

## تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن

دکتر مرتضی شجاری \*

### چکیده

ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیش از خود علم را غیر از وجود ذهنی می‌داند. از نظر وی علم، وجودی بدون ماهیت است و وجود ذهنی سایه‌ای از حقیقت علم است. این تمایز، نتایج متعدد و مهمی در مسائل مربوط به علم، در فلسفه پدید آورد: در حکمت متعالیه، ذهن انسان، منفعل نیست بلکه خود صور علمی را ایجاد می‌کند و با آنها متحد می‌شود و از طرفی، نفس انسان در حصول علم با عقل فعال نیز متحد می‌شود، لذا تمام اقسام علم، حضوری است و حکایت آن از واقع، ناشی از تطابق عوالم هستی است. واژگان کلیدی: علم، وجود ذهنی، چگونگی ادراک، اتحاد عالم و معلوم، اتحاد نفس با عقل فعال.

### مقدمه

از نظر فیلسوفان مسلمان، موضوع فلسفه، واقعیت یا به تعبیر ایشان «موجود بماهو موجود» است که در فلسفه اصالت ماهیت، مصداق آن، ماهیت و در اصالت وجود، مصداق آن، وجود است. مسائل فلسفی مسائلی هستند که از موجود بماهو موجود بحث می‌کنند. عده‌ای از این مسائل، تقسیمات موجود است که خود بر دو قسم می‌باشد: تقسیمات اولی مانند تقسیم موجود به علت و معلول، واحد و کثیر، واجب و ممکن و تقسیمات ثانوی مانند تقسیم موجود ممکن به جوهر و عرض.

در فلسفه و کلام اسلامی پیش از ملاصدرا، بحث از علم در مباحث مربوط به عرض،

که از تقسیمات ثانوی موجود است، مطرح بود. علم از نظر ایشان، ماهیتی عرضی است که در تحقق خویش به موضوع احتیاج دارد. ابن سینا در بحث مقولات عشر در منطق و نیز در الهیات شفا از علم به عنوان کیف نفسانی بحث کرده است.

به باور فیلسوفان مشایی، نفس انسان دارای قوه‌ای است که معانی کلی عقلی را از صورت‌های حسی و خیالی اعیان خارجی انتزاع می‌کند (ابن سینا، *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۲، ص ۵۰) و بدین گونه وصف عالمیت برای انسان پدید می‌آید، لذا ادراک یا صورت ذهنی، حقیقتی قائم به نفس و کیفیتی نفسانی است. بنا بر این باور، علم به «صورت حاصل از شیء در نزد ذهن» تعریف می‌شود.

اما ملاصدرا با بیان اینکه علم اصلاً از مقولات ماهوی نیست، تحولی در این بحث ایجاد کرد. از نظر وی علم، وجودی است که از آن مفهومی غیر ماهوی انتزاع می‌شود. بر پایه این تحول، تعریف علم نیز تغییر می‌کند. ملاصدرا علم را وجودی می‌داند که در نزد نفس، حاضر و به تعبیری با نفس متحد است.

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، معمولاً در مبحث مقولات عشر، علم را به عنوان کیف نفسانی که از اقسام عرض است، مورد بحث قرار داده و آن را موجود به وجود ذهنی می‌دانند (ابن سینا، *الشفاء، الالهيات*، ص ۱۴۴-۱۴۰)، اما ملاصدرا در *سفار* بحث از علم و وجود ذهنی را از یکدیگر تفکیک کرد. بحث از وجود ذهنی در جلد اول *سفار* و بحث علم در جلد سوم آن کتاب آمده است. دلیل این تفکیک تفاوت مهمی است که در حکمت متعالیه بین این دو وجود دارد. این تفاوت که از نکات مهم معرفت‌شناختی در حکمت متعالیه است، دارای نتایج بسیار با اهمیتی در بحث هستی‌شناختی علم است: مباحثی مانند ماهیت نداشتن علم، اتحاد عالم و معلوم، اتحاد نفس با عقل فعال، چگونگی کسب علم و حضوری بودن تمام اقسام علم از این قبیل است.

هدف از این پژوهش، تبیین دقیق تفاوت علم و وجود ذهنی در حکمت متعالیه و بررسی نتایج آن است. امری که به اعتقاد نگارنده تاکنون مغفول مانده و به طور دقیق بدان توجه نشده است. در این مقاله، کوشش شده از بیان مباحثی که در آثار ملاصدرا و پیروانش، به خصوص دلایلی که در مورد مسائل مورد بحث وجود دارد، چشم پوشی شود و به اصل بحث، یعنی به تفاوت علم و وجود ذهنی و چگونگی تأثیر آن در مباحث دیگر فلسفی پرداخته شود.

### ۱. خلاقیت نفس

آن عده از متفکران پیش از ملاصدرا که به وجود ذهنی باور داشتند<sup>۱</sup>، ذهن انسان را منفعل می‌پنداشتند که محلی برای ظهور موجود ذهنی است.<sup>۲</sup> یعنی به اعتقاد ایشان ماهیتی که در خارج موجود و دارای آثار خاصی است عیناً در ذهن یا به تعبیر ملاصدرا در مدارک عقلی و مشاعر حسی (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳) حلول می‌کند و دیگر آن آثار خارجی را ندارد، اما ملاصدرا نفس انسان را نه جایگاه حلول موجود ذهنی بلکه آشکار کننده موجود ذهنی می‌داند، یعنی قیام موجود ذهنی به نفس، قیام صدوری است و نه حلولی. بنابراین از نظر ملاصدرا ذهن انسان نسبت به موجود ذهنی، فعال است و نه منفعل.

برای تبیین این مطلب مهم در فلسفه ملاصدرا که دارای نتایج بسیاری است، لازم است به مقدماتی که بعضی از آنها از اصول اساسی حکمت متعالیه هستند اشاره شود:

### انحاء وجود و ظهور یک ماهیت یا یک مفهوم<sup>۳</sup>

در حکمت متعالیه بیان می‌شود که هر ماهیت یا مفهومی می‌تواند دارای چند نوع ظهور باشد. دلیل این مطلب منوط به دانستن چند امر است:

#### الف. ترکیب ممکنات از ماهیت و وجود

اینکه هر ممکن الوجودی مرکب از ماهیت و وجود است، در حکمت متعالیه از قضایای بدیهی اولی محسوب می‌شود، یعنی اگر معانی ممکن، ماهیت، وجود و ترکیب تصور شود، این قضیه تصدیق خواهد شد و نیازی به استدلال ندارد.

#### ب. تعلق جعل به وجود

ممکن الوجود مفهومی است که ضرورت وجود ندارد همچنانکه ضرورت عدم نیز ندارد و لذا برای موجود شدن نیاز به فاعل دارد. اثر فاعل و آنچه اولاً و بالذات از او صادر می‌شود، وجود است؛ زیرا در حکمت متعالیه ماهیت امری اعتباری است و امر اعتباری دارای تحقق بالذات نیست که نیاز به فاعل داشته باشد.

#### ج. تشکیک وجود

وجود دارای مراتب شدت و ضعف است. هر چه مرتبه وجود شدیدتر باشد آثار آن بیشتر خواهد بود و در واقع مرتبه شدیدتر در این مراتب، تمام آثار مراتب ضعیف و بیش از آنها را داراست. نتیجه مطالب فوق این است که یک ماهیت و یا یک مفهوم می‌تواند دارای مراتب مختلفی از وجود باشد که بعضی از آن مراتب شدید و قوی و برخی ضعیف هستند، زیرا وجود، اصل و مشکک است و ماهیت چیزی جز نحوه تحقق وجود و یا به تعبیر دیگر چیزی جز حد وجود نیست. مثالی که ملاصدرا برای این مطلب بیان می‌کند، ماهیت جوهر است. در مرتبه‌ای جوهر، مجرد تام و دارای وجود قوی است و در مرتبه‌ای دیگر مادی و دارای وجودی ضعیف است و در مرتبه‌ای نیز ضعیف‌تر از این دوست مانند صورت و همی جوهر.<sup>۴</sup>

#### قدرت خلاقیت نفس

ملاصدرا معتقد است که نفس انسان قادر بر خلق مدرکات حسی و خیالی است. فیلسوفان در مباحث علم النفس اثبات کرده‌اند که نفس موجودی مجرد است. ملاصدرا نکته‌ای ضمیمه این قضیه می‌کند و آن این است که موجودات مجرد دارای قدرت خلاقیت و ابداع صورت‌های مجرد از ماده هستند و نتیجه‌ای که از این قیاس به دست می‌آید این است که نفس می‌تواند صورت‌های مجردی که علم نامیده می‌شوند، ایجاد کند:

خداوند تعالی نفس انسانی را به گونه‌ای آفرید که بر ایجاد صورت اشیا مجرد و مادی قادر است، زیرا نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و موجودات ملکوتی قادر بر ابداع صورت‌های عقلی قائم بالذات و تکوین صورت‌های کونی قائم به مواد هستند (ملاصدرا، *سفار*، ج ۱، ص ۲۶۴).

بنابراین علم انسان مانند علم الهی است، با این تفاوت که علم الهی به وجود عینی صورت‌ها منجر می‌شود، حال آنکه علم انسانی وجود ذهنی را پدید می‌آورد. نفس انسان قدرت خلاقه‌ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد و همان‌گونه که قوام عالم خارج به خداوند است، قوام صورت‌هایی که نفس خلق می‌کند، به نفس است.<sup>۵</sup>

#### حصول صور برای نفس

از نظر ملاصدرا هر شیئی دارای دو نوع حصول است: یکی حصول برای نفس خود و دیگر حصول برای فاعل خود و اگر آن شیء مادی باشد نوع سوم از حصول یعنی حصول برای قابل

و محل خود را نیز دارد. از این اقسام آنچه مورد اختلاف است و فیلسوفان مشایی آن را نپذیرفته‌اند، قسم دوم یعنی حصول شیء برای فاعل خود است. ملاصدرا در مبحث علیت پس از اثبات اینکه هر معلولی نسبت به علت خود عین ربط است، نتیجه می‌گیرد که حصول هر شیء برای نفس خود عین حصول آن شیء برای علت خود است، زیرا شیئی که ربط محض باشد، مستقل و قائم بالذات نیست بلکه قائم به مربوط الیه است و لذا وجود فی نفسه اش عین وجود برای مربوط الیه است.

نتیجه این مقدمه این است که صورت‌های ذهنی که توسط نفس خلق می‌شوند، برای نفس خلاق آنها حاصل‌اند و از طرفی می‌دانیم که هر چه برای مجرد حاصل باشد، مجرد به آن علم دارد، بنابراین هر نفسی به صورت‌های ذهنی که ایجاد کرده، عالم است.

به بیان دیگر می‌توان گفت که ملاک تحقق علم، در فلسفه ملاصدرا، حصول و یا به تعبیر دقیق‌تر حضور صورت چیزی برای شیء مجرد می‌باشد و علم بر دو قسم است: یکی علم به نفس و آن هنگامی است که صورت معلوم، چیزی جز عالم نیست و دیگر، علم به غیر نفس که در این قسم، صورت معلوم غیر از عالم است و در واقع، عالم، علت آن صورت است و صورت، قیام صدوری به عالم دارد.

## ۲. چگونگی ادراک

در حکمت متعالیه، یکی از ثمرات بحث از قدرت خلاقه ذهن، در چگونگی ادراکات انسان حاصل می‌شود. فیلسوفان مشایی به چهار نوع ادراک باور داشتند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. احساس، ادراک شیء مادی است که با اعراض خاص خود نزد ادراک کننده حاضر است؛ تخیل ادراک همان شیء با همان اعراض در هر دو حالت حضور یا غیاب ماده از مقابل قوای حسی است؛ توهم، ادراک معانی جزئی غیر محسوس است و تعقل، ادراک شیء من حیث هو هو و بدون مقایسه با شیء دیگر است. احساس، دارای سه شرط است: حضور ماده، در بر داشتن اعراض و جزئی بودن مدرک؛ تخیل، مجرد از شرط اول؛ توهم مجرد از دو شرط اول و تعقل مجرد از هر سه شرط است (طوسی، ص ۳۲۴-۳۲۳).<sup>۶</sup>

ملاصدرا ادراک وهمی را عقل ساقط شده از مرتبه خود می‌داند، و لذا به سه نوع ادراک

معتقد است:

و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة إلى الجزئي و عدمها فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبه (ملاصدرا، سفر، ج ۳، ص ۳۶۱).

مقصود این است که در واقع، صورت وهمی و صورت عقلی یکی هستند و اختلافشان، اختلافی عرضی است، زیرا صورت وهمی همان ماهیتی است که در مقام تعقل با قید کلیت و در توهم با قید تعین و جزئیت ادراک می‌گردد.<sup>۷</sup> اما سخن ملاصدرا در چگونگی این ادراکات کاملاً با باور مشائیان متفاوت می‌باشد. از نظر وی، نفس انسان به هیچ وجه محل علم نیست و اطلاق ظرف بر نفس نادرست است. ادراک، چیزی جز اتحاد جوهر مدرک با مدرکات خود نیست.

#### ادراک حسی و خیالی

ملاصدرا وجود ماده خارجی و مقابل بودن قوای حسی با آن را در علم جزئی تنها علت اعدادی برای حصول علم در انسان می‌داند و معتقد است که با حصول این استعداد، علم جزئی از نفس انسان صادر می‌شود؛ یعنی نفس انسان در برخورد با اشیای مادی خارجی، وجود آنها را به صورتی جدید در ظرف هستی خود تمثیل می‌بخشد و ایجاد می‌کند.

شیخ اشراق نیز پیش از ملاصدرا بر این باور بود که هنگام مواجه شدن با اشیای خارجی، فعل و انفعالات مادی در قوای جسمانی انسان علت اعدادی برای تخیل آنهاست و با فراهم آمدن این علل اعدادی، نفس انسان صورت اشیا را در مثال اعظم که همان مثال منفصل است، مشاهده می‌نماید.<sup>۸</sup>

ملاصدرا با قبول بخشی از بیان شیخ اشراق یعنی علت اعدادی بودن فعل و انفعالات مادی، اختلاف خود با وی را در چهار مورد می‌داند: یکی اینکه صور حسی و خیالی در صقع نفس یعنی در مثال متصل به نفس انسان حاصل می‌شود نه در مثال منفصل که مثال اعظم نامیده می‌شود و عالمی برزخ میان عالم عقل و عالم ماده است. دیگر اینکه صورت‌های ادراکی فعل نفس انسانند نه اینکه امری ثابت باشند و نفس در آنها تأثیری نداشته باشد. سوم اینکه از نظر ملاصدرا قوه خیال، جوهری مجرد از بدن و قوای بدنی است و لذا مثال متصل به نفس نیز همانند مثال منفصل مجرد است و بر این اساس قوای ادراکی و صورت‌های

حسی و خیالی نفس همگی خارج از عالم ماده هستند. شیخ اشراق صورت‌های خارجی را متعلق بالذات علم می‌داند، اما ملاصدرا مادی بودن صورت‌های خارجی را مانع از معلوم بالذات بودن و معلوم بالذات را مجرد از ماده می‌داند. چهارم اینکه از نظر شیخ اشراق ابصار (دیدن با چشم) - هنگامی که مقابله با شیء خارجی و شرایط اعدادی حاصل باشد - به واسطه اضافه نفس با خارج است، اما ملاصدرا معتقد است که شیء مادی هیچ نوع حضوری نزد مدرک ندارد و هنگامی که شرایط ابصار حاصل باشد، نفس انسان تصویری مطابق با آنچه در خارج است ایجاد می‌کند.

فروق میان احساس و تخیل از نظر ملاصدرا تنها در وجود شرایط بیشتر برای احساس است. شرایطی مانند وجود ماده، مقابل بودن حس انسان با آن، نبودن حجاب، سلامت حس و استفاده نفس از حس مثلاً باز کردن چشم.<sup>۹</sup>

#### ادراک عقلی

در مورد معقولات یا علوم کلی و عقلی که دارای وجودی قوی هستند، ملاصدرا معتقد است نفس انسان هنگامی که استعداد یابد، با ارتقا به سوی آنها و اتصال با آنها، مظهر آن معقولات می‌شود.

هنگام ادراک معقولات کلی، نفس انسان ذوات نوری مجرد را مشاهده می‌کند، ولی نه آن‌گونه که جمهور حکما برآند که به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آنها از افراد خارجی محسوس باشد، بلکه بواسطه انتقال و مسافت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۳۳).

ملاصدرا آیه کریمه «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون» (الواقعہ / ۶۲) را اشاره به این معنی می‌داند که دنیا از جهت انتقال نفس از محسوسات به معقولات بر آخرت تقدم دارد؛ یعنی انسان هنگام تعقل شیئی از محسوسات به مثل معلقه‌ای که در عالم مثال اصغر خود دارد و از سنخ عالم مثال اکبر است، منتقل شده و از آنجا به ذوات عقلیه و مثل نوریه انتقال می‌یابد. انسان غافل که

این انتقالات را درک نمی‌کند به دلیل نداشتن معرفت به نفس خویش است (سبزواری، تعلیقات بر شواهد الربوبیة، ص ۴۳۸-۴۳۷).

بنابراین ملاصدرا ادراک کلیات را مشاهده ارباب انواع می‌داند، اما نفس انسان‌های عادی به علت ضعف ادراک که ناشی از تعلق به بدن جسمانی است نمی‌تواند این ارباب انواع را به نحو تام و کامل مشاهده کند. مشاهده ضعیف و نارسای آنها موجب می‌شود که نفس، آنها را امری مبهم و قابل انطباق بر افراد بسیار درک کند «مانند کسی که شخصی را از فاصله دوری بیند و در باره او احتمالاتی چند بدهد» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ترجمه مصلح، ص ۵۴-۵۳).

نکته مهم در بحث ادراکات در حکمت متعالیه این است که چون وجود، اصیل و دارای مراتب است، ادراکات حسی و خیالی نیز از شئون طبایع کلی عقلی هستند یعنی طبایع کلی اگر مقید به کلی بودن و معقول بودن باشند، نفس مظهر آنهاست و اگر با تعینات خیالی و حسی متعین شوند، نفس مصدر آنها خواهد بود. بنابراین احساس و تخیل نیز فیضی از واهب‌الصور است که به واسطه این فیض، ادراک و شعور حاصل می‌شود.

بنابراین قول فیلسوفان مشایی در اینکه ظرف ادراکات، قوای عقلی و وهمی و حسی انسان است و علوم کلی در نفس مجرد، معانی جزئی در قوه وهم و صورت‌های مادی در حس و خیال موجود می‌شوند، مقرون به صحت نیست (حسن زاده آملی، ص ۷۹).

### ۳. تفاوت علم و وجود ذهنی

موجود خارجی که متعلق علم انسان واقع شود، معلوم بالعرض نامیده می‌شود و معلوم بالذات همان صورت‌های ذهنی هستند که ذهن آنها را ایجاد کرده است؛ البته وجود اشیای خارجی در مقابل قوای حسی و ادراکی انسان به عنوان معدن، شرط لازم برای خلاقیت ذهن است و تعریف علم به «صورت حاصل از شیء نزد نفس» هنگامی می‌تواند وجهی از صحت داشته باشد که صورت ذهنی با معلوم خارجی مقایسه شود. در این مقایسه است که موجود به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود، اما اگر صورت علمی را فی نفسه و بدون مقایسه با خارج در نظر بگیریم صورتی مجرد است که وجودی حقیقی دارد

از نظر ملاصدرا علم، حقیقتی وجودی و موجودی خارجی است که در نفس انسان تحقق می‌یابد و دارای آثار خاص خود است، اما وجود ذهنی سایه‌ای از آن علم تحقق یافته در نفس



است که هیچ اثری ندارد. به تعبیر ملاصدرا علم دارای وجود حقیقی و امری نفسی است، اما وجود ذهنی، امری قیاسی است و وجودی ظلی دارد. وی در مواضع مختلفی از آثارش بر این امر تأکید کرده است مثلاً در *اسفار اربعه* می‌گوید:

إن الحاصل من المعلوم فی الذهن صورة لاهویة و الوجود ظلی لا متأصل (ج ۱، ص ۳۱۲).

مقصود این است که وجود ذهنی، سایه‌ای از آن علم است که در نفس انسان منعکس می‌گردد، زیرا علم، همان وجود یا نور حقیقی است که ظاهر بالذات و مظهر غیر می‌باشد: آن غیر که در علم حصولی روشن می‌شود، همان صورت علمی می‌باشد که در سایه همین نور پدید می‌آید» (جوادی آملی، بخش ۴ از ج ۱، ص ۴۲).

وقتی به چیزی علم می‌یابیم، وجودی حقیقی در ما تحقق می‌یابد. این وجود، نور است که نفس ما را از ظلمت بدر آورده، روشن می‌کند و ماهیتی دارد که نسبت به آن نور در حکم سایه است. این سایه که ملاصدرا از آن به وجود ظلی تعبیر می‌کند (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۶۳)، همان موجود ذهنی است که دارای هیچ اثری نیست:

...بل المراد بالصورة الذهنیة هو حقیقة المعلوم من حیث ظهورها الظلی الذی لایرتب به علیها أثرها المقصود منها (همان، ص ۲۶۸).

پس وجود ذهنی سایه علم است. بنابراین معنای سایه بودن وجود ذهنی این نیست که سایه‌ای از وجود خارجی در مقابل خود است، زیرا مفاهیمی که در خارج معدومند نیز دارای وجود ذهنی‌اند و یکی از دلایل اثبات وجود ذهنی این نوع مفاهیم هستند، بلکه وجود ذهنی سایه علم است.

به تعبیر دیگر وقتی یک مفهوم در ذهن حاصل شد، وجود آن مفهوم، علم است و خود آن مفهوم، معلوم است که در ذهن حاضر می‌شود. یعنی بر اساس اصالت وجود، همان‌گونه که در خارج، ماهیت در پرتو وجود موجود است، در قلمرو ذهن نیز مفهوم در ظل وجود که همان علم باشد، محقق می‌شود.<sup>۱۰</sup>

وجود ذهنی - مثلاً ماهیت درخت - دارای هیچ اثری نیست، اما علم، وجودی خارجی و دارای اثر است. خارجی بودن علم نه به خاطر این است که علم، قائم به نفس که موجودی خارجی است، می‌باشد و قائم به موجود خارجی، خود نیز موجودی خارجی است؛ بلکه علم، خود متن موجود خارجی و منشأ اثر است، اما موطن آن در نفس انسان است، همانند قدرت که

موجودی خارجی است و جایگاه آن نفس انسان قادر می‌باشد. در اینجا اشکالی مطرح شده است به این صورت که: ذهن موجودی خارجی است و امور ذهنی در ذهن موجودند و از آنجا که مثلا در مورد آب موجود در کوزه‌ای که در خانه موجود است صادق است که گفته شود آن آب در خانه وجود دارد، همچنین می‌توان گفت که امور ذهنی در خارج وجود دارند چون «الموجود فی الموجود فی الشیء موجود فی ذلک الشیء»، ملاصدرا در جواب می‌گوید:

موجودی که در شیء دیگری موجود است، فقط هنگامی می‌توان گفت که موجود در آن شیء است که هر دو وجود، اصیل باشند و آن دو موجود، دو هویت مستقل داشته باشند مانند وجود آب در کوزه و وجود آن کوزه در خانه، اما موجود در ذهن، در حالی که ذهن نیز موجودی خارجی است؛ این گونه نیست، زیرا معلومی که در ذهن حاصل می‌شود، صورتی است که دارای هویتی نیست و وجود آن ظلی است و نه اصیل، اما ذهن که در خارج موجود است، دارای هویت و وجود اصیلی است. [در واقع لفظ «فی» (در چیزی موجود بودن) در این دو مورد به یک معنی به کار نرفته است... از لفظ «فی» در موردی به معنای حقیقی و در مورد دیگر به معنای مجازی آن استفاده شده است، زیرا بودن شیء در خارج مانند بودن آب در کوزه نیست. وقتی می‌گوییم شیئی در خارج موجود است به این معناست که دارای آثار مطلوب خود است، اما وقتی می‌گوییم آن شیء در ذهن موجود است، یعنی آثار مطلوب خود را ندارد (همان، ص ۳۱۲).

#### ۴. نتایج این تفاوت

در فلسفه ملاصدرا تمام مباحثی که به نوعی با «علم» ارتباط دارند، به کلی متفاوت از فلسفه‌های پیش از ملاصدرا هستند و این تفاوت به دلیل تفاوتی است که ملاصدرا بین علم و وجود ذهنی بیان کرده است. در اینجا به بعضی از مطالب مهم مربوط به علم در حکمت متعالیه که نتیجه تفاوت مذکور است، اشاره می‌کنیم.

#### تعریف علم

از آنجا که غالب فیلسوفان پیش از ملاصدرا علم را صورت ذهنی می‌دانستند و بین آنها تفاوتی قائل نبودند، در تعریف آن می‌گفتند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل».

ملاصدرا به تبع عقیده‌ای که در تفاوت علم و وجود ذهنی دارد، تعریف‌های متفکران پیش از خود در مورد علم را نقادی کرده و تمام آنها را باطل می‌داند. وی در تعریف علم چهار قول به ابن سینا نسبت داده و به رد آنها می‌پردازد.<sup>۱۱</sup>

الف) ابن سینا گاهی تعقل را امری سلبی تصور کرده و آن زمانی است که بیان کرده عاقل و معقول بودن خداوند مقتضی کثرت در ذات و صفاتش نیست، زیرا معنای عاقل و معقول بودن خداوند مجرد از ماده می‌باشد (ابن سینا، *الشفاء*، ص ۳۵۷) که امری عدمی است، سلبی بودن علم واضح البطلان است، زیرا وقتی که تعقل می‌کنیم، چیزی در خود می‌یابیم نه اینکه چیزی از ما زائل شود.

ب) گاهی تعقل را صورت‌های مرتسم در جوهر عاقل که مطابق با ماهیات معقولند، می‌داند و آن هنگامی است که می‌گوید تعقل یک شیء ذات خود را نیست مگر حضور صورت خود نزد ذاتش (همان، ص ۳۶۶؛ همو، *التعلیقات*، ص ۷۹) و نیز در نمط سوم اشارات بر این معنی تصریح کرده است: «ادراک شیء تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک است» (همو، *الاشارات و التنبیها*، ص ۳۰۸) این سخن نیز باطل است، زیرا تعقل خویشتن به واسطه حضور صورت نیست..

ج) گاهی تعقل را اضافه عالم به معلوم می‌داند و آن هنگامی است که می‌گوید عقل بسیط که در واجب‌الوجود هست، تعقلش به واسطه حصول صور کثیر در آن نیست، بلکه به خاطر فیضان آن صور از اوست (همو، *الشفاء*، ص ۳۶۳) و نیز عقل بسیط وقتی در انسانی موجود باشد مانند مبدأ خلاق برای علوم نفسانی او خواهد بود (همو، *الاشارات و التنبیها*، ص ۱۵۹). این قول نیز باطل است، زیرا گاهی اشیایی را درک می‌کنیم که وجودی در خارج ندارند؛ در حالی که اضافه، استقلال وجودی ندارد و وجودش همراه وجود متضایفان است و نیز ذات خود را ادراک می‌کنیم و اضافه بین ذات و خودش معنایی ندارد. مگر به حسب اعتبار ذهنی و اگر علم ما به ذات خود اضافه باشد، در واقع علم به ذات خود نخواهیم داشت مگر به حسب اعتبار ذهنی، در حالی که به وضوح می‌دانیم این گونه نیست و همواره به خود علم داریم چه این اعتبار باشد و چه نباشد.

د) گاهی تعقل را کیفیتی که مضاف به امر خارجی است، می‌داند و آن هنگامی است که بیان می‌کند علم از کیفیات نفسانی است و بالذات در مقوله کیف و بالعرض در مقوله اضافه

است (همو، رسائل فی احوال النفس، ص ۱۷۳) و نیز هنگامی که بیان می‌کند تغییر معلوم موجب تغییر علم که کیفیتی دارای اضافه است، می‌باشد. این قول نیز به شدت سخیف است، زیرا در این صورت علم خداوند کیفیتی زائد و عارض بر ذات او خواهد بود و خداوند برتر از آن است که صفاتش از نوع ضعیف‌ترین مخلوقات - یعنی کیفیت عارضی - باشد (ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۱-۲۸۵).

با توجه به مبانی حکمت متعالیه، دلایل ملاصدرا در موارد فوق کاملاً متقن است، اما نسبت دادن بعضی از این اقوال به ابن‌سینا نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا اولاً، مجرد از ماده گرچه در لفظ، سلب است، اما از آنجا که ماده در مقایسه با مجردات، ناقص است یعنی کمالات مجردات از او سلب می‌شود، مجرد از ماده، مصداق سلب سلب کمال یعنی ایجاب کمال است و ثانیاً، گرچه مقوم اصلی و شاخص اساسی علم و ادراک نزد ابن‌سینا از طریق صورت‌های معقول است، اما وی علم نفس به خود را بدون صورت می‌داند هر چند که از تعبیر علم حضوری استفاده نمی‌کند.

از نظر ملاصدرا علم غیر قابل تعریف است، زیرا همچنان که اشاره شد ماهیت ندارد یا به بیان خود وی ماهیتش<sup>۱۲</sup> عین وجودش است:

علم از حقایقی است که وجود آنها عین ماهیتشان است. این گونه از حقایق را نمی‌توان با حدّ تعریف کرد، زیرا حدّ، مرکب از جنس و فصل که اموری کلی‌اند، می‌باشد و نیز علم را نمی‌توان به رسم تام تعریف کرد، زیرا چیزی معروف‌تر از علم نیست. علم حالتی وجدانی و نفسانی است که هر موجود زنده و عالمی در ابتدا و بدون هیچ شک و خطایی در ذات خود می‌یابد و هر چه که این گونه باشد محال است با ظاهر تر و روشن تر از خود شناخته شود و نیز (دلیل دیگر) اینکه هر چیزی نزد عقل انسان به واسطه علم به آن شناخته می‌شود و لذا محال است که علم به واسطه چیزی غیر از علم آشکار شود، اما گاهی بعضی از امور واضح احتیاج به تنبیه و توضیحاتی دارند که انسان را متوجه آنها سازد و کشف و وضوح آنها را ازدیاد بخشد؛ چنان که این امر در وجود نیز که اعرف اشیاست جاری می‌باشد (اسفار، ج ۳، ص ۲۷۸).<sup>۱۳</sup>

از دیدگاه فیلسوفان مشایی، علم از طریق صورت‌های معقول حاصل می‌شود. ابن‌سینا در *الاشارات و التنبیها* در تعریف علم می‌گوید: «ادراک یک شیء تمثیل حقیقت آن نزد مدرک است» (ص ۳۰۸). از نظر ابن‌سینا علم، کیف نفسانی است و محلی در ذات انسان دارد: «إن

الصورة المعقولة، و بالجمله العلم، تقتضى محلاً من ذات الانسان» (همو، رسائل في احوال النفس، ص ۱۷۳)، اما در حکمت متعالیه علم نه جوهر است و نه عرض؛ بلکه وجودی است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض است.

علم و إن بدت له مراتب إذ بعضه جواهر بل واجب

فبعضه کیفیه نفسیه فهیها أبحاثه حریه (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۴۸۴)

حاج ملاحادی سبزواری علم در عالم انسانی را مانند وجود منبسط در جهان هستی می‌داند. همچنان که وجود منبسط که همان فیض عام الهی است بر ماهیات خارجی گسترده است و در ذات خود جوهر، عرض، عقل، نفس و هیچ چیز دیگری نیست، اما با جوهریت جوهر، جوهر است و با عرضیت عرض، عرض می‌باشد. همچنین علم که وجود منبسط بر ماهیات ذهنی است، فیض و اشراق نفس است و برتر از آن است که جوهر یا عرض باشد.<sup>۱۴</sup>

#### اتحاد عالم و معلوم

از نظر ملاصدرا صورت بر دو قسم است: صورتی که قوام وجودش به ماده جسمانی است و صورت مجرد از ماده. علم به قسم اول تعلق نمی‌گیرد، یعنی صورت مادی نمی‌تواند معقول یا محسوس باشد، زیرا از آنجا که هر جزئی از آن ملازم با غیبت جزء دیگر است مثلاً طرف راست آن غایب از طرف چپ است، نوعی مشارکت با عدم دارد و وجودش عین احتجاج و غیبت می‌باشد، در حالی که علم عبارت از وجود و حضور است «العلم عبارة عن وجود شیء لشیء و حضوره عنده» (ملاصدرا، رساله اتحاد عاقل و معقول، ص ۱۰). آنچه که فی نفسه وجودی ندارد قطعاً نمی‌تواند برای دیگری موجود باشد.

فإن ما لیس له حصول لنفسه کیف یحصل له شیء (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۸۴).

اما صورت مجرد خود بر دو قسم است: صورت مجردی که دارای نوعی ارتباط با ماده خارجی است مانند محسوسات و متخیلات و صورتی که به دلیل شدت خلوص و تجردش هیچ ارتباطی با ماده ندارد. هر دو قسم صورت مجرد، معلوم بالفعل اند. یعنی وجود فی نفسه آنها عین همان وجودی است که معلوم بالفعل است. بدین گونه معقول بودن معقول همان نحوه وجود آن برای عاقل است و نیز محسوس بودن محسوس چیزی جز وجود آن برای جوهر حساس نیست.

بنابراین قول فیلسوفان مشایی مبنی بر تغایر و انفصال وجود عالم و معلوم از یکدیگر باطل است. عالم و معلوم گرچه در مفهوم مغایر یکدیگرند، اما دارای هویتی واحد و موجود به وجودی واحدند. این امر از عجایب اسرار وجود است که ملاصدرا بر آن دست یافته است:

وهذا - ای کون صورة کثیرة إدراکیة عقلیة کانت أو خیالیة أو حسیة مع تخالفها و تغایرها  
عین هویتة واحدة موجودة بوجود واحد - امر عجیب من عجایب أسرار الوجود (همان، ص ۱۳).

اساس سخن ملاصدرا در اتحاد عالم و معلوم که نشان دهنده اختلاف او با فیلسوفان مشایی است، تفاوتی است که وی میان علم و وجود ذهنی قائل است. فیلسوفان مشایی که علم را همان وجود ذهنی می‌دانستند بر این باور بودند که ذهن انسان با انتزاع صورت‌های حسی از مواد خارجی و با نوعی تجرید آنها را ادراک می‌کرد (ادراک محسوسات) و آنگاه با تجریدی تمام‌تر آنها را تخیل و با تجریدی کلی، معقول بالفعل می‌کرد. در حالی که نفس انسان در تمام این مراحل، ساکن است. بنا بر این قول، علم یا وجود ذهنی کیف نفسانی است، یعنی ارتباط علم با عالم از قبیل ارتباط عرض با جوهر است و از آنجا که در فلسفه مشاء عرض موجود فی‌نفسه‌ای است که به جوهر ضمیمه می‌شود، صورت‌های علمی مانند نقش‌هایی هستند که بر آینه منعکس است.

اما ملاصدرا علم را وجود صورت‌های مجردی می‌داند که نفس انسان با حرکت جوهری و استکمال خویش با آنها متحد می‌شود. ادراک نوعی تکامل نفس از قوه به فعل و صعود مرتبه وجودی نفس است که طی آن عالم از مرتبه وجودی خویش فرا می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد و بدین گونه میان عالم و معلوم اتحاد صورت می‌پذیرد.

با بیانی دیگر، در حکمت متعالیه نفس انسان وجود واحدی است که مراتب تشکیکی گوناگونی دارد. در مرتبه مجرد عقلی، صور علمی کلی را درک کرده و با آن متحد می‌شود، در مرتبه خیال با صورت‌های متخیل و در مرتبه حس با صورت‌های محسوس متحد می‌گردد. مثلاً چشم و گوش و بقیه حواس و قوای انسان هر یک مرتبه‌ای از نفس انسان است و هنگام ادراک، محسوس با حاسه انسان که چیزی جز نفس نیست، متحد خواهد شد. بنابراین این محسوسات و متخیلات دارای نوعی تجردند و لذا غذای نفس می‌شوند و نفس انسان به واسطه این ادراکات فربه می‌شود و گسترش وجودی می‌یابد.

### اتحاد نفس با عقل فعال

به باور ملاصدرا و پیروانش خداوند برای تعلیم انسان مدبری دارد که در واقع معلم انسان‌هاست، همچنان‌که برای قبض روح انسان‌ها رسولی به اسم عزرائیل دارد. این معلم انسان که فاعل علم در نفس انسان است، عقل فعال نامیده می‌شود و مانند مخزنی است که تمام صورت‌های عقلی در آن موجود است.

از نظر ملاصدرا صورت‌های عقلی که نفس با آنها متحد می‌شود همان صورت‌هایی هستند که در عقل فعال موجودند و عقل فعال با آنها متحد است. به تعبیر دیگر، اتحاد نفس با صورت‌هایی که عقل فعال با آنها متحد است به معنای اتحاد نفس با عقل فعال خواهد بود (سفر، ج ۳، ص ۳۳۹)، زیرا متحد با متحد یک شیء متحد با آن شیء است. بنابراین اساس استدلال ملاصدرا در اتحاد نفس با عقل فعال مبتنی بر تفاوت علم با وجود ذهنی است. علم امری وجودی و متحد با نفس است و از آنجا که با عقل فعال نیز متحد است، اتحاد نفس با عقل فعال اثبات می‌شود:

بسی واضح و آشکار است که این صورت عقلیه (و نور عقلی حاصل در ذات نفس) در ذات عقل فعال موجود است. زیرا ثابت شد که عقل (فعال و هر یک از سایر عقول کلیه) مشتمل بر کلیه موجودات است. پس نفس (مدرک صور عقلیه)، عقل بالفعل و متصل به عقل فعال و متحد با اوست و به مقدار اتصال و اتحاد وی با عقل فعال، معقولات را ادراک می‌کند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ترجمه مصلح، ص ۳۶).

### علم حصولی نیز قسمی از علم حضوری است

یکی از نتایج مهم تفاوت علم و وجود ذهنی این است که تقسیم علم به حصولی و حضوری، در نظر سطحی و مربوط به مراحل آغازین سیر اندیشه است. هنگامی که دانستیم علم وجودی مجرد است که مرتبه وجودی آن فوق مرتبه مادیات است و وجود ذهنی تنها سایه‌ای از آن وجود مجرد است، درک این نکته آسان خواهد بود که مراتب سه گانه ادراک (احساس، تخیل و تعقل) چیزی جز شهود و حضور وجود مجرد نزد انسان نیست.<sup>۱۵</sup>

اما - و بنابر تعبیر علامه طباطبایی - احساس و تخیل مشاهده مجردات مثالی یا اتحاد با مجرد مثالی است و تعقل مشاهده و اتحاد با مجرد عقلی است (طباطبایی، ص ۲۵۰-۲۴۹).

چنانکه گفتیم معلوم بالذات، وجود علم است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض می‌باشد. اگر انسان به یک ماهیت علم یابد، وجود علم و به تبع آن معلوم که همان صورت ذهنی است در نفس حاضر می‌شود، بنابراین علم همواره حضوری است. اما صورت ذهنی وقتی در مقایسه با خارج سنجیده شود، عنوان علم حصولی می‌یابد.

فیلسوفان مشایی هر علمی به جز علم مجرد به ذات خود را علم حصولی می‌دانند که با صورت‌های ذهنی نزد عالم تحقق دارد، اما ملاصدرا به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این است که وقتی صورت علمی با نفس عالم سنجیده شود، نیاز به ایجاد صورت دیگر نیست بلکه نفس به ذات آن صورت‌ها عالم می‌باشد، زیرا در غیر این صورت، تسلسل در صورت‌های علمی لازم خواهد آمد:

من أدرك صورة ذهنية إنما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى وإلا لذهب الأمر إلى لا نهاية و لزم مع ذلك أن يجمع في محل واحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد و هو محال (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۸۲).

از نظر ملاصدرا برای تحقق علم علاوه بر احتیاج به صورت ذهنی، علاقه ذاتی و ارتباط وجودی بین عالم و معلوم نیز لازم است. این ارتباط یا بین ذات معلوم با وجود خارجی اش و ذات عالم است یا بین صورت شیء و ذات عالم می‌باشد. قسم اول، علم حضوری نامیده می‌شود که شامل علم مجرد به ذات خود، علم علت به معلول و علم معلول به علت است. قسم دوم علم حصولی نامیده می‌شود که با نظر دقیق در این قسم نیز متوجه می‌شویم که معلوم - در واقع - همان صورت حاضر در نفس است، زیرا ارتباط وجودی بین عالم و آن صورت حاضر در ذهن است. بنابراین حقیقت علم جز علم حضوری نیست (همان، ص ۸۳).<sup>۱۶</sup>

#### واقع‌گرایی و معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدرا

بدون شك ملاصدرا فیلسوفی واقع‌گرا و معتقد به وجود خارجی برای اشیا است و نیز بر این باور است که ما می‌توانیم به حقایق خارجی علم بیابیم، اما از نظر وی هر شیء مادی وجودی برتر در عالم مجردات دارد و علم ما به آن وجود برتر تعلق می‌گیرد.



در حکمت متعالیه عوالم کلی وجود بر سه قسم است: عالم ماده که پایین ترین مرتبه وجود را داراست، عالم مثال که علت عالم ماده است و وجودی قوی تر از آن دارد و عالم عقل که علت عالم مثال و به واسطه آن علت عالم ماده است و چون کمالات معلول در علت او وجود دارد، هر شیء مادی دارای وجودی مثالی در عالم مثال و نیز دارای وجودی عقلی در عالم عقل است. نفس انسان هنگامی که معقولات کلی را ادراک می کند، در واقع وجود عقلی آنها را در عالم عقل مشاهده کرده است.

فیلسوفان مشایی چون تفاوتی میان علم و وجود ذهنی قائل نبودند، کاشفیت علم و حکایت آن از معلوم را وحدت ماهوی ذهن و عین می دانستند، اما ملاصدرا براساس اصالت و تشکیک وجود و تفاوتی که میان علم و وجود ذهنی معتقد است، کاشفیت علم را ناشی از وحدت عینی وجود علم و وجود معلوم که دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی وجودند، می داند. در واقع از نظر ملاصدرا، تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم هستی باز می گردد.

### نتیجه گیری

۱. در حکمت متعالیه علم ماهیت نیست تا از مقوله کیف یا اضافه و یا انفعال باشد، بلکه علم، وجود است که از آن مفهومی انتزاع می شود.
۲. مصداق خارجی علم، وجود مجردی است که اگر محسوس و متخیل باشد، برای نفس و اگر معقول باشد، در نزد نفس حضور دارد.
۳. معلوم حقیقی صورت علمی نیست بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع آن موجود می شود.
۴. از آنجا که غالب فیلسوفان پیش از ملاصدرا علم را همان صورت ذهنی می دانستند، در تعریف آن می گفتند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل»، اما ملاصدرا با تفاوتی که بین علم و صورت ذهنی بیان کرد، علم را چیزی جز وجود حاضر نزد نفس نمی داند، زیرا صورت ذهنی نیز به تبع وجود در نزد نفس حضور پیدا می کند.

۵. هیچ یک از تقسیمات وجود شامل وجود ذهنی نمی‌شود یعنی مستقل یا رابط بودن، لنفسه یا لغیره بودن، علت یا معلول بودن، واحد یا کثیر بودن در وجود ذهنی معنی ندارد. به دلیل اینکه وجود ذهنی، ظلّ علم است.
۶. از نتایج مهم تفاوت علم و وجود ذهنی می‌توان به اتحاد عالم و معلوم، اتحاد نفس با عقل فعال و حضوری بودن تمام انواع ادراک اشاره کرد.
۷. بر اساس تفاوت علم با وجود ذهنی، کاشفیت علم و حکایت آن از واقع ناشی از وحدت وجود علم و وجود معلوم است.

### توضیحات

۱. عده‌ای از متفکران منکر وجود ذهنی بوده‌اند. از نظر ایشان علم از مقوله‌ی اضافه است. امام فخر رازی در شرح بر نمط سوم اشارات و تنبیهات به صراحت می‌گوید که علم عرض و از مقوله‌ی اضافه است (شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۱۱) و در المطالب العالیه فی العلم الالهی می‌گوید: «العلم و الادراک عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و إضافة مخصوصة» (ص ۱۰۳)، اما در المباحث المشرقیه وجود ذهنی را پذیرفته و بیان کرده است که علم اضافه‌ای است که بین نفس و صورت معلوم ذهنی حاصل می‌شود (ص ۳۳۱). آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

اسناد انکار وجود ذهنی به فخر رازی از جهت خلطی است که بین مباحث وجود ذهنی و علم شده است، زیرا فخر رازی ماهیت در مبحث علم را عبارت از اضافه به معلوم می‌داند، و لیکن در بحث وجود ذهنی منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را به وجود ذهنی موجود می‌داند (بخش ۴ از ج ۱، ص ۳۵۲).

می‌توان گفت که ملاصدرا در ارائه نظریه خود مبنی بر اینکه علم، وجود است متأثر از فخر رازی است با این تفاوت که امام فخر رازی اضافه ذهن به صورت ذهنی را اضافه مقولی و ملاصدرا آن را اضافه اشراقی می‌داند.

۲. خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد با عبارتی مختصر قول مشهور در علم را چنین بیان کرده است:

ولابد فیہ [العلم] من الانطباع فی المحل المجرد القابل (رک. علامه حلی، ص ۳۲۹-۳۲۸).

۳. گاهی مفهوم به معنای آنچه در ذهن است به کار می‌رود و در این معنای عام شامل ماهیت نیز می‌شود، اما مفهوم در مقابل ماهیت امری انتزاعی است که جایگاه آن فقط در ذهن است و منشأ انتزاع یا مصادیق آن در خارج موجود است و ماهیت - بنا بر نظر مشهور در فلسفه - گاهی به وجود خارجی و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شود و لذا ماهیت ذهنی دارای افراد خارجی است (رک. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۳۲).

۴. أن الجوهر معنى واحد و ماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة متبرئاً عن الكون و الفساد و التغير فعلاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها و يوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة مقترناً بها منفصلاً عن غيره متحركاً و ساكناً و كائناً و فاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف و الفقر فيوجد طوراً آخر و جوداً أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً و لا منفصلاً و لا ثابتاً و لا متحركاً و لا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان من حيث كونها كذلك (اسفار، ج ۱، ص ۲۶۴).

۵. البته پیش از ملاصدرا عارفانی مانند ابن عربی نیز اشاره به قیام صدوری صورت‌های ذهنی به نفس کرده‌اند؛ مثلاً ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید:

آدمی به وهم خود در نیروی خیال چیزهایی می‌آفریند که جز در همان خیال جای دیگری وجود ندارد و این امری است عام. عارف به همت خود می‌آفریند چیزی را که در خارج از محل همت وجود دارد (ص ۳۷۰-۳۶۹).

۶. ابن سینا در کتاب النفس من کتاب الشفا ادراک را ماهیتی نوعی می‌داند که احساس، تخیل، توهم و تعقل اصناف آن هستند (ص ۸۴-۸۱).

۷. ملاصدرا در کتاب نفس اسفار می‌گوید:

اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليست له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدرکاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية و ليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل كما أن الكلي الطبيعي و الماهية من حيث هي لا حقيقة لهما غير الوجود الخارجی أو العقلي (ج ۸، ص ۲۱۷-۲۱۵).

۸. از نظر شیخ اشراق ادراک به واسطه اضافه اشراقی بین مدرک و ادراک شده صورت می‌گیرد. هنگامی که انسان شیء غایب از خود را درک می‌کند، ادراک او به واسطه

حصول مثال حقيقت و يا صورت آن واقعيست (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵). نفس انسان در تخيل، صور معلق مثالی را درك مى كند و در تعقل به درك مثل نوری يا ارباب اصنام نائل مى شود (رك. همان، ج ۱، ص ۴۳۶).

۹. «اعلم أنا ممن نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الإشراق بوجوه إحداهما أن الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا و فى عالمنا الخاص لا فى عالم المثل الأعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة و أضغاث الأحلام و نحوها و ثانيها أن هذه الصور التى ندرکها هى من أفعال نفسنا، لا أنها ثابتة من غير تأثير النفس و جعلها إذ مدار الإدراك على العلاقة الوجودية كما يبرهن فى مقامه و ثالثها أن القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن و قواها و إن لم يكن جوهرًا عقليًا و هى عين النفس الحيوانية و عين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل و الصور الخيالية موجودة بتوجه النفس إليها باقية بقاء توجهها و التفاتها إليها عند استخدامها المتخيلة و النفس و قواها الإدراكية و صورها الخيالية و الحسية كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات و الأموات فى صقع إدراكي و ليس لهذه الماديات وجود على حضوري إذ كل جزء من أجزائها المقدرية الوضعية غائب عن سائر الأجزاء و عن الكل و بالعكس فالكل غائب عن الكل و عن كل ما له نسبة مكانية إليها و لهذا لا بد فى إدراكها من أخذ صورة أخرى مجردة ضربًا من التجريد حتى يكون وسيلة إلى الشعور بما فى الخارج و تلك الصورة هى المشعور بها بالذات دون ما فى الخارج إلا بالعرض و رابعها أن الإبصار عنده بإضافة النفس إلى ما فى الخارج عند المقابلة و تحقق الشرائط و قد علمت بطلانه بأن ما فى الخارج لا حضور له عند المدرك و إما عندنا فتصوير النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما فى الخارج موجودة فى عالم النفس أيضا و الفرق بين الإحساس و التخيل عندنا بزيادة الشرائط فى الإحساس من وجود المادة و مقابلتها و ارتفاع الحجاب و سلامة الحاسة و استعمال النفس إياها كفتح العين و كذا فى رؤية الأشياء بتوسط المرآة و التى يراها الأحوال من الصورة الثانية و إذا اشتدت عين التخيل كما فى الآخرة صارت عين التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتنى عليه أحوال المعاد الجسماني و هو من العلوم التى اختص بدرکها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوة لا المققتصرون على النظر البحثي و الفكر المنطقي من

غير تصفية و تجريد و رياضة و تطهير عن وساوس النفس و شوائب الطبيعة و الحس و الله ولى التوفيق (ملاصدرا، شرح و تعليقه بر الهيات شفا، ص ۵۹۲-۵۹۰).

۱۰. آیت الله جوادی آملی، می گوید:

گروه فراوانی از اندیشوران کلام و فلسفه، نفس را از زاویه انفعال می شناختند، لذا وجود علم (ذی ظل) را برای نفس پدیدار خارجی می دانستند و چنین فکر می کردند که نفس، وجود علم را از خارج دریافت می نماید، لیکن حکمت متعالیه بر آن است که مشاهده های خارجی علت اعدادی است تا نفس علم (ذی ظل) را ایجاد نماید، در نتیجه ظل آن که وجود ذهنی است پدید می آید (مجموع بالتبع) و معلوم از باب سبک مجاز از مجاز به تبع ظل (وجود ذهنی) نه تبع علم (ذی ظل) موجود می شود (بخش ۴ از ج ۱: ۴۳).

ملاصدرا در موارد بسیاری می کوشد که قول خود را با اقوال ابن عربی و پیروانش هماهنگ نشان دهد. در این مورد نیز با نقل قولی از قیصری در اسفار (ج ۱، ص ۲۴۸) به این نکته توجه داده است. قول قیصری در شرح فصوص الحکم چنین است:

به مقدار ظهور نور وجود با کمالات خود در مظاهر، ماهیات و لوازم آن گاهی در ذهن و گاهی در خارج ظاهر می شوند. این ظهور به حسب قرب و بعد از خداوند، قلت و کثرت واسطه ها، و صفا و کدورت استعداد (محل آن) شدت و ضعف دارد... صورت این ماهیات در ذهن ما، سایه هایی از صورت های علمی در مبادی عالی هستند که به اندازه استعداد ما به طریق انعکاس از مبادی عالی یا با ظهور نور وجود در ما حاصل می شوند و به این دلیل علم به حقایق اشیا آن گونه که هستند، دشوار است مگر برای کسی که قلبش با نور حق منور شده و حجاب بین او و وجود محض مرتفع شده است» (قیصری، ص ۶۷).

۱۱. گرچه ابن سینا - چنانکه خواهیم دید - علم را کیف نفسانی می داند و این چهار قول برداشت امام فخر رازی از بعضی از سخنان ابن سیناست (رک. فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۳۳۱) که ملاصدرا با اندک تفاوتی در برخی از کلمات در کتاب اسفار ذکر کرده است اما به دلیل اهمیت آنها و اینکه اقوالی در مقابل قول مختار ملاصدرا است به بررسی آنها می پردازیم.

۱۲. فیلسوفان مسلمان ماهیت را در دو اصطلاح به کار می برند: ماهیت بالمعنی الاخص که در مقابل وجود است و به این معنی، علم دارای ماهیت نیست و ماهیت بالمعنی الاعم که شامل وجود هم می شود که در این معنی، ماهیت علم عین وجودش است.

۱۳. يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول و هي أمور كلية و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف و لا شيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلي و أظهر و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الأمور الجليلة إلى تنبيهات و توضيحات يتنبه بها الإنسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزيده كشفا و وضوحا كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء) /سفار، ج ۳، ص ۲۷۸.

۱۴. و الحق أن العلم بما هو علم نور و إشراق من النفس منبسط على الماهيات الذهنية و في كل بحسبه فسألت أودية بقدرها و بذاته لا جوهر و لا عرض فهو في العالم الصغير الإنساني نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس في العالم الكبير فكما أن الوجود العيني المنبسط على الماهيات العينية من الذرة إلى الدرلة لا جوهر و لا عرض و لا عقل و لا نفس و لا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضية العرض بالعرض و هو فيض الله و إشراقه الله نور السماوات و الأرض كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات الذهنية و هو فيض النفس و إشراقه و هذا معنى قول الشيخ الإشراقي في العلم كون الشيء نورا لنفسه و نورا لغيره و معنى قول المصنف قدس سره: العلم ضرب من الوجود. أي الوجود النوري الغير المخاط بالمادة فالعلم أجل من أن يكون جوهر أو عرضا نوعيا أو جنسيا و حد مفاهيمها هي بالحمل الأولى لا بالشائع و الوجود وجود النفس و النفس إلا إنية بسيطة و ليست كيف أيضا و تلك المفاهيم السرابية أيضا ليست كيفيات لا بالأولى و لا بالشائع إلا مفهوم مقولة الكيف عند تصورها فإنه كيف بالأولى لا غير إذا الكيف بالشائع لا بد له من وجود (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۴۳۹).

شایان ذکر است که پیش از ملاصدرا، شیخ اشراق بود که علم و ادراک را از سنخ نور دانست. شهید مطهری در این باره می گوید:

اصول فلسفی وی (شیخ اشراق) در باب نور و ظلمت، او را وادار کرده که علم و ادراک را از سنخ نور بداند و ادراک را به ظهور تفسیر کند. وی نظر مشائین را در باره اینکه ملاک ادراک شیء ذات خویش را که تجرد وی از ماده است رد می کند و می گوید آن چیزی که ملاک ادراک است نوریت است نه تجرد (مطهری، مجموعه آثار، ص ۲۹۰).

۱۵. شایان ذکر است که شیخ اشراق پیش از ملاصدرا علم حضوری را مطرح کرده است. از نظر وی علم صحیح همان مشاهده اشراقی یا علم حضوری است که با اضافه اشراقیه بین مدرک و شیء مدرک حاصل می شود (رک. حکمة الاشراق). بدون شک ملاصدرا در این بحث و نیز در بحث از معلوم بالذات متأثر از شیخ اشراق است.

۱۶. ملاصدرا در *اسفار می گوید*:

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري إشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين فكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقى الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها و اتصاف النفس بها بل كما يرى و يحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة و غيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية و يشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس و الوجدان لا يحكم بالترفة بين المشاهدة في اليقظة و المشاهدة في النوم (ج ۱، ص ۳۰۹-۳۰۸).

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- \_\_\_\_\_، *التعليقات*، حققه و قدم له عبدالرحمن بدوى، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۴.
- \_\_\_\_\_، *رسائل فى احوال النفس*، تحقيق احمد فؤاد الاهوانى، مصر، دار احياء الكتب العربيه، ۱۹۵۲.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء*، تحقيق الاب قنواتى و همكاران، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۵.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء الالهيات*، تحقيق ابراهيم مدكور، چاپ مصر، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن زاده آملی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامى، ۱۳۷۵.

ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ترجمه محمد علی موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.

جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.

حسن زاده آملی، حسن، النور المتجلی فی الظهور والظلی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.  
حلی (علامه)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.

سبزواری، ملاحادی، تعلیقات بر شواهد الربوبیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.  
شرح المنظومه، ج ۲، علق علیه حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶.

سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، تصحیح سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.  
طوسی، خواجه نصیر، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.  
فخر رازی، الامام فخر الدین، المباحث المشرقیة، ج ۱، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۰.

المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.

شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، ج ۲، قم، مکتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴.

قیصری، شرف الدین، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۴۲۳.  
ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی، (اسفار) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.



- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ج ۲، تهران، مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبية، ترجمة جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۴.
- \_\_\_\_\_، رسالة اتحاد عاقل و معقول، در مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، به كوشش حامد ناجي اصفهاني، تهران، حكمت، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، مرتضى، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، حكمت، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، مجموعه آثار، ج ۱۳، چ ۵، قم، صدرا، ۱۳۷۸.