

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۹۷-۱۲۲»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۲/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۴، No.72/1، Knowledge

مراحل ادراک در فلسفه ملاصدرا

حجت الله رفیعی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۱

چکیده

تاریخچه معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که متفکران مسلمان همواره به اهمیت و ابعاد مختلف علم و معرفت توجه داشته و به فراخور نیاز، مطالبی را در این زمینه ضمن مباحث خود ارائه کرده‌اند و یکی از عوامل اصلی توجه متفکران مسلمان به علم و معرفت اهمیت است که اسلام به مقوله علم داشته است. در نگاه اول در بسیاری موارد اثر یا فصل مستقلاً در این مورد دیده نمی‌شود؛ اما حکمای مسلمان گاه معرفت را از حیثیت هستی‌شناسانه و گاه از جنبه معرفت‌شناسانه مورد دقت قرار داده و نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند. دیدگاه ملاصدرا درباره معرفت‌شناسی در میان فیلسوفان مسلمان جایگاه خاصی دارد؛ زیرا دیدگاه وی محل تلاقی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. توجه به دو مرحله‌ای بودن ادراک نزد ملاصدرا و بررسی جایگاه بحث اتحاد عالم و معلوم در مراحل ادراک و نحوه ظهور علم حصولی در این فرآیند راه‌گشای بسیاری از مسائل است. اما ملاصدرا درباره معرفت‌شناسی، خصوصاً دو مرحله‌ای بودن آن به طور منسجم بحث نکرده و حتی در مواردی دیدگاه‌هایی به ظاهر متناقض ارائه کرده است. در این مقاله سعی شده در حد امکان، مراحل ادراک از دیدگاه ملاصدرا بررسی شده و به چند اشکال مهم در این باره پاسخ داده شود.

واژگان کلیدی: وجود، ادراک، نفس، اتحاد ماده و صورت، اتحاد عالم و معلوم، قیام صدور.

*استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر قدس، آدرس الکترونیک:

نقش ذهن در فرایند ادراک

ادراک و معرفت در فلسفه اسلامی با به کار افتادن حواس آغاز می‌شود،^۱ زیرا ذهن انسان در ابتدا کاملاً خالی از علوم تصویری و تصدیقی است.^۲ بدین ترتیب با پدید آمدن صور حسی اولین مرتبه ذهن ساخته می‌شود. پس از تحقق صورت‌های حسی، قوه خیال به کار می‌افتد و صورت‌های خیالی صور پیشین در مرتبه خیال پدید می‌آید. بعد از این مرحله، نوبت فعالیت قوه عقلانی است. صورت‌های عقلی مدرکات پیشین، در این مرحله در مرتبه عقل منعکس می‌شود. در طی این سه مرحله نقش ذهن جز پذیرش صور چیز دیگری نیست. در اینکه آیا این پذیرش از نوع پذیرش عرض از سوی جوهر یا از نوع پذیرش ماده نسبت به صورت است میان حکیمان مسلمان اختلاف رأی وجود دارد. جمهور فلاسفه دیدگاه اول را پذیرفته‌اند، ولی ملاصدرا و پیروان فلسفه او به قول دوم رأی داده‌اند. بعد از طی سه مرحله یاد شده و تشکیل دستگاهی به نام ذهن، نفس قدرت ایفای نقش فاعلیت را در فرایند شناخت پیدا می‌کند. ملاصدرا هم درباره مرحله انفعال نفس و هم درباره فعل آن نظرات جدیدی ارائه داده است. ولی ملاصدرا خود به طور مشخص به تفکیک این دو مرحله ادراک نپرداخته و لذا گمان شده که ملاصدرا در برخی موارد درباره ادراک و فرایند آن دچار تناقض شده است. مثلاً در جایی رابطه نفس با مدرکات را مانند ماده و صورت و در مواردی دیگر مانند فاعل و فعل می‌داند. اما اگر به فرایند ادراک و مراحل آن در فلسفه ملاصدرا دقت شود در می‌یابیم که این دو بیان مربوط به دو مرحله از ادراک هستند و تهافتی در کار نیست.

توجه به «وجود» در تمام مراحل ادراک

اصالت وجود ریشه تمام ابتکارات ملاصدرا است و لذا وی معتقد است که در تمام مباحث نباید از وجود غافل شد:

«الحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف و الأركان لأن بالوجود يعرف كل شيء و هو أول كل تصور و أعرف من كل متصور فإذا جهل جهل كل ما عداه، و عرفانه لا يحصل إلا بالكشف و الشهود كما مرّ و لهذا قيل

۱. ملاصدرا، الحاشیة علی الالهیات، ص ۱۳۸

متن: «... كما مر سابقا من البرهان على ان المادى الخارجى سواء كان جوهرًا ام عرضًا لا يمكن ادراكه اصلا فأول درجات الادراك هو الاحساس» و شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۴
متن: «فان التعريفات لا بدّ و ان تنتهى الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف، و آت تسلسل الى غير النهاية... و ليس شىء أظهر من المحسوسات حتى ينتهى اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات»

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۶۱

متن: «الخامس من العرشيات ان النفس فى مبدا فطرتها خالية عن العلوم التصورية و التصديقية»

حجت الله رفیعی

من لا کشف له لا علم له.^۱

همان‌طور که پیداست به نظر صدرا در هیچ بحثی از جمله ادراک، نمی‌توان وجود را نادیده گرفت؛ زیرا وجود مبدأ و غایت تمام مباحث است. از نظر صدرا با توجه به اصالت وجود، ادراک یک حقیقت طولی و ارتقاء وجودی و سیر از عالم دنیا به عالم آخرت است^۲ و ماندن نفس در مرتبه حس و دیگر مراتب پایین وجود، نشان‌دهنده نقص وجودی فاعل شناسا (نفس) است.

تطابق مراتب وجود با مراحل ادراک

ملاصدرا قائل به مراتب سه‌گانه وجود است که عبارتند از: عالم جسم و طبیعت (ناسوت) و عالم تجرد مثالی یا مثال (ملکوت) و عالم تجرد محض یا عالم عقل (جبروت)^۳ و از آنجا که وی حقیقت علم را وجودی می‌داند نه ماهوی، قائل به سه مرتبه از ادراک متناظر با عوالم وجود است: ادراک حسی، خیالی و عقلی.^۴ بنابراین در دیدگاه ملاصدرا مراتب «ادراک» با مراتب اصلی وجود تطابق دارند. با توجه به آنکه ملاصدرا علم و ادراک را هم وزن وجود می‌داند،^۵ تطابق مراحل ادراک با مراتب وجود، بسیار واضح است. «تطابق کونین» در نشئات ثلاث یکی از اصول فلسفه صدرالمتألهین است.^۶

بنابر «تطابق کونین»، ادراک حسی متناسب با ناسوت و ادراک مثالی متناسب با ملکوت و ادراک عقلی متناسب با جبروت است. بر این اساس از نظر صدرالمتألهین، نفس آدمی با هر یک از ادراکات، عالم متناسب با خودش را ادراک می‌کند^۷ و در هر مرتبه‌ای از ادراک، با نشئه خاص و

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۴

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۸۹

ملاصدرا در مورد مرحله اول ادراک (قوس صعود)، ادراک را با کلماتی از قبیل انتقال، ارتحال و ترقی مطرح می‌کند: «والحاصل ان النفس عند ادراکها للمعقولات الکلیه تشاهد ذواتاً عقلیه مجردة، لا بتجرید النفس اياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحکماء، بل بانتقال لها من محسوسها الی المتخیل ثم الی المعقول، و ارتحال من الدنیا الی الآخرة ثم الی ماورائهما، و سفر من عالم الاجرام الی عالم المثال ثم الی عالم العقول» و در مرحله دوم ادراک (قوس نزول) قائل به صدور است و همان‌طور که پیداست ادراک نزد صدرا فعل و انفعال نفسانی است.

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۵۰۶ و الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۲-۳۱۴

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳؛ همان، ج ۹، ص ۲۹

متن: «فبالحقیقة الادراک ثلاثه کما ان العوالم ثلاثه»

۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۴۰۲ - ۴۰۳

متن: «وزان العلم بعینه کوزان الوجود فی القوة و الضعف و العلیة و المعلولیه»

۶. حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، ص ۹۳

۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۲۳ و اسفار، ج ۷، ص ۲۵۵

مثلاً ملاصدرا درباره اتحاد نفس با نشئه مادی می‌گوید: «یضاح القول... بان النفس بعینها فی العین قوة باصره و فی الاذن قوة سامعه و فی الید قوة باطش و فی الرجل قوة ماشیه» اسفار، ج ۶، ص ۳۷۸

متناظر با خودش متحد می‌شود. بدین صورت که هنگام ادراک محسوسات، نفس عین حواس و نشئه مادی می‌شود و هنگام ادراک متخیلات با متخیل و نشئه خیال متحد می‌شود و در حین ادراک معقولات با معقول و نشئه عقول مفارق متحد می‌گردد.^۱

همان‌طور که پیداست در دیدگاه صدرا موضوع مراتب ادراک را نمی‌توان از موضوع مراتب وجود جدا دانست. اگر وجود فقط یک مرتبه داشت فقط یک نوع ادراک هم وجود می‌داشت. بنابراین می‌توان گفت تقلیل وجود به وجود مادی، در واقع تقلیل ادراک به احساس است و در نتیجه باعث حذف عالم خیال و عالم روحانی از بررسی‌های جدی است و اعظم فلسفه غرب به چنین دیدگاهی معتقد است.^۲

ادراک در فلسفه ملاصدرا

الف) معنای لغوی ادراک

مفهوم ادراک در فلسفه ملاصدرا نقش کلیدی دارد. ملاصدرا درباره کلمه «ادراک» می‌گوید:

