

‘Vision in God’ and ‘Vision by God’; Two Approaches in the Epistemological System of Malebranche and Mulla Sadra

Hassan Rahbar¹

Abstract

Although Mulla Sadra believed in sensory, imaginary, and intellectual perceptions, he sought true knowledge within a framework beyond the senses, intellect, and the material world and considered it to be the result of divine enlightenment and exaltation, as well as the promotion of the soul to the world of meaning, and in other words, the knowledge of God. At the same time, in the West, with the advent of Descartes (1650) and his philosophical tradition, epistemology received more attention, which was the result of the emergence of the age of skepticism, which itself was the outcome of the emergence of modern science and the rejection of Aristotelian tradition. Among the Cartesians, Malebranche (1715) proposed a new theory in the field of epistemology, calling it the ‘vision of God’. This theory was quite different from the epistemological views of others such as Descartes and his followers. According to Malebranche, knowledge depended on God and His will. Also, in the works of Mulla Sadra and Malebranche, the truth of perception is interpreted as a kind of representation. This means that we cannot perceive objects directly, but we perceive them through intermediaries. However, the main question of the present article is how to obtain true knowledge and how to acquire it in the philosophy of Mulla Sadra and Malebranche, which is based on the will of God? On the other hand, what are the similarities and possible contradictions between the theory of vision in God in the philosophy of Malebranche and the theory of acquiring knowledge through the enlightenment of God in Mulla Sadra? The author of the present study interprets the latter as ‘vision by God’. In this article, the author tries to answer the mentioned questions in this field by the analytical and descriptive methods based on library research. By proposing the theory of ‘vision in God’, Malebranche believes that to understand the facts, one must observe them in God. According to him, man first perceives the ideas of things and then through them, and by union with God, he realizes the truths. Mulla Sadra also considers true knowledge to be based on the divine will and human psychic intuition through connection with the spiritual world, which the author interprets as ‘vision by God’. Mulla Sadra, by referring all sciences to knowledge by the presence on the one hand and the possibility of true knowledge through psychic intuition, on the other hand, considers knowledge to be based on divine forgiveness. From the similarity of the two, it can be pointed out that their epistemological theory is based on the results of their ontological view based on occasionalism and the unity of existence, which in the later stages leads to the theory of representation of perception. From the opposition of the two views, it can be noted that

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

Hassan_rahbar@yahoo.com

Received: 12.08.2019

Accepted: 30.05.2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Malebranche considers his theory as a philosophical matter and explains it within the framework of his philosophical system. But Mulla Sadra considers his view to be transcendent and in the highest mystical degrees, that man attains by connecting with the spiritual world.

Keywords: Vision in God, Vision by God, Malebranche, Mulla Sadra.

Bibliography

- Ahani, Gh. (Ed.) (1982). *Al-arshiyah*. Tehran: Mola Publication.
- Al-shaniry, M. F. (1981). *Al-marefat (Fifth Edition)*. Cairo: Al-qaherah Cultural Center.
- Al-tabatabaie, M. H. (n.d.). *Nahayat Al-hekmat*. Tehran: Islamic Publishing.
- Ashtiaani, S. J. (Ed.) (1981). *Al-shavahed Al-robubiyah fi Makahej Al-solukiyah*. Mashhad: Central Publishing.
- Brehie, E. (2006). *The History of Seventeenth-century Philosophy*. Translated by Esmail Saadat, Tehran: Hermes Publication.
- Brown, S. (1991). *The Oxford Companion to Philosophy*. Edited by Ted Honderich, Oxford University Press.
- Bunnin, N., & Jiyuan, Y. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Blackwell publishing.
- Copleston, F. (2001). *The History of Philosophy: from Descartes to Leibniz*. Translated by Gholamreza Avani, Volume 4, Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Corban, H. (Ed.) (1984b). *Al-mashaer (Second Edition)*. Tehran: Tahoori Library.
- Jahangiri, M. (Ed.) (1981). *Al-asfar*. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath.
- Jahangiri, M. (Ed.) (2002). *Kasr Asnam Al-jaheliyah*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Jennings, R. C. (1998). A philosophical consideration of awareness. *Applied Animal Behavior Science*, 57(3-4), 201-211.
- Jolley, N. (1998). *The Light of the soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford University Press on Demand.
- Khajavi, Kh. (Ed.) (1984a). *Mafatih Al-gheyb*. Tehran: Cultural Research Institute.
- Khamenei, M. (Ed.) (2008). *Al-mazaher Al-elahiyah fi Asrar Al-olum Al-kamaliyah*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Lehrer, K. (1992). *Theory of Knowledge*: London: Routledge.
- Lennon, T. (Ed.) (2003). *Cartesian Views: Papers Presented to Richard A. Watson*. Brill.
- Meshkat Aldini, M. (Ed.) (1983). *Al-lomaat Al-mashreghiyah fi Al-fonoon Al-manteghiyah*. Tehran: Agah Publication.
- Moayedi, M. (Ed.) (n.d.). *Eqaz Al-naemin*. Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy.
- Mostafa Ebrahim, E. (2001). *Contemporary Philosophy from Descartes to Hume*. Egypt: Al-vafa.
- Nadler, S. (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Nasr, S. H. (Ed.) (1961). *Resale Seal*. Tehran: University of Rational and Revelation Sciences.

الهیات تطبیقی (علمی)

سال یازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

ص ۶۱-۷۴

«رؤیت در خدا» و «رؤیت با خدا»: دو رویکرد در نظام معرفت‌شناختی مالبرانش و ملاصدرا

حسن رهبر⁻

چکیده

یکی از مسائل مهمی که فیلسوفان در نظام فکری خود آن را پی‌جویی می‌کنند، دستیابی به معرفت حقیقی و تبیین چگونگی امکان حصول آن است. مالبرانش و ملاصدرا از زمره فیلسوفانی‌اند که تلاش می‌کنند دستیابی به معرفت حقیقی و چگونگی امکان آن را در چهارچوب نظام فکری خود به منصفه ظهور برسانند. مالبرانش با طرح نظریه «رؤیت در خدا» بر این باور است که برای ادراک حقایق باید آنها را در خدا مشاهده کرد. در باور او، انسان ابتدا ایده‌های اشیا را ادراک می‌کند و سپس به واسطه آن و با اتحاد با خدا به ادراک حقایق نائل می‌آید. ملاصدرا نیز معرفت حقیقی را مبتنی بر اراده الهی و شهود نفسانی انسان از رهگذر پیوند با عالم مجرد می‌داند که نگارنده از آن به «رؤیت با خدا» تعبیر می‌کند. ملاصدرا با ارجاع همه علوم به علم حضوری و نیز امکان معرفت حقیقی به واسطه شهود نفسانی، معرفت را مبتنی بر افاضه الهی می‌داند. از وجوه مشابهت آن دو، دریافته می‌شود نظریه معرفت‌شناختی آنها از نتایج دیدگاه هستی‌شناختی ایشان مبتنی بر اکازیونالیسم و وحدت وجود است که در مراحل بعد به نظریه بازنمایی ادراک منجر می‌شود. از وجوه مخالفت آن دو نیز دریافته می‌شود مالبرانش نظریه خود را امری فلسفی می‌داند و آن را در چهارچوب نظام فلسفی خود تبیین می‌کند؛ اما ملاصدرا دیدگاه خود را امری متعالی و در درجات والای عرفانی قلمداد می‌کند که انسان با پیوند با عالم مجرد به آن نائل می‌آید.

