ملاصدرا چگونه از طرفی قائل به کلی طبیعی است و تحقق کلی را در ضمن فرد میداند و از طرفی از نظریه مثل دفاع میکند؟ ملاصدرا در تبیین نظر خود از نظریه تشکیک که مورد توجه فلاسفه اشراق بود استفاده میکند، اما برخلاف آنها که تشکیک را در ماهیت میدانستند، آن را در مورد وجود صادق میداند و مانند حکمای مشا تشکیک در ماهیت را نمیپذیرد. بعقیده او یک ماهیت واحد میتواند در مراتب مختلف وجود متحقق شود، بنابراین دو فرد از یک ماهیت اگرچه در ماهیت یکی هستند، اما میتوانند وجود شدید یا ضعیف نسبت بهم داشته باشند. کلی طبیعی یا ماهیت همواره موجود به وجود فرد است؛ گاهی در ضمن فرد مادی و گاهی در ضمن فرد مجرد و عقلانی. فرد مادی یک شخص از طبیعت است و فرد عقلانی شخص دیگری از طبیعت. منظور ملاصدرا از مثل فرد مجرد است و در مثل نیز کلی در ضمن فرد تحقق یافته، بنابراین ملاصدرا نظریه مثل افلاطونی را در ساختار کلی در ضمن فرد تحلیل میکند. او خود تصریح میدارد که کلی را بمعنای دیگری بر مثل اطلاق میکند و منظور از آن سعه وجودی است.

در فصل دوم از چگونگی ادراک کلی بحث شده است. ملاصدرا نظریه تجرید فلاسفه مشا را نقد میکند و براساس اصالت وجود نظریه اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری نفس را مبرهن میسازد. بر این مبنا رابطه نفس و صور ادراکی برخلاف نظر مشائیان از نوع رابطه جوهر و عرض نیست، بلکه از نوع رابطه ماده و صورت است. نفس در هر مرحله بمثابة ماده است و ادراکات مختلف چه محسوس و چه معقول بمثابة صورت هستند. با ادراک هر صورتی نفس از مرتبه نقص به کمال میرسد و صورت و فعلیتی جدید حاصل میکند. ادراک عقلی و کلی نیز چیزی جز حرکت جوهری نفس و رسیدن به مرتبه وجود عقلانی نیست. بر این اساس ملاصدرا در مقابل نظریه تجرید نظریه‌یی ارائه میکند که میتوان آن را نظریه تعالی

نامید. وی در کنار کلیت مفهومی از کلیت وجودی که عبارت از سعه و احاطه وجود عقلانی است، سخن میگوید. نکته‌یی که در اتحاد عاقل و معقول باید به آن توجه کرد، آن است که چنین نیست که هر یک از صورتهای ادراکی، صورتی بالفعل برای نفس باشد؛ چنین چیزی ممکن نیست. در واقع، این صورتهای با حفظ حد و ماهیت خود نمیتوانند با نفس متحد شوند، زیرا هر ماهیتی غیر از ماهیت دیگر است و اتحاد معنی نمیدهد. اینچنین نیست که نفس با حفظ هویت سابق خود و صورت ادراکی با حفظ هویت خود با یکدیگر متحد شوند. آنچه در اتحاد عاقل و معقول رخ میدهد آن است که کمال وجودی سابق نفس، یعنی نفس پیش از ادراک صورتی خاص و کمال وجودی صورت ادراکی، موجود به یک وجود واحد و بسیط میشود که در عین وحدت خود که هیچگونه تکثر و تمایزی در آن نیست، جامع کمالات سابق نفس و کمال جدید آن است؛ این مقام وحدت و بساطت نفس است که در آن تمایز و دوگانگی ملاحظه نمیشود.

مسئله دیگری که در فصل دوم بررسی شده است قیام صدور ادراکات است. علاوه بر آنکه چگونگی ارتباط این نظریه با بحث اتحاد عالم و معلوم مورد پرسش است، این اشکال وجود دارد که نفسی که فاقد ادراک است و با ادراک هر صورتی از قوه به فعل در می‌آید، چگونه ممکن است مبدع و علت صور ادراکی باشد؟ پیگیری این مسئله نشان میدهد که در نظر ملاصدرا علم و ادراک دارای دو مقام است: اول، مقام وحدت و بساطت علم که در آنجا صور علمی محقق نیست، بلکه کمال و فعلیت صور علمی موجود به یک حقیقت است. این مقام را بهتر است مبدأ علم بدانیم، زیرا در آنجا صورتهای متمایز عقلی و حسی وجود ندارد، بلکه یک وجود واحد و بسیط است که مبدأ و منشأ ماهیات و صور متکثره عقلیه و حسیه است. دوم، مقام کثرت و تمایز صور و ادراکات است. علمی که بر ما مکشوف است و با آن مواجه‌ایم، کثرتی از صورتهای علمی را پیش رو میگذارد. هر صورتی غیر از صورت دیگر است، موضوع غیر از محمول است و رابطه امر دیگری