«ادراک، لقاء و وصول است آن‌گاه که قوه عاقله به ماهیت معقول می‌رسد و آن را

حاصل می‌کند. این از این جهت ادراک است. مراد از این کلمه (ادراک) در فلسفه با

معنای لغوی آن مطابق است؛ بلکه ادراک و لقای واقعی جز این لقاء یا ادراک علمی

نیست؛ اما لقای جسمانی حقیقتاً لقاء نیست.»^۳

کلید درک مفهوم ادراک نزد صدرا، مفهوم وجود نزد اوست. معنای دقیق وجود به معنای وجدان و ادراک و یافته و یافته شدن است.^۴ در کلمه وجود، ادراک و یافت مستتر است؛ لذا هر کوششی برای تقلیل وجود به وجود خارجی بیهوده به نظر می‌رسد؛ بلکه وجود به معنای کامل آن نه تنها وجود خارجی است بلکه آن چیزی که وجود خارجی را در می‌یابد نیز هست. هر چه وجود خارجی شدیدتر باشد، یافت آن نیز شدیدتر است. کامل‌ترین درجه وجود کامل‌ترین درجه حضور، ادراک و وجدان است.^۵

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۲۳۴

۲. چیتیک، ویلیام، غایت‌شناسی، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، دانشگاه ایالتی نیویورک، خردنامه صدرا، ش ۲۶، ۱۳۸۰

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۵۰۷

۴. فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، ص ۱۱۰

متن ترجمه شده: «موجود» در نزد بیشتر مردم عرب مشتق از وجود و وجدان (دارایی) است و به دو نحو استفاده می‌شود: مطلق و مقید؛ مطلق مانند اینکه گفته می‌شود: «وجدت الضالّة» یعنی «گمشده را یافتیم» و «دنبال کردم تا او را یافتیم» و مقید مانند اینکه «زید را کریم (لثیم) یافتیم» یعنی در نظر من زید کریم (لثیم) است. گاهی اوقات عرب زبانان به جای لفظ وجود «صادقت» و «لقیّت» یعنی برخورد و ملاقات کردم و به جای موجود، «مُصادف» و «مُلقی» یعنی برخورد و ملاقات شده بکار می‌برند.

۵. چیتیک، ویلیام، غایت‌شناسی، مترجم: ابوالفضل حقیری قزوینی، دانشگاه ایالتی نیویورک، خردنامه صدرا، ش ۲۶، سال ۱۳۸۰

ب) اصول اساسی ادراک

برای فهم دقیق ادراک در فلسفه ملاصدرا، ذکر اصول و مبانی ادراک نزد وی ضروری است:

۱- النفس فی وحدتها کل القوی

در فلسفه ملاصدرا نفس، طبق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» مجمع وحدانی، مبدأ و غایت قوا است.^۱ ملاصدرا در باب نفس و قوای آن معتقد به عینیت است؛ یعنی قوای نفس را عین نفس می‌داند و نفس را حیث تقییدی قوای آن می‌شمارد و وجودی زائد بر نفس در قوا نمی‌پذیرد، بلکه قوا را مراتب و شئون نفس می‌داند. عینیت نفس با قوا دارای شدت و ضعف است؛ یعنی نفس در یک مرتبه عین عاقلیت و در یک مرتبه عین متخیله و در مرتبه دیگر عین قوه حاسه است^۲ و در آن مرتبه‌ای که عاقله است، متخیله نیست و در مرتبه‌ای که متخیله است، عاقله و حاسه نیست. هم‌چنین شدت و ضعف در عینیت در هر یک از مراتب قوای حاسه، متخیله و عاقله نیز جاری است.^۳ پس همه قوا و مراتب آنها عین نفس‌اند و به وجود نفس موجودند و وجودی زائد بر نفس ندارند، لذا در دیدگاه صدرا قوای نفس نه نفاذ و حدّ نفس هستند و نه مندمج در آن، بلکه از مراتب و شئون نفس‌اند.

۲- حرکت جوهری؛ عدم ثبات در جنبه وجودی مدرک و مدرک

بر پایه حرکت جوهری، سراسر عالم ماده در سیلان و بی‌قراری به سر می‌برد؛ به گونه‌ای که همه وجودهای مادی عین سیلان و حرکت هستند. برگشت حرکت جوهری نیز به اشتداد وجودی است؛^۴ زیرا بر اساس اصالت وجود، حرکت و اشتداد و تشکیک، بالذات متعلق به وجودند و اطلاق آنها برای ماهیت مجاز است.^۵ بنابر اشتداد وجودی، وجودات در حال سیلان حد ثابت و بالفعلی ندارند؛ بلکه اذهان آدمیان حدود و مقاطع فرضی برای این موجودات در سیلان لحاظ کرده و ماهیاتی را از آنها انتزاع می‌کنند. بنابراین وجودات متجدد از آن حیث که انیّات متجددند،

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۵۲

۲. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، رساله «الشواهد الربوبیه»، ص ۷۵

متن: «فهی (النفس) مع البدن طبیعاً و مع الحس حس و مع الخیال خیال و مع العقل عقل»

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۷، ص ۲۵۵

متن: «فان النفس الانسانیة مع وحدة وجودها و هویتها لها درجات ذاتیة من حد العقل الی حد الطبیعة و الحس فلها مقام فی عالم العقل و مقام فی المثال و مقام فی عالم الطبیعة و کل واحد من هذا المقامات الثلاثة ایضا متفاوت الدرجات قوه و ضعفا، کمالا و نقصا فحس یكون اقوی و اشد من حس آخر فی باب الحس کالبصر اقوی من السمع...»

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۱۸۶

متن: «ان الوجود مما یقبل الاشتداد و التضعف یعنی انه یقبل الحركة الاشتدادیه و ان الجوهر فی جوهریته ای وجوده الجوهری یقبل الاستحالة الذاتیه»

۵. علیزاده، بیوک، مقاله "نظریه معرفت شناختی ملاصدرا در بوته توجیه"، نامه حکمت، ش ۳، سال ۱۳۸۳

ماهیتی ندارند. هم‌چنین صدرالمتألهین در برخی از عبارتهایش بنابر حرکت جوهری بیان می‌کند که فاعل شناسایی (نفس) نیز از آن جهت که جسمانیة الحدوث است و ریشه در عالم مادی دارد، دائماً در حال تحول جوهری است و هر فردی از انسان در هر آنی یک نوع است: «ان الانسان يتنوع باطنه في كل حين و الناس في غفلة من هذا»^۱ و «و الناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهويّة مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين»^۲. پس هم معلوم و متعلق شناسایی (مدرک) در تجدد و بی‌قراری است و هم عالم و فاعل شناسایی (مدرک) در تحول و بی‌ثباتی. اتحاد عالم و معلوم خصوصاً در مرحله اول ادراک در فلسفه ملاصدرا در واقع تبیین‌کننده حرکت جوهری نفس در عالم ادراک است و ریشه عدم قبول اتحاد عالم و معلوم توسط ابن‌سینا، در عدم پذیرش حرکت جوهری است؛ لذا وی در عبارات بسیاری ذات نفس را در جریان ادراک ثابت و لا‌یتغیر می‌داند: «فيجب أن يكون المدرک لها (الصورة العلمية) شيئاً ثابتاً و هو النفس الذي هو كماله»^۳.

۳- جسمانیة الحدوث بودن نفس

فیلسوفان مسلمان نفس را حادث می‌دانند؛ اما در نحوه حدوث آن اختلاف کرده‌اند. در این میان ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث بودن آن شده و با فیلسوفان پیش از خود که نفس را روحانیة الحدوث و از ابتدا دارای تجرد بالفعل می‌دانستند،^۴ مخالفت کرده است.^۵ حکمای مشاء بر این باور بودند که نفس آدمی قدیم نیست؛ بلکه با حدوث بدن حادث می‌شود ولی حادث از ماده و منطبق در ماده نیست، بلکه نفس موجود مجردی است که وقتی بدن حادث شد، آن نیز به فرمان پروردگار خلق می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد.^۶ صدرالمتألهین نیز نفس انسانی را حادث می‌داند، اما دیدگاه وی با آنچه ابن‌سینا گفته بود، تفاوت اساسی دارد.

به عقیده ملاصدرا نفس، حادث «به» حدوث بدن است،^۷ نه «با» حدوث بدن که نظر ابن‌سینا

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۲۲۹

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۸۴

۳. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۷۷

۴. ابن‌سینا، رسائل ابن‌سینا ۲، ج ۲، ص ۱۱۰

متن: «ان النفس حادثه مع حدوث البدن»

۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۴۸

متن: «فالحق ان النفس جسمانية الحدوث و التصرف، روحانية البقاء و التعقل»

۶. ابن‌سینا، النجاة، جزء ۶ در طبیعیات، فصل فی اثبات حدوث النفس، ص ۳۸۰

متن: «فانه اذا حدث (مادة) بدن یصح ان یكون آله النفس و مملكة لها، احداث العلة المفارقة النفس الجزئية» و هم‌چنین الشفاء (طبیعیات)،

کتاب النفس، مقاله ۵، آخر فصل ۴ (ج ۲، ص ۲۰۳) متن: «فکل بدن یستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له»

۷. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ص ۵۳۶

متن: «و الحق ان النفوس الإنسانية بما هی نفوس حادثه بحدوث البدن»

حجت الله رفیعی

سینا است. نظر ابن سینا آن است که وقتی بدن به حد اعلائی از اعتدال در مزاج رسید، نفس انسانی حادث شده و به آن ضمیمه می‌گردد. اما از نظر صدرا نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و مغایرت و دوگانگی بین آن دو وجود ندارد، حدوث نفس همان حدوث بدن است^۱ و با توجه به حمل حقیقه و رقیقه، نفس و بدن قابل حمل بر یکدیگرند.

همان‌طور که هر جوهری در ذات خود متحرک است، انسان نیز به عنوان یکی از انواع جواهر، دارای این نوع حرکت است و از پایین‌ترین مراتب خود (بدن) در اثر حرکت جوهری، به سمت کمال جوهری خود، حرکت می‌کند تا اینکه به تدریج به بالاترین مراتب جوهری خود، ارتقاء می‌یابد و به مرتبه تجرد (نفس) می‌رسد.

ملاصدرا با اثبات اصالت وجود و حرکت جوهری و در نتیجه با اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس، اشکالی را که ابن سینا در حرکت جوهری بر «این‌همانی» موجود (موضوع) با فرض تحول ذاتی وارد کرده بود^۲ با خاصیت وجود یعنی تشکیک در مراتب وجود و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت (حمل حقیقه و رقیقه) پاسخ داد. هم‌چنین با قبول جسمانیة الحدوث بودن نفس، اشکال چگونگی ارتباط بین مجرد و مادی مرتفع می‌شود؛ زیرا در این دیدگاه، انسان یک وجود ممتد و کشش‌داری می‌شود که مرتبه پایین و ریشه و ابتدائی‌اش در عالم ماده (بدن) و مرتبه بالای آن مجرد است (نفس)^۳ و با حمل حقیقه و رقیقه بین مراتب مختلف آن از جنبه وجودی «این‌همانی» برقرار است.^۴

اتحاد عالم و معلوم

درباره اتحاد عالم و معلوم اختلاف وجود دارد. ابن سینا در برخی کتاب‌هایش^۵ به شدت با اتحاد

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۵، ص ۲۸۶

متن: «ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن و كل اتصف بصفة معينة بشئ فهو عين ذلك الشئ فالنفس عين البدن»

۲. ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، ج ۱، مقاله ۲، فصل ۳، ص ۹۸-۹۹

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۵، ص ۲۱۴

متن: «مما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس والبدن و هما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكأنهما شيء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان و هو كالفرع و الآخر ثابت باق و هو كالأصل» و (اسفار، ج ۸، ص ۱۳۳): «بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة و مقامات و بيتىء و وجوده أولا من أدنى المنازل و يرتفع قليلا إلى درجة العقل و المعقول»

۴. ملاهادی سبزواری درباره حمل حقیقه و رقیقه می‌گوید: «ان الحقیقه هی الرقیقه بنحو اعلى و الرقیقه هی الحقیقه بوجه ضعیف» شرح المنظومه، ج ۵، ص ۲۸

لازم به ذکر است که حمل حقیقه و رقیقه در مورد علت و معلول به کار می‌رود: «ان اللة حد تام للمعلول و معلول حد ناقص لللة و بعبارة اخرى الحقیقه هی الرقیقه بوجه اعلى و الرقیقه هی الحقیقه بوجه ادون» ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۳۳۲

۵. ابن سینا، الشفاء، ج ۱ (طبیعیات)، کتاب النفس، ص ۲۱۳

متن: «ما يقال من أن ذات النفس تصير هی المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندی؛ فانی لست أفهم قولهم إن شئنا يصير شئنا آخر، و لا أعقل أن ذلك كيف يكون»

عاقِل و معقول مخالفت می کند و لذا در مورد رابطه نفس با مدرکات معتقد است که: «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس و لیس نغنی به أن تلك الذوات تحصل فی النفس، بل آثار منها و رسوم.»^۱

با این حال علاوه بر اینکه ابن سینا تصریحاتی در کتاب‌هایی مانند *النجاة*^۲ و *المبدأ و المعاد*^۳ بر اتحاد عاقل و معقول دارد، در *التعلیقات* وی نیز عباراتی وجود دارد که به نوعی اتحاد عاقل و معقول را می‌رساند:

«الإدراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک.»^۴

ملاصدرا هم در تعریف ادراک می‌گوید:

«و بالجملة لیس الإدراک الا بحصول صورة الشئ فی ذات المدرک لا فی المادة ولا فی الآلة اصلا.»^۵

و اتحاد عالم و معلوم هم در واقع تبیین‌کننده چگونگی «حصول صورت ادراک در ذات مدرک» است. البته خود صدرا نیز پس از اینکه در *اسفار* استدلال‌های ابن سینا را در نفی اتحاد عاقل و معقول بررسی و آنها را نقض می‌کند، سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که ابن سینا در کتاب *مبدأ و معاد*، اتحاد عاقل و معقول را به نحوی تقریر و میرهن کرده است.^۶

ملاصدرا بر اساس نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم» معتقد است در معرفت، علم و عالم و معلوم سه چیز مستقل از یکدیگر نیستند و نمی‌توانند باشند و آلا ادراکی صورت نمی‌گیرد. در هر عمل ادراکی، وجودی پدید می‌آید که فعل نفس است. این وجود در همان حال که نوعی وجود شیء ادراک شونده است، نوعی وجود برای نفس ادراک کننده نیز است و نفس در عین وحدتش

۱. ابن سینا، التعلیقات، ص ۸۲

۲. ابن سینا، النجاة، ص ۲۹۳

متن: «... حتی یکون کانه هو بلا انفصال اذا العقل و المعقول و العاقل شیء واحد و قریب من الواحد»

۳. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۸

متن: «يجب ان يعلم ان الادراک العقل للمعقول اقوی من ادراک الحس للمحسوس لانه اعنى التعلل يعقل و يدرك الامر الباقي الكلي و يتحد و يصير هو هو و يدركه بكنهه لا بظاهره و لیس كذلك الحس للمحسوس» و همان، ص ۶ متن: «(فصل) فی ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و بیان ان كل صورة لافي مادة فهي كذلك و ان العقل و العاقل و المعقول واحد» و همچنین در تأیید اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: «... و فقد بطل اذا الاقسام الثلاثة و صح ان الصورة العقلية لیست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهیولی الطبيعية بل هي اذاحلت العقل بالقوة اتحد ذاتهما شیئا واحدا فلم یکن قابل و مقبول متمیزی الذات فیکون حینئذ العقل بالفعل بالحقیقة هي الصورة المجردة المعقولة» همان، ص ۹-۱۰

۴. ابن سینا، التعلیقات، ص ۶۹

۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۶۹

ملاصدرا درباره ضرورت حصول مدرک در ذات مدرک (نفس) می‌گوید: «فلیت شعری کیف یدرک ذات عاریة جاهلة غیر مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة فی ذاتها معقولة فی ذاتها... والعین العمياء کیف تبصر و ترى «من لم يجعل الله له نورا فما له من نور» (نور، آیه ۴۰)»

اسفار، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸

۶. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۳۵

حجت الله رفیعی

دارای شئون متکثر متفاوت است که همه مستند به او هستند. وقتی نفس، چیزی را ادراک می‌کند چنین نیست که دارای معلوم شود بلکه با تحول جوهری «او می‌شود» زیرا معلوم، تا به ذات عالم (نفس) راه نیابد و در نتیجه با آن متحد نشود علمی برای نفس حاصل نمی‌شود.^۱ بنابراین رابطه مدرک و مدرک اتحادی است.

به عبارت دیگر نفس، وجود مدرک را که فعل خویش است به وسیله قوه فاعله ادراکی خویش آفریده است که به آن اشراق نفس نیز گفته می‌شود. مجعول این قوه ادراکی که همان صورت علمیه است، در حقیقت چیزی جز ظهور علم حضوری نفس به ذات خودش در مرتبه فعل و تأثیر و در قالب مفاهیم و ماهیات نیست. البته در پاسخ اشکالات بر قیام صدوری که در ذیل خواهد آمد گفته می‌شود که ایجاد مدرک (معلوم بالذات) توسط نفس با توجه به تأثیری است که نفس در مرحله اول ادراک از عالم خارج پذیرفته است و لذا خلاقیت نفس بی‌جهت و بدون ضابطه نیست تا اشکال شود: اولاً فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد و ثانیاً ملاک تطابق معلوم بالذات که مجعول نفس است با خارج که همان معلوم بالعرض است، چیست؟

مدرک واقعی نزد صدرا

ملاصدرا مدرک واقعی و معلوم بالذات نفس را وجود صورت ذهنیه می‌داند، زیرا ادراک شیء همان وجود علمی شیء نزد مدرک است که ملاصدرا به «علاقه وجودیه» تعبیر می‌کند و خارج را معلوم بالعرض می‌داند.^۲ نتیجه‌ای که ملاصدرا از علاقه و رابطه وجودی بین مدرک و مدرک می‌گیرد آن است که مدرک و مدرک، علاوه بر اتصال وجودی باید هم سنخ و هم جنس باشند^۳ و بلکه بالاتر از اتصال و سنخیت، باید با یکدیگر اتحاد وجودی داشته باشند و معتقد است علاقه وجودیه و رابطه نفس با مدرکات در مرحله اول ادراک (قوس صعود)، به شکل اتحاد ماده و صورت و در مرحله دوم ادراک (قوس نزول) به شکل اتحاد فاعل و فعل (اضافه اشراقیه) است. علاقه وجودیه‌ای که بین مدرک با صورت ذهنی است در مرحله دوم ادراک، تنها به شکل علت و معلول ظهور پیدا می‌کند و لذا نفس فاعل صورت ذهنیه است (قیام صدوری).

۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، رساله «اتحاد العاقل و المعقول»، ص ۷۸

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۶۳

متن: «والمدرک بالحقیقه هاهنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج إنه معلوم فذلک بقصد ثان کما سبقت الإشارة إليه إذ العلاقة الوجودیه المستلزمة للعلم فی الحقیقه إنما هی بین العالم و الصورة لا غیر»

۳. ملاصدرا، اسفار ج ۸، ص ۳۴۳

متن: «قد تکرر منا فی هذا الكتاب أن المدرک دائما من جنس المدرک»

مراحل ادراک در فلسفه ملاصدرا

الف) اولین مرحله ادراک: اتحاد ماده و صورت (قوس صعود)

اولین مرحله ادراک در فلسفه ملاصدرا را می‌توان مقام «کثرت در وحدت»، «انفعال نفس»، «مقام بساطت و علم حضوری»، مرحله «اتحاد ماده و صورت» و «وحدت عالم و معلوم» نامید. در این مرحله، عقل فعال که هم‌چنین مبدأ فاعلی و وجودی نفس است، مخرج نفس از قوه به فعل در صورت‌های ادراکی است. تحول جوهری نفس و سپس مشاهده مُثَل و علم حضوری به آنها در این مرحله از ادراک اتفاق می‌افتد. در این مرحله، تمام ادراکات حتی احساس نیز توسط عقل فعال افزایه می‌شود^۱ و بحث صدور صور حسی و خیالی توسط نفس (قیام صدوری) مربوط به مرحله دوم ادراک است. ملاصدرا در اولین مرحله ادراک، رابطه نفس با صور ادراکی را مانند رابطه ماده و صورت می‌داند. نفس مانند ماده و صور ادراکی مانند صورت است؛ لذا نفس در مرتبه حس، به منزله ماده برای صور حسی و در مرتبه خیال، به منزله ماده برای صور خیالی و در مرتبه عقل به منزله ماده برای صور عقلانی است.^۲ هم‌چنین صور حسی، ماده برای صور خیالی و صور خیالی، ماده برای صور عقلی هستند.^۳

در دیدگاه ملاصدرا، صورت انسان در ابتدا صورت شیئی جسمانی است که البته بالقوه دارای مراتب ادراکی است؛ یعنی در ابتدا انسان مانند سایر اشیاء و موجودات مادی است،^۴ اما در اثر حرکت جوهری خود اشتداد می‌یابد و از مرتبه وجود مادی فراتر رفته و وجودی بالاتر می‌یابد و کمالات مراتب پایین را به نحو کامل و به صورت بسیط واجد می‌گردد.^۵ سپس حرکت جوهری نفس با اتحاد با صور ادراکی ادامه می‌یابد و نفس به کمال دیگری می‌رسد.

اما نکته مهم در بحث اتحاد عالم و معلوم آن است که اتحاد همانند وجود دارای شدت و ضعف است:^۶ اتحاد عالم و معلوم در مرحله اول ادراک (قوس صعود) شدیدتر از مرحله دوم ادراک است؛ لذا در این مرحله از ادراک، بین جوهر مدرک و صورت ادراکی هیچ‌گونه تمایز و تکتیری وجود ندارد. به تعبیر صدرا لحاظ وجود صورت و وجود آن صورت برای مدرک یکی است، بطوری که

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۱۷ و ج ۸، ص ۱۸۱

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۳۱

۳. گرچه باید به این نکته توجه نمود که ملاصدرا ۸ اختلاف بین رابطه صور و ماده ادراکی با صور و ماده جسمانی قائل است و ریشه تمام اختلافات به شدت اتحاد بین صور و ماده ادراکی نسبت به اتحاد صور و ماده جسمانی باز می‌گردد. برای توضیح بیشتر به اسفار، ج ۳، ص ۳۰۰ مراجعه شود.

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۳۲

۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۳۲

۶. ملاصدرا، الحاشیه علی الالهیات، ص ۲۱۱

متن: «و هذا ای الاتحاد امر مقول بالتشکیک علی أقسام فان جهة الوحدة قویة فی بعض المتحدات، ضعیفة فی بعض»

حجت الله رفیعی

حتی اختلاف در اعتبار و حیثیت نیز وجود ندارد.^۱ بنابراین اتحاد صور ادراکی در این مرحله، آن‌چنان که در اتحاد عالم و معلوم مطرح است هیچ‌گونه تکثری پدید نمی‌آورد، بلکه مدرک یک هویت بسیط است که از جهت واحد و بسیط خود مصداق حمل معانی متعددی می‌گردد و این تغایر هرگز با بساطت وجودی مدرک منافاتی ندارد.^۲ هر چه نفس ارتقاء وجودی یابد، شمول او بر این صور بیشتر می‌شود و اگر به حد عقل بسیط مجرد برسد کل معقولات و تمام اشیاء می‌شود، اما به نحو برتر از آنچه آن صور عقلی به صورت متمایز در مرحله دوم ادراک وجود دارند.^۳ ملاصدرا در جلد سوم / سفار، کلام ابن سینا را درباره عقل بسیط ذکر می‌کند و می‌گوید شیخ پس از بررسی فروض مختلف، این فرض را می‌پذیرد که عقل بسیط خزانه معقولات است. سپس ملاصدرا بر شیخ ایراد می‌گیرد که چگونه صور تفصیلی به نحو اجمال در عقل بسیط می‌توانند بدون پذیرفتن اتحاد عاقل و معقول، مجتمع گردند:

«فیرد علی طریقه انه کیف اخزنت و اجتمعت فی العقل البسیط صور هذه التفاصيل

مجمله مع عدم القول بالاتحاد.»^۴

نکته دیگری که در اینجا باید به آن توجه نمود آن است که در مرحله اول ادراک، که قوس صعود نیز نامیده می‌شود فقط علم حضوری وجود دارد و اثری از علم حصولی نیست؛ اما در مرحله دوم ادراک، که قوس نزول نیز نامیده می‌شود علاوه بر علم حضوری، علم حصولی نیز وجود دارد، زیرا در این مرحله است که ماهیت و کثرت به ظهور می‌رسند و لذا اتحاد مدرک و مدرک مرحله دوم ضعیف‌تر از اتحاد مدرک و مدرک (اتحاد ماده و صورت) مرحله اول است.

ب) دومین مرحله ادراک: قیام صدوری (قوس نزول)

چند نکته:

۱- این مرحله را به نام‌های گوناگونی نامیده‌اند: «مقام وحدت در کثرت»، «فعل نفس»، «مقام خلاقیت و ایجاد» و «ظهور مفاهیم و ماهیات» و مرحله «علم حصولی» و «مقام اضافه اشراقیه».

۱. ملاصدرا، سفار، ج ۳، ۳۱۳ و ۳۱۴

۲. ملاصدرا، سفار، ج ۳، ص ۳۷۳

متن: «سلف... من کون الوجود هو الاصل فی الموجودیه و ماهیه منتزعه منه و ان الوجود یشتد و یضعف و کما قوی الوجود یصیر اکثر جمعیه و حیطة بالمعانی الکلیه و ماهیات المنتزعه العقلیه و اذا بلغ الوجود حد العقل البسیط المجرد بالکلیه عن عالم الاجسام و المقادیر یصیر کل المعقولات و تمام الاشیاء علی وجه افضل و اشرف مما هی علیه»

۳. ملاصدرا، سفار، ج ۳، ص ۳۷۳

۴. ملاصدرا، سفار، ج ۳، ص ۳۷۳

۲- این مرحله در ابتدا مربوط به ادراکات حسی و خیالی است، نه معقولات. به عقیده ملاصدرا گرچه نفس انسان نسبت به ادراکات حسی و خیالی از همان آغاز مبدع و خلاق است، ولی نسبت به صورت‌های عقلی در ابتدای سلوک، چون ضعیف است، سمت خلاقیت ندارد و چنان است که گویی کسی را از دور در هوایی غبار آلود و تاریک می‌بیند؛ اما با قوی شدن نفس و اتحاد با صور عقلیه موجود در عقل فعال، می‌تواند آنها را هم مانند صور حسی و خیالی انشاء کند.^۱

۳- هر فعالیت ذهنی لزوماً به معنای قیام صدوری نیست؛ زیرا تقریباً فیلسوفی نیست که به نوعی برای ذهن هیچ‌گونه فعالیت قائل نباشد، اما این بدان معنا نیست که همه آنها به قیام صدوری قائل هستند؛ زیرا تبیین درست قیام صدوری بدون قبول اصالت وجود و تشکیک در آن ممکن نیست.

