



HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/">https://jphilosophy.um.ac.ir/</a>	Vol. 52, No. 1: Issue 104, Spring & Summer 2020, p.105-126	
Online ISSN 2538-4171	Print ISSN 2008-9112	
Receive Date: 06-09-2016	Revise Date: 25-01-2017	Accept Date: 27-01-2018
DOI: 10.22067/epk.2021.40111	Article type: Original Research	

### Explaining the Trans-categorical Truth of Conceptual Knowledge in Transcendent Philosophy

**Dr. Azam Sadat Pishbin** Assistant Professor, Department of Islamic studies, Farhangian University (Imam Jafar Sadegh Campus)

**Dr. Abbas Javarshakian** Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

Email: [javareshki@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:javareshki@ferdowsi.um.ac.ir)

**Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi** Professor of Ferdowsi University of Mashhad

#### Abstract

In this article, the ontology of knowledge is discussed in a Sadrian approach. According to Mullā Ṣadrā, knowledge is not of any essential kind and does not belong to the category of relation or psychic quality and does not fall under any category, rather, it is an existential and trans-categorical truth. The commentators of Transcendent philosophy have different views in explaining the trans-categorical truth of knowledge. According to some later commentators, the existentiality of knowledge means that it is of the type of external existence, not mental, and its abode is in the soul; from this point of view, cognitive forms and mental beings are not knowledge, but the shadowy existence of knowledge. Another group does not consider the difference between knowledge and the mental form to be actual, but deems it as a mental consideration and maintains that the mental form is knowledge in terms of existence, and is the true known object in terms of essence. Others consider knowledge as an illuminative relation and therefore think of it as an existential thing capable to create a side of relation, and consider cognitive and mental forms as the results of the soul illumination. Examining these explanations and their strengths and weaknesses, one can say that if we rely on the real distinction and existential multiplicity between knowledge and the cognitive form to explain the trans-categorical truth of knowledge, we will encounter problems and ambiguities. To solve these problems, this should be explained in a different way. Given that the illuminative relation is an existential thing, this explanation for the trans-categorical and existential truth of knowledge is more comprehensive so that we consider knowledge or cognitive form to be the result of the soul illumination.

**Keywords** :Knowledge, trans-categorical, illumination, mental forms, psychic quality, soul



HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir">https://jphilosophy.um.ac.ir</a>	سال ۵۲- شماره ۱- شماره پیاپی ۱۰۴- بهار و تابستان ۱۳۹۹- ص ۱۲۶-۱۰۵
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۷	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۵/۱۱/۰۶
DOI: 10.22067/epk.2021.40111	نوع مقاله: پژوهشی

## تبیین فرامقولی بودن علم حصولی در حکمت متعالیه

دکتر اعظم سادات پیش بین  
استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان (پردیس امام جعفر صادق (ع))

Email: [aspishbin@gmail.com](mailto:aspishbin@gmail.com)

دکتر عباس جوارشکیان (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: [javareshki@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:javareshki@ferdowsi.um.ac.ir)

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: [shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir)

### چکیده

در این نوشتار با رویکردی صدرایی به مبحث هستی‌شناسی علم پرداخته شده است. از نظر ملا صدرا، علم امری ماهوی و از مقوله اضافه یا کیف نفسانی نیست و اساساً تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد، بلکه امری وجودی و فرامقولی است. شارحان حکمت متعالیه در تبیین فرامقولی بودن علم دیدگاه‌های متفاوتی دارند. از نظر برخی شارحان متأخر، وجودی بودن علم به این معناست که علم از سنخ وجود خارجی است نه وجود ذهنی و جایگاه آن در صقع نفس است؛ از این منظر صور علمی و وجودات ذهنی، علم نیستند، بلکه وجود ظلی علم‌اند. گروهی دیگر تغایر میان علم و صورت ذهنی را حقیقی قلمداد نمی‌کنند، بلکه این تغایر را اعتباری می‌دانند و معتقدند صورت ذهنی به لحاظ وجودی، علم و به لحاظ ماهوی، معلوم بالذات است. برخی دیگر علم را اضافه اشراقی می‌دانند و بنابراین امری وجودی و طرف‌ساز تلقی‌اش می‌کنند و صور علمی و ذهنی را حاصل اشراق نفس می‌دانند. با بررسی این دیدگاه‌ها و قوت‌ها و ضعف‌هایشان می‌توان چنین گفت که اگر برای تبیین فرامقولی بودن علم به تمایز حقیقی و تعدد وجودی میان علم و صورت علمی تمسک جوئیم، با اشکالات و ابهاماتی مواجه خواهیم شد. برای رفع این اشکالات باید به گونه‌ای دیگر به تبیین فرامقولی بودن علم پرداخت. باتوجه به اینکه اضافه اشراقی امری وجودی است، این تبیین برای فرامقولی بودن و وجودی بودن علم جامع‌تر است که علم یا صورت علمی را حاصل اشراق نفس بدانیم. **واژگان کلیدی:** علم، فرامقوله، اشراق، صور ذهنی، کیف نفسانی، نفس.

## مقدمه

علم در لغت به معنای دریافتن و رسیدن به حقایق اشیا است. در فلسفه، مبحث علم در دو حوزه وجود شناختی و معرفت شناختی مطرح می شود. در حوزه وجود شناختی به تبیین هویت و چیستی علم پرداخته می شود و در حوزه معرفت شناختی سخن از مطابقت و کاشفیت از واقع است. در این نوشتار به تبیین حقیقت علم در حوزه هستی شناختی از منظر حکمت متعالیه می پردازیم؛ از نظر ملاصدرا حقیقت علم چیست؟ ماهیت صرف است یا هستی دارای ماهیت است؟ یا اینکه هستی صرف است؟ فرامقوله بودن علم از نظر وی به چه معنا است؟ ملاصدرا به گونه ای متفاوت با دیگران به تحلیل حقیقت علم پرداخته است؛ علم و مباحث مربوط به آن در فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا جایگاه و فصل جداگانه ای نداشت، ولی ایشان با اختصاص مبحثی مستقل در خصوص علم، آن را به نحو برجسته و مستقل مطرح کرد.

با مراجعه به آثار متعدد ملاصدرا به این نکته پی می بریم که مجموع سخنان ملاصدرا در باب علم و ادراک، بیش از یک نظریه را می طلبد که البته این نظریات در برخی از موارد نه تنها مکمل یکدیگر نیستند، بلکه در تعارض با هم هستند؛ برای نمونه ملاصدرا گاهی همچون جمهور حکما، علم را از مقوله کیف و گاهی هم برخلاف آن‌ها، علم را از سنخ وجود، مساوق با آن و خارج از مقوله می داند. برخی از عبارات وی حاکی از آن است که هر چیزی که بهره ای از وجود دارد، بهره ای از علم نیز دارد و در برخی موارد، علم را عین حضور و آگاهی و ملاک آن را تجرد از ماده می داند و ماده را عامل غیبت معرفی می کند. این گونه اقوال متعارض، ما را با این سؤال مواجه می کند که آیا ملاصدرا به همه این سخنان در زمان واحد اعتقاد داشته است؟ پاسخ منفی است. ضمن اینکه ذکر این نکته لازم است که باید بین حکمت متعالیه متقدم که نقش ملاصدرا در آن به عنوان معلم و استاد فلسفه بوده و حکمت متعالیه متأخر که نقش ملاصدرا در آن به عنوان مؤسس مکتب جدید و نظریه پرداز ماهر بوده است، تفاوت قائل شویم؛ زیرا هیچ معلمی در مقام تعلیم و آموزش لزوماً نظریات خاص خود را ارائه نمی کند، بلکه نظریاتی که مورد وفاق جامعه علمی است را در اختیار متعلمان قرار می دهد.

ادعای مذکور بر اساس شواهدی است که وی در آثار خویش بیان می کند؛ برای نمونه در اسفار چنین می گوید که در آغاز مباحث و اواسط آن با جمهور حکما همراهی کرده و در انتها نظریه خاص خود را بیان کرده و این شیوه را برای همراهی کردن با مخاطبان خود ضروری می داند (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱/۸۵). در مقدمه کتاب شواهد نیز به این نکته اشاره می کند که نظریات خاص و دقیق خود که حاصل مجاهدت، ریاضت و سفر به عالم معانی و اسرار بوده را به صورت پراکنده در کتاب‌ها و آثار خویش آورده ام تا طبایع غیر مهذب که از درک صحیح آن‌ها عاجز است، آن را حیف و میل نکنند (همو، الشواهد الربوبیه، ۴).

ملاصدرا در مسئله علم و ادراک نیز همچون مسائل فلسفی دیگر در ابتدا و در مقام تعلیم، علم را از مقوله کیف دانسته و به دفع اشکالات وارد بر وجود ذهنی پرداخته است، در حالی که نظریه نهایی وی در باب علم، متفاوت از

حکمای پیشین است؛ از نظر وی علم نه تنها خارج از مقوله کیف، بلکه اساساً خارج از مقولات و از سنخ وجود است.

اگر علم از سنخ وجود است جای این پرسش باقی می ماند که آیا وجود مجرد است یا مادی؟ چه نوع وجودی ویژگی آگاهی بخشی دارد و رابطه آن با فاعل شناسایی با نفس چگونه است؟<sup>۱</sup> پاسخ این پرسش ها را در قسمت بعدی این نوشتار که تبیین حقیقت علم از منظر ملاصدرا است، دنبال خواهیم کرد.

### پیشینه بحث

قبل از تبیین نظریه ملاصدرا در باب علم، لازم است به طور مختصر به دو نظریه مهمی که پیش از ملاصدرا درباره چیستی علم مطرح بوده است، اشاره ای داشته باشیم.

الف. نظریه اضافه: بر اساس این نظریه، علم صورت حاضر در ذهن و مانند آن نیست، بلکه اضافه ای است که با وجود دو طرف اضافه حاصل می شود. بنابراین اگر معلوم، ذات عالم باشد بدون اینکه نیازی به حصول صورت در ذهن باشد، اضافه بین عالم و معلوم برقرار می شود و اگر معلوم، غیرعالم باشد ناگزیر باید صورتی در ذهن حاصل شود که در این حالت علم همان صورت ذهنی نیست، بلکه اضافه ای است که زائد بر آن است (فخر رازی، ۳۳۱/۱). برخی فلاسفه از نظریه اضافه که منسوب به فخر رازی است، استنباط دیگری داشته و معتقدند که وی بر این باور بوده است که در هنگام ادراک، چیزی در ذهن موجود نشده است و علم عبارت است از اضافه به خارج (سبزواری، شرح منظومه، ۱۲۸/۲؛ طباطبایی، نهاية الحکمه، ۴۷)؛ ولی حق این است که استناد انکار وجود ذهنی به فخر رازی، از نظر خلطی است که میان مبحث وجود ذهنی و علم شده است؛ زیرا فخر رازی ماهیت علم را اضافه به معلوم می داند ولی در مبحث وجود ذهنی، منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را به وجود ذهنی موجود می داند (جوادی آملی، ریح مختوم، ۳۵۲/۱).

در نقد این نظریه باید گفت که اضافه به تنهایی محقق نمی شود و به تعبیر دیگر، استقلال در وجود ندارد؛ بلکه به دو طرف خویش یعنی متضایفان وابسته است و این در حالی است که در علم خود به ذات خود، اضافه بین ما و ذات ما معنایی ندارد و در واقع هیچ اضافه ای بین ما و ذات ما به جز اعتبار نخواهد بود؛ همچنین در مواردی از علوم ما که متعلق و موضوع آن ها امور عدمی (نظیر ممتنعات) است، یک طرف اضافه که همان موضوع و متعلق علم است در خارج قابل تحقق نیست؛ یعنی لازم است این است که این اضافه (علم) بدون مضاف الیه تحقق داشته باشد<sup>۲</sup>

۱. شایان ذکر است که محور اصلی ما در این نوشتار، هستی شناسی علم و بیان هویت و ماهیت آن است. بنابراین باید بین دو مطلب تفکیک قائل شد؛ مطلب اول اینکه علم، امری وجودی و فرامقولی و از سنخ وجود مجرد است (هویت علم) و مطلب دوم اینکه علم، مساوق وجود است و هر موجودی بهره ای از علم دارد (مصادیق علم).

۲. ناگفته نماند که فخر رازی به این مطلب توجه داشته و در ادامه نظریه خویش به این نکته تصریح می کند که حتی در صورتی که معلوم از امور عدمی باشد؛ چون علم از سنخ اضافه است و اضافه بین موجود و معدوم معنا ندارد، پس به ناچار باید صورتی از آن معلوم معدوم در نزد عالم وجود داشته باشد تا به این ترتیب نسبت و اضافه ای که بین عالمیت و معلومیت برقرار است بین آن دو نیز حاصل شود (فخر رازی، ۳۳۱/۱).

و نقد دیگر اینکه بر اساس این نظریه نباید خطایی در علم رخ دهد؛ زیرا خطا به معنای عدم مطابقت ادراک با واقعیت خارجی است و ما در زندگی روزمره خود به کرات دچار خطا می شویم (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۹۰/۳؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ۴۷).

ب. نظریه وجود ذهنی: فیلسوفان طرفدار این دیدگاه بر این باورند که ماهیت ها غیر از وجود خارجی، وجود دیگری نیز در ذهن دارند که آثار وجود خارجی بر آن ها مترتب نمی شود و به این ماهیت های موجود در ذهن، وجود ذهنی گفته می شود. بنابراین وجود ذهنی همان علم ما به ماهیت اشیا است (همان، ۴۷).

مشهور میان فلاسفه اسلامی این است که ورای وجود خارجی اشیا، صورتی از آن اشیا در ذهن نقش می بندد که همان صورت، باعث علم به ماهیات خارجی می شود. این صورت یا وجود ذهنی، از ماوراء خودش حکایت می کند بدون اینکه آثار محکی بر آن مترتب شود و اختصاص به ماهیات دارد؛ چون ماهیات هستند که فی نفسه نه موجودند نه معدوم. پس این وجود، در جایی فرض دارد که محکی آن یا وجودی در خارج یا وجود تقدیری داشته باشد. پس اموری که حیثیت ذات آن ها این است که فقط در خارج موجود باشند (مثل نفس وجود عینی) یا اموری که حیثیت ذات مفروض آن ها، حیث بطلان و فقدان است (مثل عدم مطلق)، وجود ذهنی ندارند (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۶/۱؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ۵۲).

ابن سینا که مدافع این نظریه است در تعریف علم چنین می گوید: علم و ادراک عبارت است از تمثیل حقیقت مدرک در نزد مدرک؛ اعم از اینکه مدرک شکل و شبه داشته باشد یا نه (اشارات و تبيينات، ۳۰۸/۱). وی تعاریف مشابه دیگری درباره علم ارائه می دهد؛ از جمله اینکه علم و ادراک، حصول صورت مدرک در ذات مدرک است، البته آنچه در نفس حاصل می شود ذات مدرک نیست، بلکه آثار و رسوم آن در نفس حاصل می شود (همو، التعليقات، ۸۲).

باید توجه داشت که ضمن اینکه این تعریف از علم، تعریف جامعی نیست و شامل علم حضوری نمی شود، اشکالات متعددی را در پی دارد که البته پاسخ هایی هم به آن ها داده شده است که به گفته ملاصدرا این پاسخ ها نه تنها مشکلی را حل نکرده اند، بلکه مشکلی به مشکلات قبلی افزوده است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۲۳/۳).

شایان ذکر است که شبهات وجود ذهنی، ناظر به نسبت صور ذهنی با واقع خارجی و معطوف به حقیقت انکشاف و وجه علم بودن علم است، در حالی که بحث از ماهیت و حقیقت علم، بحث از صور ذهنی بنفسه است؛ یعنی سخن از این است که آنچه که در ذهن ما وجود دارد چه هویت و ماهیتی دارد؟ آیا از سنخ ماهیات و امور مقولی است یا فراتر از آن ها و از سنخ هستی است؟ آیا دارای دو حیثیت ماهیت و وجود است یا صرفاً یک حیثیت دارد؟ از آنجایی که هدف این نوشتار تبیین هویت و ماهیت علم است، لذا به شبهات وجود ذهنی که ناظر به نسبت صور ذهنی با واقع خارجی است پرداخته نخواهد شد، بلکه حیثیت وجود شناختی این صور و نسبت آن ها با نفس

مدنظر این مقاله است.

ملا صدرا در مبحث وجود ذهنی برای همراهی با جمهور حکما، علم را از مقوله کیف نفسانی می‌داند؛ ولی در جلد سوم اسفار به طور مستقل به تبیین حقیقت علم می‌پردازد و نظریه‌ای نوین و جدید درباره علم ارائه می‌دهد که پاسخگوی تمام اشکالات وارد بر وجود ذهنی است. در ادامه این نوشتار به تبیین دقیق نظریه ملا صدرا در خصوص علم می‌پردازیم.

### ۱. حقیقت علم از منظر ملا صدرا

ملاک فلسفی بودن یک مسئله این است که موضوع آن، موجود بما هو موجود شمرده شود؛ یعنی مقید به قید طبیعی یا ریاضی نباشد. این موجود دارای عوارضی است و یکی از آن‌ها علم، عالم و معلوم بودن آن است؛ بنابراین بحث از علم از مسائل فلسفه اولی شمرده می‌شود (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۷۸/۳).

ملا صدرا در تقسیم‌بندی مسائل فلسفی، مسئله علم را نه تنها در مبحث وجود، بلکه از جمله نخستین تقسیم‌های وجود دانسته و علم و عالم و معلوم را از عوارض ذاتی وجود به شمار می‌آورد. عبارت مذکور قرینه‌ای بر این مطلب است که علم از عوارض تحلیلی وجود و مساوق آن و لذا از سنخ وجود است.

با فرض وجودی بودن علم، این سؤالات مطرح است که اگر علم امر وجودی باشد آیا در ذیل عناوین مقولی (جوهری عرضی) قرار می‌گیرد یا اینکه امری فرامقولی است؟ به عبارت دیگر آیا علم وجود است یا موجود؟ پاسخ مختصر این است که علم وجود است و این طور نیست که ماهیتی باشد که دارای وجود است و به تعبیر دیگر از علم از سنخ ماهیت نیست که البته در ادامه این نوشتار به تبیین دقیق این مطلب و ذکر شواهدی از بیانات ملا صدرا می‌پردازیم.

ملا صدرا در فصلی جداگانه در اسفار، نظر حکمای پیشین در خصوص علم را مطرح و تک‌تک آن‌ها را نقد و بررسی می‌کند. به عقیده وی، نظرات هریک از فلاسفه مبنی بر اینکه علم را امری سلبی قلمداد کرده یا کیف نفسانی عارض بر نفس دانسته یا آن را اضافه محض یا حتی کیفیت ذات اضافه لحاظ می‌کنند، خالی از اشکال نیست و ضمن بیان اشکالات وارد بر هر نظریه با مسامحه و چشم‌پوشی به این جمع‌بندی می‌رسد که همه این اقوال به ظاهر متناقض به شرط اصلاح باطن و درون آن‌ها، قابل تأویل و ارجاع به این مطلب است که «علم عبارت است از وجود مجرد، وجودی که مسلوب از غواشی است که اگر این وجود مجرد مسلوب از غواشی، وجودی لافسه باشد، علم لافسه است و اگر وجودی لغیره باشد، علم لغیره است مانند اعراض». این تعریف از علم به نحو مطلق و اجمالی است (همان، ۲۸۶/۳).

وی در ادامه چنین می‌گوید که علم، نفس مفهوم صورت مجرد امری نیست، به گونه‌ای که اگر آن مفهوم تصور شود چنین گمان رود که علم حاصل شده است؛ بلکه علم عبارت است از نحوه وجود مجرد از ماده و همان طور که

می دانیم رسیدن به کُنّه و حقیقت وجود از طریق صورت و مثال ذهنی نیست، مگر اینکه همان هویت وجودی آن درک شود؛ یعنی عالم به نحو حضوری معلوم را درک کند (همان، ۲۹۴/۳).

صدرا در پاسخ به اشکالی دیگر، بر وجودی بودن علم تأکید می کند و چنین می گوید که علم، نحوه ای از وجود هستی است که باید خود آن به ادراک در آید و نمی توان از طریق صورتی دیگر به آن نائل آمد (همان).

وی سرانجام در فصلی جداگانه تحت عنوان معنای علم، به تبیین بیشتر این مطلب می پردازد و در تعریف علم می گوید: علم، امری سلبی مانند تجرد از ماده یا امری اضافی<sup>۱</sup> نیست؛ بلکه علم، امری وجودی است<sup>۲</sup> و آن هم از نوع وجود بالفعل نه بالقوه و البته نه هر وجود بالفعل، بلکه وجود خالص غیر مشوب به عدم و هر اندازه که از ماده و شوائب عدم به دور و خالص تر باشد، در علم بودن نیز شدیدتر و قوی تر است<sup>۳</sup> (همان، ۲۹۷/۳).

پاسخ این سؤال که آیا علم از سنخ وجود بالفعل است یا بالقوه نیز مشخص است که علم از سنخ وجود بالفعل است. سؤال دیگری که در ادامه مطرح می شود این است که از کدام یک از اقسام وجود بالفعل است؟ از سنخ ماده، صورت جسمیه، صورت نوعیه یا عرض است؟ در پاسخ این سؤال باید گفت که هیچ کدام از اقسام مذکور نیست، بلکه وجود بالفعل خالص است؛ به این معنا که وجود مجردی است که مشوب به عدم نیست، درحالی که وجودهای مادی مذکور مشوب به عدم هستند. به تعبیر دیگر، جسم حقیقتی افتراقی است و علم حقیقتی جمعی است؛ بنابراین علم غیر از جسم و وجودی مجرد است (همان، ۲۹۸/۳؛ همو، المظاهر الالهیه، ۸۸). اجزای جسم از یکدیگر غیبت و جدایی دارند و در هستی خود، یگانگی ندارند و هر جزئی از اجزای جسم، وضع و مکان و حکم جداگانه دارند و هیچ جزئی نه برای جزء دیگر حاصل است و نه برای کل حاصل است؛ چیزی که حقیقت آن دوری و جدایی است، با علم که حضور و اجتماع است سازگار نیست (همو، الحکمة المتعالیه، ۲۹۸/۳؛ همو، المظاهر الالهیه، ۸۸؛ حائری یزدی، ۱۲۰).

خلاصه اینکه هستی شناسی علم از نظر ملاصدرا مبتنی بر این سه مطلب است؛ علم امری عدمی نیست؛ علم از سنخ وجود است نه از سنخ مفهوم یا ماهیت؛ علم از سنخ وجود مجرد است.

ملاصدرا به صراحت به این نکته اشاره می کند که صرف وجود بودن، در مدرک واقع شدن شیء کافی نیست؛ بلکه وجودی که وضع مقوله ای ندارد و مجرد باشد، مدرک واقع می شود.<sup>۴</sup> به عقیده وی ماده و فعل و انفعالات مادی، مقدمه برای حصول علم و ادراک است.

۱. البته منظور از این اضافه، اضافه مقولی است و اضافه اشراقی را می توان امری وجودی لحاظ کرد.

۲. و یا در جایی دیگر به این مطلب اشاره می کند که حقیقت علم به حقیقت وجود بر می گردد؛ علم حقیقتی وجودی است که برای موجود مستقل در وجود حاصل می شود (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۰۸).

۳. این عبارت دال بر تشکیکی بودن علم است؛ یعنی علم همچون وجود مقول به تشکیک است و این یکی از لوازم مساوت علم و وجود است.

۴. فعلم مما ذکرنا أن أصل الوجود لا یکنفی فی کون الشیء مدرکاً و مثلاً لشیء یدرکه و یناله ذلک الشیء بل وجوداً غیر ذی وضع بالمعنی الذی هو من المقولة فالوجود القوی (یعنی مجرد) الذی لا یصبحه هذه الشوائب العدمیه هو عبارة عن الإدراک (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۲۹۹/۳).

این سؤال مطرح است که چرا ملاصدرا ملاک علم و ادراک را مجرد از ماده می‌داند؟ پاسخ این است که به عقیده او تنها مانع ادراک، ماده و لواحق آن است؛ زیرا اجزای مادی نسبت به اجزای دیگر، بیگانه و همه از یکدیگر پنهان هستند و بنابراین هر جا که این مانع (ماده) وجود نداشته باشد و موجودات از ماده و لواحق آن مجرد باشند، حضور، شهود، علم و ادراک تحقق می‌یابد و هر چه میزان مجرد از ماده بیشتر باشد، حضور و علم و ادراک نیز بیشتر خواهد بود. صورت علمی هر اندازه که از ماده بری‌تر باشد، حضور و ظهور بیشتری برای مدرک خواهد داشت. پایین‌ترین مرتبه ظهور و حضور مربوط به صور محسوسه است که همراه با ماده و عوارض مادی می‌باشد و پس از آن صور متخیله، حضور بیشتری دارد و بالاترین درجه مجرد و حضور، مربوط به معقولات است. ماده همچون پرده و حجابی است که هر چه بیشتر کنار زده شود کشف و حضور هم بیشتر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۱۰۱).

باتوجه به آنچه که بیان شد می‌توان گفت که علم و وجود، مساوی یکدیگرند. ایشان علم را مجرد می‌دانند؛ ولی با استناد به این بیان که علم را امری تشکیکی قلمداد می‌کند، می‌توان قائل به مساویت علم و وجود شد. بر اساس باور به این اصل که وجود، اصیل و حقیقت وجود، واحد و بسیط است، می‌توان مدعی شد که هر جا هستی محقق است، جمیع کمالات هستی نیز متناسب با همان مرتبه تحقق دارد و چون علم از جمله کمالات وجودی است، می‌توان به عمومیت علم در جمیع موجودات حکم کرد و بر این اساس، دیدگاه ملاصدرا را مساویت علم و وجود دانست.

## ۲. جمع مادیت و علم در نظر ملاصدرا

برخی از عبارات دیگر صدرا مبین این مطلب است که وجود در هر شیئی، عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی است و هر موجودی به حسب مرتبه خویش از این صفات کمالی بهره‌مند است (همو، الشواهد الربوبية، ۱۱). جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه ایشان از یک طرف شرط علم را وجودی خالص و مجرد از ماده می‌دانند و از سوی دیگر اذعان دارد که هر نوع وجودی، علم است؟ به نظر می‌رسد که ملاصدرا در عبارتی از اسفار به تبیین این مطلب می‌پردازد.

ایشان در اسفار چنین می‌گویند که علم، قسم و نحوه‌ای از وجود است<sup>۱</sup> و بلافاصله به این نکته اشاره می‌کند که به بیان دقیق‌تر علم و وجود، شیئی واحد و مساوی هم هستند، ولی در برخی موارد، وجود اعم از علم است؛ به این معنا که اگر وجودی ضعیف و با نقص و کاستی همراه شد (مانند وجود اجسام مادی)، در این صورت از قوای ادراکی محجوب و غایب می‌ماند و متعلق علم واقع نمی‌شود. دلیل آن این است که اجسام مادی، وجود جمعی ندارند و هر جزئی از جزء دیگر غایب است و باتوجه به اینکه حضور شیء در نزد شیء دیگر، فرع بر حضور آن در نزد خودش است؛ اجسام که در نزد خود حضور ندارند، به طریق اولی در نزد قوای ادراکی هم حاضر نیستند و لذا

۱. یعنی وجود، نوری مجرد از ماده.



عنوان علم یا معلوم بر آن‌ها بار نمی‌شود، در حالی که عنوان وجود بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ بنابراین وجود اعم از علم است (همو، الحکمة المتعالیه، ۱۵۰/۶).

اگرچه ملاصدرا در ابتدا علم را قسمی از وجود، یعنی وجود نوری مجرد از ماده لحاظ می‌کند؛ در ادامه با بیانی دقیق‌تر تصریح می‌کند که علم و وجود یکی هستند، جز اینکه وقتی وجود ضعیف می‌شود، دیگر نام علم و معلوم بر آن اطلاق نمی‌شود؛ چنانچه بر هیولا نام عالم اطلاق نمی‌شود، نه اینکه حقیقت علم از آن سلب شود (سبزواری، تعلیقه علی الحکمة المتعالیه، ۱۵۰/۶).

شایان ذکر است که مساوقت علم و وجود از محکمت حکمت متعالیه است و اگر در سخنان ملاصدرا متشابهاتی دیده می‌شود باید به همین محکم ارجاع داده شود. بنابراین اگر در مواردی چنین گفته می‌شود که در موجودات مادی علم و آگاهی راه ندارد؛ مقصود این است که چون وجود آن‌ها بسیار ضعیف است، شهود و حضور نیز در آنجا ضعیف بوده و علم کامل و قوی ندارند؛ یعنی تا اندازه‌ای علم در آن‌ها ضعیف است که نمی‌توان نام علم بر آن نهاد، نه اینکه علم اصلاً در آن‌ها راه ندارد؛ زیرا شواهدی در کتاب و سنت مشاهده می‌شود که حاکی از این است که سراسر عالم هستی آگاه و مدبر است (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ)، (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ۱/۶ تا ۱۸).

از منظری دیگر نیز می‌توان گفت که موجودات مادی از نظر حرکت قطعی و سیلانی خویش وجود جمعی ندارند و ازهم گسیخته‌اند، ولی به لحاظ حرکت متوسطی، اجزاء آن‌ها وجود جمعی دارند و همین وحدت و انسجام باعث حضور آن‌ها است و باعث حضور و شهود و علم این‌ها خواهد بود و بر این اساس هر موجودی اعم از مادی و مجرد، عالم و علم خواهد بود (طباطبایی، تعلیقه علی الحکمة المتعالیه، ۱۵۰/۶).

بر اساس مجموع عبارات ملاصدرا و شارحان وی، علم نیز مانند وجود، بالاتر از همه مقولات است و در هر موجودی اعم از مادی یا مجرد، لنگه یا لنگه عین همان وجود است.

### ۳. تبیین فرامقولی بودن علم

یکی از مسائل مهم در بحث هستی‌شناسی علم، ارتباط علم با وجود ذهنی است؛ اینکه آیا علم همان وجود ذهنی و از مقوله کیف نفسانی است آن‌طور که مشایین می‌گویند یا اینکه امری فرامقولی و متمایز از صورت ذهنی است؟

نظریه فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم تفاوتی دارد که به نظر می‌رسد این تفاوت در سه گروه تقسیم می‌شود:

#### ۳.۱. تمایز میان علم و وجود ذهنی

بر اساس این نظریه، میان علم که امری نفسی و وجود ذهنی که امری قیاسی است، تفاوت وجود دارد و تفکیک

این دو مبحث از یکدیگر از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه است؛ زیرا وجود ذهنی غیر از علم است که وجودی خارجی است ولی موطن آن نفس است (جوادی آملی، ریحی مختوم، ۱۸/۱).

بیشتر حکما معتقدند که علم ماهیتی است که دارای وجود است و آن ماهیت بنا بر نظر برخی، از مقوله اضافه و بنا بر نظر مشهور، از مقوله کیف نفسانی است. این اختلاف نظرها مبتنی بر قبول ماهوی بودن حقیقت علم است؛ زیرا ماهیت مثار کثرت است. بر مبنای نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه، علم ماهیتی نیست که دارای وجود است؛ بلکه وجودی است که از آن مفهوم علم انتزاع می‌شود (همان، ۱۷۵/۱). ابتکار صدرا این است که علم را امری ماهوی و مقولی نمی‌داند، بلکه با اثبات مساوقت علم و هستی، آن را منزله از ماهیت مصطلح می‌داند و این تنزه به این معنا است که آنچه از علم فهمیده می‌شود ماهیت نیست، بلکه مفهوم است؛ مفهومی که از نحوه وجود آن انتزاع می‌شود (همان، ۹۵/۱).

در نفس عالم، نوری وجود دارد که بنا بر نظر جمهور حکما ماهیت علم و بنا بر نظر صدرا، مفهوم علم از آن انتزاع می‌شود و چون این نور حقیقت ذات اضافه است متعلق خود را در حوزه نفس روشن می‌کند؛ بنابراین در موارد حصول علم سه امر محقق است:

الف. واقعیتهایی که در نفس تحقق پیدا کرده (وجود علم)؛

ب. مفهوم یا ماهیتی که از آن واقعیت وجودی نفس انتزاع می‌شود (به نام مفهوم علم)؛

ج. ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌شود؛ مثلاً ماهیت درخت وقتی که علم به آن حاصل می‌شود (همان، ۹۷/۱).

شایان ذکر است که اگر این تمایز لحاظ شود، گفتار حکما مبنی بر معلوم بالذات بودن صورت ذهنی و معلوم بالعرض بودن حقایق خارجی معنای دقیق‌تری پیدا می‌کند و بر اساس حکمت صدرایی آنچه که علم نامیده می‌شود و عالم با آن متحد می‌شود؛ وجود علم است نه صورت ذهنی. بر این اساس وجود علم، علم و معلوم بالذات است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض و واقعیت خارجی به دو واسطه معلوم بالعرض است (همان، ۹۸/۱ تا ۹۹).

نکته تأمل برانگیز این است که وجود ذهنی، سایه و ظل وجود خارجی نیست، بلکه سایه و ظل وجود علم است که در نفس انسان، کیف نفسانی یا از مقوله دیگر یا حقیقتاً خارج از مقوله است (همان، ۲۴/۱).

به عقیده جوادی آملی تلاش‌هایی که برخی از متکلمان و فلاسفه پیشین همچون فاضل قوشچی درباره وجود ذهنی و اشکالات مربوط به آن انجام داده‌اند، در تفکرات ملاصدرا در این باب تأثیر فراوانی داشته است. مرحوم قوشچی نیز بر این عقیده است که در هنگام علم به امری دو چیز در ذهن تحقق پیدا می‌کند نه یک چیز؛ یکی از آن‌ها ماهیت حاصل در ذهن یا همان معلوم است و دیگری موجود خارجی قائم به ذهن یا همان علم است. به تعبیر دیگر، علم غیر از معلوم است؛ علم و معلوم هر دو در ذهن تحقق دارند، ولی با این تفاوت که علم قائم به ذهن است و مانند یک صفت در ذهن وجود دارد که نفس با آن متحد می‌شود، در حالی که معلوم، حاصل در ذهن است و

همچون مظروف در ذهن وجود دارد و نفس به آن متصف نمی‌شود.<sup>۱</sup>

### ۳.۲. صورت ذهنی به لحاظ وجودی، علم و به لحاظ ماهوی، معلوم بالذات است.

در حکمت متعالیه، علم همان وجود غیرمادی است و وجود فی نفسه یک طبیعت کلی جنسی یا فصلی نیست که به واسطه ضمیمه شدن فصول به انواع گوناگون یا به واسطه ضمیمه شدن اعراض به افراد منقسم شود؛ بلکه هویت شخصی بسیط است که تحت هیچ معنای کلی ذاتی ای قرار نمی‌گیرد.

مطابق دیدگاه ملاصدرا علم بما هو علم مندرج در هیچ مقوله ماهوی - جوهر یا عرض - نیست، ولی از نظر اینکه علم با معلوم متحد است - همچون اتحاد وجود و ماهیت - به اعتبار تقسیم معلوم، تقسیم می‌شود و معنای این سخن فلاسفه که «علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض»، از این بیان استنباط می‌شود<sup>۲</sup> (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۳/۳۸۲؛ طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۳۲۲).

حکیم سبزواری نیز در پاورقی شرح منظومه در تفسیر سخن قوشچی این عبارت را می‌آورد که علم و معلوم بالذات، اگرچه از وجهی باهم متحدند؛ از جهت دیگر با هم متغایرنند همچون تغایر وجود و ماهیت؛ یعنی صورت ذهنی از نظر وجود، علم است و از نظر ماهیت، معلوم بالذات است<sup>۳</sup> (سبزواری، شرح منظومه، ۲/۱۳۰).

علم، امری وجودی و فرامقولی است که از سنخ ماهیات و مقولات جوهری و عرضی بیرون است؛ آنچه که از وحدت و کثرت و سایر احکام وجود برای حقیقت وجود گفته می‌شود برای علم نیز حاصل است. در مباحث وجود گفته می‌شود که وجود امری ذومراتب است و ذاتاً نه جوهر است و نه عرض، بلکه با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است. همین حکم درباره حقیقت علم که از حوزه ماهیات بیرون است و در قلمرو حقیقت وجود قرار دارد، جاری است (مطهری، ۹/۳۴۹؛ حائری یزدی، ۱۲۰).

شاید بتوان این گونه گفت که علم را از مقوله کیف دانستن منافی با این نیست که در جای دیگر گفته شود که علم از نظر وجود و ظهور برای نفس، اضافه اشراقی و از سنخ وجود است؛ «چون بالاخره هرچه باشد، وجود امکانی است و وجود امکانی در هر مرتبه‌ای که هست، به حد و ماهیت حقیقی آن آمیخته است و مانعی ندارد چیزی که ماهیتش کیف است، وجودش نور و اضافه اشراقی باشد»<sup>۴</sup> (همان، ۱۴۸).

در این دیدگاه سعی در تبیین این مطلب است که یک حقیقت داریم که به لحاظ وجودی، علم و به لحاظ ماهوی، معلوم بالذات است؛ یعنی در عین اینکه تمایزی میان علم و معلوم یا همان صورت ذهنی صورت گرفته است، ولی

۱. زیرا شرط اتصاف قیام است نه حلول (جوادی‌آملی، ریح مختوم، ۱/۳۲۰).

۲. مثلاً در علم به انسان چنین نیست که علم یک چیز و انسان چیز دیگری باشد، انسان در واقع محتوای همان علم را بیان می‌کند و با آن علم متحد است و آن دو در حقیقت یک واقعیت یگانه را تشکیل می‌دهند؛ واقعیتی که عین انکشاف و نور است و به لحاظ وجودی، علم است و به لحاظ آنچه می‌نماید و اراده می‌دهد از انسان است (شیروانی، ۳/۱۷۲).

۳. شایان ذکر است که حکیم سبزواری تفسیر ویژه‌ای از وجودی بودن علم اراده می‌دهد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۴. این سخن نیز تأمل برانگیز است که مبانی آن از نظریه حکیم سبزواری در باب فرامقولی بودن و وجودی بودن علم نشأت گرفته است که در ادامه نوشتار به آن اشاره خواهد شد.

این تمایز، تمایز و انفکاک حقیقی نیست، در حالی که در نظریه قبلی به این تمایز تأکید می‌شود. به نظر می‌رسد که این دیدگاه زمینه را برای دیدگاه سومی آماده می‌کند که تکمیل‌کننده و تبیین‌کننده آن است.

### ۳.۳. علم، اضافه اشراقی و امری وجودی است.

از نظر حکیم سبزواری، علم از مقوله کیف نیست؛ زیرا بین وجود فی نفسه این صور ذهنی و وجود آن‌ها برای نفس، تمایزی نیست و وجود فی نفسه آن‌ها همان وجود و ظهور آن‌ها برای نفس است.<sup>۱</sup> به تعبیر دیگر، وجود و ظهور این صور برای نفس، زائد بر وجود نفس نیست به گونه‌ای که کیف برای آن محسوب شوند؛ یعنی در صورتی این صور، کیف محسوب می‌شوند که ظهور آن‌ها بر نفس، زائد بر وجود نفس باشد و چون چنین نیست و ظهور این صور برای نفس، همان وجود نفس است کیف نفسانی محسوب نمی‌شوند (سبزواری، شرح غرر الفرائد، ۶۵).

ایشان در ادامه چنین می‌گویند که همچنان که هیچ جوهر حقیقی در نفس نیست، مگر جوهر به حمل اولی، هیچ کیف حقیقی هم در نفس نیست؛ زیرا وجودی جز وجود نفس نداریم و این در حالی است که کیف از محمولات بالضمیمه<sup>۲</sup> است (همان، ۶۵).

نکته تأمل برانگیز این است که حکیم سبزواری میان این صور ذهنی که وجود آن‌ها همان وجود نفس است و کیف یا محمول بالضمیمه که وجود فی نفسه ندارند؛ یعنی وجود آن‌ها برای نفس یا موضوع، ضمیمه و زائد بر وجود فی نفسه خودشان است، تفاوت قائل است.

اگر علم، ظهور و وجودی برای نفس محسوب شود، این سؤال مطرح است که نسبت وجود علم با نفس، مقولی است یا نه؟<sup>۳</sup> در صورت مقولی بودن، ماهیت علم اضافه است نه کیف و این نظریه‌ای است که همه از آن اجتناب دارند. اگر این نسبت اضافه اشراقی از جانب نفس باشد، علم از مقوله وجود و نور است. نور همان وجود است و مراتب وجود، مخصوصاً وجود صوری مجرد همان نور است (همان).

حسن‌زاده آملی در توضیح این مطلب چنین می‌گوید که ظهور صور در نزد نفس (لدى النفس) به این معنا است که موجودیت و تحقق آن صور، همان موجودیت و تحقق نفس است و برای ظهور صور، ضمیمه و امر زائد دیگری در کار نیست؛ اما مراد از ظهور آن‌ها برای نفس (للفنفس)، نسبت آن‌ها با نفس است که این نسبت یا مقولی یا اشراقی

۱. صور علمیه در نفس دو نحوه وجود ندارند؛ به این معنا که یکی از آن‌ها وجود بالذات (یعنی وجود فی نفسه آن‌ها) و دیگری وجود بالعرض (یعنی ظهور آن‌ها برای نفس) باشد؛ به گونه‌ای که این وجود بالعرض ماهیتی به نام کیف داشته باشد و آن ماهیت را علم لحاظ کنیم و آن را کیف بالذات دانسته و صور علمیه را کیف بالعرض بدانیم، ما به طور وجدانی در خویش می‌یابیم که غیر از ظهور صور علمیه برای نفس، امر زائد دیگری موجود نیست (حسن‌زاده آملی، تعلیقه بر شرح غرر الفرائد، ۲۹۳).

۲. یعنی وجود فی نفسه‌ای دارد که عارض بر وجود موضوع می‌شود.

۳. در اضافه مقولی دو طرف مفهوم اضافی، دو موجود مستقل و دو وجود جداگانه از هم هستند؛ مانند مفهوم اضافی ابوت که تحقق آن وابسته به وجود پدر و پسر است. اما اضافه اشراقی که میراث فلاسفه اشراق و به گونه‌ای از دستاوردهای عارفان مسلمان است، دو طرف اضافه و دو موجود مستقل و جدای از هم نیستند، بلکه تنها یک سمت اضافه طرف دیگر را ایجاد می‌کند. در اضافه اشراقی اگرچه رابطه دوسویه‌ای بین علت و معلول وجود دارد؛ درحقیقت یک سوی این رابطه در عین بی‌سویی، طرف قرار گرفته است و به محض اضافه اشراقی موجود می‌شود. به تعبیر دیگر در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم؛ یکی مضاف و دیگری مضاف‌الیه که امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با اضافه و ایجاد خود، مضاف‌الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف‌الیه چیزی جز همان ایجاد نیست. از اینجا دانسته می‌شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچ‌یک از مقولات نیست نه مقوله اضافه، نه مقوله کیف و نه دیگر مقولات.

است.<sup>۱</sup> منظور از نسبت مقولی این است که میان نفس و صور علمیه که هرکدام وجود خاص خود را دارند نسبتی است و منظور از نسبت اشراقی این است که این صور از اشراق نفس حاصل می شوند. بنابراین در نسبت اشراقی برخلاف نسبت مقولی چنین نیست که نفس، یک چیز و صور علمیه، چیز دیگری باشند که بین این دو نسبتی برقرار باشد، بلکه به این معنا است که صورت علمیه عین نفس است. حقیقت این است که به جز نفس و اشراق آن، چیز دیگری حاصل نیست ولی از این اشراق و اضافه، ماهیات صور علمیه انتزاع می شود. خلاصه اینکه اگر نسبت مقولی را در نظر بگیریم علم از مقوله اضافه است و کیف نیست و اگر نسبت اشراقی را در نظر بگیریم علم از مقوله وجود است و سخن حق، مورد دوم است (حسن زاده آملی، تعلیقه علی شرح غرر الفرائد، ۲۹۴ تا ۲۹۵).

به نظر ایشان، نفس با منشئات خویش اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و علت ایجاد صور علمیه است، بنابراین منشئات وی وجود نفسی ندارند و وجود نفسی آن‌ها عین وجود رابطی آن‌ها است و به تعبیر دقیق تر، وجود آن‌ها عین وجود نفس است. اضافه نفس با منشئاتش اضافه مقولی نیست، بلکه همان وجود نفس است با اشراقات وجودی او و اشعه نوری او که صور علمیه اند؛ نتیجه اینکه: «علم، وجود است؛ چون با حقیقت نفس ناطقه که وجود عینی خارجی دارد یکی شد و هر دو با هم یک نحو وجود تجردی دارند که همان نحوه تجرد اعیان خارجی طبیعی است در ماورای طبیعت اعنی عالم نفس ناطقه، خواه آن قسم علمی که نفس نسبت به آن‌ها مصدر و مظهر است و خواه آن قسم علمی که از کلیات مرسله اند که نفس نسبت به آن‌ها مظهر است و چون علم حقیقت وجود است، خارج از مقوله است» (همو، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۱۵۹).

حکیم سبزواری تشبیه جالبی برای فرامقوله بودن علم می آورد. به عقیده وی این سخن که علم از مقوله کیف است یا اینکه صور علمیه، کیف هستند فقط برای تشبیه است والا علم امری وجودی است که در مقوله خاصی منحصر نمی شود. به عقیده وی علم در عالم از سانی همچون وجود منبسط در جهان هستی است. همان طور که فیض منبسط در ذات خود جوهر و عرض نیست، ولی با این حال بر ماهیات جوهری و عرضی انبساط و سرریان می یابد و با جوهریت جوهر، جوهر است و با عرضیت عرض، عرض است؛ همچنین علم که وجود منبسط بر ماهیات ذهنی است، فیض و اشراق نفس است و برتر از آن است که جوهر یا عرض باشد و نیز ماهیاتی که اشراق نفس بر آن‌ها انبساط یافته، کیف نیستند؛ بلکه عنوان معلوم بر آن‌ها اطلاق می شود<sup>۲</sup> (سبزواری، شرح غرر الفرائد، ۶۵؛ همو، شرح منظومه، ۱۴۵/۲).

۱. شایان ذکر است که این صور هم معلول نفس هستند و هم معلوم نفس. از حیث معلومیت و ظهور آن‌ها برای نفس از تعبیر «لدى النفس» و از حیث معلولیت و نسبت آن‌ها برای نفس از تعبیر «لنفس» استفاده شده است.

۲. «فالحق أن كون العلم كیفاً أو الصور المعلومة بالذات كیفیات إنما هو علی سبیل التشبیه. فكما أن فیض الله المقدس أعنی الوجود المنبسط لاجوهر ولاعرض و مع ذلك انبسط علی جمیع ماهیات الجواهر والأعراض و كذا فیضه الأقدس الذى یظهر به بوحدته كل التعینات فی المرتبة الواحدة لاهو كیف ولاالتعینات فكذلك إشراق النفس المنبسط علی كل الماهیات المعلومة لها لیس بجوهر ولاعرض فلیس كیفاً و هو علم و لا الماهیات المنبسط علیها إشراقها كیفیات، و هی معلومات.»

#### ۴. نقد و بررسی دیدگاهها

در دیدگاه و نگرش اول، شکاف و فاصله‌ای میان علم و وجود ذهنی برقرار است و بر تمایز میان این دو تأکید می‌شود. جوادی آملی معتقد است که تغایر میان علم و وجود ذهنی به لحاظ اعتبار و حیثیت نیست، بلکه به لحاظ تعدد وجود است. ایشان از تعبیر مختلفی برای تبیین تمایز میان علم و وجود ذهنی استفاده کرده است؛ از جمله اینکه «میان علم که امری نفسی و وجود ذهنی که امری قیاسی است، تفاوت وجود دارد» (جوادی آملی، ریحی مختوم، ۱۸/۱) یا اینکه علم، وجودی خارجی است که موطن آن نفس است؛ در حالی که وجود ذهنی، وجود ظلی است نه خارجی. البته غرض از آنکه علم موجود خارجی است این نیست که قائم به نفس است و قائم به نفس، موجود خارجی است؛ بلکه به این معنا است که علم موجود خارجی و منشأ اثر است ولی جایگاه آن نفس است؛ نظیر قدرت که موجود خارجی است ولی جایگاه آن نفس قادر است<sup>۱</sup> (همان، ۴۱/۱).

همان طور که اشاره شد ایشان با تمایز وجودی میان علم و صورت ذهنی معتقدند که گفتار حکما مبنی بر معلوم بالذات بودن صورت ذهنی، معنای دقیق تری پیدا می‌کند و بر اساس حکمت صدرایی وجود علم، علم و معلوم بالذات است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض و واقعیت خارجی به دو واسطه، معلوم بالعرض است (همان، ۹۸/۱ تا ۹۹).

اشکال اساسی این نظریه این است که ماهیت شیء در مرتبه علم نیست، بلکه در مرتبه وجود ذهنی (که ظل علم است) است. به تعبیر دیگر ماهیت معلوم، علم و معلوم بالذات نیست؛ بلکه این ماهیت معلوم که در مرتبه ذهن آمده و صورت ذهنی شده است، معلوم بالعرض است. اگر ایشان چنین نظری داشته باشند که البته از عباراتشان نیز چنین استنباط می‌شود، در این صورت با این اشکال اساسی روبه‌رو است که بالاخره معلوم بالذات چیست؟ اگر معلوم بالذات غیر از ماهیت شیء یا صورت ذهنی است، پس در این حالت علم به ماهیت شیء تعلق نگرفته است و ما از ماهیت شیء بی‌خبریم و اگر علم به ماهیت شیء تعلق گرفته است، پس ماهیت شیء معلوم بالذات است و باید در مرتبه علم باشد؛ در حالی که ایشان معتقدند که علم معلوم بالذات است و در عین حال ماهیت شیء نیست و ماهیت، معلوم بالعرض است. اگر علم و ماهیت معلوم، دو امر هستند، این سؤال مطرح می‌شود که علم به چه چیزی تعلق گرفته است؟ اگر علم به ماهیت شیء تعلق گرفته است، آیا می‌شود گفت که به ماهیت شیء علم دارم یا نه؟ اگر پاسخ منفی است، این سؤال همچنان به قوت خود باقی است که بالاخره علم به چه چیزی تعلق گرفته است و اگر پاسخ مثبت است و به ماهیت شیء، علم دارم این ابهام ایجاد می‌شود که چگونه می‌شود به ماهیت شیء علم داشته باشیم، ولی ماهیت شیء معلوم بالذات نباشد و معلوم بالعرض باشد. اشکال اساسی این نظریه این است که

۱. به نظر می‌رسد که دلایل ایشان مبنی بر خارجی بودن علم در حد اشاره است و از تبیین کافی برخوردار نیست و بهتر است که از مبانی فلسفی صدرایی برای اثبات وجودی بودن علم استفاده کرد، چنانچه حکیم سبزواری از این طریق استفاده کرده است.

ماهیت معلومه یا صورت ذهنی، معلوم بالعرض است نه معلوم بالذات.<sup>۱</sup> جوادی آملی به این نکته تأکید دارد که وجود ذهنی، ظل وجود علم است نه ظل وجود خارجی. علم مانند دیگر صفات نفسانی همچون عدل و تقوا و... به وجود خارجی در نفس موجود است، ولی تفاوت آن با دیگر صفات نفسانی در این است که چون علم از سنخ نور است و ظاهر به ذات و مظهر غیر است، متعلق خود را نیز روشن می‌کند و بنابراین وجود ذهنی در اثر علم ایجاد می‌شود (همان، ۴۲/۱). فلاسفه پیشین، نفس را منفعل دانسته و لذا وجود علم (ذی ظل) را برای نفس پدیدار خارجی می‌دانستند و معتقد بودند که نفس، وجود علم را از عالم خارج دریافت می‌کند؛ درحالی که حکمت متعالیه بر آن است که مشاهده خارجی علت اعدادی است تا نفس، علم (ذی ظل) را ایجاد کند و در نتیجه ظل آن، که وجود ذهنی است پدید آید. لذا اقتدار نفس بر ایجاد علم در مقدمه وجود ذهنی در غالب کتاب‌های ملا صدرا آمده است (همان، ۴۳/۱).

شارحان حکمت متعالیه برای تبیین اینکه وجود ذهنی ظل وجود علم است نه وجود خارجی، به این عبارت صدرا استناد می‌کنند که «انّ الحاصل من المعلوم فی الذهن صورة لا هویة و الوجود الظلی لا متأصل» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۳۱۱/۱).

شایان ذکر است که اگرچه ملا صدرا از وجود ذهنی به وجود ظلی تعبیر کرده است؛ در هیچ‌یک از آثار خود تصریح نکرده است که وجود ذهنی ظل علم است، بلکه با توجه به عبارات قبل و بعد متوجه می‌شویم که منظور وی ظل وجود خارجی است نه ظل علم. علاوه بر اینکه اگر ماهیت یا وجود ذهنی، ظل علم باشد، همان اشکالات مذکور را در پی خواهد داشت.

با توجه به نظریه اضافه اشراقی می‌توان تبیین دقیق‌تری از ظل ارائه داد و ماهیت یا وجود ذهنی را ظل نفس بدانیم نه ظل علم، چنانچه حکیم سبزواری نیز در نظریه اضافه اشراقی قائل به چنین نظری است و معتقد است که صورت ذهنی، فعل نفس و اضافه اشراقی، نفس است و به تعبیری رقیقه نفس است. به تعبیر دیگر اگر بگوییم که صورت ذهنی ظل علم و اضافه اشراقی علم است، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که خود علم چیست و نسبت آن با نفس چیست؟ و در این صورت باز هم اشکال پیشین مطرح می‌شود؛ یعنی لازمه این سخن آن است که ماهیت، معلوم بالعرض باشد و در مرتبه علم نباشد.

خلاصه اینکه تعبیر ظل که در نظریه حکیم سبزواری و جوادی آملی به کار می‌رود تفا سیر متفاوتی دارد و بهتر

۱. سؤال دیگری که مطرح می‌شود این است که نسبت این ماهیت که به تعبیر ایشان صورت ذهنی است، با خود علم چه نسبتی است؟ مطابق بیانات ایشان اگر علم برای صورت ذهنی یا ماهیت، علت باشد با این ابهام مواجه می‌شویم که چگونه ممکن است که ظل یک امر وجودی، یک امر ماهوی باشد؛ یعنی اصل و ذی ظل و علت، وجود باشد و ظل و معلول، ماهیت باشد و سنخیتی میان آن‌ها نباشد. اگر هم فرض شود که ماهیت یا صورت ذهنی، علت علمی است که در صقع نفس است این ابهام پیش می‌آید که چگونه ماهیتی که معلوم بالعرض است علت برای معلوم بالذات باشد. اشکال دیگر این نظریه در نحوه ارتباط میان علم و صورت ذهنی است که تبیین روشنی ندارد.

است که برای جلوگیری از ابهام، وجود ذهنی را ظل نفس بدانیم نه ظل علم.<sup>۱</sup> مطلب دیگر اینکه از نظر جوادی آملی تمایز میان علم و وجود ذهنی که از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه است، مسائل و مشکلات فلسفی همچون نظریه اتحاد عاقل و معقول را حل کرده است؛ برای نمونه در نظریه اتحاد عاقل و معقول آنچه که با عاقل متحد می‌شود، وجود علم است نه صورت علمی و به تعبیر ایشان صورت علمی به طور کامل از حریم اتحاد عالم و معلوم فرسنگ‌ها فاصله دارد (جوادی آملی، ریحی مختوم، ۴۲/۱ و ۱۰۰).

اگرچه اتحاد وجود علم با عالم و معلوم عبارت دقیقی است که جوادی آملی به آن اشاره کرده است؛ از سوی دیگر این عبارت که صورت علمی به طور کامل از حریم اتحاد عالم و معلوم فرسنگ‌ها فاصله دارد، درخور تأمل و بررسی است. در صورت قبول ادعای مذکور این سؤال مطرح است که بر این اساس صورت ذهنی چه نسبتی با نفس دارد؟ آیا صورت ذهنی عارض بر نفس و بیرون از حقیقت نفس است یا اینکه با آن متحد است؟

بر اساس مبانی صدرایی، صورت علمی عارض بر نفس نخواهد بود و حتی اگر بنا بر فرض عارض بر نفس باشد، در دستگاه صدرایی عرض از شئونات جوهر است و بنابراین نمی‌توان آن را بیرون از جوهر فرض کرد؛ به این معنا که صورت علمی را منحاز و مستقل از جوهر دانست و بگوییم این یک چیز است و جوهر چیز دیگری است، بنابراین صورت علمی متحد با نفس و عین نفس است. اگرچه قطعاً منظور ایشان هم این نبوده است که صورت علمی عارض بر نفس است، بلکه باید گفت که تأکید ایشان بر تمایز میان صورت علمی و علم در ذکر این مطلب که «در اتحاد عالم و معلوم، این علم است که با عالم متحد است و صورت علمی به طور کامل از حریم اتحاد بیرون است»، ممکن است باعث ایجاد ابهامات و اشکالاتی در ذهن مخاطب شود. سؤال دیگر این است که آیا می‌توان گفت صورت علمی که متحد با نفس است، مورد تعقل واقع نمی‌شود؟ پاسخ منفی است؛ زیرا اگر مورد تعقل واقع نشود، پس ما چگونه از طریق آن علم حاصل می‌کنیم و آن را واسطه علم قرار می‌دهیم. آیا می‌شود صورت علمی واسطه در ثبوت علم با شد ولی خودش هیچ هویت علمی نداشته باشد؟ بنابراین صورت علمی مورد تعقل واقع می‌شوند و به حکم اتحاد عاقل و معقول با نفس متحدند.

در این دیدگاه به نکات دقیقی بر تمایز میان علم و وجود ذهنی اشاره می‌شود که کارگشای بسیاری از مسائل فلسفی است، ولی با این حال در برخی موارد این تمایز و شکاف آن قدر عمیق است که مخاطب ارتباط میان علم و وجود ذهنی را به سختی در می‌یابد. تبیین دقیق این تمایز کار دشواری است که به نظر می‌رسد اگر این تمایز با نظریه

۱. به نظر نگارنده از نظریه حکیم سبزواری و شارحان وی می‌توان استنباط دیگری داشت که ضمن اینکه به دیدگاه جوادی آملی نزدیک است ولی با این وجود اشکالات وارد بر آن نظریه بر آن وارد نیست. در این استنباط، علم همان اضافه اشراقی است و معلومات یا صور علمی حاصل این اشراق یا همان علم هستند و در عین اینکه تمایز از این اضافه اشراق‌اند ولی این تمایز به معنای انفکاک کامل آن‌ها از یکدیگر نیست، بلکه صور علمی، معلول و متقوم به علم یا همان اشراق نفس هستند؛ خلاصه اینکه علم همان صورت ذهنی نیست، بلکه صورت ذهنی حاصل علم و معلول آن است. بر این اساس ضمن اینکه، صور علمی ظل علم هستند (شبهات با دیدگاه اول)، ولی در عین حال تمایز و تعدد میان علم و صورت علمی، تمایز و تعدد وجودی و حقیقی نیست، بلکه تمایزی اعتباری است (تفاوت با دیدگاه اول) و لذا اشکالات وارد بر دیدگاه اول بر این نظریه وارد نیست.



اضافه اشراقی بودن علم (دیدگاه سوم) تبیین و تحلیل شود، به دیدگاه جامع‌تر و پذیرفتنی‌تری می‌توان دست یافت که با مبانی صدرایی سازگارتر خواهد بود و بر اساس آن ضمن آنکه فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم تبیین می‌شود، بسیاری از مسائل فلسفی هم حل می‌شود.

مطابق دیدگاه دوم، تفکیکی که میان علم و صورت ذهنی صورت می‌گیرد تفکیک به حساب اعتبار است. در واقع یک چیز بیشتر نداریم که به لحاظ وجودی، نام علم و به لحاظ ماهوی، نام معلوم یا صورت ذهنی بر آن اطلاق می‌شود. همان‌طور که در خارج یک چیز بیشتر نداریم و وجود و ماهیت با هم متحد هستند، در عالم ذهن نیز یک حقیقت بیشتر نداریم که به لحاظ وجودی، علم است و به لحاظ آنچه ارائه می‌دهد، معلوم یا صورت ذهنی است؛ به تعبیر دیگر یک حقیقت داریم که به لحاظ وجودش برای نفس، علم است و به لحاظ متعلق علم، معلوم یا صورت ذهنی است.

باتوجه به مطالب مذکور در بررسی دقیق‌تر باید میان دو مطلب تفکیک قائل شد: یکی ماهیت علم و دیگری ماهیت معلوم. اگر ماهیت علم را در نظر بگیریم و به عبارت دقیق‌تر به لحاظ هستی‌شناختی به علم بنگریم، علم از سنخ وجود است؛ ولی اگر ماهیت معلوم را در نظر بگیریم و به عبارت دیگر از حیث واقع‌نمایی به علم بنگریم، در این صورت به دلیل اتحاد علم با معلوم گفته می‌شود که علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض است. البته باید توجه داشت که در این نوشتار بررسی و تحقیق پیرامون ماهیت علم یعنی توجه به حیث هستی‌شناختی علم، نه ماهیت معلوم بیان می‌شود.

به تعبیر دیگر از این بیان که علم با تقسیم معلوم تقسیم می‌شود و بنابراین علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض است، دوگونه برداشت می‌توان داشت: یکی اینکه ماهیت و مقوله علم مطابق با مقوله و ماهیت معلوم است؛ یعنی علم ماهیتی دارد که همان ماهیت معلوم است که اگر این معنا در نظر گرفته شود، همان نظریه دوانی خواهد بود که اشکالات خاص خودش را در پی خواهد داشت؛ دیگر اینکه علم به حمل اولی از مقوله معلوم است (یعنی حیثیت مرآتی علم) که این سخن نیز گرهی از مسئله نمی‌گشاید؛ زیرا آنچه که در نهایت اثبات می‌شود این است که علم به حمل اولی جوهر است یا به حمل اولی عرض است و اصل مسئله را که خود علم به حمل شایع داخل در کدام مقوله است را پاسخ نمی‌دهد.

در این دیدگاه سعی بر آن است که جمع میان دو نظریه متقدم و متأخر ملا صدرا پیرامون حقیقت علم صورت پذیرد؛ یعنی ضمن اینکه نظریه کیف نفسانی بودن علم نفی نمی‌شود، به وجودی بودن حقیقت علم نیز تأکید می‌شود، ولی همان‌طور که اشاره شد اشکال وارد بر این دیدگاه این است که به تبیین دقیق فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم نپرداخته است و فقط به وجودی بودن علم اشاره و تأکید می‌شود.

به نظر نگارنده اگرچه از ظاهر برخی عبارات ملا صدرا چنین استنباط می‌شود که وی صور علمی را کیف نفسانی

می‌داند؛ در نگاه دقیق‌تر باید اذعان کرد که ایشان میان کیف نفسانی بودن علم با سایر کیفیات تمایز قائل است.<sup>۱</sup> به عقیده وی، در سایر کیفیات وجود فی نفسه آن‌ها تمایزی با وجود لغیره آن‌ها دارد؛ گویا اینکه دو نحوه وجود دارد ولی در مقوله علم چنین تمایزی نیست. ملاصدرا در اسفار در بیان برهان اتحاد عاقل به معقول به صراحت اعلام می‌کند که عالم و معلوم دو وجود مغایر و دو هویت مغایر از یکدیگر ندارند و ارتباط آن‌ها ارتباط حال و محل، مثل سیاهی و جسمی که محل سیاهی است، نیست (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳/۳۱۴). نتیجه اینکه اگر قائل به چنین تمایزی میان علم و سایر کیف‌ها باشیم، در این صورت علم امری وجودی و فرامقولی است که حاصل اشراق نفس است و این سخن در خصوص سایر اعراض و کیف‌ها صادق نیست.<sup>۲</sup> به تعبیر حسن‌زاده آملی صور علمیه در نفس دو نحوه وجود ندارند؛ به این معنا که یکی از آن‌ها وجود بالذات یعنی وجود فی نفسه آن‌ها و دیگری وجود بالعرض یعنی ظهور آن‌ها برای نفس باشد، به گونه‌ای که این وجود بالعرض، ماهیتی به نام کیف داشته باشد و آن ماهیت را علم لحاظ کنیم و آن را کیف بالذات دانسته و صور علمیه را کیف بالعرض بدانیم، ما به طور وجدانی در خویش می‌یابیم که غیر از ظهور صور علمیه برای نفس امر زائد دیگری موجود نیست (حسن‌زاده آملی، تعلیقه بر شرح غرر الفرائد، ۲۹۳).

با بررسی نظریات سه‌گانه چنین استنباط می‌شود که دیدگاه سوم در مقایسه با سایر دیدگاه‌ها از جامعیت بیشتری برخوردار است و تنها به ذکر فرامقولی بودن علم اکتفا نشده است، بلکه به طور دقیق به بررسی و تحلیل این مطلب پرداخته است که علم امری وجودی و فرامقولی است.

در فلسفه صدرایی، علم اضافه اشراقی و بنابراین امری وجودی و طرف‌ساز است. اضافه اشراقی اضافه‌ای است که در آن مضاف با افاضه و ایجاد خود، مضاف‌الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف‌الیه چیزی جز همان ایجاد نیست؛ از اینجا دانسته می‌شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچ‌یک از مقولات نیست.

باتوجه به اینکه ملاصدرا صور علمی را از منشئات نفس می‌داند، این تبیین از فرامقولی بودن علم با مبانی ملاصدرا سازگارتر است؛ یعنی اگر علم از سنخ هستی و نوعی اضافه اشراقی باشد ناچار باید قائل به خلاقیت نفس شد به صورتی که بین صورت ذهنی و نفس مدرک، نوعی علیت و معلولیت برقرار باشد و حضور آن برای نفس، حضور اشراقی و قیام آن به نفس قیام صدوری باشد.<sup>۳</sup>

از نظر ملاصدرا صور علمی جزئی، اعم از حسی و خیالی، وجودات مثالی هستند که نفس، آن‌ها را در عالم مثال

۱. و به تعبیر عام‌تر و دقیق‌تر، میان کیف‌های نفسانی با سایر کیفیات و اعراض تمایز قائل است؛ یعنی باتوجه به نظریه کل القوی بودن نفس در حکمت صدرایی، وجود فی نفسه کیف‌های نفسانی همچون علم و قدرت و اراده و... تمایزی با وجود لغیره آن‌ها ندارد.

۲. همان طور که قبلاً اشاره شد، حکیم سبزواری به این تمایز اشاره می‌کند و معتقد است که علم (یا همان صورت معلوم بالذات) را از سنخ کیف دانستن، بر سبیل تشبیه است (سبزواری، شرح غرر الفرائد، ۶۵).

۳. «قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرک و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية إلا العلية و المعلولية و لكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجهول إلى الجاعل لانسبة الحلول و الانطباق كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني و في مباحث الإبصار و غيرها.» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳/۳۵۱۸).

اصغر خویش انشا می‌کند و صور علمی کلی همان عقول کلی است که نفس به وجود خارجی آن‌ها دست می‌یابد و از آنجایی که این عقول، وجود قوی‌تر از نفس دارند، قائم به نفس به نحو قیام صدوری نیستند، بلکه نفس مظهر آن‌ها است (علامه طباطبائی، تعلیقه بر الحکمة المتعالیه، ۲۸۵/۱).

شایان ذکر است که اگرچه ملا صدرا به صراحت بیان می‌کند که صور حسی و خیالی حاصل خلایقیت نفس است، ولی عباراتی از بیان ملا صدرا یافت نمی‌شود که آشکارا اعلام کند که صور علمیه کلی از منشئات نفس است.<sup>۱</sup> برخی از شارحان حکمت متعالیه در خصوص صور عقلی معتقدند که نفس نسبت به درک صور کلی سه حالت دارد، به این صورت که در مرتبه اول، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و سپس با آن‌ها متحد می‌شود و در مرتبه نهایی، خلاق صور عقلیه می‌شود<sup>۲</sup> (حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۳۵۳).

ذکر این نکته لازم است که ملا صدرا تعبیر اضافه اشراقی را هم در ادراکات حسی و خیالی و هم در ادراکات عقلی به کار می‌برد، ولی نحوه کاربرد آن در ادراکات حسی و خیالی متفاوت از ادراکات عقلی است. اضافه اشراقی نفس با مدرکات حسی و خیالی خویش بر مبنای رابطه علی و معلولی میان آن‌ها توجیه می‌شود؛ زیرا نفس در این نوع ادراکات، فاعل و مصدر است و این مدرکات، حاصل خلایقیت نفس هستند و چون این ادراکات برای نفس حضور دارند، می‌توان علم حضوری و در نتیجه اضافه اشراقیه نفس به مدرکات حسی و خیالی خود را پذیرفت.

اما رابطه نفس با مدرکات عقلی خود از نوع رابطه علی و معلولی نیست؛ یعنی کلیات عقلی، اشرف از این هستند که معلول نفس واقع شوند، بنابراین اضافه اشراقی در این نوع از ادراکات به نحو دیگری تبیین می‌شود (کدیور، ۴۴). ملا صدرا در ادراکات عقلی نیز رابطه نفس با مدرکات عقلی را از نوع اضافه اشراقی می‌داند و چنین می‌گوید که ادراک عقلی با تحقق اضافه اشراقی میان نفس و ذوات عقلی واقع در عالم ابداع حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۲۸۸/۱) تعبیر اضافه اشراقی در این جمله دال بر پذیرش علم حضوری مدرک به مدرک و حضور معلوم برای عالم است. توجیه این علم حضوری به این گونه است که یکی از مصادیق علم حضوری در هنگامی است که میان دو شیء رابطه اتحادی برقرار باشد؛ به این معنا که اگر دو شیء با یکدیگر اتحاد وجودی داشته باشند، برای یکدیگر حضور داشته و علم میان آن‌ها از نوع حضوری خواهد بود. حکیم سبزواری نیز در تعلیقه خود بر اسفار به صراحت به این نکته اشاره می‌کند که مراد از اتحاد نفس با مدرکات عقلیه، اضافه اشراقی و علم حضوری و شهودی است.<sup>۳</sup> خلاصه اینکه نفس با ارتقا به عالم عقول و اتحاد با حقایق مجرد در آن عالم، با علم حضوری از

۱. قد مر فیما سبق أن النفس الإنسانية بالقياس إلى مدرکاتها الحسية والخيالية أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل بل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات المتعلقة بادرکاتها للأموال الانفعالية والآن نقول أما حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصلة في الوجود فهي بمجرد إضافة شهودية انكشافية ونسبة نورية حضورية يحصل لها إلى ذوات نورية عقلية و صور مفارقة واقعة في عالم الإبداع موجودة صقع الإلهية (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۱۳).

۲. یعنی در حالت سوم، نفس صورت‌سازی می‌کند و صور عقلی را می‌سازد که نسبت این صور با نفس، اضافه اشراقی است. ایشان در جایی دیگر چنین می‌گوید که حقایقی که مادون نفس هستند به انشای نفس و حقایقی که مافوق نفس هستند به مظهر بودن نفس اند؛ یعنی نفس در ابتدا مظهر آن‌ها است و در صورت اشتداد و استكمال، وجودی مافوق مظهر بودن است و صاحبان قوه قدسیه چنین هستند (حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۱۶۰).

۳. «اما المدركات الكلية، ادراکها بالاتحاد وهذا الاتحاد هو مراده من الاضافة الاشراقية والعلم الحضوري والشهودي. لان العلم الحضوري له موردان، الاتحاد والعلية. لكن

مدرکات عقلی خود آگاهی یافته و در این صورت است نوعی رابطه اشراقی میان نفس و آن‌ها برقرار می‌شود. شایان ذکر است که کاربرد اضافه اشراقیه در ادراکات عقلی به معنای مصطلح آن نبوده و صرفاً دال بر حضور مدرک در نزد مدرک و علم حضوری نفس به مدرک است و معنای حقیقی اضافه اشراقیه که دال بر اشراق و فاعلیت است در این مورد به کار نمی‌رود<sup>۱</sup> (کدیور، ۴۴ تا ۴۵).

شایان ذکر است که یکی از لوازم فرامقولی بودن علم این است که وقتی دانستیم علم، وجود مجردی است که مرتبه وجودی آن فوق مرتبه مادیات است، درک این نکته آسان خواهد بود که مراتب سه‌گانه ادراک، چیزی جز شهود و حضور وجود مجرد در نزد انسان نیست. بر این اساس در هر مرتبه از ادراک به سبب حضور نفس در آن مرتبه و اتحاد با حقایق آن، علم حضوری تحقق می‌یابد. ملاصدرا افزون بر اینکه به علم حضوری نفس به مدرکات حسی و خیالی اشاره می‌کند، (همو، الحکمة المتعالیة، ۳۰۱/۱ و ۳۰۸) این علم حضوری را درباره مدرکات عقلی پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۴۱۲/۱).

### نتیجه‌گیری

درک حقیقت علم در حکمت متعالیه، پیچیده و دشوار و درعین حال نظریه ملاصدرا در باب حقیقت علم و تبیین فرامقولی بودن آن بسیار دقیق و ژرف است. با مراجعه به آثار متعدد ملاصدرا در می‌یابیم که مجموع سخنان ایشان در باب علم و ادراک، بیش از یک نظریه را می‌طلبد؛ زیرا وی در ابتدا همگام با جمهور حکما، علم را از مقوله کیف نفسانی می‌داند و سپس گام فراتر می‌نهد و تبیین دقیق‌تری از حقیقت علم ارائه و آن را امری وجودی و فرامقولی معرفی می‌کند. صدرا با اختصاص دادن بخش مستقلی در خصوص علم، به این نکته اشاره می‌کند که علم و عالم و معلوم از عوارض ذاتی وجود بوده و این خود قرینه‌ای بر این مطلب است که از نظر وی، علم از عوارض تحلیلی وجود و مساوق آن و لذا از سنخ وجود است.

در حکمت صدرایی، علم امری وجودی و از نوع وجود بالفعل خالص و غیر مشوب به عدم است که هر اندازه از ماده و شوائب عدم به دور باشد، در علم بودن نیز قوی‌تر است. شارحان حکمت متعالیه تفسیرهای متعددی از فرامقولی بودن علم ارائه داده‌اند که در این میان نظریه حکیم سبزواری از جامعیت بیشتری برخوردار بوده به این دلیل که فقط به ذکر فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم بسنده نکرده است، بلکه به بررسی و تبیین دقیق این مطلب مهم پرداخته است. بر این اساس، فرامقولی بودن علم به این معنا است که علم از نوع اضافه اشراقی و امری وجودی

العلیة غیر مناسبه... فبقی الاتحاد» (سبزواری، تعلیقه علی الحکمة المتعالیة، ۲۸۸/۱).

۱. یا اینکه می‌توان این‌گونه تبیین کرد که نفس با ذوات عقلی متحد می‌شود و بر اساس ظرف وجودی خودش، دریافتی از آن ذوات عقلی دارد که می‌توان این دریافت را از اشراقات نفس محسوب کرد؛ به تعبیر دقیق‌تر در اثر ارتباط و اتحاد نفس با آن حقیقت عقلی، تفاعلی میان نفس و او برقرار می‌شود و آن حقیقت عقلی به تمام معنا در نزد نفس حاضر نمی‌شود، بلکه به اندازه ظرف نفس تعیین پیدا می‌کند و از آن حیث که نفس در این تفاعل دخیل است، نفس نسبت با آن تعیین، فاعل است و آن تعیین که در وعاء نفس اتفاق افتاده، معلول نفس و از اشراقات آن است.

است؛ صور ذهنی، حاصل اشراق نفس هستند و چنین نیست که وجودی زائد بر وجود نفس داشته باشند. به تعبیر دیگر به جز نفس و اشراق آن، چیز دیگری نیست و صور علمی که حاصل اشراق نفس هستند، در عین اینکه متمایز از این اضافه و اشراق هستند؛ ولی این تمایز به معنای انفکاک کامل آن‌ها از یکدیگر نیست، بلکه صور علمی متقوم به همان اشراق نفس هستند. با توجه به اینکه ملاصدرا صور علمی را از منشآت و اشراقات نفس می‌داند، این تبیین از فرامقولی بودن علم با مبانی ملاصدرا سازگارتر است؛ یعنی اگر علم از سنخ هستی و نوعی اضافه اشراقی باشد ناچار باید قائل به خلاقیت نفس شد، به صورتی که بین صورت ذهنی و نفس مدرک، نوعی علیت و معلولیت برقرار و حضور آن برای نفس، حضور اشراقی و قیام آن به نفس، قیام صدوری باشد.

شایان ذکر است که اگرچه از ظاهر برخی عبارات ملاصدرا چنین استنباط می‌شود که وی صور علمی را کیف نفسانی می‌داند، اما در نگاه دقیق‌تر، ایشان میان کیف نفسانی بودن علم (و به تعبیر عام‌تر و دقیق‌تر، میان کیف‌های نفسانی) با سایر کیفیات تمایز قائل است. به عقیده وی در سایر کیفیات، وجود فی نفسه آن‌ها تمایزی با وجود لغیره آن‌ها دارد؛ گویا اینکه دو نحوه وجود دارند، ولی در مقوله علم چنین تمایزی نیست؛ یعنی با توجه به مبانی صدرایی، وجود فی نفسه صور علمی، همان وجود آن‌ها برای عالم است. به تعبیر دیگر نفس ناطقه با منشآت خود اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و علت ایجاد و انشای صور علمی است. پس منشآت وی وجود نفسی ندارند و وجود نفسی آن‌ها عین وجود رابطی آن‌ها است و به تعبیر دقیق‌تر وجود آن‌ها عین وجود نفس است. بر این اساس، علم امری وجودی و فرامقولی است که حاصل اشراق نفس است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه طوسی و رازی، ج ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، التعليقات، به تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ج ۶، چ ۱، قم: الزهراء، ۱۳۷۲.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقه بر شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، دروس اتحاد عاقل به معقول، چ ۱، قم: قیام، ۱۳۷۵.
- سبزواری، هادی بن مهدی، تعلیقه علی الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

- \_\_\_\_\_ شرح منظومه (غررالفرائد)، به تعلیق حسن حسن‌زاده آملی؛ تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، ج ۲، چ ۱، قم: ناب، ۱۴۱۶ق.
- شیروانی، علی، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة، ج ۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_ الشواهد الربوبیة، ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ المشاعر، مقدمه هانری کرین، ج ۱، لبنان: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_ المظاهر الالهیة، به تحقیق آشتیانی، ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_ مفاتیح الغیب، به تعلیق ملاعلی نوری؛ تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌وری، ج ۱، بی‌جا: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمدحسین، تعلیقه علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_ نه‌ایة الحکمة، ج ۱۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- فخر رازی، محمدبن عمر، المباحث المشرقیة، ج ۲، بی‌جا: مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ق.
- کدیور، محسن و سعیده فخر نوغانی، «مشاهده عقلی در معرفت‌شناسی ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، دوره ۸، ش ۲۸، ۱۳۸۷، صص ۳۱ تا ۵۰.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: صدر، ۱۳۷۸.