است. چیزی و صورتی میتواند مورد توجه ما قرار گیرد درحالی که بسیاری از چیزهای دیگر در نظرمان نیست. در اینجا است که ملاصدرا نسبت وجود و ماهیت را در بحث ادراک نیز وارد میکند. در عالم نفس و وجود علمی نیز آنچه اولاً و بالذات متحقق است وجود است، اما ماهیت بتبع آن موجود خواهد بود. زمانی که نفس دارای کمالات وجودی صور مختلف میشود و با آنها اتحاد مییابد، چون اصل و مبدأ این صور در نفس متحقق شده است، این ماهیات نیز بتبع آن متحقق میشوند. اینجا است که ملاصدرا از صدق مفاهیم مختلف بر وجود واحد و بسیط سخن میگوید. در واقع، اینجا مقام و لحاظ دیگری از نفس است که مرتبه حضور ماهیات و صور متکثره است. در اینجا است که فیلسوف سخن از قیام صدور ادراکات به نفس میگوید و رابطه آن با صور ادراکی را رابطه فاعل و فعل قلمداد میکند. همچنانکه در عالم عین، جریان وجود منبسط در هیأکل ظلمانی ماهیات موجب ظهور آنها میشود، در عالم نفس نیز وجود منبسط نفس موجب ظهور ماهیات و صور علمی میشود و از همینجاست که ملاصدرا نفس را مثال خداوند و از سنخ ملکوت میداند. همچنانکه خداوند در عین علو و بساطت، جامع جمیع موجودات است، نفس نیز در عین وحدت خود جامع تمامی قوا و ادراکات و منشأ تمامی افعال خود است. قابل ذکر است علمی که ما با آن مواجه هستیم و در توجه و ملاحظه خود به آن دسترسی داریم همین مقام دوم است، اما مقام اول با تحلیل فلسفی و عقلانی است که وجودش بر ما ثابت میشود. البته حضور نفس از راه اثبات و استدلال نیست و نمیتواند باشد، اما توجه یافتن به حضور بیوقفه نفس، نتیجه تعقل و دقت فلسفی است. بنابراین، نظریه اتحاد عالم و معلوم مربوط به مقام اول و نظریه قیام صدور مربوط به مقام دوم است و چون مقام اول تقدم بر مقام دوم دارد اشکال علت واقع شدن نفس برای ادراکات خود، مندفع میشود.

بر مبنای تفکیکی که از دو مقام ادراک صورت گرفت، میتوان توضیح داد که چرا ملاصدرا در ادراک عقلی گاهی از اتحاد با عقل فعال سخن میگوید و گاهی از

مشاهدهٔ مُثل عقلیه. اتحاد با عقل فعال مربوط به مقام اول ادراک، یعنی کثرت در وحدت است. نفس در حرکت جوهری خود با هر ادراکی اشتداد وجودی مییابد و از مرتبهٔ پایین به مرتبهٔ بالاتر سیر میکند و چنانچه با مانعی مواجه نشود و چیزی آن را از رسیدن به غایتش که ادراک همه معقولات و تمام اشیاء است، باز ندارد، به مرتبهٔ یی از وجود میرسد که با وحدت خود جامع همه کمالات است و این همان اتحاد با عقل فعال است و عقل فعال که علت فاعلی انسان است علت غایی و صوری او نیز میشود. البته ملاصدرا توضیح میدهد که اتحاد با عقل فعال مختص به چنین مرحله‌یی نیست، بلکه با ادراک هر صورت عقلی، نسبتی از اتحاد با عقل فعال حاصل میشود. از طرفی مشاهدهٔ مُثل عقلیه مربوط به مقام دوم ادراک، یعنی مقام وحدت در کثرت است. در اینجا صور و ماهیات عقلی بنحو متمایز مورد ادراک قرار میگیرد و مثلاً مثال انسان، یعنی صورت عقلی آن، غیر از مثال اسب است.

اما چرا ملاصدرا در مقام دوم ادراک در خصوص ادراکات حسی و خیالی به یک نحو و در خصوص ادراکات عقلی بنحو دیگری سخن گفته است؟ او ادراکات حسی و خیالی را ابداع و انشاء نفس میداند، ولی قیام صدوری را دربارهٔ ادراکات عقلی قبول ندارد، بلکه ادراک عقلی را مشاهدهٔ ارباب انواع میداند. این تفاوت و تمایز از آنجا میتواند باشد که در نظر او صورت عقلی از هر ماهیتی جز یکی نمیتواند باشد و هر ثانی که برای آن فرض شود منطبق بر اولی است، بنابراین ادراک عقلی هر ماهیتی جز ادراک مثال عقلی آن نیست.

ابهامی که بنظر میرسد همچنان در بحث کلیات وجود دارد، آن است که در نظر ملاصدرا کلیت صور عقلی و ارباب انواع ناشی از ضعف ادراک ما از آنها و ابهام حاصل از آن است. آیا این سخن بدان معناست که اگر صور عقلی بنحو کامل ادراک شود، قابلیت اطلاق بر کثیرین و اشتراک بین امور متعدد را ندارد؟ در اینصورت معنای کلیت صورت عقلی چیست؟

در خصوص تلاشی که در اینجا برای ارائه و تفسیر دیدگاه ملاصدرا درباره کلیات صورت گرفت ذکر چند نکته لازم است: اولاً، من معتقدم ملاصدرا تحلیل و تبیین منسجمی از مسئله‌یی که طرح میکند دارد. البته منظور آن نیست که جای خلل و ایرادی علی‌الاصول نیست. چنین ادعایی را درباره هیچ فیلسوفی نمیتوان داشت، اما معتقدم فیلسوفی که نظام فلسفی جدیدی طرح میکند و مفاهیم فلسفی نوینی را ارائه میدهد، حتماً آنچه را که در ارتباط با فلسفه خود میگوید با هوشیاری و اشراف است، از اینرو نمی‌بایست باسانی هر ابهامی که پیش می‌آید را تناقض دانست و یا ادعا کرد که او توجه کافی به اصول فلسفی خود و مسائلی که در جای دیگر طرح کرده نداشته است. ثانیاً، معتقدم تفسیر دیدگاه ملاصدرا در مسائل مختلف فلسفی می‌بایست براساس متون مختلفی باشد که از او موجود است و با دیدگاهی که معتقد است ملاصدرا در همه نوشته‌هایش لزوماً دیدگاه خود را بیان نمیدارد - بلکه گاهی برغم آنکه چیزی را میگوید و دفاع میکند که مورد قبولش نیست - موافق نیستیم، مگر تصریح کرده باشد که دیدگاه او چیز دیگری است و گزینه کافی در این زمینه وجود داشته باشد. غالباً شیوه ملاصدرا چنین است که اگر از نظریه‌یی دفاع کند که نهایتاً مورد قبولش نیست، در پایان تصریح میکند، از اینرو در اینجا سعی شده تا حد ممکن بنحو گزینشی با آراء و متون ملاصدرا در خصوص کلی برخورد نشود. البته این بدان معنا نیست که بتوان همه متون این فیلسوف را بنحو رضایتبخشی توضیح داد - همچنان که اشاره شد در این مسئله نیز ابهاماتی باقی است - اما این بعنوان یک روش ضروری است. این مسئله کارکرد تنظیمی دارد؛ یعنی شاید هیچگاه نتوانیم همه متون یک فیلسوف را بنحو رضایتبخشی توضیح دهیم، اما این روش، مسیر فهم بهتر و دقیقتر آراء او را نشان میدهد. نکته دیگر آنکه تکامل و تحول در اندیشه فیلسوف کاملاً محتمل و ممکن است، اما ما مبنایی برای اظهار نظر قطعی در این رابطه نداریم. بخصوص

آنکه این احتمال وجود دارد که ملاصدرا در طول زمان، اصلاحات و تغییراتی در نوشته‌هایش ایجاد کرده باشد؛ بویژه در *الاسفار الاربعه* که اتفاقاً قرائنی نیز وجود دارد. در پایان لازم میدانم از همه کسانی که مرا در به انجام رساندن کتاب حاضر یاری کردند تشکر نمایم. صورت اولیه این نوشتار، رسالهٔ دکتری اینجانب بود که در طول مدت یازده ماه (از آبان ۱۳۸۴ تا شهریور ۱۳۸۵) به نگارش در آمد و در این مدت از کمک و راهنمایی دکتر محمد سعیدی مهر و دکتر بیوک علیزاده بهره‌مند بودم. همچنین دکتر احمد بهشتی نکته ارزشمندی را متذکر شدند که در بخش پایانی فصل دوم بسیار راهگشا بود. نوشته مذکور با اصلاحاتی بصورت کتاب حاضر درآمد. از کمک و راهنمایی دکتر احمد مسگری نیز در بررسی نظریه تشابه استفاده کردم. همچنین دکتر محمد ایلخانی نیز راهنمایی و تذکرات بسیار مفید و ارزشمندی در خصوص پیشگفتار و نیز بخشی از فصل دوم داشتند. همچنین از همسر من که در انجام این اثر پیوسته مرا تشویق کرد و با تحمل سختیها یاریم نمود و نیز از ریاست محترم بنیاد حکمت اسلامی صدرا، آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، ویراستاران فارسی و دست‌اندرکاران انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صمیمانه تشکر میکنم.

احمد عسگری

تیر ماه یکهزار و سیصد و نود شمسی