قیام صدوری؛ حقیقت ادراک نزد صدرا در مرحله دوم

بر اساس نظریه ملاصدرا نفس، در فرآیند مرحله اول ادراک با صور علمیه اتحاد وجودی پیدا می‌کند و در اثر آن اشتداد وجودی می‌یابد و بر کمالات آن افزوده می‌شود و به سخن دیگر حرکت جوهری نفس با ادراک و آگاهی حاصل می‌شود و خروج تدریجی نفس از قوه به فعل و شدت یافتن فعلیت آن با اندیشه و معرفت تحقق پیدا می‌کند. نفس در این مرحله در هر مرتبه‌ای از ادراک، طبق اصل حرکت جوهری با تحول جوهری، هم مرتبه با آن قوه و متحد با آن می‌گردد.^۲

همان‌طور که گفته شد، ملاصدرا دارای نگرش وجودی به بحث فرآیند علم و ادراک در آدمی است. وی نفس را در طول ادراک، نه تنها ثابت ندانسته، بلکه معتقد است که در مرحله اول ادراک (قوس صعود)، نفس در طی حرکت اشتدادی خود در هر مرتبه ادراکی، با توجه به بحث اتحاد مدرک و مدرک، استکمال یافته^۳ و به مشاهده ذوات عقلی مجرد (مادی فاعلی موجودات مادی) می‌رسد.^۴

فرآیندی که گفته شد، مربوط به مرحله اول ادراک است؛ اما ادراک نزد ملاصدرا دارای دو

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۸۸ و الشواهد الربوبیه، ص ۳۲ و مفاتیح الغیب، ص ۱۱۳-۱۱۲

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۲۳۴

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۲۲۵

متن: «... و فی الحقیقه المدرک بترقی من منزل الی منزل لا ان الادراک هو الوجود الظلمانی»

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، صص ۲۸۹-۲۸۶

متن: «والحاصل ان النفس عند ادراکها للمعقولات الکلیه تشهد ذواتاً عقلیه مجردة، لا بتجرید النفس اياها و انتزاعها معقولها من محسوسها کما هو عند جمهورالحکماء بل بانتقال لها من محسوسها الی المتخیل ثم الی المعقول، و ارتحال من الدنيا الی الآخرة ثم الی ماورائهما، و سفر من عالم الاجرام الی عالم المثال ثم الی عالم العقول»

حجت الله رفیعی

مرحله است. بعضی تعاریف ملاصدرا درباره علم، درباره مرحله دوم ادراک است. مثلاً می‌گوید:
«ادراک، عبارت است از وجود مدرک (ادراک شونده) برای مدرک (ادراک کننده) به وجود صدوری، نه حلولی.»^۱

یعنی در مرحله دوم، وجودی پدید می‌آید که فعل نفس است. این وجود در همان حال که نوعی وجود شیء ادراک شونده است، نوعی وجود برای نفس ادراک کننده هم است. نفس (ادراک کننده) این وجود را که فعل خویش است، به وسیله قوه فاعله ادراکی خویش آفریده است. این صورت ادراکی در حقیقت چیزی جز اشراق و ظهور خود نفس در مرتبه فعل و تأثیر نیست (قیام صدوری).^۲

درباره فرآیند قیام صدوری می‌توان گفت که گرچه نفس معلول عقل فعال است ولی نفس، علم حضوری به خود و تحولات جوهری و ذاتی خود دارد. نفس این قدرت را دارد که به خود توجه کند و از خود و تحولات ذاتی اتفاق افتاده در مرحله اول ادراک، صورت ذهنی بسازد و چون این صورت ذهنی، فعل و اشراق نفس است^۳ و همواره فعل نسبت به فاعل دارای کثرت بیشتر است، به شکل ماهیات و مفاهیم متجلی می‌شود و در نتیجه علم حصولی ساخته می‌شود. بنابراین در فلسفه ملاصدرا علم حصولی تجلی علم حضوری نفس به خود^۴ و تحولات جوهری آن است.

اشیاء مادی؛ علل معدّه

شیخ اشراق پیش از ملاصدرا معتقد بود که هنگام مواجهه با اشیاء خارجی، فعل و انفعالات مادی در قوای جسمانی انسان، علت اعدادی برای تخیل آنها است؛ یعنی نفس انسان صورت اشیاء را در مثال اعظم که همان مثال منفصل است مشاهده می‌کند.^۵ ملاصدرا با قبول اعدادی بودن اشیاء مادی برای ادراک، در چهار مورد با شیخ اشراق مخالف است:^۶

۱- صور خیالی در صقع نفس یعنی خیال متصل به نفس حاصل می‌شود؛ نه در خیال منفصل

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۰

۲. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، رساله «الشواهد الربوبیه»، ص ۲۸۷

متن: «تحقیق القول فی الوجود الذهنی من ان قیام الصور الخیالیة بالنفس لیس بحسب الحلول حتی تکون النفس قابله ایها بل بحسب الصدور حتی تکون النفس فاعله ایها»

۳. سبزواری، ملاحادی، اسفار، ج ۳، پاورقی ص ۳۳۳

متن: «... ای وجود المعقولات اشراقات النفس و ظهور ذاتها لا ان وجودها کنه ذات النفس و مقام الطیفه الخفیه فوجودها الظهوری وجود المعقولات بلا تجاف»

۴. حائری یزدی، مهدی، مقاله «علم حضوری و حصولی»، ترجمه سید محمد میری (حسینی)، فصلنامه ذهن، ش ۱، ۱۳۷۹ ش

۵. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵

۶. ملاصدرا، الحاشیه علی الالهیات، ص ۱۳۳-۱۳۲

(مثال اعظم).

- ۲- ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق که صور ادراکی را امور ثابتی می‌دانست که نفس آنها را مشاهده می‌کند معتقد است که صورتهای ادراکی، فعل و اشراق نفس هستند.
- ۳- ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق، قوه خیال را مجرد از بدن و قوای بدنی می‌داند.^۱
- ۴- شیخ اشراق صورتهای خارجی را متعلق بالذات علم می‌داند؛ اما ملاصدرا مادی بودن صورتهای خارجی را مانع از معلوم بالذات بودن آنها می‌داند. لذا از نظر شیخ اشراق ابصار در هنگام مواجهه با شیء خارجی، به واسطه اضافه نفس با خارج است، اما ملاصدرا معتقد است که شیء مادی هیچ نحو حضوری نزد مدرک ندارد؛ بلکه نفس بعد از ایجاد شرایط، مماتل آن را در صقع خویش می‌آفریند.
- پیش از ملاصدرا عارفانی مانند ابن عربی نیز اشاره به قیام صدوری صورتهای ذهنی داشته‌اند. مثلاً ابن عربی در *فصوص الحکم* می‌گوید:
- «آدمی در وهم خود در نیروی خیال چیزهایی می‌آفریند که جز در همان خیال جای دیگری ندارد و این امری عام است. عارف به همت خویش چیزی را می‌آفریند که در خارج از محل همت وجود دارد.»^۲
- ملاصدرا معتقد است در این مرحله نفس (مدرک)، علت و مدرکات حسی و خیالی معلول محسوب می‌شوند.^۳ این مسئله قیام صدوری در مقابل قیام حلولی است. در این مرحله می‌توان گفت که مدرک (نفس) در تمام ادراکاتش اعم از حضوری و حصولی حضور دارد، همان‌طور که هر علتی در تمام مراتب وجودی معلول خود به حسب آن مرتبه حضور دارد و این یکی از نتایج بازگشت علم حصولی به حضوری است.
- بنابراین ملاصدرا در مرحله دوم ادراک (قوس نزول)، علم حصولی را نه ناشی از تجرید و انتزاع (مانند ابن سینا) و نه محصول ادراک حضوری و بلاواسطه نفس نسبت به محسوس خارجی (مانند سهروردی) و نه مانند علامه طباطبایی حاصل قوه واهمه می‌داند، بلکه آن را حاصل خلاقیت نفس دانسته و معتقد است که قوای حسی و اعصاب و دماغ و مواجهه با محسوس خارجی، همگی علل و ابزار معده برای انشاء صورت علمیه توسط نفس‌اند.
- بنابراین می‌توان گفت در فلسفه ملاصدرا در مرحله دوم ادراک (قوس نزول)، نفس با توجه به صور و آثار نقش بسته در گیرنده‌های مادی و سپس مشاهده مبادی فاعلی مادیات (مرحله اول

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۲۹۹

متن: «و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية»

۲. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ص ۸۸

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۲۵۱

حجت الله رفیعی

ادراک)، به اذن حق تعالی با استخدام قوه حس و خیال، صور حسی و خیالی را مثال اشیاء عینی و خارجی در حوزه درون و مثال اصغر خویش ایجاد و انشاء می‌کند.^۱ به عبارت دقیق‌تر نفس در مرحله دوم ادراک، سیر وجودی مرحله اول را که به شکل تحول ذاتی و علم حضوری بود در قالب مفاهیم عقلی، خیالی و حسی انشاء می‌کند. در این مرحله هر صورت ادراکی در واقع فعل و اشراق نفس است. علم حصولی مربوط به این مرحله است. توجه به این نکته ضروری است که، اینکه ملاصدرا رابطه نفس با صور ذهنی را مانند رابطه فاعل و فعل می‌داند (قیام صدوری)، مربوط به این مرحله از ادراک (قوس نزول) است.

منشأ الهام قیام صدوری

در دیدگاه صدرا نفس از جهت ذات، صفت و فعل همانند خداوند است و عالم نفس عالمی خاص و مملکتی شبیه مملکت خالق‌اش است. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«نفس انسانی از حیث ذات، صفت و فعل، مثال باری جلّ اسمه است، در نهادش جهانی ویژه و کشوری چون کشور آفریننده خویش دارد که فراگیر صور همه اشیاء است و آنها را به علم حضوری شهودی اشراقی مشاهده می‌کند، نه به علم حصولی و گر نه تسلسل لازم می‌آید؛ ولی چون میان نفس و مبدأ هستی واسطه است و کثرت و سائط میان شیء و مبدأ وجود، سبب وهن نیرو و ضعف وجود می‌شود و در نتیجه وجود فعل و اثر صادر از نفس در نهایت ضعف است و آثار مطلوب از شیء بر آن مترتب نمی‌شود و آن وجود صادر از نفس، وجود ذهنی و ظلی و ظهور مثالی نامیده می‌شود.»^۲

یعنی باری تعالی نفس آدمی را به گونه‌ای آفریده که قادر بر ایجاد صور حسی، خیالی و عقلی اشیا است؛ لذا همان‌طور که خداوند قادر بر خلق صور موجودات خارجی هست نفس آدمی نیز که مثال ذات اوست، صور ادراکی را در صقع خویش خلق می‌کند، اما نه به این معنا که عین خارجی آنها را بیافریند؛ گرچه شخص عارف می‌تواند با همت خویش عین اشیاء خارجی را خلق کند؛ چرا که نفس آدمی از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است.