واژه‌های کلیدی

رؤیت در خدا - رؤیت با خدا - معرفت‌شناسی - مالبرانش - ملاصدرا

hassan_rahbar@yahoo.com

⁻ استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۱۰

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۵/۲۱

Copyright © 2020, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱. طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان در سیر فلسفه‌ورزی خود، دستیابی به معرفت و ادراک حقیقی است که در چهارچوب مباحث معرفت‌شناسی آنها بررسی می‌شود. در فلسفه اسلامی عمدتاً مباحث علم و ادراک به‌منزله هستی‌شناسی علم شایان توجه فیلسوفان قرار گرفته است؛ همچنین اگرچه بحث مستقلاً به نام معرفت‌شناسی در آثارشان وجود ندارد، در لابه‌لای مباحث خود از جمله نفس‌شناسی، هستی‌شناسی و برخی مباحث منطقی مانند قیاس، به مسئله علم و ادراک پرداخته‌اند؛ اما بخشی مستقلاً با نام معرفت‌شناسی وجود نداشته است که به مسئله امکان، چپستی و محدوده شناخت بپردازد. این سنت از عصر ملاصدرا (۱۶۴۰م، ۱۰۴۵ق) و پیروان او متمایز شد؛ چنانکه ملاصدرا و شارحان او به‌ویژه متأخران آنها از جمله علامه طباطبایی به مسئله علم و ادراک در چهارچوب معرفت‌شناسی که در غرب Epistemology شناخته می‌شود، اهمیت بیشتری قائل شدند و به مباحث آن پرداختند. ملاصدرا اگرچه به ادراک حسی، خیالی و عقلی قائل بود، معرفت حقیقی را در چهارچوبی فراتر از حس و عقل و عالم ماده جستجو می‌کرد و آن را حاصل اشراق و افاضه الهی و نیز ارتقای نفس به عالم معنا و به عبارتی، معرفت را وابسته به خدا می‌دانست. در همان عصر، در غرب نیز با ظهور دکارت (۱۶۵۰م) و سنت فلسفی او، به معرفت‌شناسی توجه بیشتری شد؛ این امر در نتیجه پدید آمدن عصر شکاکیت بود که حاصل ظهور علوم جدید و نفی مبانی و نظریه‌های سنت ارسطویی بود. در میان دکارتیان، مالبرانش (۱۷۱۵م) در حوزه معرفت‌شناسی نظریه‌ای جدید ارائه کرد و آن را «رؤیت در خدا» نامید. این نظریه در مقایسه با نظرات معرفت‌شناختی دیگران همچون دکارت و پیروان سنت او، کاملاً متفاوت بود. به عقیده مالبرانش نیز معرفت، وابسته به خداوند و اراده او بود. همچنین در آثار ملاصدرا و

مالبرانش، حقیقت ادراک به‌نوعی بازنمایی^۲ تفسیر می‌شود؛ به این معنی که ما نمی‌توانیم مستقیماً اشیا را ادراک کنیم؛ بلکه آنها را با واسطه ادراک می‌کنیم. با این اوصاف، سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که معرفت حقیقی و نحوهٔ اکتساب آن در فلسفه ملاصدرا و مالبرانش که مبتنی بر ارادهٔ خداوند است، چگونه حاصل می‌شود. همچنین، نظریهٔ رؤیت در خدا در فلسفه مالبرانش و نظریهٔ حصول معرفت به واسطه اشراق و افاضه خداوند در ملاصدرا که نگارنده از آن به «رؤیت با خدا» تعبیر می‌کند، چه مشابهت‌ها و احیاناً مخالفت‌هایی با هم دارند. نگارنده در این نوشتار تلاش می‌کند با روش تحلیلی و توصیفی مبتنی بر پژوهش کتابخانه‌ای، به سؤالات یادشده در این زمینه پاسخ گوید. اگرچه دربارهٔ ملاصدرا و مالبرانش، دو تن از فیلسوفان مهم در تاریخ فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، و مباحث معرفت‌شناختی آنها پژوهش‌هایی انجام گرفته، با توجه به بررسی‌های نگارنده، هیچ تحقیقی دربارهٔ نظریهٔ رؤیت خدا در فلسفه مالبرانش و نظریهٔ معرفت‌شناختی ملاصدرا از منظر افاضه الهی، صورت نگرفته است؛ پس، از منظر موضوع و مسئله، این نوشتار کاملاً بدیع است. شایان ذکر است پیش از پرداختن به سؤالات اصلی، باید دو مبنا را به‌عنوان مبانی مهم نظریهٔ معرفت‌شناسی ملاصدرا و مالبرانش بحث و بررسی کرد تا بدین وسیله نتایج آن در نظریهٔ شناخت دو فیلسوف به درستی تبیین شوند.

۲. از اکازیونالیسم (علل موقعی) تا وحدت وجود؛

نخستین مبانی نظریهٔ معرفت‌شناختی

یکی از نظریه‌های اساسی مالبرانش، نظریهٔ علل موقعی یا اکازیونالیسم^۳ است که به نتایج مهم دیگری منجر می‌شود. در نظریهٔ اکازیونالیسم که مالبرانش مطرح می‌کند، خداوند نقش فعال‌تری را از ما ایفا می‌کند؛ به گونه‌ای که اراده و آزادی ما کمتر به نظر می‌آید. در این دیدگاه، وقتی

^۲ Representation

^۳ Occasionalism

^۱ Vision in God

دارند که همان حقیقت وجود است و باقی اشیا و موجودات عالم، شیءونات اویند؛ بنابراین، موجود حقیقی و وجود حقیقی یک چیز است و آن ذات خداوند باری تعالی است که عالم از او افزایه می‌شود.

«فإذا ثبت تناهی سلسلۃ الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسیطة الحقیقة النوریة الوجودیة متقدما عن شوب کثرة و تقصان و إمكان و قصور و خفاء بریء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فیاض - و بحقیقته ساطع و بهیوته منور للسموات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبیین و تحقق أن لمجمیع الموجودات أصلا واحداً أو سنخا فاردا هو الحقیقة و الباقی شیءونه و هو الذات و غیره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شیءونه و هو الموجود و ما وراء جهاته و حیثیاته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۰)

از این منظر، موجودات عالم که در نظر نخستین، علت اشیای دیگر واقع می‌شوند، درحقیقت همگی علل ناقصه‌اند و علت حقیقی همه آنچه در عالم به وقوع می‌پیوندد، ذات خداوند است که علت‌العلل محسوب می‌شود. از نظر ملاصدرا همه آنچه در عالم، مؤثر قلمداد می‌شوند، چیزی جز شیءونات حق تعالی نیستند و بنابراین، مؤثریت آنها نیز فقط در ظاهر است؛ اما در واقع مؤثر حقیقی فقط خداوند است که اراده خود را در عالم به منصه ظهور می‌گذارد.

بنابراین، با توجه به مبنای اکازیونالیسم در فلسفه مالبرانش که از جمله مبنای مهم و اساسی فلسفه او محسوب می‌شود و در میان فیسوفان دکارتی با آن خود را متمایز می‌سازد و نیز با توجه به نظریه وحدت^۱ وجود در فلسفه ملاصدرا که اجمالی از آن بیان شد، علت حقیقی در عالم، خداوند است و اراده او محیط بر تمام اراده‌های موجودات هستی است.

من به‌طور آگاهانه انگشت خود را حرکت می‌دهم، این فرصت و موقعیتی برای خداوند است که علت حرکت انگشت من شود، یا وقتی آجری روی انگشت من قرار می‌گیرد، این موقعیتی برای خداوند است که احساسی آگاهانه از درد به من بدهد (Jennings, 1998, p. 204).

البته مالبرانش منکر این نیست که من به وجهی علت طبیعی حرکت بازوی خود هستم؛ اما اصطلاح «علت طبیعی» در اینجا به معنی «علت موقعی» است. چگونه اراده من می‌تواند چیزی جز یک علت موقعی باشد. مسلماً اگر بازوی خود را حرکت دهم، نمی‌دانم چگونه آن را حرکت می‌دهم. به تعبیر مالبرانش، «هیچ‌کس نیست که بداند برای حرکت انگشتان خود به وسیله روح حیوانی باید چه کند؛ بنابراین، انسان‌ها چگونه می‌توانند بازوان خود را حرکت دهند. این امر به نظر من، بدیهی است» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۳۹-۲۴۰). به عقیده مالبرانش، علت حقیقی علتی است که ذهن میان آن و معلول آن رابطه‌ای ضروری ادراک کند. علت حقیقی بودن عبارت از علت خلاق بودن است و هیچ فاعل انسانی قادر به خلق نیست. همچنین ممکن نیست خداوند این قدرت را به فردی از افراد بشر اعطا کند؛ بنابراین، وقتی من اراده می‌کنم که بازوهای خود را حرکت دهم، خداوند بازوهای من را حرکت می‌دهد؛ بنابراین، خداوند تنها و تنها علت حقیقی است. خداوند از ازل تا ابد یا به عبارت دقیق‌تر، خداوند بی‌وقفه اما بدون تغییر یا بالضرورة هر آنچه را در طی زمان واقع خواهد شد، اراده می‌کند (همان).

ملاصدرا نیز در ذیل بحث علت و معلول، پس از اینکه مباحث مختلف درباره مسئله علت و معلول از جمله ضرورت وجود علت هنگام تحقق معلول و نیز ضرورت وجود معلول پس از وجود علت تامه را مطرح می‌کند، با بیان اینکه معلول حقیقی جز اضافه و شائی از شیءونات علت نیست، معتقد است با توجه به تناهی سلسله علت در عالم هستی، تنها یک علت حقیقی در عالم وجود دارد و آن ذات خداوند است که سلسله علل به او ختم می‌شود. به عقیده او، همه موجودات اصل و سنخ واحدی

۱. با توجه به اینکه هر دو نظریه وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود، علت حقیقی بودن خدا را اثبات می‌کند، تفاوتی وجود ندارد در اینکه وحدت وجود را با کدام نگاه بنگریم.

۳. نظریه بازنمایی ادراک به مثابه مبنای دوم نظریه

معرفت شناختی

یکی دیگر از مبانی، نظریه «بازنمایی ادراک»^۱ است که به واسطه آن نظریه معرفت شناختی مالبرانش و ملاصدرا دقیق تر تحلیل می شود. مالبرانش معتقد است ادراک ما از اشیا و عالم خارج نیازمند واسطه است. به عقیده او، ما مستقیماً ایده ها و غیرمستقیم، جهان مادی را ادراک می کنیم. او در کتاب در جستجوی حقیقت^۲ در این باره می گوید:

«من فکر می کنم همه با من موافق اند که ما نمی توانیم اشیای خارجی را به واسطه خودشان ادراک کنیم. ما خورشید و ستارگان را می بینیم و این درحالی است که نفس، بدن را ترک نمی کند تا آسمان ها را ببیند؛ بنابراین، آنها به واسطه خودشان دیده نمی شوند. پس وقتی ذهن ما خورشید را می بیند، این خورشید نیست که دیده می شود؛ بلکه چیزی است که به طور معناداری با ذهن ما مرتبط می شود و به آن واسطه خورشید را می بیند که من آن را "ایده"^۳ می نامم» (Jolley, 1988, p. 85)

درواقع به عقیده مالبرانش، ما اشیای خارجی را نمی توانیم مستقیماً و از طریق عقل ادراک کنیم؛ زیرا عقل امور حسی را به طور مستقیم نمی تواند ادراک کند؛ بلکه آنها را از طریق ایده ها ادراک می کنیم که بازنمایی از اشیا و قائم مقام آنها هستند؛ بنابراین، علم ما به چیزی زمانی محقق می شود که خداوند ما را با نور خود به این ایده ها که بازنمایاننده اشیا مخلوق اند، در زمان و مکان خاص یاری رساند (مصطفی ابراهیم، ۲۰۰۱: ۱۷۱-۱۷۲).

بنابراین، آنچه مسلم می نماید این است که مالبرانش ادراک را امری مبتنی بر بازنمایی و با واسطه فرض می کند و معتقد است در ادراک، اول انسان ایده اشیا را ادراک می کند و سپس از طریق آن ایده، شیء خارجی و مادی را ادراک می کند.

آنچه در فلسفه مالبرانش وجود دارد، به نحوی در حکمت متعالیه نیز به چشم می خورد. ملاصدرا اگرچه در نخستین تقسیم علم، آن را به علم حضوری و حصولی تقسیم می کند، در تحلیل عمیق تر خود همه علوم را به حضوری بر می گرداند و معتقد است برای ادراک اشیا، ابتدا باید آنها را در عالم مثال یا مجرد مشاهده کرد و به واسطه آن، به خود شیء علم یافت. ملاصدرا علم را به نحوه وجود بر می گرداند و آن را به سه دسته تقسیم می کند:

۱- حصول شیء با هویت عینی خود برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول، حقیقی باشد؛ مانند علم شیء به نفس هویت معلول خویش؛ بنابراین، وجود معلول عیناً وجود علت حقیقی خویش است.

۲- حصول شیء با هویت خویش برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول حکمی باشد؛ مانند علم مجردات به ذات خود.

او این دو نوع علم را علم حضوری می نامد و بنابراین، به همین دلیل علم را حضور شیء برای مجرد می داند.

«العلم علی ثلاثة اقسام: الاول حصول شیء بنفس هویت العینیة لامر مستقل الوجود حصولاً حقیقیّاً و ذلك کعلم الشیء بنفس هویت معلول العینیة و الثانی حصول شیء بهویتیة لامر مستقل الوجود حصولاً حکمیّاً کعلم الذات المجرده بذاته و کل من هذین النحویین علم الحضوری بمعنی ان وجود المعلوم فی نفسه هو عبارة عن معقوبیة و وجوده للجواهر العاقل» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۱۰۸).

۳- حصول شیء با صورت خویش و نه با هویت خود برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول حقیقی باشد؛ مانند علم انسان به اشیا خارجی. این نوع علم را علم حصولی می گویند که در آن صورت شیء و نه وجود آن، نزد عالم حاضر است (همان: ۱۰۹).

«الثالث حصول شیء بصورتیة لا بنفس هویتیة العینیة لامر مستقل الوجود حصولاً حقیقیّاً کعلم النفس الانسانیة ... من صورة الموجودات الخارجیة ...» (همان: ۱۰۹).

¹ representative theory of perception

² the search after truth

³ idea

بوجوده الخارجی للمدرک و ان کان مدرکاً من بعید» (طباطبایی، بی تا: ۲۳۹).

از این رو، ملاصدرا نیز به نحوی به نظریه بازنمایی ادراک قائل است. چنانچه از نظرات او بر می آید، ادراک را مستقیماً به واسطه حضور نفس و مواجهه او با موجود مجرد مثالی یا عقلانی می داند و غیرمستقیم در مواجهه با موجودات مادی؛ با این تفاوت که در نظر ملاصدرا آنچه مستقیماً ادراک می شود، وجود تعالی یافته موجود خارجی است؛ اما در نظر مالبرانش، آنچه مستقیماً و بدون واسطه ادراک می شود، ابدۀ موجودات مادی خارجی است. به عبارت دیگر، ملاصدرا که به ترتیب عوالم از عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقلی قائل است، هرگونه ادراک را مشاهده موجود عقلی می داند که در عالم عقلی وجود دارد و به نحوی وجود تعالی یافته موجود محسوس خارجی است. در واقع ملاصدرا ادراک را عبارت از حضور و سپس حصول می داند.

باتوجه به دو مبنای اکازیونالیسم و وحدت وجود و نیز نظریه بازنمایی ادراک، که اجمالی از آنها گذشت، اکنون این سؤال مطرح می شود که این دو مبنا بر نظریه شناخت مالبرانش و ملاصدرا چه تأثیری گذاشته است. به عبارت دیگر، باتوجه به مباحثی که مطرح شد، مالبرانش و ملاصدرا دستیابی به معرفت حقیقی را چگونه تبیین می کنند. پاسخ به این پرسش ها بحث بعدی نوشتار حاضر را تشکیل می دهد که نگارنده تلاش می کند از منظر مالبرانش و ملاصدرا به آنها پاسخ گوید.

۴. فرآیند معرفت حقیقی؛ «رؤیت در خدا» و «رؤیت با خدا»

باتوجه به مبانی مطرح شده، در پاسخ به این پرسش که معرفت حقیقی چگونه حاصل می شود، مالبرانش معتقد است معرفت و ادراک مبتنی بر «رؤیت در خدا»^۱ است. همچنین، ملاصدرا نیز معرفت حقیقی را در همه اقسامش

ملاصدرا در باب چگونگی اکتساب علم با نفس معتقد است نفس انسان بیش از آنکه منفعلانه صرفاً قبول کننده ادراک باشد، فاعل و ایجادکننده ادراک است و از عمل نفس در ادراک به عنوان اختراع تعبیر می کند. او پس از بیان این مطلب، تأکید می ورزد نفس در امور حسی و خیالی ایجاد صور می کند و در امور عقلی به مشاهده موجود مجرد در عالم دیگر نائل می شود و به این واسطه، ادراک امور را به انجام می رساند.

«أن النفس الإنسانية بالقياس إلى مدرکاتها الحسیة و الخیالیة أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل بل المتصف و به اندفع کثیر من المشکلات المتعلقة بإدراکها للأموال الانفعالیة و الآن نقول أما حالها بالقياس إلى الصور العقلیة للأنواع الجوهریة المتأصلة فی الوجود فهی بمجرد إضافة شهودیة انکشافیة و نسبة نوریه حضوریه یحصل لها إلى ذوات نوریه عقلیة و صور مفارقة واقعة فی عالم الإبداع موجودة فی صقع الإلهی» (همان: ۱۱۲-۱۱۳).

توضیح اینکه ملاصدرا ابتدا علم را به حصولی و حضوری تقسیم می کند؛ اما بعداً در نظر ابداعی خود همه علوم را به علم حضوری بر می گرداند. این نوع نظرات او به این دلیل است که ابتدا نظر مشهور را بیان می کند و بعداً در مرحله دیگر به بیان نظر ابداعی خود همت می گمارد. ملاصدرا در محسوسات و مخیلات معتقد است نفس ایجاد «صورت» می کند؛ اما در مرحله عقلی صورتی وجود ندارد؛ بلکه مشاهده نوعی عمل فعالانه است.

دیگر پیروان حکمت متعالیه از جمله طباطبایی نیز بر این نکته تأکید کرده اند. به عقیده او، اساساً تقسیم علم به حضوری و حصولی امری اعتباری است؛ زیرا همه علوم ریشه در علم حضوری دارد و انسان برای ادراک اشیا ابتدا وجود مجرد مثالی یا عقلی آنها را مشاهده و سپس به واسطه آن وجود مجرد است که به اشیا و موجودات مدنظر علم پیدا می کند:

«لعلم الحصولی، اعتباراً عقلیاً یضطرّ الیه العقل مأخوذ من

معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالیّ أو عقلیّ حاضر

^۱. vision in God

از حسی تا عقلی که به واسطه حضور حاصل می‌شود، افاضه از عالم ربوبی می‌داند که بر نفس انسان وارد می‌شود. نگارنده در مقابل نظریه «رؤیت در خدا» در اندیشه مالبرانش، از نظر ملاصدرا با نام «رؤیت با خدا» یاد می‌کند. برای تبیین نظرات دو فیلسوف، لازم است به تفصیل بحث و بررسی شوند.

۱. ۴. «رؤیت در خدا» در اندیشه مالبرانش

مالبرانش معتقد است ایده‌ها - یعنی تمثال‌های غیرجسمانی که هنگام ادراک و علم در ذهن ما جای می‌گیرند - نمونه‌های افکار ما مانند احساس نیستند؛ بلکه آنها الگوهای اشیایی اند که در ذهن خدا هستند^۱. در واقع ما با نوعی اشراق الهی یا وحدت با خدا، به آنها دسترسی پیدا می‌کنیم^۲ (Nadler, 1998, p. 559). به عبارت دیگر، در تبیین ادراک از نظر مالبرانش، ما همه‌چیز را در خدا می‌بینیم و نفس ما برای ادراک در انتظار پیوند و اتحاد با خداوند است. در عین حال، آنچه ما هنگام شناخت، آن را ادراک می‌کنیم، ایده‌هایی اند که خداوند با آنها جهان را بنا نهاده است (Lennon, 2003, p. 209-110).

مالبرانش ایده‌ها را که به واسطه آن علم انسان به موجودات و اشیا تعلق می‌گیرد، کاملاً مستقل از ما می‌داند. او معتقد است ایده‌ها ساخته اشیا خارجی نیستند؛ بلکه آنها در فاهمه الهی موجودند و مستقل از ما هستند. به عبارت دیگر، علم ما داخل در علم الهی است (Bunnin, 2004, p. 407)؛^۳ زیرا از نظر مالبرانش، ما نمی‌توانیم اشیا خارج خودمان را به واسطه خودشان ادراک کنیم؛ زیرا نفس نباید جسم را ترک کند تا بتواند با ستارگان روبه‌رو شود یا خورشید را ببیند. وقتی ما خورشید را ادراک می‌کنیم، چیزی که ما ادراک می‌کنیم، خورشید نیست؛ بلکه چیزی است که به‌طور دقیق با

^۱. اینکه مالبرانش اشاره می‌کند ایده‌ها الگوهایی اند که در ذهن خداوندند. این مؤید این نکته است که این ایده‌ها نمونه ارتقایافته یا برتر موجودات‌اند.

^۲. در مدخل: Arnauld, Antoine.

^۳. در مدخل: Malebranche, Nicolas (1638-1715).

نفس ما متحد می‌شود که آن را ایده می‌نامیم^۴ (Brown, 1991, p. 1342).

او معتقد است ما با ایده‌ها نورانی می‌شویم و چون آنها مستقل از ما هستند و آنها را در خدا مشاهده می‌کنیم، صادق نیز هستند. او بر این باور است که ما قادریم به واقعیت عالم مادی خارجی علم پیدا کنیم؛ به شرطی که این ایده‌ها از ما جدا و مستقل باشند. به عبارت دیگر، افکار ما از عالم خارج باید با آنچه خداوند در عقول ما قرار داده است، مطابقت داشته باشد (مصطفی ابراهیم، ۲۰۰۱: ۱۷۲). خداوند در نظر مالبرانش، دربردارنده همه ایده‌هایی است که موجودات را براساس آنها خلق کرده است. نیز با توجه به متحدبودن نفس انسان با خدا، این اتحاد همان چیزی است که ادراک بی‌نهایت را ممکن می‌سازد. وقتی این اتحاد منفصل می‌شود، ایده‌ها نیز از بین می‌روند؛ بنابراین، نفس انسان ایده‌ها را به واسطه اتحاد با خدا ادراک می‌کند یا به عبارتی در خدا می‌بیند (همان). به تعبیر دیگر، حقیقت خدا حاضر در وجود ماست و معقول ما نیز همان وجود مطلق اوست؛ البته باید اشاره کرد معیار واقعی برای حقیقت همان افکار واضح و روشن است که در اندیشه دکارت نیز به چشم می‌خورد (الشیطی، ۱۹۸۱: ۱۰۲).

مالبرانش در مواجهه با نظریه‌های دیگر معرفت‌شناختی معتقد است تصورات، انواع سرگردانی دانسته نمی‌شود که دموکریتوس آنها را واسط میان نفس و بدن جای می‌دهد. در باور او، تصورات زاده نفس نیز نیستند؛ چون مستلزم آفریدن اند که فقط به خداوند نسبت دارد. او در نقد نظریه دکارت نیز معتقد است تصورات، فطری هم نیستند که خداوند از ازل در انسان نهاده باشد؛ زیرا در توالی ادراکات ما به وجود می‌آیند؛ بنابراین، با حذف همه این فرض‌ها تنها یک چیز باقی می‌ماند و آن اینکه تصورات را می‌توان در خدا مشاهده کرد (بریه، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۶۰ و کاپلسنتون، ۱۳۸۰: ۲۴۴-۲۴۵).

^۴. در مدخل: Malebranche, Nicolas (1638-1715).

مالبرانش برای دوری از برخی اتهامات خاطر نشان می‌سازد نظریهٔ رؤیت در خدا به این معنا نیست که ما ذات الهی را رؤیت می‌کنیم. ذات خداوند هستی مطلق اوست و اذهان هرگز ذات الهی را به نحو مطلق رؤیت نمی‌کنند؛ بلکه آن را فقط از حیث نسبت با مخلوقات یا به اعتبار آنکه مخلوقات در آن بهره‌مندی دارند، رؤیت می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۴-۲۴۵)؛ به هر حال، با فرض اینکه ما ادراکات خود را در خداوند مشاهده می‌کنیم، در آن صورت ما چه چیز را رؤیت می‌کنیم و ماهیت این ادراکات چیست.

به عقیدهٔ مالبرانش، ما حقایق به‌اصطلاح ازلی را شهود می‌کنیم. به تعبیر دقیق‌تر، ما تصورات این حقایق را رؤیت می‌کنیم. حقیقتی مانند قضیه «دو به اضافه دو مساوی با چهار» را نمی‌توان با خداوند یکی دانست؛ بنابراین، ما نمی‌گوییم در دیدن حقایق، خدا را می‌بینیم؛ بلکه می‌گوییم در دیدن تصورات این حقایق خدا را می‌بینیم؛ زیرا تصورات حقیقی است؛ اما تساوی میان تصورات که حقیقی است، واقعی نیست. وقتی کسی می‌گوید دو به اضافه دو مساوی با چهار، تصورات اعداد حقیقی است؛ اما تساوی میان آنها فقط نسبت است. بدین سان وقتی ما حقایق ازلی را شهود می‌کنیم، خداوند را مشاهده می‌کنیم؛ نه بدان دلیل که این حقایق عین خداوندند، بلکه به دلیل اینکه تصوراتی که این حقایق بر آن مبتنا دارند، در خداوند وجود دارند (همان). در واقع رؤیت در خدا در اندیشهٔ مالبرانش، رؤیت خود خدا نیست؛ بلکه ایده‌هایی را مشاهده می‌کند که تمثال متعالی تصورات و ادراکات انسان است و در خداوند وجود دارد یا خداوند در علم ذاتی خود واجد آنهاست. این تعبیر بی‌شبهت به مثل افلاطونی نیست که ایده و حقیقت امور را در عالم مثل می‌دانست و معرفت حقیقی را دیدن این ایده‌ها می‌دانست. با توجه به آنچه گذشت معرفت حقیقی در نظر فیلسوف فرانسوی صرفاً از یک راه اکتساب‌شدنی است و آن عبارت است از رؤیت در خدا. انسان، حقیقت و معرفت حقیقی را در نمی‌یابد؛ مگر از رهگذر میان پیوند نفس با خداوند که در این اتحاد شهود حقایق امکان‌پذیر می‌شود.

مالبرانش اگرچه نظریهٔ تصورات فطری دکارت را در حوزهٔ معرفت‌شناسی رد می‌کند، او برای بسط نظریهٔ رؤیت در خدا، سه آموزهٔ دکارتی را احتیاج داشت:

۱- تمایز بین کیفیات اولیه^۱ و کیفیات ثانویه: به عقیدهٔ مالبرانش، ما تنها صفات اولیه را می‌توانیم در خدا مشاهده کنیم؛ زیرا این تنها کیفیاتی است که اشیا دارند؛ کیفیات ثانویه در همهٔ اشیا وجود ندارند؛ بلکه آنها صرفاً احساساتی در ذهن انسان است؛ بنابراین، رنگ، مزه و بویایی در تصوراتی که در خدا می‌بینیم، حضور ندارند.

۲- نظریهٔ بازنمایی ادراک: ادراک اشیا مادی به‌واسطه در ادراک نیاز دارند. ما مستقیماً ایده‌ها و غیرمستقیم اشیا مادی را ادراک می‌کنیم؛ با این استدلال که:

الف. هر آنچه به‌طور مستقیم ادراک می‌کنیم، باید در ذهن ما حاضر باشد.

ب. اشیا در ذهن حضور ندارند.

ج. بنابراین، ما اشیا را به‌طور مستقیم ادراک نمی‌کنیم.

۳- ادراک عقلی اشیا: اشیا با عقل ادراک می‌شوند نه حس؛ زیرا اشیا با ایده‌ها دریافت می‌شوند و ایده‌ها اموری کلی و انتزاعی‌اند؛ درحالی‌که حس، امور کلی را نمی‌تواند درک کند؛ بنابراین، عقل باید آنها را ادراک کند (Jolley, 1998, pp. 82- 88).

اگرچه نظریهٔ رؤیت در خدا نظریهٔ خاص مالبرانش، یکی از فیلسوفان دکارتی در قرن هفدهم است، باید توجه داشت نظریهٔ مالبرانش تا حدی برگرفته از اندیشه‌های آگوستین (۴۳۰م) است. در باور آگوستین، آنچه ما در خدا مشاهده می‌کنیم، حقایق ابدی و تغییرناپذیر است. حقیقت، تغییرناپذیر و جهان‌شمول است. برای مالبرانش نیز حقیقت، جهان‌شمول و تغییرناپذیر است. از نظر او، حقیقت فقط روابط بین ایده‌هاست و بنابراین، ایده‌ها باید جهانی و تغییرناپذیر و بی‌نهایت باشند و چنین ایده‌هایی فقط می‌تواند در خداوند باشد (Nadler, 1998, p 5115).

¹. Primary Qualities

۲. ۴. «رؤیت با خدا» در تبیین صدرایی معرفت

چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد آنچه ملاصدرا در حکمت متعالیه خود برای کسب معرفت حقیقی به منصه ظهور نهاده، نگارنده از آن به رؤیت با خدا تعبیر کرده است که مشابهت‌هایی با نظریه رؤیت در خدا در فلسفه مالبرانش دارد. اینکه نظریه ملاصدرا چگونه در این چهارچوب واقع می‌شود، از دو منظر بررسی می‌شود؛ یکی از منظر دیدگاه متعالی عرفانی او در مسئله کشف و شهود عرفانی که به نحوی مبنای نوینی را ارائه کرده است و دیگری از نظرگاه نظریه فلسفی و معرفت‌شناختی او در باب علم حضوری و حصولی؛ در این بخش از نوشتار به تفکیک، بحث و بررسی شده‌اند.

۱. ۲. ۴. کشف و شهود عرفانی در مبنای نوین

ملاصدرا نه تنها دریافت معرفت حقیقی را در گرو شهود حقایق به واسطه افاضه الهی می‌داند، و رای آن، از اشراقات نفسانی به‌عنوان یکی از باورهای پایه در نظام معرفت‌شناختی خود نام می‌برد و بدین‌سان نوعی مبنای نوین را ارائه می‌کند. براساس نظریه مبنای نوین، باورهای بنیادین، شواهدی را شکل می‌دهد که بر اساس آن، سایر باورها توجیه می‌شوند. مبنایان معتقدند توجیه بدون وجود این باورهای پایه، غیرممکن خواهد بود. آنها اظهار می‌دارند اگر برخی باورهای اساسی که ما در توجیه به آنها رجوع می‌کنیم، وجود نداشته باشند، ما یک نقطه شروع ضروری نخواهیم داشت و قربانی شک‌گرایی خواهیم شد؛ بنابراین، در غیاب باورهای اساسی، تمام ساختمان توجیه معرفت، تنها به دلیل نبود یک مبنا فرو خواهد ریخت (Lehrer, 1992, p. 13). در این میان، ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان مسلمان، مبنای معرفت را بدیهیات می‌داند؛ اما نکته شایان توجه اینکه برخلاف بسیاری که فقط بدیهیات ششگانه را از جمله امور بدیهی و پایه معارف دیگر محسوب می‌کنند، ملاصدرا کشف و شهود حاصل از اشراقات نفسانی را نیز در کنار امور بدیهی به‌عنوان معرفتی قابل اطمینان و مبنای قلمداد

می‌کند که افاده تصدیق می‌کند.

«العلم اما تصدیق و اما ... تصور و کل منهما فطری و حدسی و مکتسب می‌کن تحصیله من الأولین - إن لم يحصل بإشراق من القوة القدسیة» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳).

او پس از تقسیم علم به تصور و تصدیق، هریک از آنها را به چهار قسم تقسیم می‌کند:

۱- فطری (بدیهی)؛

۲- حدسی^۱؛

۳- نظری (مکتسب از فطری و حدسی)؛

۴- مکتسب از طریق اشراق از قوه قدسی.

زاین‌رو، ملاصدرا با اضافه کردن کشف و شهود عرفانی در کنار معارف بدیهی دیگر، نوعی مبنای نوین را ارائه می‌دهد که فراتر از مبنای سستی است که فیلسوفان مسلمان براساس مبانی ارسطویی در پیش گرفته بودند.

نیز با توجه به اینکه معرفت‌شناسان معتقدند معارف بدیهی که مبنای معرفت قرار می‌گیرند، می‌باید یقینی باشند، ملاصدرا به این نکته نیز توجه داشته و معتقد است بسیاری از معارف خود را به واسطه الطاف الهی و با کشف و شهود نفسانی به دست آورده که خداوند به او عنایت کرده است؛ معارفی که تا قبل از آن، نتوانسته است با استدلال و برهان به آنها نائل شود؛ اما به واسطه افاضه انوار ملکوتی که خداوند بر او تابانده، توانسته است این معارف را از منبع خود خداوند به‌عنوان افاضه‌کننده همه معارف اکتساب کند.^۲

«اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهب قلبی لكثرة الرياضات التهاباً قویاً ففاضت علیها انوار الملكوت

۱. حدس را ملاصدرا از زمره یقینات ششگانه می‌داند که مواد قیاس را تشکیل می‌دهند.

۲. اینکه برهان با کشف مخالف نیست، ادعای ملاصدرا است و نگارنده در نقد این نگاه ملاصدرا مقالات انتقادی دارد که این بحث را از منظر روش‌شناسی دنبال کرده است. در اینجا نگارنده برای نداشتن خروج موضوعی از بحث، صرفاً دیدگاه ملاصدرا را تبیین و گزارش کرده است.

در توجیه معرفت به‌عنوان مبنای معارف دیگر قرار گیرد. شایان ذکر است ملاصدرا اگرچه به سهم عقل در اراک معرفت قائل است، در مراحل نهایی معرفت که عارفان می‌توانند به حریم آن قدم بگذارند، بر این باور است که عقل از به دست آوردن بسیاری از معارف و حقایق ناب، عاجز است. از نظر او، عقل صرفاً کلیات را ادراک می‌کند. در واقع ملاصدرا معتقد است عقل نمی‌تواند حق را مشاهده کند و ظهورات و تجلیات او را آشکار سازد و این یک نقیصه برای عقل است؛ بنابراین، عقل قادر نیست به همه حقایق دست پیدا کند.

«فالعقل يدعى انه محيط بادرک الحقایق علی ما هی علیها بحسب قوته النظرية و ليس كذلك اذ العقل لا يدرك ألبا المفهومات الكلية و لوازم الوجودات و غاية عرفانه العلم الاجمالي بانه له ربا منزهاً عن الصفات الكونية واحتجب عن شهود الحق و مشاهدته و ظهوراته مفصلاً و نفوذ نوره فیها... فالكاملون (ای العارفون) علموا الحقائق علماً لا یطرد علیه ریب فهم...» (ملاصدرا، بی‌تا: ۴۰-۴۱).

او در ادامه پا را فراتر نهاده و اساساً معتقد است حتی برهان نیز که قوام فلسفه‌ورزی بر آن استوار است هم به‌واسطه افاضه الهی حاصل می‌شود. ملاصدرا مقصود از برهان را نوری می‌داند که خداوند در قلب مؤمن می‌اندازد و به‌واسطه آن بصیرت را می‌افزاید و باعث می‌شود فرد اشیا را آنگونه که هستند مشاهده کند.

«هذا البرهان نور یقذفه الله فی قلب المؤمن تتنور به بصیرته فیری الأشياء كما هی» (همان، ۱۳۶۱: ۲۸۶).

او همچنین از برهان کشفی یاد می‌کند که کتاب، سنت و احادیث به صحت و درستی آن گواهی می‌دهند (همان، ۱۳۶۳: ۵) و اساساً مصداق علم بی‌عمل را علوم غیرکشفی می‌داند و با قلمدادکردن علم کشفی به‌عنوان علمی الهی، معتقد است این نوع علم از نقص و عیب مبرا است (همان، ۱۳۴۰، ج ۱: ۱۱۹). به عقیده او، برهان عرشی بر قلوب صاف و متجلی به نور دین و اطاعت از شریعت می‌تابد؛ این برهان را کسی نمی‌تواند تکذیب یا انکار کند.

و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الاضواء الاحدية و تداركتها الاطاف الالهية فاطلعت علی اسرار لم اکن اطلع علیها الی الان و انکشف الی رموز لم تکن منکشفة هذا الانکشاف من البرهان» (همان، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸).

در باور ملاصدرا مکاشفات عرفانی و معارفی که خداوند از این طریق بر انسان سالک افاضه می‌کند، حتی از معارفی که از طریق برهان که مفید یقین است و برای انسان حاصل می‌شود نیز یقینی‌تر و در درجه‌ای فراتر قرار دارد. «فمرتبة مکشفاتهم (اکابر العرفاء) فوق مرتبة البراهین فی افادة الیقین... فالبرهان الحقیقی لا تخالف الشهود الکشفی» (همان، ج ۲: ۳۱۵).

او همچنین در بسیاری از مسائل فلسفی اذعان می‌دارد حقیقت مسئله را نتوانسته است دریابد تا اینکه به‌واسطه ریاضت و شهود و افاضه نور ملکوتی که خداوند به او ارزانی داشته، نتوانسته است آنها را از این راه استنباط کند؛ برای نمونه، درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول اذعان می‌کند حقیقت مسئله را در هیچ‌کدام از آثار فیلسوفان پیش از خود مانند ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مشائی و نیز اشراقیان نتوانستم دریابم تا اینکه با توسل و توجه به خداوند و تضرع و استعانت از او توانستم به‌واسطه الهام الهی به کنه آن پی ببرم.

«ان مسألة کون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحکمیة التي لم یفتح لاحد من علماء الاسلام الی یومنا، فتوجهنا توجهاً جبلیاً الی المسبب الاسباب و تضرعنا تضرعاً غریزياً الی مهمل الامور و الصعاب فی فتح هذا الباب اذ کنا قد جربنا مراراً کثیرة سبباً فی باب اعلام الخیرات العلمیة و الهام الحقایق الالهیة لمستحقیه و محتاجیه» (همان، ج ۳: ۲۱۳).

بنابراین، ملاصدرا معتقد است معارفی که خداوند به‌واسطه شهود نفسانی و عرفانی بر او افاضه داشته، حتی از معارف بسیاری که به‌واسطه برهان و استدلال فلسفی به دست آورده، یقینی‌تر است و به‌منزله اموری بدیهی می‌تواند

عقیده ایشان، آنچه در واقع مدرک در همه ادراکات و تصورات است، نفس ناطقه انسان است.

«أن النفس کل القوي بمعنى أن المدرك بجميع الإدراکات المنسوبة إلى القوي الإنسانية هي النفس الناطقة و هي أيضا المحركة لجميع التحریکات الصادرة عن القوي المحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية و هذا مطلب شريف و عليه براهین كثيرة بعضها من جهة الإدراک و بعضها من جهة التحریک» (همان، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۱)

بنابراین، اگرچه ممکن است به اعتباری قوای ادراکی انسان را به انواع متفاوتی تقسیم شود، در واقع تفاوتی میان این ادراکات به لحاظ فاعلیت ادراکی وجود ندارد؛ زیرا فاعل ادراک در همه تصورات و ادراکات خود نفس است؛ بنابراین، اگر در امری عقل، مدرک و در امری دیگر، فعالیت ذهن مدرک نامیده می شود، چندان این اختلاف، حقیقی نیست و مدرک در همه این امور، حقیقت نفس انسان است.

همچنین ملاصدرا بر این باور است که خداوند نفس انسان را به گونه ای خلق کرده که فعال است و قدرت ایجاد صورت های مختلف را دارد. به اعتقاد او، نفس از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت است.

«أن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بحيث یکون لها اقتدار علی إيجاد صور الأشياء فی عالمها لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة» (همان، ۱۳۶۰: ۲۵).

با این توضیح، نفس رؤیت کننده است و معرفت را در عالم مجرد مثالی یا عقلی مشاهده می کند و آنچه افاضه کننده حقایق به نفس است، موجودی مجرد خواهد بود (طباطبایی، بی تا: ۲۴۹).

۵- نقد، مقایسه و ارزیابی

برای نقد و نیز مقایسه دقیق تر نظریه مالبرانش و ملاصدرا ابتدا باید مبانی مدنظر آنها برای دیدگاه بعدی معرفت شناسی ایشان را ارزیابی کرد؛ از این رو، نگارنده بر

او در تکمیل بحث درباره برهان عرشى معتقد است برهانی که مؤید به تأیید الهی نباشد، جز حیرت، غرور و طغیان، چیزی را به شخص نمی بخشد.

«البرهان العرشى الذى يراه القلوب الصافية المتجلیة بنور الدین و طاعة الشرع المبین فیعجزهم عن التکذیب و الإنکار... فإذا لم یکن مقارنا برؤية البرهان مؤیدا بالتأیید الإلهی و مؤکدا بالعناية الأزلیة، لم یزدهم إلا عجبا و حسبانا و غرورا و قساوة و طغیاناً» (همان، ۱۳۸۱: ۱۳).

از این روی، در اندیشه متعالی عرفانی صدرالمتألهین، معرفت حقیقی در پرتو پیوند انسان با عالم مجرد و مشاهده حقایق به واسطه افاضه الهی امکان پذیر است که می توان آن را رؤیت با خدا به معنای کسب معرفت به واسطه با خدا بودن و در پرتوی اشراق و الهام او قرار گرفتن نام نهاد.

۲.۲.۴. تقدم علم حضوری بر حصولی

جنبه دیگری از نظام معرفت شناختی ملاصدرا که به واسطه آن جایگاه حصول معرفت حقیقی در پرتو افاضه و رؤیت با خدا دریافته می شود، مسئله تقدم علم حضوری بر حصولی است. چنانکه پیش تر نیز بیان شد اساساً در حکمت متعالیه تقسیم علم به حضوری و حصولی اعتباری است و اساس و ماهیت علم، همان علم حضوری است؛ بنابراین، از منظر مبانی شناختی صدرایی، در فرایند معرفت، اول حضور است و بعد حصول. در این بین، آنچه حضور را فراهم می سازد، همان افاضه الهی و ارتقای نفس به عالم مجرد و رؤیت موجود مجرد مثالی یا عقلی است که به واسطه این رؤیت، معرفت و حصول آن ممکن می شود. در این باره درخور ذکر است به باور ملاصدرا همه فرایند معرفت با نفس حاصل می شود و آنچه بیننده اصلی در امر معرفت و رؤیت هست، همان نفس است. به عبارت دیگر، در نظر ملاصدرا آنچه انسان ادراک می کند، تماماً به واسطه نفس است و قوای ادراکی از قبیل عقل و ذهن و ... همگی ابزار نفس اند و پراکندگی قوا نشانه این نیست که این قوا مستقل از نفس اند؛ بلکه به

است؛ به این سبب که ملاصدرا علت حقیقی بودن انسان در افعالتش را رد نمی‌کند؛ بلکه با تقسیم علت به علت ناقصه و علت تامه، برای انسان نیز شأن فاعلیت و علیت قائل است و فعل انسان را متعلق به خود او می‌داند؛ درحالی‌که مالبرانش کوچک‌ترین افعال انسان را نیز مانند حرکت دست، در زمرهٔ افعال حقیقی انسان نمی‌گنجاند.

اما دربارهٔ مبنای دیگر نظریهٔ معرفت‌شناختی آنها یعنی مسئلهٔ بازنمایی ادراک، به عقیدهٔ نگارنده، نظریهٔ مالبرانش و ملاصدرا هر دو می‌تواند با چالش روبه‌رو شود. نیز مقدمهٔ مفروض مالبرانش مبنی بر اینکه ادراک ما از اشیا و عالم خارج نیازمند واسطه است، نه بدیهی و نه اثبات شده است. او در تبیین دیدگاه خود استدلال می‌کند عقل نمی‌تواند امور حسی را به‌طور مستقیم ادراک کند؛ درحالی‌که در معرفت‌شناسی اساساً کار عقل، نه ادراک امور حسی، بلکه ادراک امور کلی و عقلی است. چنانکه سخن مشهور فلسفهٔ اسکولاستیک بر همین مبنا استوار است؛ مبنی بر اینکه هیچ‌چیز در عقل نیست که نخست در حس نبوده باشد.

علاوه بر این، استدلال او نیز دچار اشکال است؛ زیرا استدلال‌های زیر با چالش روبه‌رو است:

۱. هرآنچه به‌طور مستقیم ادراک می‌شود، باید در ذهن ما حاضر شود؛

۲. اما اشیا در ذهن حضور ندارند؛

۳. پس بنابراین ما اشیا را به‌طور مستقیم ادراک نمی‌کنیم.

به این سبب که آنچه هنگام ادراک در ذهن حاصل می‌شود، صورت مجرد از مادهٔ اشیا است نه خود اشیا؛ بنابراین، در این استدلال، مقدمه اول با اشکال مواجه است؛ زیرا کسی ادعا نمی‌کند در ادراک باید خود اشیا مستقیماً در ذهن وجود داشته باشد.

همچنین، اشکال وارده به مالبرانش را به‌نحو دیگری به ملاصدرا نیز می‌تواند وارد ساخت؛ زیرا اگر وجود عالم مثال پذیرفتنی باشد، باز هم این مسئله که ادراک ابتدا باید

این باور است که اگرچه نظریهٔ اکازیونالیسم از مبانی اصلی فلسفهٔ مالبرانش است که نتایج معرفت‌شناختی خود را نیز از آن اخذ می‌کند، به نظر می‌رسد این نظریه نقدشدنی است. مالبرانش بر این باور است که وقتی ما انگشت خود را حرکت می‌دهیم، این یک موقعیت و فرصت است برای خدا که علت حرکت انگشت ما شود یا وقتی آجری روی دست ما می‌افتد، این فرصت و موقعیتی برای خداست که احساس درد را در ما به وجود آورد. این نوع تلقی از علیت، علاوه بر اینکه با اصل سنخیت علت و معلول در تعارض قرار می‌گیرد، شأنیت خداوند به‌عنوان واجب‌الوجود را نیز دچار چالش می‌کند؛ به این سبب که در این صورت علت‌العلل بودن خداوند حتی در این حد تنزل می‌یابد که علت حرکت دست انسان نیز خداوند باشد. این مدعا علاوه بر اینکه تنزل مرتبهٔ الوهیت خداوند است، همچون نظریهٔ اشاعره، اصل اختیار انسان را نیز دچار خدشه می‌کند. اگر علیت انسان برای افعال خود صرفاً به‌مثابهٔ موقعیت و فرصت است، یعنی فاعل حقیقی در افعال انسانی خود انسان نیست، بلکه افعال او را در وهلهٔ نخست، خداوند انجام می‌دهد و در مرتبه بعد، به انسان نسبت داده می‌شود، این مدعا نتایج ناپذیرفتنی در پی خواهد داشت.

علاوه بر این، عقیدهٔ مالبرانش در باب علت حقیقی و تعریف آن نیز می‌تواند با چالشی جدی روبه‌رو شود. او علت طبیعی را مساوی با علت خلاق بودن می‌داند؛ درحالی‌که علت طبیعی صرفاً به معنای علت به‌مثابهٔ خلق کردن نیست. انسان برای حرکت دست خود نیازمند خلق حرکت نیست؛ بلکه به‌مثابهٔ علت طبیعی حرکت دست خود، آن را به حرکت در می‌آورد؛ بنابراین، تعبیر خلاق بودن در تعریف علت طبیعی منطقیاً مطابق با واقع محسوب نمی‌شود.

به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا در تبیین نظریهٔ وحدت وجودی خود که مبتنی بر درجه‌بندی نظام علی و معلولی است، دقیق‌تر از نظریهٔ اکازیونالیسم مالبرانش تدوین شده

به پیش فرض‌های رؤیت، می‌توان صدق آن را درباره خدا پذیرفتنی دانست؛ مگر اینکه رؤیت را تأویل به امر متعالی و عرفانی کرد که به نظر می‌رسد مالبرانش در نظراتش تمایلی به آن نشان نداده است.

درمقابل، دیدگاه ملاصدرا درباره مسئله معرفت از طریق افاضه الهی یا به تعبیری، رؤیت با خدا را نه مسئله‌ای فلسفی بلکه در درجاتی از تعالی و عرفان والا قلمداد می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، در باور ملاصدرا، مکتب او، که تمایل دارد آن را حکمت بنامد نه فلسفه، صرفاً مبتنی بر برهان نیست؛ بلکه برای رسیدن به حکمت کشف و شهود عرفانی نیز لازم است.

«لیس المراد منها الحکمة المشهورة عند المتعلقين بالمتفلسفين [بالفلسفة] المجازیة، المتشبهین بأذیال الأبحاث المقالیة؛ بل المراد من الحکمة، الحکمة التي تستعدّ النفس بها للارتقاء إلى المألأ الأعلى و الغایة التصوی، و هی عناية ربّانية و موهبة إلهیة لا یؤتی بها إلّا من قبله - تعالی» (همان، ۱۳۸۷: ۸).

ملاصدرا همچنین در رساله سه اصل، که به فارسی نگاشته است، بر این مسئله تأکید می‌کند و اظهار می‌دارد مقصود بیان شده از حکمت، به معنای فلسفه نیست. او در این باره می‌گوید:

«مراد ازین علم، نه علمیت که آن را فلسفه گویند و فلاسفه آن را دانند؛ بلکه مراد از آن، ایمان حقیقی است به خدا و ملائکه مقربین و کتابهای خدا و انبیای خدا و ایمان به روز آخرت» (همان، ۱۳۴۰: ۸۳-۸۴).

با این توضیح، در نظر فیلسوف شیراز، نظریه معرفت‌شناختی او نه صرفاً امری فلسفی و عقلی بلکه فراتر از آن، دیدگاهی عرفانی و متعالی است که نفس انسان از رهگذر پیوند میان خود و عالم مجرد حاصل می‌کند؛ البته چنانکه پیش‌تر نیز بیان شد همان نکته مطرح شده در نقد مالبرانش را نیز می‌توان در اینجا بررسی کرد و آن اینکه اگر همه علوم ارجاع به علم حضوری می‌شود و علم عبارت از حضور و سپس حصول است،

ادراک حضوری موجود مجرد باشد و پس از آن، ادراک موجود خارجی مادی، نه بدیهی و نه اثبات شده است. نیز ادراکات مستقیم انسان از امور حسی، بهترین مثال برای اثبات این امر است.

اما درباره نظریه خاص معرفت‌شناختی آنها، باید به این نکته اشاره کرد که رؤیت در خدا در اندیشه مالبرانش دیدگاهی در چهارچوب فلسفه او مطرح می‌شود و از این منظر، نظریه او نظریه‌ای فلسفی است نه عرفانی؛ اما این دیدگاه از منظر فلسفی ضعف‌هایی نیز دارد که باید به آنها توجه داشت. برخی در نقد نظریه مالبرانش بر ویژگی‌ها و شرایط هستی‌شناختی آن تمرکز کرده‌اند و معتقدند اگر ایده‌ها غیرمادی و روحانی‌اند و ماده و جسم نیستند، باید امری پیرایش شده از برخی ذوات و امور روحانی باشند؛ اما مالبرانش آن را رد می‌کند و اصرار دارد ایده‌ها نه تجربه ذهن ما هستند نه اجسامی الهی‌اند^۱. پس آنها چه چیز دیگری می‌توانند باشند. همچنین اگر آنها راه‌بودن اذهان ما نیستند، پس باید همچون هر چیز دیگری، امری خارجی برای ذهن ما باشند و نباید در زمان شناسایی، در ذهن ما حاضر شوند. همچنین به عقیده اشکال‌کنندگان، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ایده‌های غیرمادی اجسام مادی را بازنمایی می‌کنند (Nadler, 1998, p. 5116). مالبرانش به این سؤالات مفروض پاسخ نگفته و توضیح نداده است مکانیسم رؤیت در خدا چگونه اتفاق می‌افتد و آنچه در تبیین نظریه خود مطرح کرده، صرفاً توضیح چرایی مسئله است؛ اما چگونگی آن را تشریح نکرده است.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد با توجه به اینکه نظریه معرفت‌شناختی مالبرانش حوزه‌ای فلسفی دارد و نه عرفانی، نمی‌توان درک عمیق و در عین حال، اقناعی از مسئله رؤیت در خدا داشت؛ زیرا نه خود او توانسته است نظریه خود را به سادگی و روشنی تبیین کند و نه با توجه

^۱. به نظر می‌رسد مالبرانش مقصود از اجسام الهی را به معنای امور مادی و محسوس می‌داند.

۲- بریه، امیل، (۱۳۸۵ش)، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول.

۳- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰ش)، تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.

۴- طباطبایی، سید محمدحسین، (بی‌تا)، نه‌ایه الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی.

۵- مصطفی ابراهیم، ابراهیم، (۲۰۰۱م)، الفلسفه الحدیثه من دیکارت الی هیوم، اسکندریه، دار الوفاء لدنیا الطباعة و النشر.

۶- ملاصدرا، (۱۳۶۲)، اللمعات المشرقیة فی فنون المنطقیة، تصحیح دکتر مشکاة الدینی، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول.

۷- ----، (بی‌تا)، ایقاظ النائمین، مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۸- ----، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.

۹- ----، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق از سیدمحمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

۱۰- ----، (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، به تصحیح و اهتمام دکتر سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.

۱۱- ----، (۱۳۶۳ الف)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۱۲- ----، (۱۳۶۳ ب)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

۱۳- ----، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی مناهاج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین

چگونه امر مجرد می‌تواند امر مادی را بازنمایی کند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که بازنمایی ادراک از طریق ایده‌های غیرمادی از موجودات مادی با مشکل روبه‌رو می‌شود، بازنمایی ادراک از طریق موجود مجرد از موجود مادی نیز دچار چالش می‌شود؛ تبیین این اشکالات و پاسخ به آنها می‌تواند موضوع پژوهش دیگر واقع شود.

نتیجه

پژوهش حاضر نشان می‌دهد مالبرانش و ملاصدرا هر دو دریافت معرفت حقیقی را در گرو اراده الهی و افاضه او قلمداد می‌کنند. این دیدگاه، یکی از نتایج معرفت‌شناختی نظریه اکازیونالیسم در اندیشه مالبرانش و وحدت وجود در فلسفه ملاصدرا و نیز مبتنی بر نظریه بازنمایی ادراک در اندیشه آن دو است. رؤیت در خدا در نظام فکری مالبرانش مسئله‌ای فلسفی است که به نحوی برگرفته از اندیشه‌های آگوستین است؛ اما رؤیت با خدا و حصول معرفت در پرتو افاضه الهی در دیدگاه ملاصدرا امری متعالی و عرفانی است که در رهگذر پیوند نفس با عالم مجرد و اشراق نفسانی به وجود می‌آید. با توجه به اصرار مالبرانش در تبیین نظریه مدنظر در چهارچوب نظام فلسفی خود، به نظر می‌رسد این دیدگاه به لحاظ فلسفی دچار اشکالاتی است که روشن‌نبودن ماهیت ایده‌ها به‌منزله اموری مستقل از ما و چگونگی بازنمایی امر غیرمادی از امور مادی، مهم‌ترین آنها تلقی می‌شود. درمقابل با توجه به عرفانی‌دانستن ادراک حقایق در چهارچوب متعالی و عرفانی ملاصدرا، اگرچه برخی اشکالات متفی می‌شود، همچنان انحصار علوم به علم حضوری، در چگونگی امکان معرفت از حضور به حصول با چالش روبه‌رو می‌شود.

منابع

۱- الشنیطی، محمد فتوحی، (۱۹۸۱م)، المعرفة، الطبعة الخامسة، القاهرة، دارالثقافة القاهرة للطباعة و النشر.

- آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- ۱۴- -----، (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- ۱۵- -----، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ ج، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- 16- brown, s.(1991). In: The Oxford Companion to Philosophy, Edited by Ted Honderich, Oxford New York Oxford university press.
- 17- Bunnin ,Nicholas and Jiyuan Yu. (2004). The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, blackwell publishing.
- 18- Jennings ,Richard C.(1998). A philosophical consideration of awareness, Applied Animal Behaviour Science 57 _1998. 201–211.
- 19- Jolley, Nicholas.(1998). *The Light of The Soul: theories of ideas in leibniz, malbranche and Descartes*. New york: oxford university press.
- 20- Lehrer, keith. (1992). *Theory of knowledge*: london: routledge.
- 21- Lennon, M. Thomas. (2003). *Cartesian viewe, Papers presented to Richard A. Watson*, Brill leiden, boston
- 22- Nadler, steven. (1998). in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge.