

Three Stages of Attribution of Knowledge According to Three Philosophical Journeys; the Originality of Nature, the Originality of the Existence of Gradational Oneness and the Originality of the Existence of Personal Oneness

Mahdi Saadatmand¹  | Ali Babaei² 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology, University of Yazd, Iran. E-mail: saadatmand@yazd.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, University of Tabriz, Iran. E-mail: ali.babaei@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 10 November 2023

Received in revised form 19 November 2023

Accepted 26 November 2023

Published online 20 March 2024

Keywords:

knowledge, Mullā Ṣadrā, categorical attribution, illuminative attribution, Qāyūmi attribution

ABSTRACT

The importance of recognizing the type of attribution between the knower and the known is determining the position of knowledge in the worldview approach and its epistemological function. The main question of this research is: What is the meaning and function of the type of attribution between the knower and the known with the evolution in the philosophical principles? According to the originality of nature, the type of this attribution is the categorical attribution, assuming the duality of the two sides of the attribution, causes problems such as the validity of knowledge, the distinction between the knower and the known, and the problems of mental existence. According to the originality of the existence of gradational oneness, the type of this attribution is the illuminative attribution. In this type of attribution, the knowledge of knower, in a longitudinal and gradational relationship, becomes the cause of the creation of known, and finally according to the originality of the existence of personal oneness, the unity between the knower and the known can be stated and the type of attribution is qāyūmi attribution. The findings of the research show that according to the three philosophical journeys, by passing from multiplicity to unity, the gradational aspect gives its position to unity between the knower and the known, until in the third journey, the presence and intuition of the knower appears in the mirror of his manifestations.

Cite this article: Saadatmand, M., & Babaei, A. (2024). Three Stages of Attribution of Knowledge According to Three Philosophical Journey; the Originality of Nature, the Originality of the Existence of Gradational Oneness and the Originality of the Existence of Personal Oneness. *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (46), 210-226. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2024.59162.3631>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2024.59162.3631>

Extended Abstract

Introduction

The term of “attribution” indicates a kind of dependence or measurement between different or similar affairs. By generalizing the inherent characteristic of attribution, that is, “having a relationship with two sides”, to a real and existential affair such as knowledge and perception, an additional relationship between the knower and the known can be considered. By the evolution of philosophical schools, the correlative of affairs such as knowledge and the relationship between knowledge and knower also finds a new concept that fits the new approach. The main question of this research is: What is the meaning and function of the type of attribution between the knower and the known with the evolution in the philosophical principles?

Three Philosophical Journeys and Three Types of Attribution

According to the originality of nature, “categorical attribution” is a relationship that is established between two independent things. This type of attribution has distinction with the principles of Transcendent Wisdom and causes problems such as the validity of knowledge, the distinction between the knower and the known, and the problems of mental existence. In the second journey, i.e. “illuminative attribution”, the additional is the existence of the effect which is realized by the cause. The illuminative attribution is the same creation of effect and is from the realm of existence (Sabzevari, 1991, vol.2, 116). In qāyūmi attribution, that is, the ultimate point of view of Mullā Ṣadrā, God is the Only Essence, whose relationship with all things, different from other causes and effects, is one and has unity (Mullā Ṣadrā, 1990, vol.5, 225). According to Mullā Ṣadrā, the reality of knowledge returns to the reality of existence (Mullā Ṣadrā, 1990, vol.6, 174), and rather, both are one (Mullā Ṣadrā, 1990, vol.6, 150). As a result of this view, not only the existence of everything itself is a stage of knowledge, but in the gradational system of existence, every lower stage issued from a higher stage of knowledge as a higher existence.

The Position of Knowledge according to Illuminative Attribution

a. The true meaning and function of knowledge shows its alignment with the existential and illuminative view. The truth of existence is a light that is the manifestation of possibilities, just like knowledge, whose light has such characteristics (Mullā Ṣadrā, 1990, vol.2, 288).

b. The relationship between the illuminative knowledge and the activity of God is that since Divine Knowledge is the same of His Essence and is the attribution of God to things, it is also His activity and attribution to things (Mullā Ṣadrā, 1990, vol.2, 288).

c. According to the illuminative relationship, the state of the soul in relation to imaginary and sensory perceptions is more similar to the agent that creates images. That is, the erect stance of sensory and imaginary forms to the soul is not the incarnationist erect stance, but the emanation erect stance (Mullā Ṣadrā, 1990, vol.1, 287).

The Position of Knowledge according to Qāyúmi Attribution

a. With the emphasis on the unity of the Divine Essence, God's attribution to things is exactly the same of illuminative attribution and is the basis of explaining His knowledge to other things (Mullā Ṣadrā, 1975, 120-121). The goal of any gift from God is the soul of the Holy Essence and not needing anything else. Therefore, the perfection of God's Knowledge is not the presence of the essences of things or their forms with Him, but the perfection of His Knowledge is His Wisdom, in such a way that the manifestation of His Essence for Himself is the manifestation of the essences of things for His Essence (Mullā Ṣadrā, 1975, 121-122).

b. During sensory perception, the soul descends to the stage of the senses, just as it is elevated to the stage of the Active Intellect in intellectual perception and unites with it. In fact, the soul becomes the same stage in every perception, which is their qāyúmi attribution to the soul (Mullā Ṣadrā, 1981, 228).

Conclusion

In the categorical attribution, the relationship between the two sides of the attribution is transverse, and in the illuminative and qāyúmi attribution, this relationship is longitudinal. Longitudinal relationship occurs between two stages of existence in the illuminative attribution, but in the qāyúmi attribution, this relationship originally occurs between the existence of God and His manifestations. According to this, firstly: in relation to Divine Knowledge, the position of God in qāyúmi attribution is higher than the position of The Necessary Being in illuminative attribution, in terms of His Unity and Simplicity. Secondly: In relation to human perceptions, the soul, in a state where it is united and objectified with its perceptions, has a higher stage of existence than when it is independent of perceptual forms and only coexists with them, even though it is the subject and creator of them.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

سه مرتبه اضافه در علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی

مهدی سعادت‌مند^۱ | علی بابایی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه یزد، ایران. رایانامه: saadatmand@yazd.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: ali.babaei@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	اهمیت شناخت نوع اضافه بین عالم و معلوم، تعیین جایگاه علم در رویکرد جهان شناختی و کارکرد معرفت شناسانه آن است. پرسش اینکه: با تغییر در مبنای فلسفی، نوع اضافه بین عالم و معلوم چه معنا و کارکردی می‌یابد؟ در نگاه ماهوی نوع این اضافه مقولی است که با فرض دوگانگی طرفین اضافه، سبب معضلاتی چون اعتباریت علم، تمایز عالم از معلوم و اشکالات وجود ذهنی می‌شود. در سیر دوم یعنی اصالت وجود با رویکرد تشکیکی، اضافه از نوع اشراقی است که در آن علم عالم، در رابطه‌ای طولی و تشکیکی، علت ایجاد معلوم می‌گردد. رهاورد گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود هم، وحدت و بساطت عالم و اضافه قیومی او با شوون و مظاهرش است. اضافه نیز بین وجود عالم و علم ذاتی‌اش تحقق می‌یابد. نتیجه اینکه، متناسب با سیرهای سه‌گانه، با عبور از کثرت به وحدت، تدریجاً اضافه جای خود را به عینیت عالم و معلوم می‌دهد تا اینکه در سیر سوم به حضور و شهود تام عالم از خویش در آینه ظهوراتش می‌انجامد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳	
کلیدواژه‌ها: علم، ملاحظه، اضافه مقولی، اضافه اشراقی، اضافه قیومی	
استناد: سعادت‌مند، مهدی؛ و بابایی، علی. (۱۴۰۲). سه مرتبه اضافه در علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی. <i>پژوهش‌های فلسفی</i> ، ۱۸ (۴۶)، ۲۱۰-۲۲۶. http://doi.org/10.22034/JPIUT.2024.59162.3631	
ناشر: دانشگاه تبریز.	© نویسندگان.



مقدمه

مفهوم «اضافه»، جزء ابتدایی‌ترین مفاهیمی است که از دیرباز در علوم گوناگون از جمله فلسفه، معانی و کاربردهای متنوعی داشته است. اصطلاح «اضافه» در تمام معانی خود حاکی از نوعی وابستگی یا سنجش بین امور مختلف یا متشابه است، از همین رو کندی، اضافه را به نسبت دو چیز که ثبات هر یک به ثبات دیگری بستگی دارد، تعریف کرده است:

الإضافة نسبة شئین، کل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه (کندی، ۱۹۷۸، ۱۱۵).

معنای عام اضافه بیان‌گر معیت (همراهی) حقیقی است و به تناسب ورود در هر مقوله‌ای معنای خاص و متناسب با همان مقوله را می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۱۴۲). تا آنجا که، در کاربردی مستقل، خود اضافه نیز در کنار سایر مقولات نسبی، جزء مقولات نه‌گانه عرضی شمرده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۲۵)، با این حال، در نظر فیلسوفان، اضافه از اعتبارات عقلی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۷۰) که صفتی زائد بر دو طرف اضافه و خارج از وجود آنهاست (ابن‌رشد، ۱۹۹۳، ۲۰۰)، زیرا فرض موجودیت خارجی (و مستقل) اضافه در تنافی با مضاف بودن آن است. مضاف، از این جهت که مضاف است، غیر موجود است و وجودش به این است که ملحق به دیگر اشیاء باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ۴۳۹-۴۳۸). بنابراین، چون اضافه به مانند سایر اعراض وجود مقرر نمی‌دارد، با حدوث یا زوالش انفعال و تغییری در ذات موصوف به اضافه یا صفات حقیقی آن اتفاق نمی‌افتد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ۲۰۷). هرچند اضافه در معنای مصطلح خود، امری اعتباری است، اما چون در «مطلق نسبت» نیز استعمال می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ۲۱۴)، با تعمیم ویژگی ذاتی آن یعنی «نسبت داشتن با دو طرف»^۱، به سایر امور حقیقی و وجودی، می‌توانیم در کاربردی تازه آنها را هم اضافی بنامیم. با این نگاه، علم و ادراک، به عنوان یک امر حقیقی^۲ و قائم به دو طرف، می‌تواند با واسطه شدن بین عالم و معلوم رابطه‌ای اضافی بین آن دو رقم بزند. بدیهی است، همان‌طور که با تغییر مکتب‌های فلسفی خود مفهوم اضافه دستخوش تغییر می‌شود، بالتبع، اضافی بودن اموری مثل علم و رابطه علم و عالم نیز مفهومی نو و متناسب با رویکرد جدید می‌یابد. این پژوهش، با مراجعه به منابع نظری و بکارگیری روش توصیفی - تحلیلی، در صدد پاسخ به این سؤال است که با تغییر رویکرد فلسفی از اصالت ماهیت به وحدت وجود تشکیکی و سپس وحدت شخصی وجود، اضافی بودن علم و ادراک و رابطه عالم و معلوم چه معنا و جایگاهی می‌یابد؟ هدف این است که سازواری اصول و مبانی هر یک از دیدگاه‌های فلسفی مذکور با مسأله مورد تحقیق (اضافی بودن علم)، ارزیابی شود تا از این رهگذر مزیت‌ها و معایب آن مکاتب بیشتر نمایان شود. پیش از این نیز در برخی مسائل فلسفی دیگر، پژوهش‌هایی متناسب با تحول در مکاتب فکری انجام شده است (بابایی، موسوی مختار، ۱۴۰۱، ۱۵۳-۱۱۹؛ بابایی، ۱۴۰۲، ۱۵۹-۱۰۸)، اما پژوهشی با مسأله حاضر یافت نشد.

۱. سه سیر فلسفی و اقسام سه‌گانه اضافه

گذر از فلسفه‌ی ماهیت‌محور به اصالت وجود به نام ملاصدرا و حکمت متعالیه شناخته می‌شود. در ادامه‌ی این تحول فکری، نظر وی از تشکیکی دانستن وجود، به دیدگاه عارفان، یعنی وحدت شخصی وجود ارتقا یافت. با این تفاوت که صدرالمتألهین، با تکیه به

^۱ این نسبت در اصل، قائم به دو طرف است که به منزله جنس است و وقوع آن در بیش از دو مورد به معنای تکرار نسبت است که فصل ممیز «اضافه»ی اصطلاحی از سایر نسبت‌ها به شمار می‌آید.

^۲ در بین اندیشمندان نامدار مسلمان، به غیر از فخر رازی که علم را نفس اضافه می‌داند، سایرین علم را حقیقی می‌دانند، هر چند بر سر ماهوی یا وجودی بودن آن اختلاف نظر داشته باشند.

استدلال عقلی، بحث مذکور را به مدار فلسفی وارد نمود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۹۲). متناسب با این تغییرات، موضوع «اضافه» در سیر اول، «اضافه مقولی»، در سیر دوم، «اضافه اشراقی» و در نظرگاه سوم، «اضافه قیومی» نامیده می‌شود.

۱. «اضافه مقولی» رابطه‌ای است که میان دو شیء مستقل برقرار می‌شود. بنابراین، در جایی که نسبت مقولی تحقق می‌یابد، سه امر وجود دارد. این سه امر عبارتند از: مضاف، مضاف‌الیه و اضافه (شیروانی، ۱۳۷۷، ۱۶). یادآور می‌شویم که اضافه مقولی گاهی به خود مقوله اضافه اطلاق می‌شود و در این صورت مقصود از آن، «هیأتی است که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۲۶). با این حساب، مقوله اضافه غیر از اضافه مقولی است، زیرا اضافه مقولی به معنای مطلق نسبت است که واحد و قائم به طرفین است، بر خلاف مقوله اضافه که نسبت در آن متکرر و در هر یک از طرفین غیر از دیگری است،^۱ هرچند، این دو نسبت متلازم یکدیگرند و در ذهن و خارج از هم جدا نمی‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ۱۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۲۶). در هر حال، اضافه مقولی از سنخ ماهیات و قائم به طرفین است (زنوزی، ۱۳۸۰، ۸۳). تناسب اضافه مقولی با رویکرد ماهوی و کثرت‌نگر به این است که در اضافه مقولی، رابطه و نسبت، به عنوان امری ماهوی، طرفین اضافه را به شکل عارضی و اعتباری پیوند داده است. طبیعتاً، دو طرف اضافه نیز متکی به ماهیت مستقل خویش خواهند بود که اشتراک آنها صرفاً در مفهومی اعتباری و فرعی، یعنی مفهوم «وجود» در نظر گرفته شده است.

۲. «اضافه اشراقی»، اضافه‌ای یک طرفی است که با ابطال اصالت ماهیت و اثبات اصالت وجود، معنا می‌یابد. در اضافه اشراقی، دو چیز مستقل از هم به عنوان مضاف و مضاف‌الیه نداریم که یک امر سوم و احياناً مستقلی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد. اضافه و مضاف‌الیه در واقع یک چیزند، و تغایرشان اعتباری است. به این صورت که مضاف، در رابطه‌ای یک‌سویه با افاضه و ایجاد خود، مضاف‌الیه را می‌آفریند. مضاف‌الیه همان وجود معلول است که از سوی علت هستی بخش تحقق می‌یابد. به تعبیر دقیق‌تر، اضافه اشراقی همان ایجاد معلول و از سنخ وجود است و بنابراین داخل در هیچ‌یک از مقولات ماهوی دیگر، از جمله مقوله اضافه (از مقولات عرضی) نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ۱۱۶). چون در اضافه اشراقی، یک طرف احاطه دارد و طرف دیگر محاط است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ۶۱۲)، ذات معلول، مؤخر از ذات علت و عین تعلق و اضافه به علت است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ۷۹۶) و از آنجا که هر چیزی یا علت است یا معلول، مطابق رابطه اشراقی، هیچ شیء‌ای از اشیاء خالی از این اضافه نمی‌باشد (زنوزی، ۱۳۸۱، ۲۱۷). در نتیجه، اضافه اشراقی ملازم وحدتی فراگیر در تمام هستی است. محور این وحدت حقیقی نیز امری حقیقی، یعنی «وجود» است. به این صورت که هر معلولی مرتبه ضعیفی از وجود علت است و در رابطه‌ای طولی و تشکیکی از مرتبه بالاتر و شدیدتر، یعنی همان علت هستی بخش صادر شده است.

۳. «اضافه قیومی» نهایی‌ترین دیدگاه ملاصدرا در توضیح رابطه حق تعالی با غیر اوست. خدا احدی‌الذاتی است که نسبت او با همه اشیاء، متفاوت از سایر علل و معلولات، به صورت واحد و قیومی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵، ۲۲۵؛ ۱۳۵۴، ۳۲).

فإن إضافة إلى الأشياء و إن تعددت أسامیها و اختلفت لكن كلها يرجع إلى معنى واحد و إضافة واحدة هی قیومیهة الإيجابية للأشیاء (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۷۵).

توضیح مطلب اینکه؛ نسبت ذات الهی با ممکنات، متأخر از ذات ممکنات و ذوات منسوب به او نیست، بلکه مصداق صفات اضافیه، خود ذاتش می‌باشد، به این معنا که خود ذات او بذاته برای انتزاع نسبت و منسوب‌الیه کفایت می‌کند:

^۱ متشابه الاطراف بودن این نسبت مثل اخوت، یا مختلف الاطراف بودنش مثل ابوت و بنوت، مانع از تحقق غیریت مذکور نیست.

فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات و نسبة الخلاقية القيومية إليها و أضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة ... بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته یعنی أن نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة و المنسوب إليه (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۱۲۸-۱۲۷).

این نظریه خط بطلانی است بر توهم کسانی که نسبت باری تعالی به عالم را همچون رابطه نفس با بدن، از نوع نسبت تدبیر و تصرف متقابل (بالتعاون) دانسته‌اند، در حالی که این نسبت قیومیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۴، ۷۵). اضافه‌ی قیومی او به اشیاء، همان اضافه‌ی نوری شهودی است. بنابراین، کمال او در ایجاد اشیاء این است که در تمامیت وجود و فرط تحصیل خود به گونه‌ای باشد که تمام موجودات و خیرات از او ناشی گردند، نه اینکه، به نسبت و اضافه‌ای غیر از وجودشان به خدا منسوب شوند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۲۱). خلاصه اینکه، اضافه قیومیه حق تعالی به اشیاء، مصحح تمامی صفات اضافیه الهی مثل مبدئیت، رازقیت، منعیت و غیر آن می‌باشد (دغیم، ۲۰۰۴، ۸۵). در این نگاه، برعکس آنچه در اضافه اشراقی گفته شد، معلول، هیچ حظی از وجود ندارد. در آنجا اضافه به همان وجود مضاف‌الیه (معلول)، شناخته می‌شد، ولی در اینجا مضاف‌الیه به خود رابطه شناخته و تعریف می‌شود. بدین ترتیب، با تبدل علیت به تشان، واقعیت معلول به ظهور شانی از شوون علت تنزل می‌یابد.^۱ با در نظر گرفتن مقدمات فوق، اضافی بودن موضوعی مثل علم نیز به سه نحو اضافه مقولی، اضافه اشراقی و اضافه قیومی، متناسب با هر یک از سه سیر یاد شده قابل تشخیص و ارزیابی است. در ادامه به بررسی هر یک از این سه حالت پرداخته خواهد شد. روشن است که این بررسی ناظر به حیثیت هستی‌شناسانه علم است.

۲. اصالت ماهیت و مقولی بودن اضافه در علم

۲-۱. اعتباریت علم بر مبنای اضافه مقولی

پیش از این بیان شد که اضافه در معنای رایج و مصطلح خود (اضافه مقولی)، مفهومی اعتباری و غیر حقیقی است، زیرا اگر اضافه، حقیقت باشد، تسلسل لازم می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ۲۰۱). مثلاً اگر ابوت به عنوان یک امر اضافی، حقیقتی ثابت باشد، باید حال در محلی مثل ذات پدر باشد. در این صورت، انتساب ابوت به ذات پدر نیز نیازمند اضافه‌ای دیگر خواهد بود که لابد باید حقیقی و حال در محلی دیگر باشد. در نتیجه، تسلسل وار این اضافه‌ها تا بی‌نهایت ادامه خواهند یافت (شعرانی، ۱۳۷۲، ۳۶۱). بر همین منوال، فرض اضافه مقولی بین عالم و معلوم (بالعرض)، نیز به معنای اعتباری بودن علم خواهد بود، چراکه در این حالت اگر علم بخواهد امری حقیقی باشد، لازم است بین علم و عالم از یک سو و بین علم و معلوم (بالعرض) از سوی دیگر، روابط اضافی دوم و سومی دیگر، از جنس خود علم در نظر گرفته شود. روشن است که فرض حقیقی بودن آن روابط بالاتر، به نوبه خود نیازمند روابطی دیگر است که در نهایت منجر به تسلسل می‌شود. به ناچار باید علم، پدیده‌ای اعتباری در نظر گرفته شود. این در حالی است که به غیر از فخر رازی، سایر فیلسوفان حاضر به پذیرش اعتباریت علم نیستند. بنابراین، رویکرد ماهوی و اضافه مقولی در باب علم، در تنافی با حقیقی دانستن آن است. به نظر می‌رسد حتی اگر علم از جمله اعراض نفسانی و حال در نفس شمرده شود (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۱، ۳۶-۳۵)، باز هم محذور اعتباری شدن علم برطرف نمی‌شود، زیرا، به فرض که با حلول علم در نفس عالم،

^۱ البته با انتفای معلول، علیت هم منتفی شده و تعبیر علت برای هستی بخش نیز با مسامحه همراه است.

مشکل ارتباط عالم و علم به عنوان دو امر حقیقی برطرف گردد،^۱ اما بر مبنای نگاه ماهوی، توضیح غیریت علم (به عنوان معلوم بالذات) و معلوم (بالعرض)، همچنین شکاف موجود بین این دو در علوم حصولی، تنها باید با در نظر گرفتن رابطه و نسبتی اضافی چاره اندیشی شود که در این صورت، اشکال تسلسل بیان شده همچنان باقی می‌ماند.

۱-۱-۲. دیدگاه فخر رازی در اضافه دانستن علم

فخر رازی، معتقد به اضافه بودن علم در معنای ماهوی آن است. به تصریح وی ادراک، به حصول معقول در عاقل یا به انطباق صورتی در نفس نیست، بلکه علم در همه حالات خود نسبتی اضافی است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ۳۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۲، ۲۳۳). در اندیشه رازی، حتی در علم عالم به ذات خود نیز، علم در همین معنای اضافی به کار رفته است. (دغیم، ۲۰۰۱، ۳۰). اضافه مورد نظر رازی، مقوله اضافه از مقولات عرضی نیست، زیرا مقوله اضافه، بیان گر نسبتی الزاماً متکرر و موجود در طرفین اضافه است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۳)، در حالی که رازی چنین نظری راجع به علم ندارد. به نظر می‌رسد که در واقع منظور وی از اضافه پنداشتن علم، نفی حقیقت علم و تأکید بر اعتباریت آن و به عبارت دقیق‌تر انکار معلوم بالذات است.^۲ هدف وی نیز به گفته صدرالمآلهین، فرار از عرضی دانستن علم و اشکال اندراج همزمان علم در دو مقوله جوهر و عرض و سایر شبهات وجود ذهنی بوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ۵۶۹؛ ۱۳۶۳، ۱۰۷) رازی، اضافه را در مبحث علم، به «تعلق»، معنا می‌کند که بر اساس آن چیزی عالم نمی‌شود مگر اینکه در مقابلش معلومی باشد که متعلق علم قرار گیرد (طوسی، ۱۴۰۵، ۱۵۷)، اما از آنجایی که این تعلق مشروط به وجود معلومی به عنوان «متعلق به» آن است، نظریه رازی نمی‌تواند توضیح دهنده چگونگی علم به معدوماتی باشد که وجود خارجی ندارند (طوسی، ۱۴۰۵، ۱۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۰۷). از نظر عقلی، رتبه وجودی اضافه از وجود دو امر متضایف (طرفین اضافه) متأخر است. بنابراین، اگر یکی از متضایفان معدوم باشد، اضافه‌ای حاصل نخواهد شد (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ۱۰۰). خلاصه سایر اشکالات وارد بر نظر رازی از این قرار است: ۱. با علم به ممکنات قبل از ایجاد آنها نیز ناسازگار است. ۲. بر اساس این نظر، امکان تقسیم علم به تصور و تصدیق از بین می‌رود. ۳. انسان بالوجدان به هنگام ادراک در نفس خود حالتی را می‌یابد که غیر از نسبت و اضافه است. (اساساً، قوام اضافه به غیریت طرفین است. اما در علم نفس به خودش چنین غیریتی در کار نیست تا اضافه‌ای تحقق یابد). ۴. لازمه تقلیل علم به نسبتی چنین ضعیف و فراگیر در همه موجودات این است که هر جمادی عالم به کل موجودات باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۰۷).

۲-۲. نقش اضافه مقولی در عروض اشکالات وجود ذهنی

به نظر فلاسفه گذشته، علم حصولی انسان به اشیاء خارج از خود، اعم از حسی، خیالی و عقلی، عرض و از سنخ کیفیات نفسانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۱۴۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴، ۴۰۱). ایشان تنها علم حصولی عقلی را مجرد و عبارت از ارتسام صور عقلی در نفس می‌دانستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۳۰۵). بدین ترتیب، علم حصولی در ضمن مقولات ماهوی مندرج می‌شود. این در حالی است که ملاصدرا علم را از حقایق وجودی می‌داند که ماهیت آن همان واقعیت وجودی آن است: «یشبهه أن یكون العلم من الحقائق التي إنبتها عين ماهيتها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۷۸). جدی‌ترین اشکال در عرضی دانستن علم این است که به دلیل ضرورت تطابق علم و معلوم، اگر معلوم (بالعرض) امری جوهری و ذاتی قائم به خود باشد، در این صورت لازم می‌آید

^۱ در نگاه ماهوی، علم و عالم در نهایت، دو ماهیت متفاوتند و فرض حلول، تنها به معنای اتحاد آنها با یکدیگر بسان اتحاد جوهر و عرض است. این معنا غیر از وحدت عالم و معلوم مورد نظر ملاصدراست.

^۲ همه فیلسوفان، صرف نظر از اینکه واقعیت را به وجود یا ماهیت تفسیر کنند، معتقدند که واقعیت علم و معلوم بالذات یک چیز است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ۸۲).

که علم (معلوم بالذات) نیز از سنخ معلوم (بالعرض) و مندرج در مقوله جوهر باشد، در حالی که علم از سنخ اعراض است و در این حالت جمع جوهر و عرض پیش می‌آید. هر چند پاسخ‌های گوناگونی به این اشکال داده شده است، اما ملاصدرا هیچ یک را قانع کننده نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۹۲-۲۷۷؛ ۱۳۸۲، ج ۱، ۵۸۰-۵۷۰). وی در ابتکاری خاص خود اشکال را با تفکیک حمل شایع صناعی از حمل اولی پاسخ داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۹۳-۲۹۲؛ ۱۳۶۰، ج ۱، ۲۹-۲۸)، اما حل نهایی آن را در تغییر مبنا به وجودی دانستن علم و جایگزینی اضافه مقولی با اضافه اشراقی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۹۲-۲۸۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ۵۸۲-۵۸۰). بر مبنای ماهوی و مقولی دانستن علم، اشکالات دیگری نیز در باب وجود ذهنی پیش می‌آید که بررسی آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

۳-۲. نارسایی اضافه مقولی از تبیین نسبت علم و عالم در علم حضوری

اضافه مقولی نمی‌تواند توجیه‌گر رابطه در همه اقسام علوم باشد. فرض چنین رابطه‌ای حداقل در برخی از اقسام علم حضوری ناممکن است. توضیح اینکه؛ صرف حضور یک چیز (نزد موجود مجرد) برای معلوم بودن آن کفایت نمی‌کند، چراکه در این صورت لازم می‌آید هر چیزی که (بواسطه تجردش) صلاحیت عالمیت دارد، نسبت به همه موجودات عالم باشد، در حالی که اینچنین نیست. برای تحقق علم حضوری، حداقل یکی از دو امر نیاز است؛ یا وحدت، و یا علاقه ذاتیه‌ای که منحصر در رابطه علی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۰۹). بر این اساس؛

۱. به سبب وحدت نامبرده، هر موجود مجرد مستقلی شامل جواهر مجرد و واجب بالذات، نزد خویش حاضر است و به خود علم حضوری دارد. بنابراین، اعراض نفسانی (که غیر مستقلند)، فاقد علم حضوری به خویشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۰۹).

۲. به سبب رابطه علی- معلولی فاعلی، اولاً، معلول‌های مجرد، نزد علل فاعلی بی‌واسطه یا با واسطه خویش که مجرد و مستقل‌اند، حاضرند و علل مذکور به آنها علم حضوری دارند. ثانیاً، در این رابطه، معلول‌های مجرد نیز که نزد علت خود حاضرند به علل فاعلی و مجرد خویش علم حضوری دارند. البته این حکم شامل اعراض نفسانی نمی‌شود.

۳. به سبب رابطه علی- معلولی قابلی، اعراض نفسانی که مجردند، نزد موضوع خود که همان نفس حیوانی یا انسانی است و مجرد و مستقل است، حاضرند و او به آنها علم حضوری دارد. (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ۳۳-۳۲). نتایج حاصله از این قرار است:

الف) علم حضوری حداقل در برخی از اقسام خود یعنی علم جوهر مجرد به خودش، مشروط به وحدت و عینیت است که در تنافی با اضافه مقولی و فرض رابطه بین دو موجود مستقل است:

أن الموجود الصوری المجرّد عن المادّة نفس وجوده یصدق علیه بلا اعتبار صفّة آخری أنه عقل و عاقل و معقول فهذه المعانی کلها موجوده بوجود واحد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۳۵۱).

۱. حتی در سایر اقسام علم حضوری نیز تعلق ذاتی بیان شده مشروط به حضور بلاواسطه، یعنی عدم غیبت معلوم از عالم است و چنین حضوری برتر از این است که به سطح اضافه مقولی تنزل داده شود.

۲. هر علم حصولی به طور قهری، همراه با علم حضوری مدرک به خودش، می‌باشد. از دیدگاه فلسفی، عاقل هر چیزی ضرورتاً عاقل ذات خویش هم باید باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۲۵۰)، زیرا ادراک یک شیء، متضمن آن است که عاقل، به تعقل خود نسبت به

آن شیء نیز عالم است. (صغری) و از آنجا که هر شیئی که به تعقل خود نسبت به چیز دیگری عالم باشد، خودش را تعقل کرده است. (کبری) نتیجه می‌شود که: ادراک شیء، در بر دارنده آن است که عاقل، خودش را نیز تعقل می‌کند (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ۲۲۸). با این توضیحات و با توجه به منتفی بودن اضافه مقولی در علم حضوری، به نظر می‌رسد، منطقی نباشد که در ادراک واحد، رابطه اضافی بین عالم با صورت علمی (همان معلوم بالذات)، بخواهد متفاوت از رابطه‌ای باشد که همزمان در ادراک حضوری از خودش دارد. بنابراین، رابطه اضافی بین عالم و صورت علمی نیز غیرمقولی است.

۳. به نقل سبزواری، پافشاری عده‌ای بر اضافه مقولی سبب شده است که حتی علم خدا به ذاتش را نیز انکار کنند، زیرا از نظر ایشان، علم اگر اضافه باشد، در این حالت، وقوع آن بین یک چیز و خودش قابل تصور نیست و اگر صورتی مساوی معلوم باشد، مستلزم تعدد واجب است که هر دو فرض باطل است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ۵۷۳).^۱ این در حالی است که بزرگان فلسفه معتقدند در اثر علم خدا به ذات خود، هیچ گونه اثبیت و دوگانگی، نه از حیث ذاتی و نه از حیث اعتبار اتفاق نمی‌افتد. تنها اعتباری که باعث تفکیک عاقلیت وی از معقولیت می‌شود، تقدیم و تأخیر در ترتیب معانی است که در برداشت ذهنی واقع می‌شود:

و کون ذات الباری عاقلاً و معقولاً لا توجب أن یکون هناك اثبیتاً فی الذات و لا فی الاعتبار؛
فالذات واحدة و الاعتبار واحد، لکن فی الاعتبار تقدیم و تأخیر فی ترتیب المعانی (فارابی، ۱۴۱۳،
۳۸۶-۳۸۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ۷۸؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ۳۵۳-۳۵۲).

روشن است که چنین اعتبار ضعیفی، فاصله زیادی با نسبت معتبر در اضافه مقولی دارد و نمی‌تواند با آن یکی باشد.

۴-۲. لزوم تمایز عالم و معلوم

از لوازم اعتقاد به مقولی بودن اضافه در نسبت عالم و معلوم، تمایز و عدم اتحاد این دو با یکدیگر است. بر خلاف کسانی همچون فخر رازی و فاضل قوشچی،^۲ عموم فیلسوفان قائل به اتحاد علم و معلوم بالذات هستند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۹، ۳۸۵؛ عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ۸۹)، با این تفاوت که اندیشمندان قبل از ملاصدرا، معلوم بالذات را همان ماهیت حاضر در ذهن (و به تعبیر دقیق‌تر نفس) می‌شمردند، اما ملاصدرا آن را واقعیتی وجودی می‌داند. نزاع در این است که آیا عالم هم با علم، یعنی همان معلوم بالذات متحد است یا خیر؟ در رویکرد وجودی ملاصدرا پاسخ مثبت است، ولی به نظر سایرین که علم را از سنخ ماهیت و اضافه مقولی می‌دانند، عالم و معلوم یکی نیستند. به نظر ایشان، در علم حصولی، علم همان صورت ذهنی و نوعی عرض است، اما عالم، جوهری مجرد (هرچند این مجرد را تام نمی‌دانند) به نام نفس است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ۲۵۱-۲۴۹ و ج ۹، ۳۸۶-۳۷۱). بنابراین، فرایند ادراک نیز به این نحو خواهد بود که صورت ذهنی، در قوه ادراکی مناسب خود، در نفس حلول می‌کند. اساساً بدون این حلول ادراک منتفی است، پس در این نظریه، ادراک مشروط به نوعی انفعال از قبیل انفعال موضوع از عرض است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ۳۶-۳۵)، نه از قبیل انفعال ماده از صورت، آنچنان که اگر فرض کنیم هیچ صورت ذهنی‌ای در قوای ادراکی نفس حلول نکرده باشد، باز هم خود نفس بالفعل است. با حلول این صورت ادراکی، نفس که مدرک بالقوه است، تنها مدرک بالفعل می‌شود، همان‌طور که جسمی که بالقوه سفید است با حلول سفیدی در آن، بالفعل سفید می‌شود. بنابراین، طبق این نظر، عالم و علم دو واقعیت مغایرند و رابطه آنها رابطه موضوع و عرض حال در آن است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ۸۳). حاصل آنکه، اضافه مقولی با اتحاد عالم و معلوم

^۱ اهل تحقیق به طور مستوفی از این شبهه پاسخ داده‌اند. مراجعه شود به: (آشتیانی، ۱۳۷۷، ۲۷۸).

^۲ نظر رازی که پیش از این بیان شد و اما فاضل قوشچی علم و معلوم بالذات را دو واقعیت مغایر می‌پندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ۵۷۵).

ناسازگار است. چنین اتحادی تنها با اشتراک در حقیقتی مشکک به نام وجود (سیر دوم) و یا وحدت وجود و مظاهر آن (سیر سوم)، قابل تحقق است. اهمیت اتحاد عالم و معلوم به ایفای رسالت علم مربوط می‌شود. رسالت علم، نورانی نمودن وجود عالم بوسیله تبدیل نمودن غیبتی به حضور برای اوست. این موضوع زمانی به نحو اتم اتفاق می‌افتد که مرز و واسطه‌ای بین عالم و معلوم نباشد.

۳. اصالت وجود وحدت تشکیکی و اشراقی بودن اضافه در علم

ملاصدرا، گاهی متناسب با سیر ماهوی، رابطه عالم و علم (معلوم بالذات) را به اضافه مقولی شناسانده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ۱۹۲) که احتمالاً در مقام همراهی با نظر رایج حکما و یا در صدد تعلیم نوآموزان و به جهت بیان برخی خصوصیات اضافه در علم بوده است. گذشته از این موضع، رویکرد اصلی ملاصدرا بر سازگار نمودن مبحث علم، با اصول ابداعی خود در اصالت وجود و رابطه تشکیکی بین مراتب آن است. در اندیشه صدرایی، بازگشت حقیقت علم به حقیقت وجود است: «حقیقه العلم لما كان مرجعها إلى حقيقة الوجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۱۷۴) و بلکه هر دو یک چیزند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۱۵۰؛ ۱۳۶۰، ج ۷). در اثر این نگاه، نه تنها وجود هر چیزی، خود، مرتبه‌ای از علم است^۱، بلکه در نظام تشکیکی وجود، هر مرتبه پایین‌تری صادر از مرتبه عالی‌تری از علم به عنوان وجودی برتر است. به همین ترتیب، همه موجودات حاصل آفرینش و اشراق علم ذاتی خدایی هستند که علم او عین وجود اشیاء است و از اضافه علم او در عالم ابداع، موجودات از کتم عدم به وجود آمده‌اند (سجادی، ۱۳۷۵، ۹۳).

۳-۱. همسویی معنا و کارکرد حقیقی علم با اضافه اشراقی

دقت در معنا و کارکرد حقیقی علم، نشان از همسویی آن با نگاه وجودی و اشراقی دارد، با بیان این مقدمات که؛ اولاً: در توضیح عینیت وجود و علم گفته شده است که حقیقت وجود، نوری است که ظاهر بالذات و مظهر ماهیات است و هر مرتبه‌ای از وجود، ماهیتی از ماهیات را ظاهر می‌سازد. درست به مانند علم که حقیقت نوری آن، چنین خصیصه‌ای دارد، یعنی ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۸۸؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ۳۸۹). این ویژگی زمانی می‌تواند حد وسط در عینیت دو چیز باشد که نه تنها ذاتی آن دو چیز، بلکه تمام الذات هر دو باشد. امری که مورد پذیرش ملاصدراست. وی از طرفی وجود را تماماً نوردانسته است: «فالوجود کله نور» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۴۹؛ شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ۲۵۱) و از طرف دیگر در همراهی با سهروردی علم را همان نور معرفی کرده است: «العلم عبارة عن الظهور و الظهور نفس ذات النور» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۸۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۱۱۳). بنابراین وجود و علم و نور هر سه یک چیزند:

فلو كان كون الشيء عالماً بذاته بكونه نوراً لذاته لكان موجوداً لذاته عالماً بذاته (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۲۶۴).

ثانیاً: حقیقت نوری علم با حصول صورتی از آن در ذهن ظاهر نمی‌شود، زیرا صورت‌های ذهنی همیشه کلی است و حتی اگر هزار بار هم تخصیص زده شود از ابهام خود رها نمی‌گردد. ضمن اینکه در اثر تخصیص، در ظهور و تعین خود، نیازمند مخصّص خود می‌شود و ظهور ذاتی خود را از دست می‌دهد. بنابراین، ضرورت دارد که حقیقت علم (و به تعبیری همان معلوم بالذات)، وجودی و حضوری باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۵۰؛ ۱۳۶۶ الف، ج ۴، ۳۵۹). البته مانعی ندارد که هستی و هویت علم، مانند سایر هویات

^۱ بهره‌مندی هر صنفی از طبایع حیوانی، نباتی و جمادی از علم و شعور به تناسب حظی است که از وجود دارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۱۳۷).

امکانی، اضافه اشراقی به مبدأ یا مبادی عالی خود باشد و در عین حال از نظر نسبت قابلی که چپستی آن را پاسخ می‌گوید، ماهوی و داخل در مقوله کیف نفسانی باشد (حائری، ۱۳۸۴، ۱۵۷).

نتیجه اینکه: پیامد تنزل دادن حقیقت علم به ماهیت و صورت ذهنی (یعنی همان اضافه مقولی)، ایجاد ابهام در آن است که این موضوع در تنافی با معنا و کارکرد ذاتی علم، یعنی حقیقت نوری آن (ظاهر نفسیه و مظهر لغیره) است.

۲-۳. اضافه اشراقی و علم الهی

مبنای قاعده اشراقی و به یادگار مانده از سهروردی در علم الهی این است که علم خدا به ذاتش ظهور نوری او برای خودش (هو کونه نورا لذاته) و علم خدا به اشیاء صادر از او، ظاهر بودنشان برای خداست (کونها ظاهره له)، به گونه‌ای که علم او نفس ایجاد آنهاست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۱۵۲؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۰۷).

فعلمه بالأشیاء نفس إيجاده لها كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله إضافة الفعالية إلى جميع الأشياء (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۵۰).

شرح رابطه علم اشراقی با فاعلیت خدا این است که: در تقسیم رایج انواع فاعل، نقطه تلاقی فاعلیت پروردگار با علم او فاعلیت بالرضا نامیده می‌شود و مطابق آن علم الهی که عین ذات وی و اضافه عالمیت خدا به اشیاء است، بعینه همان اضافه فاعلیت و افاضه او به اشیاء نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۳۴). صدر المتألهین، با تمهید مقدماتی مبتنی بر مبنای وجودی خود، همزمان بر دو مطلب استدلال می‌کند؛ یکی نحوه علم خدا به سایر موجودات و دیگری علیت این علم در ایجاد آنها که از آن به اضافه اشراقی تعبیر می‌شود.

۱. واجب تعالی، به (مجرد) وجود خود که عین ذاتش است، سبب تام برای وجود همه موجودات، بنا بر ترتیب (یعنی همان مراتب تشکیکی) است.

۲. خداوند، عالم به ذات خویش است، ذاتی که به مجرد وجودش علت موجودات است.

۳. پس ضرورت دارد که خدا به معلولات خویش، از حیث وجودی آنها یعنی جهتی که از او صادر می‌شوند، عالم باشد. نه اینکه صرفاً ماهیت آنها با قطع نظر از وجودشان معلوم باشد.

نتیجه اینکه: علم به اشیاء از جهت اینکه صادر از اویند، چیزی جز همان حصول خارجی آنها نیست. بنابراین، علم خدا به همه اشیاء، به حضور آنها و وجودی است که با آن ایجاد شده‌اند، نه به حصول صورت ذهنی مطابق با آن (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ۳۷۹). علم الهی در این مرتبه، «علم فعلی» نامیده می‌شود و نسبت آن با اراده الهی چنین است که؛ وجود اشیاء، متأخر از اراده و مشیت خدا نسبت به آنها نیست. همان‌طور که اراده خدا نیز که عین علم تفصیلی او به اشیاء است، متأخر از وجود آنها نمی‌باشد. در واقع، علمی که عین ذات خدا و سبب وجودات اشیاء است عبارت از همان معلومیت اشیا و اشراق نور الهی بر آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۴، ۳۶۱).

^۱ به سهروردی این اشکال وارد شده است که؛ اضافه اشراقی مورد ادعای وی، صرفاً تغییر نامی برای اضافه مقولی است، چراکه نزد وی، وجود که رکن حقیقی اشراق به شمار می‌آید، امری اعتباری است. سهروردی اصالت را به ماهیت می‌دهد که متناسب با اضافه مقولی است (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۵۷).

۳-۳. اضافه اشراقی و ادراکات انسانی

به باور صدرالمآلهین، چون خدا نفس انسان را از سنخ عالم ملکوت و مثالی از وجود خویش آفریده است، قدرت بر ابداع صور ادراکی دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۶۵). وضعیت نفس در ارتباط با ادراکات خیالی و حسی، بیشتر از آنکه شبیه به محلی برای پذیرش صورادراکی باشد، به فاعل مبدع صور، شبیه است؛ یعنی قیام صور حسی و خیالی به نفس، قیام حلولی نیست، بلکه صدوری است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۸۷؛ ۱۳۶۳، ۱۱۲). ارتسام این صور ادراکی در صقع نفس، حاصل اشراق و انشاء خود نفس است. به این صورت که پیدایش این صور بواسطه توجهی است که نفس به آنها پیدا می‌کند، نه اینکه توجه و لحاظ نفس به صور از پیش محقق شده، تعلق بگیرد. در اینجا، توجه و متوجه‌الیه یک چیز است و تغایر آنها اعتباری و به مانند تفاوت ایجاد و وجود است (آملی، بی‌تا، ج ۱، ۳۷). وضعیت نفس نسبت به ادراکات عقلی نیز از سنخ اضافه اشراقی است، اما نه از ناحیه خود نفس، بلکه معقولات از ناحیه مبادی عقلی نوری واقع در عالم ابداع، برای نفس حاصل شده و او موفق به مشاهده آنها می‌شود؛ یعنی برای نفس، اضافه شهودی انکشافی اتفاق می‌افتد. هرچند، مشاهدات نفس به بواسطه ضعف ناشی از تعلقات جسمانی با ابهام و اشتراک و امثال آن همراه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۸۹-۲۸۸؛ ۱۳۶۳، ۱۱۳-۱۱۲).

نکته مهم این است که حصول صور ادراکی برای نفس از طریق اشراقی، چه صادر از خود نفس یا مبادی عالی‌تر باشد، به معنای حلول آنها در نفس که از لوازم اضافه مقولی می‌باشد، نیست. زیرا، مناط عالمیت یک چیز به چیز دیگر، حصول صورت آن چیز و اعم از حلول است. ممکن است آن صورت، همچون علم نفس به ذاتش، عین خود عالم باشد و یا اینکه حصول صورت دیگری برای نفس (للفنس) باشد، بدون اینکه حاصل در آن (فی النفس) باشد:

فالحصول للشیء المجرد الذی هو عبارة عن العالمیة اعم من حصول نفسه أو الحصول فیه أو الحصول له
(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۶۵).

۴. اصالت وجود وحدت شخصی و قیومی بودن اضافه در علم

وجه اشتراک علم و ادراک، در دو سیر ماهوی و وحدت تشکیکی وجود، مستقل بودن آن است. اما در سیر سوم، هویت مستقل علم منحصر به علم الهی می‌شود، چراکه به غیر از حق تعالی و شوون ذاتی وی (اسماء و صفات)، هیچ چیز دیگری حقیقتاً وجودی ندارد، چه برسد به اینکه ادراکی مستقل از حق تعالی و علم او داشته باشد. با این حال، همچنان که نسبت غیر خدا با حق تعالی و اوصاف اضافی او از جمله علم او به ماسوا، از سنخ اضافه قیومی است^۱، بر سبیل مثال، می‌توانیم چنین نسبتی را بین نفس انسانی و ادراکات او نیز در نظر گرفته و آن را اضافه قیومی بنامیم. مصحح چنین کاربردی نیز خلقت الهی نفس انسانی است که طبق آن، رابطه او با شوونش به مانند رابطه خدا شوون اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ب، ج ۲، ۱۴).

۴-۱. علم الهی و اضافه قیومی به ما سوی الله

در سیر سوم یعنی وحدت شخصیه، علم حق تعالی به ذات خود، همچون سیر دوم، یعنی اصالت وجود تشکیکی، به نحو حضوری و ظهور نوری او برای خودش می‌باشد:

^۱ خود ملاصدرا به جهت عدم تفکیک مشخص سیر دوم از سیر سوم، گاهی اصطلاح قیومی را در معنای اشراقیه به کار برده است. نک. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ۷۰) و یا در مواردی دو اصطلاح مذکور، توسط شارحان حکمت متعالیه، معطوف به هم و در یک معنا استعمال شده‌اند. از باب نمونه نک. (سبزواری، ۱۳۷۶، ج ۶، ۱۱۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۷، ۲۶۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ۴۹۸)

فهو مکشوف لذاته حاضر غیر غائب عن ذاته، فیکون ذاته علما و عالما بذاته و معلوما لذاته، إذ الوجود و النور شیء واحد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۴۳).

اساساً وجه تمایز سیر دوم و سوم در میزان برخورداری غیر خدا از واقعیت و تعریف رابطه خدا با آنهاست. صدرالمتهلین، پس از بیان و نقد نظرات گوناگون درباره علم خدا به ماسوا (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۴۹-۱۸۰؛ ۱۳۵۴، ۱۲۰-۸۹)، اضافه اشراقی را نیز با طرح انتقاداتی به چالش کشیده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۶۳-۲۵۶). در نهایت، ملاصدرا، دیدگاه برگزیده خود را همان نظر عرفا و صوفیه برشمرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۶۴). وی با تأکید بر وحدت حقه و بساطت صرف واجب تعالی، اضافه قیومی خدا به اشیاء که عیناً همان اضافه نوری شهودی می‌باشد را مبنای توضیح علم او به ماعدا قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۲۱-۱۲۰). بر این مبنا:

غایت در هرگونه افاضه‌ای از جانب خدا، نفس ذات مقدس و بی‌نیاز از غیر اوست. بنابراین، کمال علمی خدا به حضور ذوات اشیاء یا صورتشان نزد او نیست،^۱ بلکه کمال علمی حق تعالی، عاقلیت وی است، به نحوی که انکشاف ذات او برای خودش، (آن هم بذاته)، انکشاف ذوات اشیاء را برای ذات او (باز هم بذاته) در پی داشته باشد:

کماله العلمی کونه فی العاقلیة علی غایة یستتبع انکشاف ذاته بذاته علی ذاته انکشاف ذوات الأشیاء بذواتها علی ذاته (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۲۲-۱۲۱).

پس معلولات،^۲ بدون هیچ‌گونه تفاوت ذاتی یا اعتباری، از همان جهت که معلول‌اند، معقول‌اند و برعکس. وقتی معقولیت ذات (توسط علم خود ذات)، مبدأ برای معقولیت سایر اشیاء و انکشاف آنها برای خدا باشد، و به عبارت دیگر ترتیب صدور آنها همان ترتیب شهودی آنها باشد، در این صورت خود ذات خدا علم به همه موجودات خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۲۲).

ملاحظه می‌شود که در تبیین ارائه شده، مبدأ و منتهای علم حق تعالی، وجود خود اوست. عاقلیت خدا در حقیقت معطوف به ذات و وجود اوست، بدون اینکه علم، به ذات یا صور معلومات تعلق بگیرد و یا اینکه نقش فاعلی و ایجادی داشته باشد، چراکه اساساً غیرخدا حظی از وجود ندارد. در واقع، علم خدا به ماسوا به معنای شهود خدا از ذات خویش در آینه ظهورات و جلوه‌هایش است که تعبیر دیگری از اضافه قیومی معقولات به وجود حق تعالی است. ملاصدرا در کتاب اسفار، شهود علمی خدا از اشیاء را در مرتبه‌ای از احدیت دانسته است که غیب‌الغیب و ابسط از هر بسیطی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۶۴-۲۶۳). وی منهج فلسفی و خاص خود را بر «قاعده بسیط‌الحقیقه» استوار نموده است. طبق این قاعده، خدا مبدأ فیاض همه حقایق و ماهیات است. پس ضرورت دارد که با بساطت و احدیت خود، کل الأشیاء (واجد کمالات وجودی همه اشیاء) باشد. تعقل چنین ذاتی به معنای تعقل همه اشیاء است و چون خدا بذاته عاقل ذات خویش است، بنابراین، تعقل ذاتش به معنای تعقل ماسوا است. از این رو، علم خدا به غیر خودش حاصل در مرتبه ذات او و مقدم بر وجود آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۷۱-۲۶۹).

^۱ تالی فاسد این برداشت، این خواهد بود که اگر ذوات عینی یا صورت‌های علمی، متأخر از ذات خدا باشند، همان‌طور که واقعیت هم همین است، لازم می‌آید که خدا فاقد کمال این مرتبه متأخر باشد و در اثر علم خود به آن چیز، استکمالی بیاید که در حد ذات خود فاقد آن بوده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۲۱).

^۲ با در نظر گرفتن مجموع سخنان ملاصدرا و سایر قراین، منظور از معلولات همان مظاهر و جلوه‌های الهی است.

۲-۴. اضافه قیومی ادراکات به نفس انسانی

به اقتضای نگاه ماهوی، نفس انسانی ماهیتی برساخته از مراتب نباتی، حیوانی و نفس ناطقه است که متناسب با هر مرتبه قوایی ادراکی و تحریکی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ۳۲). اما دیدگاه ملاصدرا در نفس‌شناسی نیز به مانند سایر مسائل فلسفی، به تبع تغییر در مبانی فکری دچار تحول شده است. نقطه‌نهایی این تحول، اعتقاد به وحدت نفس با قوا، شوون و مراتب خویش است. نفس چون از سنخ ملکوت است، وحدت جمعیه‌ای دارد که ظل وحدت الهیه است و بذات خود همه قواست، نه به این معنا که ترکیبی از قوا باشد، بلکه چون نفس، بسیط‌الحقیقه است، واجد کمال جوهریت و جامعیت نسبت به همه قواست (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۵۵۳-۵۵۴). حاصل آنکه، در نگاه وجودی صدرایی، حقیقت نفس، وجود واحدی است که در وحدت خود، کل القوی است: «النفس فی وحدتها کل القوی» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ۱۸۰).^۱ از این منظر، مدرک همه ادراکات منسوب به قوای انسانی (اعم از حس و خیال و عقل)، همان نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۲۱۱).

وحدت نفس در عین کثرت قوای ادراکی، به معنای انکار تمایز مفهومی ادراکات از یکدیگر و از خود نفس نیست، بلکه به این معناست که به لحاظ وجودی، ادراکات، حقیقت و مصداقی مستقل از نفس ندارند. نفس به هنگام ادراک حسی به درجه حواس تنزل می‌یابد، همان‌طور که در ادراک عقلی به درجه عقل فعال ترفیع یافته و با آن متحد می‌شود. در واقع، نفس، در هر ادراکی عین همان مرتبه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۲۸؛ ۱۳۶۳، ۵۵۴) که این همان اضافه قیومی آنها به نفس است. اتفاقاً یکی از دلایلی که بر وحدت نفس با قوای ادراکی آن اقامه شده است، همین قیومیت نفس نسبت به معلومات است که در اثر آن، نفس، قابلیت ادراک یکجا و همزمان معانی و صور گوناگون و قدرت بر دخل و تصرف در آنها را دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۲۲۲-۲۲۱).

نتیجه‌گیری

۱. مطابق تعاریف، اضافه اشراقی و قیومی، همیشه مستلزم حضور امری نزد موجودی مجرد به عنوان معلول یا مظهر آن مبدأ هستند؛ یعنی این دو اضافه دائماً، ملازم تحقق علم هستند. اما در اضافه مقولی این امر الزامی نیست و بین دو امری هم که رابطه علمی و حضوری ندارند، ممکن است واقع شود. اساساً، مسأله علم و ادراک به دستگاه ماهوی تعلق ندارد و به همین دلیل است که اضافه مقولی، هم به لحاظ مبنایی حق مطلب را در توضیح رابطه عالم و معلوم ادا نمی‌کند و هم به لحاظ بنایی، معضلاتی نظیر اعتباریت علم، اشکالات وجود ذهنی و فاصله بین عالم و معلوم را به بار می‌آورد.
۲. در اضافه مقولی، رابطه طرفین اضافه، عرضی و در اضافه اشراقی و قیومی این رابطه طولی است. با این تفاوت که رابطه طولی در اضافه اشراقی (و به تعبیری همان علیت)، بین دو مرتبه وجودی (وجود علت و وجود معلول) واقع می‌شود، اما در اضافه قیومی (یعنی همان تجلی و ظهور)، این رابطه اصالتاً بین وجود حق تعالی و ظهوراتش اتفاق می‌افتد.
۳. نسبت طولی و عرضی، علاوه بر طرفین اضافه، بین خود روابط اضافی نیز تحقق دارد. خود اضافه مقولی به دلیل ابتناء بر ماهیت و کثرت، در عرض دو اضافه دیگر یعنی اشراقی و قیومی که مبتنی بر دو مؤلفه **وجود** و **وحدتند**، واقع می‌شود. از سوی دیگر رابطه اشراقی نیز در طول اضافه قیومی قرار دارد. هر دو مفهوم وجود و وحدت، در سیر سوم یعنی وحدت شخصیه، در معنایی برتر از سیر دوم قرار دارند، نتیجه اینکه در اضافه قیومی، مضاف اشراقی و احاطه قوی‌تر و کامل‌تری بر مضاف‌الیه، نسبت به اضافه اشراقی دارد.

^۱ در بیان رابطه بساطت و وحدت نفس نک. سعادت‌مند، مهدی؛ بابایی، علی، ۱۳۹۸.

۴. نسبت طولی بین اضافه اشراقی و قیومی در مبحث علم به این صورت است که؛ بنا به تعریف علم، به «حضور عند المجرد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۴۵۰)، ارکان اساسی علم عبارت از دو چیز یعنی خود عالم (مجرد) و حضور عندالعالم خواهد بود. رابطه طولی در هر دو رکن یاد شده و به نسبت علم الهی و ادراکات انسانی چنین قابل توضیح است:

الف) به نسبت علم الهی اولاً؛ جایگاه حق تعالی در اضافه قیومی، به لحاظ وحدت و بساطت صرفی که دارد، بالاتر از جایگاه واجب‌الوجود در اضافه اشراقی است. ثانیاً، حضوری که برای حق تعالی نسبت به ظهوراتش، به وسیله علم ذاتی او و بدون هیچ واسطه‌ای رقم می‌خورد، بالاتر از حضوری است که در اضافه اشراقی و با فرض وجود مستقل معلول و به وساطت فاعلیت اضافی خدا در نظر گرفته می‌شود.

ب) به نسبت ادراکات انسانی نیز اولاً؛ نفس، در حالتی که (به اضافه قیومی)، با ادراکات خود وحدت و عینیت یافته باشد، مرتبه وجودی بالاتری از زمانی دارد که مستقل از صور ادراکی تنها با آنها معیت داشته باشد، هرچند (به اضافه اشراقی)، فاعل و مبدع آنها باشد. ثانیاً؛ در قیومیت نفس نسبت به شوون خویش، معلومات نفس نیز، حضور بالاتری نسبت به حالت اشراقی دارند، چراکه فراتر از حضور صرف، مقوم وجودی نفس و انفکاک ناپذیر از هویت آن هستند.

References

- Al-Farabi. M. (1990). *Mabahith al-mashriqiyya fi 'ilm al-ilahiyyat wa-'l-tabi'iyat*. Bidar. (in Persian)
- Al-Farabi. M. (1992). *al-Tāliqat*. al-Dar al-Mūtāhel. (in Persian)
- Al-Kindi. Y. (1978). *al-Risala fi Hūdud al-Ashyā wa Rūsoume-ha*. al-Dar al-Fikr al-Arabi. (in Persian)
- Amoli. M. (ND). *Dūrār al-Fawāed*. Ismāiliyyan Publications. (in Persian)
- Ashtiyani. M. (1998). *Āsaś al-Tuwḥid*. Edited by Ashtiyani. Amir Kabir. (in Persian)
- Babaei. A. (2023). The Evolutions of Science according to Three Philosophical Journeys: The Originality of Nature, The Originality of the Existence of Gradational Oneness and the Originality of the Existence of Personal Oneness. *Journal of Philosophical Investigations*. 17 (44), 108-129. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.53905.3419>
- Babaei. A & Mousawi. S. (2022). Three Motions based on Mullā Sadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes. *Journal of Philosophical Investigations*. 16 (38), 119-153. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.45165.2783>
- Bahmanyar. A. (1996). *Kitāb al-Taḥṣīl*. Edited by Motahhari. University of Tehran Press. (in Persian)
- Fakhr Razi. M. (2005). *Sharh al-Ishārat wa al-Tanbīhat*. Association of Cultural Works and Honors. (in Persian)
- Haeri Yazdi. M. (2005). *Philosophical Essays*. Research Institute of Hikma and Philosophy of Iran. (in Persian)
- Hasanzadeh Amoli. H. (1996). *al-Nūsus al-Hikam ala Fūsus al-Hikam*. Rejā. (in Persian)
- Hasanzadeh Amoli. H. (2008). *Persian Explanation of Āsfar al-'aqliyya al-arba 'a*. Būstan-e Kitāb. (in Persian)
- Ibn Roshd. M. (1953). *al-Ūyun al-Hikma*. Ebrahim Khorouz Publications. (in Persian)
- Ibn Roshd. M. (1993). *Tahāfut al-Tahāfut*. Edited by Aribi. al-Dae al-Fikr. (in Persian)
- Ibn Sīnā. H. (1997). *Kitāb al-Shīfa (Theology)*. Research by Hassanzadeh Amoli. Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Persian)
- Ibn Sīnā. H. (2002). *al-Ishārat wa al-Tanbīhat*. Būstan-e Kitāb. (in Persian)
- Ibn Sina. H. (1983) *al-Tāliqat*. al-Ālam Publications. (in Persian)
- Ibn Sīnā. H. (1984). *Kitāb al-Shīfa (Theology)*. Research by Hassanzadeh Amoli. Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Persian)

- Lahiji. A. (2004). *al-Shawariq al-Ilham*. Imam Sadiq. (in Persian)
- Mirdamad. M. (2002). *The Collections of Works*. Association of Cultural Works and Honors. (in Persian)
- Motahhari. M. (1997). *Collection of Works*. Sadra. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1975). *al-Maābdā wa al-Ma`ad*. Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1981). *al-Shawahid al-Rúbubiyah*. University Publication Center. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1984). *al-M`afatih al-Qāyb*. Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1987). *Sharh Ūsul al-Kāfi*. Ministry of Culture and Higher Education. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Bidar. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1989). *Hikmat Al Muta'alyah fi Āsfar al- 'aqliyya al-arba 'a*. Dār al-Āhyyâ. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1996). *The Collections of Philosophical Essays*. Hikmat. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (1999). *al-Māzahir al-Ilahiyya fi Āsrar Ulum al-Kamaliyya*. Institute of Islamic Hikmat of Sadra. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (2003). *Sharh al-Shīfa*. Institute of Islamic Hikmat of Sadra. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā. M. (2001). *Sharh al-Hidayat al-Āthiriyya*. Arab History Foundation. (in Persian)
- Sādat Moustafawi. H. (2008). *Sharh al-Ishārat wa al-Tanbīhat*. Imam Sadiq University Press. (in Persian)
- Sādatmand. M & Babaei. A. (2019). The Relation between “Simple Reality” Rule and “the Soul, Whole faculties” in Sadra’s Philosophy”. *Journal of Religious Thought*. 19 (72), 43-60. <https://doi.org/10.22099/JRT.2019.5446>
- Sabzevari. M. (1990). *Explanation of the Manzomeh*. Nashr-e Naab. (in Persian)
- Sajjadi. J. (1996). *Dictionary of Philosophical and Theological Sciences*. Amir Kabir. (in Persian)
- Shaārani. A. (1993). *Sharh Kashf al-Múrad*. Islamiyyah Publications. (in Persian)
- Shirwani. A. (1998). *Explanation on Philosophical Terms of Nihāyat al-Hikmah*. Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Persian)
- Suhrawardi. S. (1993). *al-Hikma al-Ishraq*. Edited by by Nasr & Corbin. Ministry of Culture and Higher Education. (in Persian)
- Tabatabai. M. (1995). *Nihāyat al-Hikmah*. Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Persian)
- Túsi. N. (1984). *Talkhis al-Múhsal*. al-Dar al-Āawā. (in Persian)
- Ubūdīyat. A. (2008). *An Introduction to Sadraei Hikma*. Sāmt. (in Persian)
- Zanuzi. A. (2001). *al-Bādayé al-Hikam*. ed by Sarawi. University of Tabriz Press. (in Persian)
- Zanuzi. A. (2002). *al-Lumaāt al-Ilahiyya*. 1st Edition. Edited by by Ashtiyani. Institute of Studies and Research of Tehran University. (in Persian)