همان‌طور که در جهان هستی خداوند در مرتبه ذات خود از هرگونه تکثر و ماهیتی میرا است، اما در مقام فعل در قالب ماهیات متجلی می‌گردد و وجود منبسط که از حق صادر می‌گردد به

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۶

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶ و ملاصدرا درباره دلیل این همانندی می‌گوید: «فان النفس خلقت و وجدت مثلاً للباری ذاتاً و صفتاً و فعلاً مع التفاوت بین المثال و الحقیقه والباری تعالی منزه عن المثل لانه لا یكون له مشارک فی الحقیقه لانه المثل لان المثل لیس من الحقیقه الممثل» سه رسائل فلسفی، ص ۲۱۹

مرتبه هویت تنزل کرده و تمامی ممکنات را در بر می‌گیرد،^۱ وجود نفس نیز در قالب صور ذهنی متجلی می‌شود. سبزواری می‌گوید:

«علم کیف نیست بلکه وجود منبسط بر آمده از نفس بر تمامی ماهیاتی است که در عقل و خیال و حس مشترک وجود دارند. این وجود منبسط اشراق نفس در ماهیات ذهنی است، همان‌طور که وجود منبسطی که در قالب ماهیات در عالم جبروت و ملکوت و ناسوت ظهور می‌کند، اضافه اشراقیه الهی و فیض خداوند است.»^۲

سبزواری از این بیان نتیجه می‌گیرد که همان‌طور که وجود منبسط که از خداوند صادر می‌شود در ذات خود، نه جوهر است و نه عرض مگر به تبعیت از ماهیتی که در آن متجلی شده، علم نیز که اشراق نفس است نه جوهر است و نه عرض مگر به تبعیت ماهیت معلوم. هم‌چنین در جای دیگر می‌گوید:

«كما ان النور الحسی ظاهر بالذات و به يظهر الالوان و غیرها... كذلك النور العقلی ظاهر بالذات و مظهر الماهیات المعقولات.»^۳

علم بسیط که در مقام شامخ نفس حضور دارد فاقد ماهیت است، اما اشراق نفس در مرتبه حس و خیال و عقل، ماهیات حسی و خیالی و عقلی را پدید می‌آورد.^۴

ضرورت قیام صدوری؛ تبیین علم حصولی

ملاصدرا در رساله *الشواهد الربوبیه*، موضوعات بسیاری را مطرح می‌کند که طبق مبانی حکمت متعالیه طرح شده که یکی از آنها ایجاد صور حسیه و خیالیه توسط نفس است که قیام صدوری نامیده می‌شود.^۵ ضرورت قیام صدوری از آن جهت است که مرحله اول ادراک (قوس صعود) در فلسفه ملاصدرا برای توجیه علم انسان کافی نیست؛ زیرا در مرحله اول، صور ادراکی به طور اجمال و بسیط وجود دارند در حالی که در ادراکات ما کثرت صور علمیه مانند معقولات، محسوسات و متخیلات و صورت‌های علمی بی شمار دیگر وجود دارد. به علاوه در قوس صعود فقط علم حضوری وجود دارد و در نتیجه علم حصولی مطرح نیست، در حالی که بسیاری از علوم انسان از طریق علم حصولی بدست می‌آید. پس می‌توان گفت مرحله اول ادراک به تنهایی نمی‌تواند علم نفس را پوشش دهد. ملاصدرا مرحله ظهور ماهیات و علم حصولی را با نظریه قیام صدوری تبیین می‌کند؛ زیرا در دیدگاه صدرا نسبت بین نفس با صور ادراکی در این مرحله، مانند

۱. ملاصدرا، رساله المشاعر، ص ۳۷

۲. سبزواری، اسفار، ج ۳، پاورقی ص ۳۱۱

۳. سبزواری، اسفار، ج ۳، پاورقی ص ۴۳۶

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۱

۵. ملاصدرا، سه رسائل فلسفی، رساله «الشواهد الربوبیه»، ص ۲۸۷

جاعل و مجعول است.

مرحله دوم در صدد تبیین و چگونگی به ظهور رسیدن علم حصولی است. در مرحله قبل گفته شد که نفس با تحول جوهری با مبدا صور ادراکی (عقل فَعَال) متحد می‌شود و به نحو اجمال و بسیط دارای صور ادراکی می‌شود. بعد از این مرحله، نفس در مرحله دوم صور بسیط و اجمالی خود را به نحو تفصیل و متکثر و به صورت ماهیات به ظهور می‌رساند و این مقدمه ظهور علم حصولی است.

مُفِیض صور علمیه؛ نفس یا عقل فَعَال؟

از برخی عبارات ملاصدرا استفاده می‌شود که در مرحله دوم ادراک (قوس نزول، خلاقیت)، نفس پس از کسب استعداد رؤیت مُثُل، قادر است این صور را در ذهن ایجاد کند، یعنی:

«نفس انسان هنگام مواجهه با خارج و موجودات خارجی، به دلیل صافی و تجردش از مواد، صور عقلی و خیالی و حسی را به دست می‌آورد، آن گونه که اشیاء در آینه حاصل می‌شود.»^۱

سپس می‌گوید:

«فرق نفس با آینه در این است که آینه فقط می‌پذیرد، ولی نفس فاعلیتی نیز دارد.»^۲

اما از برخی عبارات‌ها این گونه برداشت می‌شود که عقل فَعَال مفیض صور علمیه است:

«لَا يَهُ الْعَقْلُ الْفَعَالُ الَّذِي جَعَلَ الذَّاتَ الَّتِي كَانَتْ عَقْلًا بِالْقُوَّةِ عَقْلًا بِالْفِعْلِ وَ جَعَلَ الْمَعْقُولَاتِ الَّتِي كَانَتْ مَعْقُولَاتٍ بِالْقُوَّةِ وَ هِيَ مَتَخِيلَاتٌ مَعْقُولَاتٍ بِالْفِعْلِ.»^۳ یعنی «این عقل فَعَال است که نفس (عقل بالقوه) را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند و معقولات بالقوه‌ای را که همان متخیلات نفس است، به معقولات بالفعل مبدل می‌سازد.»

در عبارت مزبور، ملاصدرا مفیض صور عقلی را عقل فَعَال دانسته است.

راه حل‌ها

الف) اسناد فاعلیت به نفس بعد از ملکه شدن

علامه طباطبایی می‌گوید در مرحله اول ادراک، عقل فعال مخرج نفس از قوه به فعل است و

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۱

۲. همان

متن: «يَحْصُلُ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَةِ حِينَ مَوَافَاتِهَا الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ لِأَجْلِ صِفَاتِهَا وَ تَجَرُّدِهَا عَنِ الْمَوَادِّ صَوْرًا عَقْلِيَّةً وَ خَيَالِيَّةً وَ حَسِّيَّةً، كَمَا يَحْصُلُ فِي الْمَرَاءِ أَشْبَاحُ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ وَ خَيَالَاتِهَا، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَصُولَيْنِ أَنَّ الْحَصُولَ فِي الْمَرَاءِ يَضْرِبُ شَبِيهًا بِالْقَبُولِ وَ فِي النَّفْسِ يَضْرِبُ مِنَ الْفِعْلِ.»

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۶۸

باعث می‌شود تا صور ادراکی اعم از معقول، خیالی و محسوس با نفس متحد شوند. در مرحله قیام صدوری نیز در واقع فاعل صور خیالی و حسی، موجود مجرد مثالی است که این صور را بر نفس افزوده می‌کند. اما بعد از آنکه صور خیالی در نفس مستقر شوند و به صورت ملکه‌ای برای نفس در آیند، اسناد فاعلیت صور به نفس اشکالی ندارد زیرا این اسناد، عین اسناد به مبدا فیاض خیالی است.^۱ استاد جوادی آملی پاسخی شبیه همین داده‌اند.^۲

استادنا آیه الله حسن زاده آملی نیز معتقد است که عقل فعال باعث ارتقاء وجودی نفس می‌شود اما بعد از فعلیت نسبی نفس و قوی شدن آثار نفسانی، صور به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک قسم صور حسی است که نفس بر آنها تسلط یافته و لذا به اذن الهی انشاء و ایجاد می‌کند و قسم دوم مافوق نفس هستند.^۳

همچنین پاسخ داده شده که در ابتدا رابطه نفس با صور حسیه و خیالی مانند رابطه نفس با معقولات است، یعنی نفس نسبت به آنها مظهر است و لذا از خیال منفصل آن صور بر نفس افزوده می‌شوند، همان‌طور که عقل فعال معقولات را بر نفس افزوده می‌کند. اما بعد از آنکه مظهریت به شکل ملکه برای نفس در آمد خود نفس می‌تواند جاعل آن صور باشد.^۴

ب) تفاوت بین مرتبه ذات و فعل^۵

عدم تفاوت بین دو مرحله ادراک باعث شده تا کلمات ملاصدرا درباره ایجاد صور علمیه در قیام صدوری متناقض تصور شود؛ حال آنکه اگر به دو مرحله‌ای بودن ادراک نزد ملاصدرا توجه شود اشکال به راحتی قابل رفع است:

مرحله دوم ادراک (قیام صدوری) بر خلاف مرحله اول، مربوط به فعل نفس است، نه ذات نفس. بنابراین اینکه گفته شده مخرج نفس در مرحله قیام صدوری امری خارج از نفس است که صور خیالی را بر نفس افزوده می‌کند صحیح نیست و نمی‌توان صدور را که مربوط به مرحله دوم ادراک و فعل نفس است به افزوده‌ای تأویل کرد که مختص مرحله اول است؛ یعنی بحث ضرورت مخرج از قوه به فعل مربوط به مرحله اول و تحول ذاتی و جوهری نفس است اما مرحله دوم ادراک، مربوط به فعل نفس است و مخرجی لازم نیست زیرا در مرتبه فعل، نفس یافته‌های حضوری خودش و مشاهده مثل را در قالب مفاهیم و ماهیات ایجاد می‌کند. سبزواری کاملاً به

۱. علامه طباطبایی، سید محمد حسین، اسفار، ج ۳، پاورقی ص ۴۸۰

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۱۶۶-۱۶۸

۳. علامه حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم علی فصوص الحکم، ص ۳۴۵

۴. آیه الله جوادی آملی، عبد الله، رحیق مختوم، بخش ۴ از ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۸

۵. عسگری، احمد، «نظریه ادراک در فلسفه ملاصدرا و جایگاه قیام صدوری»، نامه فلسفی، ش ۱، ۱۳۸۶ ش

حجت الله رفیعی

این دو مرحله ادراک توجه نموده و درباره تفاوت نظر صدرا با خواجه نصیر و همه کسانی که در باب رؤیت به انطباق قائل هستند می گوید:

«اولین تفاوت آنکه برای آنها (خواجه و دیگران)، مُبَصَّر بالذات قیام حلولی به آلت ابصار دارد ولی برای صدرا مبصّر بالذات در مقام نازل، قیام صدوری به نفس دارد و دوم آنکه نزد آنها مبصر بالذات صورتی است که از مبدا فیاض افاضه می شود اما نزد صدرا مبصر بالذات صورتی است که از نفس افاضه و صادر می شود.»^۱

همچنین به نظر نگارنده تعبیر ملاصدرا در عبارت بالا به اینکه عقل فَعَال متخیلات را تبدیل به معقولات می کند نشان می دهد که مربوط به مرحله اول ادراک و قوس صعود است؛ حال آنکه در قیام صدوری، سیر نزولی است و معقول تبدیل به متخیل و آن تبدیل به محسوس می شود.

ج) رابطه طولی بین نفس و عقل فَعَال

از طرف دیگر می توان گفت بین عقل فَعَال و نفس عَلَّیت طولی برقرار است؛ یعنی هر دو آن ها نسبت به صورت علمیه ای که برای انسان حاصل می شود عَلَّیت حقیقی دارند، گرچه یکی از آن ها علت مباشر (نفس) و دیگری علت بعید (عقل فَعَال) است. به عبارت دیگر فاعلیت دارای شدت و ضعف است و ضعیف بودن فعلیت نفس نسبت به صور حسی و خیالی در مقایسه با عقل فَعَال به معنای نفی فاعلیت حقیقی نفس نیست. همان طور که نفس در اصل تکوین به عقل فَعَال نیازمند است، در استکمال از طریق صور نیز به عقل فَعَال محتاج است. لذا نفس، چه در مرحله اول ادراک (قوس صعود) و چه در مرحله دوم ادراک (قوس نزول) و قیام صدوری به عقل فَعَال نیازمند است. با این تفاوت که نیاز نفس به عقل فَعَال در مرحله اول ادراک، از جهت تحول جوهری و اخراج از قوه به فعل؛ ولی در مرحله دوم از جهت فعل و صدور مدرکات در قالب مفاهیم و ماهیات است.

نفس؛ فاعل یا اشیبه به فاعل؟

از عبارات گوناگون صدرالمتألهین در نوشته های متعدد وی دانسته می شود که او در قیام صدوری در بعضی موارد نفس را نسبت به صور ادراکی، «فاعل» و در برخی دیگر «اشبه به فاعل» می داند. لذا در این بخش دو تعبیر است:

۱- نفس ناطقه «فاعل» صور حسی و خیالی است.

۲- نفس ناطقه نسبت به صور حسی و خیالی «اشبه به فاعل» است.

۱. سبزواری، ملاحادی، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۶، پاورقی ش ۱

راه جمع بین دو تعبیر

اولاً به نظر نگارنده تعبیر «اشبه به فاعل»، برای رابطه نفس با صور ادراکی در مرحله دوم مناسب‌تر است و لذا باید مطلق را حمل بر مقید کرد؛ زیرا نفس، این صور را مین خلق نمی‌کند و فاعل محض نیست، بلکه نفس در مرحله اول ادراک با تحول جوهری و مشاهده مبدا فاعلی شیء تأثیرگذار روی گیرنده‌های حسی، همان یافته‌های حضوری خود را، در مرحله دوم ادراک به علم تفصیلی و در قالب مفاهیم و ماهیات خلق می‌کند. بنابراین نفس، فعال محض نسبت به صور نیست؛ زیرا انفعال اولیه نفس و متأثر شدن از اشیاء خارجی در مرحله فعل نیز حضور دارد و به علاوه اگر نفس فاعل محض باشد رابطه نفس با عالم خارج قطع می‌شود. ثانیاً همان‌طور که گفته شد، نفس با استمداد از عقل فعال فاعل صور محسوب می‌شود و نفس چه در تحول ذاتی مرحله اول و چه در مرحله دوم و ایجاد صور، محتاج عقل اول است، پس در هیچ مرحله‌ای نفس فاعل محض نیست و لذا اشبه به فاعل است.

اشکالات قیام صدوری

اشکال اول: منشأ صور علمیه

با توجه به اینکه «فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن شیء باشد»، سؤال می‌شود این امور مجرد و صور ادراکی را که نفس در مرحله دوم ادراک جعل می‌کند از کجا آمده‌اند؟ به علاوه هر امر بالقوه‌ای برای بالفعل شدن نیازمند مخرجی است. نفس نیز که بالقوه دارای انواع ادراکات است و با هر ادراکی از حالت بالقوه بودن خارج شده و بالفعل می‌شود، نیازمند مخرجی است و واضح است که خود نفس نمی‌تواند خودش مخرج خودش از قوه به فعل باشد و الا اتحاد قوه و فعل لازم می‌آید که محال است. در این صورت چگونه ملاصدرا درباره مرحله دوم ادراک می‌گوید که نفس صور را ایجاد و انشاء می‌کند؟! به عبارت دیگر ایجاد، فرع بر وجود است؛ حال چگونه نفس قبل از آنکه صور علمیه برای او ایجاد شوند می‌تواند آنها را به وجود بیاورد؟!

اشکال دوم: ملاک تطابق

چه رابطه‌ای میان صورت صادر شده از نفس و شیء خارجی وجود دارد؟ به عبارت دیگر ملاک تطابق صورت ذهنی (معلوم بالذات) و شیء خارجی (معلوم بالعرض) چیست و مکانیسم این تطابق به چه شکلی است؟

پاسخ‌ها (الف) ملاصدرا

صدرالمتألهین متوجه اشکال اول و دوم بوده و چنین پاسخ داده است که افراد هر نوع طبیعی، معالیل ربّ ویژه خود محسوب می‌شوند و هر نوع جسمانی، فرد کامل و تامی در عالم ابداع دارد که اصل و مبدا آن است و افراد دیگر آن نوع، فروع و معالیل و آثار او هستند. به عبارت دیگر افراد انسانی، معالیل ربّ انسانی واقع در عالم مُثُل هستند و آن ربّ با این افراد هم‌نوع است. از طرف دیگر علت، واجد حقیقت معلول به نحو اعلی و اوسط است و معلول رقیقه آن حقیقت است.^۱ بنابراین با توجه به وجود چنین رابطه و سختی میان مُثُل و افراد مادی و حسی آن، مفاهیم به دست آمده در پرتو مشاهده حضوری از مبادی فاعلی و مُثُل، بر افراد خیالی و مادی آنها نیز صادق و منطبق خواهد بود. لذا علم به علت و مبدا فاعلی موجودات مادی، علم به معالیل (اشیاء مادی) نیز هست؛ یعنی نفس که در مرحله اول ادراک و با تحول جوهری به مشاهده مُثُل و ارباب انواع می‌پردازد و علم حضوری نسبت به آنها پیدا می‌کند در واقع، به معالیل آنها هم، که همان موجودات مادی هستند، عالم می‌شود. سپس در مرحله دوم ادراک، همان علم حضوری و مشاهده مثل از دور را در قالب مفاهیم و کثرات به منصف ظهور می‌رساند که نتیجه آن علم حصولی است. به عبارت دیگر با توجه به تفکیکی که در این مقاله درباره فرآیند ادراک نزد صدرا صورت گرفت می‌توان گفت: قیام صدوری مربوط به مرحله دوم ادراک است و این مرحله همان‌طور که گفته شد، تفصیل مرحله اول ادراک است. توضیح مطلب آن است که وقتی میان اندام حسی یا هر قوه ادراکی دیگر یا مدرک، با شیء خارجی یا مدرک رابطه‌ای برقرار نشود که شیء خارجی یا مدرک در اندام حسی یا قوه ادراکی یا مدرک تاثیر بگذارد، هیچ‌گونه تصویری از آن مدرک در نزد مدرک حاصل نخواهد شد و لذا باید رابطه و پیوندی بین مدرک و مدرک وجود داشته باشد و این پیوند همان است که در فلسفه ما، از آن، به وضع و محاذات تعبیر می‌کنند. در مرحله اول ادراک، شیء مادی، مخصّص و زمینه‌ساز می‌شود^۲ تا نفس با تحول جوهری، مبادی فاعلی شیء مخصّص را در عالم مُثُل به علم حضوری مشاهده نماید. سپس در مرحله دوم، همان مشاهدات خود را در قالب مفاهیم و مفاهیمات با قیام صدوری، تفصیل می‌دهد، لذا ملاصدرا در

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۲۵۵

متن: «فان جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور و أشكالها و أحوالها توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه أشرف و أعلى»

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۷۴

متن: «كما حققناه في مباحث الإبصار من أن المادة و وضعها بالنسبة إلى آلة الإبصار مخصص لأن يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية و هي مجردة عنها و عن غواشيتها موجودة في صقع النفس كالصور الخيالية»

برخی تعابیر خود نفس را در قیام صدوری «اشبه فاعل» می‌داند، نه فاعل؛ زیرا در فعل نفس انفعالیّت مرحله اول نیز حضور دارد. بنابراین می‌توان گفت در مجعولاتِ نفس تمام مراحل قبل و از جمله تأثیرگذاری شیء مادی و مُخصّصیت آن حضور دارد و نفس «مین عندی» خالق چیزی نیست.

ب) علامه طباطبایی

به نظر علامه طباطبایی اتصال نفس به جهان مادی از راه حواس، هم موجب مشاهده موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌شود و هم علم حصولی که اعتباری برآمده از فعالیت قوه واهمه است را به بار می‌آورد. حال از آنجا که صورت‌های علمی مجرد، بنابر اعتقاد علامه، مبدا فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا است، پس نه فقط خدش‌های بیرون‌نمایی آنها وارد نمی‌شود که از کمال بیرون‌نمایی برخوردار خواهند. توهم پیش‌گفته، لطمه‌ای بر این واقع‌نمایی نخواهد زد؛ زیرا چنان‌که گذشت، حقیقت این توهم آن است که صورت‌های علمی را صورت بی‌اثر واقعیات مادی بیندازیم و این توهم، تغییری در صورت‌های مجرد علمی پدید نمی‌آورد. به بیان دیگر، علم حصولی همان علم حضوری بدون آثار است. اما گرچه در دیدگاه علامه متعلق علم حضوری، موجودات مادی نیستند و موجودات مجرد و مستقل، متعلق علم حضوری نفس‌اند اما آن متعلقات با موجودات مادی ارتباط دارند زیرا آنها مبادی فاعلی مادیات هستند. لذا علم حصولی برآمده توسط قوه واهمه، بی‌ارتباط با اشیاء مادی نیست.

مرحله دوم ادراک؛ محل ظهور ماهیت (علم حصولی)

نکته‌ای که باید در اتحاد عالم و معلوم به آن توجه نمود آن است که مجعول و معلول نفس (صورت علمیه)، در مرحله دوم ادراک دارای دو جنبه وجودی و ماهوی است. با توجه به تعریف علم حضوری و علم حصولی در فلسفه ملاصدرا، علم نفس به جنبه وجودی معلوم بالذات (صورت علمیه)، علم حضوری و علم نفس به جنبه ماهوی معلوم بالذات علم حصولی نامیده می‌شود و در دیدگاه صدرا از این دو علم با توجه به اصالت وجود و اینکه ماهیت به تبع وجود موجود است، «علم حضوری از میان این دو علم (علم حضوری و حصولی)، حقیقی است»^۱ و علم حصولی (علم به ماهیت) به علم حضوری (علم به وجود) باز می‌گردد. به دلیل آنکه ماهیت (جنبه ماهوی صورت علمیه) به واسطه وجود (جنبه وجودی صورت علمیه)، مجعول نفس است و وجود در تمام

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۸۳

حجت الله رفیعی

احکام ماهیت حتی حمل ذاتیات ماهیت بر خودش حضور دارد و هم‌چنین حکایت‌گری ماهیت از خارج^۱ (علم حصولی) به واسطه وجود است چون منشأ تمام آثار از جمله حکایت‌گری ماهیت از عالم خارج در اصالت وجود از آن وجود است، در نتیجه علم حصولی حاصل از علم به ماهیت، به علم حضوری به وجود صورت علمیه باز می‌گردد.

قبلاً گفته شد که ادراک در فلسفه ملاصدرا دارای دو مرحله است:

۱- قوس صعود: اتحاد ماده و صورت

۲- قوس نزول: اتحاد فاعل و فعل (قیام صدوری)

محل ظهور ماهیت و در نتیجه علم حصولی مربوط به مرحله دوم ادراک (قیام صدوری) است زیرا علم مانند وجود، دارای شدت و ضعف است و علیت بین مراتب علم جاری است و همواره مرتبه بالاتر نسبت به مرتبه پایین‌تر از خود، مطلق و غیر محدود است و مرتبه پایین نسبت به مرتبه بالاتر، مقید به برخی کمالات مرتبه بالاتر است.^۲ در نتیجه همواره معلول در مرتبه بالاتر (علت)، بدون نقص و ماهیت حضور دارد. لذا در علل‌العلل، همه موجودات به نحو بسیط و کامل وجود دارند. در مرحله اول ادراک، نفس با تحول جوهری در حال سیر از مراحل پایین وجودی (محسوسات) به مراحل بالاتر (معقولات) است و این یعنی سیر از ناقص به کامل است و در نتیجه مجالی برای ظهور ماهیت باقی نمی‌ماند. بحث ماهیت در مرحله دوم ادراک (قوس نزول، قیام صدوری) مطرح می‌شود زیرا در این مرحله است که علت (فاعل) با محدودیت‌های وجودی (معلول) ظهور می‌یابد. با ظهور ماهیت در مرحله دوم، علم حصولی نیز مطرح می‌شود.

همان‌طور که گفته شد، ادراک نزد صدرا دارای دو مرحله است: قوس صعود و قوس نزول. محل ظهور علم حصولی، قوس نزول است. مرحله دوم ادراک که قوس نزول و قیام صدوری نامیده می‌شود، مرتبه ظهور مدرک و تجلی مشاهدات مبادی فاعلی توسط نفس در قالب مفاهیم و ماهیات است. برخی معتقدند که در این مرحله، فقط علم حصولی وجود دارد و علم حضوری ویژه مرحله اول ادراک است.^۳ حال آنکه بسیاری معتقدند که در این مرحله، هر دو علم حضوری و علم حصولی وجود دارند. علم حضوری نفس به معلوم بالذات، به اضافه اشراقیه نیز تعبیر شده است. بررسی رابطه علم حضوری و علم حصولی در این مرحله، در بحث «بازگشت علم حصولی به علم حضوری» بسیار تأثیرگذار است.

سؤال: چرا در مرحله اول ادراک (قوس صعود)، علم حصولی وجود ندارد؟

۱. ملاصدرا در موارد بسیاری وجود را محکی عنه و ماهیت را حاکی از وجود می‌داند.

۲. علامه طباطبائی، سید محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ص ۱۹

۳. عسگری، احمد، «نظریه ادراک در فلسفه ملاصدرا و جایگاه قیام صدوری»، نامه فلسفی، ش ۱، ۱۳۸۶ش

جواب آن است که در هنگام ارتقاء وجود و سیر از عوالم حس، خیال و عقل، سیر از معلول به علت است و همواره معلول بدون ماهیت در علت حضور دارد. لذا علم حصولی که علت به ماهیت است، محقق نمی‌شود. اما در مرحله دوم، علت خود را در قالب معلول متجلی می‌کند و معلول همان علت محدود و مقید است و از این حد و محدودیت است که ماهیت معنا می‌یابد زیرا در حکمت متعالیه ماهیت، حد وجود است. ملاصدرا رابطه منشآت نفس را با نفس، مانند فعل و فاعل می‌داند و در دیدگاه او مدرکات مجعول و معلول نفس به حساب می‌آیند. ■

فهرست منابع

- ابن سینا، *التعلیقات*، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق
- ابن سینا، *المبدا و المعاد*، به اهتمام عبد الله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳ش
- ابن سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش
- ابن سینا، *رسائل ابن سینا ۲، ۲*، جلدی، دانشکده ادبیات استانبول، استانبول، ۱۹۵۳ م
- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش
- آملی، محمد تقی، *درر الفوائد* (تعلیقہ علی شرح المنظومہ للسبزواری) قم، موسسه اسماعیلیان.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از جلد اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش
- چیتیک، ویلیام، *غایت شناسی*، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، دانشگاه ایالتی نیویورک، خردنامه صدرا، ش ۲۶، ۱۳۸۰ش
- حائری یزدی، مهدی، «*علم حضوری و حصولی*»، ترجمه سید محمد میری (حسنی)، فصلنامه ذهن، ش ۱، ۱۳۷۹ش
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، چ دوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶ش
- حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم علی فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۵
- سبزواری، ملا هادی، *شرح المنظومہ*، ج ۲، مقدمه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن حسن زاده آملی، ۵ جلدی، نشر ناب، قم، ۱۳۶۹ ش
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲ش
- عسگری، احمد، «*نظریه ادراک در فلسفه ملاصدرا و جایگاه قیام صدور*»، نامه فلسفی، ش ۱، ۱۳۸۶ ش
- علامه طباطبایی، *نهایه الحکمه*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق
- علیزاده، بیوک، «*نظریه معرفت شناختی ملاصدرا در بوته توجیه*»، نامه حکمت، ش ۳، سال ۱۳۸۳
- فارابی، ابونصر، *الحروف*، تصحیح و مقدمه و تعلیق، محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۰ م
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۹، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ ش
- ملاصدرا، *اسفار*، ۹ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق
- ملاصدرا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، انتشارات بیدار، قم، بی تا

- ملاصدرا، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، حواشی حکیم سبزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش
- ملاصدرا، *المبدا و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴
- ملاصدرا، *سه رسائل فلسفی*، رساله «المسائل القدسیة»، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش
- ملاصدرا، *شرح رسالة المشاعر*، ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کربن، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش
- ملاصدرا، *مجموعه رسائل فلسفی*، رسائل «اتحاد العاقل و المعقول» و «الشواهد الربوبية»، به اهتمام حامد ناجی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵ ش
- ملاصدرا، *مفاتیح الغیب، مع التعليقات للمولى النورى*، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، چ اول، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش