

نسبت نفس و ادراك در حكمت صدرایی

حسن پناهی آزاد*

چكیده

طبق دیدگاه صدرالمتألهین، علم، حقیقتی از سنخ وجود است؛ اما طوری از وجود که معطوف به عالم است؛ یعنی مفهوم علم، ذاتاً مفهوم عالم را نیز اقتضا می‌کند. صدرا در سنجش ارتباط متقابل نفس و ادراك، معتقد به علیت نفس نسبت به صور ادراکی حسی و خیالی است و این امر را با عرضه براهینی اثبات کرده است. البته وی با ارتقاء بخشیدن علیت به تشآن، معلول را از شئون علت دانسته که بر آن اساس، میان نفس و مدرکات آن نیز یگانگی برقرار گشته و مدرکات نفس به شئون نفس تفسیر می‌شوند و نه اموری عارضی بر نفس. این نظریه، به انضمام براهین مجرد نفس و مجرد ادراك، توان بالایی در مقابله با مادی‌انگاری ادراك دارد. علاوه بر آن، این تبیین از ارتباط نفس و ادراك، کارکرد مؤثری در تحلیل نشآت اخروی نفس دارد که گام آینده این نوشتار به‌شمار می‌رود. کلیدواژه‌ها: نفس، ادراك، وجود رابط، وجود ناعتی، تشآن، وحدت ذاتی، کثرت شانی.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Email: Hpa1353453@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۲۰

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۴/۲

مقدمه

از نخستین دوره‌های تفکر عقلی به حقیقت علم و ادراک، توجه و بدان اهتمام ورزیده شد. یکی از پرسش‌های مهم در این زمینه، چیستی علم و فرایند تحقق ادراک برای انسان است. پاسخ به این پرسش، مبحث ارکان معرفت را سامان می‌دهد. که در این میان نقش و کارکرد نفس دارای محوریت و اهمیت ویژه است. ادراک یا معرفت، در حکمت صدرایی، وجودی (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۱۴؛ ج ۳: ۲۹۱؛ ج ۴: ۱۲۱؛ ج ۶: ۱۵۲؛ ۱۳۵۴: ۲۸۹ و ۷۸؛ ۱۳۶۱: ۲۲۲) وابسته به عالم و معطوف به ارکان تحقق خود، یعنی عالم و معلوم است و تحقق وجودی آن بدون این ارکان، ناممکن است. بدین ترتیب، مبحث ارکان معرفت، از سه بخش تشکیل می‌شود: نخست: هستی و چیستی علم؛ دوم: هستی و چیستی عالم و سوم: هستی و چیستی معلوم. مطالب و محتوای این سه بخش، مرتبط به یکدیگرند و همان‌گونه که تصور و تحقق وجودی علم بدون عالم و معلوم ناممکن است، بحث و تحلیل از هر یک، بدون توجه به دیگر ارکان، ناتمام خواهد ماند.

پرسش اصلی این نوشتار این است که: نقش و کارکرد نفس در فرایند ادراک چیست؟ و به عبارتی دیگر، آیا نفس در تحقق ادراک، نقش و تأثیری دارد یا صرفاً منفعل و متأثر است؟ و در ادامه می‌باید پرسید: اگر پاسخ به پرسش پیش‌گفته مثبت است، کم و کیف این نقش و تأثیر چیست؟ و میان نفس و مدرکات آن چه نسبتی برقرار است؟

روش تحقیق

نوشتار پیش‌رو ابتدا دو مفهوم محوری، یعنی نفس و ادراک را، بر اساس آراء صدرالمتألهین، تبیین و سپس ارتباط این دو را با بهره از مبانی منظوی در حکمت متعالیه تشریح خواهد کرد. بنابراین، این مقاله، رویکرد توصیفی دارد؛ اما، در تحلیل مسئله و بررسی ابعاد و نتایج آن، از روش عقلی بهره خواهد برد.

حکمت صدرایی، در متن مباحث، از جمله مباحث نفس و نیز ادراک، از امور حسی و تجربه (با وجود بدیهی بودن آنها) فقط در حد زمینه و آغاز مسئله بهره برده است؛ اما در متن تحلیل و استنتاج‌های خود همان مقدمات حسی و تجربی را نیز به

تحلیل عقلی سپرده و پس از تبدیل آن‌ها به معانی کلی، از آنها بهره برده است. از این رو، در این نوشتار، به گزاره‌های برگرفته از حس و تجربه صرفاً در حد آغاز مسئله توجه خواهد شد و استدلال و استنتاج اصل نظریه، از راه برهان عقلی برگزار خواهد شد.

چیستی علم

متفکران مسلمان در تعریف علم، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. یک رویکرد، علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانسته (حلی، ۱۴۱۶: ۲۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۵۱-۴۵۳) و معتقد است تعریف و تحلیل علم با واسطه‌های اکتسابی ناممکن است (فخر رازی، همان، ۹۸ و ۹۹ و ۴۵۳). رویکرد دیگر، مفهوم علم را نظری دانسته، اما تعریف آن را دشوار می‌شمارد (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۷؛ غزالی، ۱۹۹۳: ۴۷ و ۷۱).^۲ رویکرد سوم نیز کنه علم، را همانند «وجود»، تعریف‌ناشدنی، اما، مفهوم علم را نظری و تعریف آن را ممکن دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۰۸). واقعیت ادراك، آن قدر روشن است که هر چیزی توسط آن شناخته می‌شود؛ اما، در عین حال آن قدر دقیق است که تعریف منطقی آن ناممکن می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۶ و ۲۵). حقیقت این است که انسان، از واقعیت عینی علم، که آن را در متن هستی خویش می‌یابد، مفهومی اخذ می‌کند و می‌تواند آن را شناخته و به دیگران بشناساند. از همین رو، می‌توان گفت: گرچه تعریف حقیقت علم ناممکن است، تبیین و تعریف مفهوم آن، ممکن و معنادار است و از همین روست که صدرا خود به تبیین مفهوم علم پرداخته است.^۴ این، ویژگی مشترک علم و وجود است و بر اساس حکمت صدرایی ارتباط حقیقی میان آن دو، از نتایج هم‌سنخی این دو است.^۵ یعنی هم‌چنان که وجود نیز در عین بدهت و عمومیت، تعریف‌پذیر با عناصر ماهوی نیست؛ اما می‌توان مفهوم آن را تبیین و تعریف کرد.^۶

صدرالمتألهین علم را از هر دو جنبه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بررسی کرده است.^۷ وی به اثبات امکان معرفت، نقد شکاکیت و سفسطه‌گرایی، طرح دیدگاه خود در ارزش و معیار معرفت پرداخته و هم‌چنین عالم، معلوم و ارتباط ارکان

معرفت با همدیگر را بررسی و به تبیین و اثبات قاعده اتحاد علم و عالم و معلوم یا همان اتحاد عقل و عاقل و معقول توفیق یافته است (صدرالمتألهین، «رساله اتحاد عاقل و معقول»، ۱۴۲۲: ۸۸؛ نیز رک: آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۲۹-۱۳۰).

ایشان با اقامه سه دلیل، تعریف منطقی علم را ناممکن می‌داند:

۱. علم امری وجودی بوده^۱ و برتر از مفاهیم ماهوی است؛ پس، نمی‌توان آن را با عناصر ماهوی (جنس و فصل) تعریف کرد؛
۲. در تعریف منطقی، باید معرف (تعریف‌کننده) أعرِف و أجلی از معرف (تعریف‌شونده) باشد؛ حال آن‌که چیزی شناخته‌تر از علم وجود ندارد تا واسطه تعریف آن شود؛

۳. ما هر چیزی را با وساطت علم می‌شناسیم؛ اکنون اگر قصد شناسایی خود علم را داشته باشیم، گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۷۸).
 وی دیدگاه‌های دیگران، مبنی بر تعریف علم به امر سلبی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۹ و ۳۶۰)، صورت (هجو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۸)، اضافه میان عالم و معلوم (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۵۰)، کیفیت ذات اضافه (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۸۵) یا ظهور و لقاء (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۴۵ و ۱۴۷) را نقد یا تکمیل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۸۴ و ۲۸۷ و ۲۸۸ و ۲۸۹ و ۲۹۰ و ۳۴۶؛ ج ۶: ۲۴۹). تعریف مختار وی، از منظر هستی‌شناختی معرفت، چنین است: «و اما المذهب المختار و هو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (همان، ج ۶: ۲۹۲).

البته، ایشان قید «حضور برای ذات مجرد» را نیز به تعریف علم افزوده است: «و العلم بالشئ ليس إلا نحواً من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة» (همان، ج ۱: ۱۱۴).
 بدین ترتیب، تعریف هستی‌شناختی علم، «حضور وجود مجرد برای وجود مجرد»^۲ است. اکنون، اگر حیثیت حکایتگری علم را، که ویژگی علم حصولی است، نیز لحاظ کنیم، باید بگوییم: علم، وجود مجرد حاضر برای عالم است که «ظاهر نفسیه» و «مظهر لغیره» است؛ مقصود از قید اخیر، همان شأن حکایتگری علم حصولی است.

اکنون باید ادعای پیش‌گفته صدرا، که رأی شاخص وی نیز است، مبنی بر این‌که علم امری وجودی است، اثبات شود. این ادعا مبتنی بر این قاعده است که اگر

معنایی در ذیل بیش از یک مقوله از مقولات (جوهر و عرض) تحقق داشته باشد، از سنخ ماهیات خارج بوده و جنس و فصل ندارد؛ در نتیجه مندرج در ذیل امور وجودی خواهد بود. همچنین، علم امری است که هم در واجب‌الوجود و هم در ممکنات صادق است؛ لذا نمی‌توان آن را امر ماهوی دانست بلکه حقیقت آن امری وجودی است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

بدین ترتیب، علم، امری از سنخ وجود است؛ اما باید توجه داشت که علم وجودی است ناعت و نیازمند عالم و معلوم. علم، وقتی پدید می‌آید که عالم و معلومی وجود داشته باشند و گرنه علمی تحقق نخواهد یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۹۶ و ۹۹). از این رو، تعریف علم نیز بدون توجه به حیثیت حکایت‌گری آن، ناقص خواهد بود. علم وجود مجرد حاضر برای عالم است که معلوم را برای عالم می‌نمایاند؛ حال یا معلوم، خود عالم است که این قسم، علم حضوری است یا معلوم غیر عالم است که این قسم، علم حصولی است. در نتیجه تعریف یادشده، هر دو قسم علم، یعنی حضوری و حصولی را شامل می‌شود. البته، در تحلیل دقیق‌تر، باید گفت: حقیقت علم، همان علم حضوری است و علم حصولی تابع علم حضوری است نه قسیم آن.^{۱۰} لکن ظهور و کاشفیت، ویژگی ذاتی علم است که خود مبتنی بر هم‌سنخ بودن علم با وجود است.

چیستی عالم

عنوان عالم در تفکر اسلامی، هم بر حق تعالی، هم بر مجردات تام و هم بر نفس ناطقه انسان صادق است. اما در این مبحث، مقصود از عالم، نفس ناطقه انسانی است. نفس انسانی، از نظر صدرا جایگاه ممتاز و اهمیت ویژه‌ای دارد. شناخت نفس واسطه ارتقاء انسان به شناخت حق تعالی و کلید آگاهی از قیامت و معاد خلاق است (صدرالمতاهین، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۲۴؛ ج ۹: ۲۷۸ و ۳۱۸). ایشان نفس را، بر اساس ترتب عوالم، برترین مرتبه عالم طبیعت و نخستین مرتبه عالم ملکوت می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ۵۳۶). البته، نفس در عین حال که ذاتاً مجرد بوده و به عالم مثال تعلق دارد، اما در مقام فعل به عالم ماده و جسم طبیعی تعلق تدبیری دارد.^{۱۱}

دلیل وجود نفس، صدور افعال متنوع و غیریکنواخت^{۱۲} از نبات، حیوان و انسان است. جمادات، در شرایط و وضعیت‌های مختلف، آثار ناهمگون ندارند و آنچه نبات و حیوان را از جمادات متمایز می‌کند، نفس آن‌هاست (همو، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۳). به عبارت دیگر، عامل صدور افعال مختلف از نبات و حیوان و انسان، نفس است. بنابراین گفته شده: «نفس حقیقی است که منشأ آثار مختلف و ناهمگون در جسم است» (همان، ج ۷: ۳۱۳؛ ج ۸: ۶). اما نفس ناطقه انسانی با نفس نباتی و حیوانی دو وجه تمایز اساسی دارد: اول آنکه نفس انسان قادر به ادراک کلی و ابداع و اختراع و ادراک معقولات بوده و افعال خود را با آگاهی و انتخاب انجام می‌دهد (همان، ج ۸: ۱۳)؛ دوم آنکه تنها نفس انسانی است که استعداد نیل به مرتبه تجرد تام عقلی را دارد. از این رو، برخی در تعریف نفس، قیدهایی همچون آگاهی و شعور را افزوده‌اند (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۰۳). صدرالمتألهین ابتدا تعریف حکما از نفس را ذکر کرده و آن را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» دانسته و سپس در تکمیل آن می‌گوید: نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه است؛ البته، از آن جهت که امور کلی را درک می‌کند و اعمال فکری انجام می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۵ و ۱۶). نفس انسان دارای دو قوه است: عقل نظری و عقل عملی که هر یک کارکرد مشخصی دارند:

فلها ... قوتان علامّة و عمّالة، فبالأولی تدرك التصورات و التصدیقات و يعتقد الحق و الباطل، فبما یعقل و یدرك و یسمی بالعقل النظری و بالثانیة یستنبط الصناعات الإنسانیة و یعتقد الجمیل و القبیح فیما یفعل و یترك و یسمی بالعقل العملی و هی التي یستعمل الفکر و الرویة فی الأفعال و الصنائع، مختاره للخیر أو ما یظن خیراً (همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹).

در این تعریف، ادراک، نقش عمده‌ای دارد و وجه تمایز اساسی نفس انسان با نفس نباتی و حیوانی، ادراک معقولات و شناخت حق و باطل و انجام اعمال و افعال از روی ادراک و تعقل است. نقش و جایگاه علم و ادراک در بیان چیستی حقیقت نفس تاحدی است که عمده براهین تجرّد نفس، با وساطت علم سامان یافته است.^{۱۳}

صدرا نفس را موجودی می‌داند که همراه ماده حدوث یافته و سپس با سیر ارتقایی و حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد (هـ، ۱۴۱۰، ج ۵: ۲۸۹؛ ج ۶: ۱۰۹؛ ج ۸: ۳۳۱). اما، باز نکته مهم در ترسیم این حرکت این است که نفس با ادراك حقایق اشیاء است که در مراتب هستی کمال و ارتقاء می‌یابد (هـ، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۳۱؛ ۱۴۲۲: ۴۵۶).

ترسیمی از فرایند ادراك

صدرا نفس را محور تحقق ادراك می‌داند؛ اما مطلب مهمی که روشن شدن آن شرط پاسخ به پرسش اصلی این مقاله است، این است که اساساً نفس چگونه با موجودات و واقعیات مختلف مرتبط شده و به ادراك و شناخت آنها نایل می‌شود؟ صدرا معتقد است علم همانند وجود دارای سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل است (هـ، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶۲ و ۵۰۱ و ۵۰۲) و نفس در دو مرتبه حس (طبیعت) و مثال، در مدرکات خویش خلاقیت و علیت دارد. خلاقیت نفس در مرتبه مثال (خیال) واضح است؛ نفس می‌تواند با بهره از صور ادراکی مختلف که از راه حواس ظاهری به دست آورده و در حافظه خود دارد، به خلق صورتهای گوناگون و بی‌پایان پردازد و از یک صورت، چندین صورت دیگر ابداع کند؛ اما باز باید پرسید صورتهای ادراکی حسی از چه راهی برای نفس تحقق می‌یابند؟ پاسخ به این پرسش در جای جای کلمات صدرا توزیع شده است؛ اما خلاصه آن این است که: تحقق ادراك، دارای شرایطی است که تحقق بالفعل همه آنها، علت تامه ادراك است. این شرایط و مؤلفه‌ها عبارتند از مواجهه نفس با موجودات، سلامت حواس و ابزارهای ادراکی، وجود شرایط محیطی لازم برای ادراك مانند نور برای ادراك دیداری یا هوا و تموج آن برای ادراك شنیداری و مانند آن؛ اما باید توجه داشت که فعلیت همه این عوامل، هنوز علت ناقصه ادراك است و جزء اخیر علت، توجه و التفات نفس به مدرک است. به طوری که اگر نفس به آن مدرک توجه نداشته باشد، وجود دیگر عوامل موجب تحقق ادراك نخواهد بود.^{۱۴} بنابراین، نفس در ادراك حسی (و نیز در ادراك خیالی) دارای تأثیر محوری و تعیین‌کننده است و مقصود از علیت و خلاقیت نفس در ادراك همین است.

اکنون با توجه به این معنا می‌توان به تحلیل رابطه نفس و ادراک و بررسی اقسام علیت در فرایند ادراک و در نهایت نوع ارتباط نفس با مدرکات خود در مراتب مختلف ادراکی پرداخت.

علم، معلول نفس

علم امری وجودی است؛ اما علت تحقق این امر وجودی چیست؟ این، پرسشی هستی‌شناسانه است؛ لذا پاسخی هستی‌شناسانه می‌طلبد. رابطه علم و عالم را می‌توان از ابعاد مختلفی بررسی کرد. اما آنچه این نوشتار در پی آن است، نه صرفاً چگونگی علم نفس به معلومات خارجی و نه چگونگی وساطت علم در شناخت اشیاء و نه ارتباط ذهن با معلومات است؛^{۱۵} بلکه مراد، کشف نسبت و رابطه وجودی نفس و ادراک به لحاظ هستی‌شناختی است.

طبق دیدگاه حکمت متعالیه، نفس، در ادراکات حسی و خیالی دارای خلاقیت بوده و در این دو مرتبه، رابطه میان نفس و مدرکاتش، رابطه علت و معلول است. یعنی نفس، علت علم و علم، معلول و مخلوق نفس است. بنابراین، نفس در فرایند ادراک صرفاً منفعل نیست؛ بلکه فاعلیت و خالقیت دارد. اما باید علیت نفس در ادراک را به انواع علیت تحلیل برد تا نوع علیت نفس در ادراک دقیقاً مشخص شود. باید روشن شود که علیت نفس در علم، کدام یک از علل مادی، صوری، فاعلی و غایی است. البته، نخست باید تصویری کلی از فرایند ادراک و تحقق علم برای عالم از نظر صدرالمتهلین ارائه شود.

وی معتقد است، نفس دارای مراتب سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل است (همان، ج ۱: ۲؛ ج ۸: ۳۲۷). نفس در طول حرکت جوهری و اشتداد وجودی خود، به شدت وجودی بیشتر و مراتب برتر نایل می‌شود؛ تا آنجا که به مرتبه تجرد مثالی و حتی عقلی واصل شود (هو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۵-۶؛ مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۲). این ترتب و سیر مراحل کاملاً منطبق بر اقسام ادراک و مراحل آن است. نفس در فرآیند کسب معرفت از حس به مرتبه خیال و از آن به مرتبه عقل ارتقاء می‌یابد و این سیر صعودی همان اشتداد وجودی است که با حرکت جوهری نفس در نشأت وجود مطابقت دارد.

اکنون باید افزود: از نظر صدرای، نفس در مرتبه حس و خیال، خالق صور ادراکی است؛ اما در مرتبه عقل، قابل و پذیرای آن‌هاست. قیام صور محسوس و متخیل به نفس، قیام صدوری است نه حلولی؛ اما نفس برای دریافت صور عقلی باید اضافه اشراقیه‌ای داشته باشد که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی افاضه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۵۷).^{۱۷} نفس با حرکت جوهری، کمالات حسّی و خیالی را طی کرده و در حرکت و ارتحالی دیگر، به مرتبه حقایق عقلانی راه می‌یابد. در این سلوک که در قوس صعود واقع می‌شود، طیّ درجات سافل، زمینه‌ساز وصول به درجات عالی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۵۹).^{۱۸}

دلایل فاعلیت نفس در ادراك

نفس انسانی در ابتدای تکوّن، یعنی مرحله عقل هیولانی، فقط پذیرای صور ادراکی عقل است، ولی هنگامی که به مرتبه وصول به عقل فعال رسید، هم خالق و هم حافظ آن ادراکات است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۵۹). صدرای سه برهان براین معنا اقامه کرده است:

برهان اول

نفس بر مدرکات مختلف حسّی و خیالی خود احکامی صادر می‌کند. اما روشن است که قوه حاکم بین دو چیز، باید هر دو چیز را از قبل نزد خود احضار کرده باشد، تا بتواند میان آن دو حکم کند. بنابراین نفس ابتدا مدرکاتش را نزد خود احضار کرده و سپس میان آن‌ها حکم می‌کند.^{۱۹} اساساً صدور حکم، مستلزم نوعی دخالت و سهمی از فاعلیت در محکوم‌علیه است و اگر نفس صرفاً متأثر و منفعل باشد، توان و امکان صدور حکم بر ادراکات خود را نخواهد داشت.

برهان دوم

هریک از ما ادراکات متکثری داریم؛ اما در عین حال، با مراجعه به خود می‌یابیم که موجود واحدی هستیم و کثرت مدرکات، کثرتی در ذات ما پدید نمی‌آورد. با پذیرش

اینکه درك‌کننده همه این ادراکات، «من» یا همان «نفس» ما است، مطلوب ثابت شده است.^{۲۰} یعنی این نفس ماست که معلومات متکثر را ایجاد و برای خود احضار می‌کند. با توجه به آنچه در ترسیم کلی فرایند ادراک گذشت، می‌توان گفت صدرا احضار صور ادراکی را مبتنی بر خلاقیت نفس برای صور ادراکی خود دانسته و این برهان را بر مبنای یادشده که در این برهان منطوقی است، بنا نهاده است. البته این برهان متضمن وحدت نفس با قوای خویش نیز است که خود تأییدی دیگر بر خلاقیت نفس در ادراک است.

برهان سوم

نفس وجود واحد شخصی است که با بدن شخصی خود رابطه تدبیری دارد. پس بدن جزئی را درك می‌کند؛ بنابراین شأن ادراک جزئیات را دارد. همچنین شأن دیگر نفس ادراک کلیات است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج: ۱، ۲۲۵؛ مصباح، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۴۵۸ و ۴۵۹). اکنون که نفس هم قادر بر ادراک محسوسات است و هم توان ادراک معقولات را دارد، باید استعداد حضور در مراتب ادراک را دارا باشد. صدرالمتألهین تصریح می‌کند که نفس در ادراکات حسی، به عالم محسوسات تنزل می‌کند و به هنگام تحصیل ادراکات عقلی، به درجه و رتبه اتصال و اتحاد با عقل فعال صعود می‌کند. این فعالیت نفس، موجب خلق صور ادراکی حسی و خیالی توسط نفس است که در ترسیم فرایند ادراک از دیدگاه صدرا گذشت.

ما می‌توانیم در صور مختلف حسی و خیالی که توسط حواس ظاهری و باطن و قوه خیال به دست آورده‌ایم، تصرف کرده و تغییر دهیم. این تصرف به صوری از جمله ترکیب و تفصیل، جمع و تفریق و حکم به اضافه‌بودن برخی بر برخی دیگر و مانند آن است و همچنان که گذشت، صدور حکم از سوی نفس، بدون حضور محکوم علیه، یعنی معلوم، ممکن نیست. پس نفس که متولی این تصرفات است، موجود واحدی است که همه معانی و صور را خلق، احضار، درك و محکوم به احکام مختلف می‌کند. البته افزون بر این، تصرفات نفس در صور ادراکی که از مرتبه حس به مرتبه خیال ارتقا یافته‌اند کاملاً روشن است. تصرف نفس در صور خیالی و تبدیل و تغییر

چندین و چند باره در آن‌ها و ساختن صورت‌های وهمی پرشمار از صور خیالی پیش‌داشته در حافظه، نشان از توان نفس در خلق صور ادراکی در باطن خویش است. این همان مرتبه خیال است که اساس خلاقیت‌های هنری انسان است.

نوع علیت نفس در ادراك

تا اینجا علیت نفس و دخالت آن در تحقق ادراك، به‌طور کلی روشن شد. اما می‌توان این موضوع را به‌گونه‌ای جزئی‌تر نیز بررسی کرد. برای روشن شدن این مطلب، ابتدا اقسام علت شناسایی و سپس بر رابطه علم و نفس تطبیق خواهد شد.

علت مادی

علت مادی شیء با این تعبیر تعریف شده است: «ما فيه وجود الشيء و هو العلة المادية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۳). علیت مادی، یعنی وجود قوه و استعداد برای فعلیت یافتن ادراك، بر نفس صادق است؛ زیرا نفس در مرتبه اولیه تکون، استعداد و آمادگی تحقق صور ادراکی را دارد. صدرا در تبیین این معنا می‌گوید: نخستین مرتبه ساحت ادراکی نفس، یعنی عقل نظری، عقل هیولانی است. همه نفوس انسانی برحسب اصل ذات و فطرت، به وقت خالی بودن از هر صورتی، استعداد پذیرش همه معلومات را دارند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶۸ و ۴۳۰).^{۲۳} ویژگی نفس این است که دارای استعداد ادراك معقولات است و با تحصیل معارف یقینی و علوم حقیقی، گام در مسیر کمال می‌نهد (همان، ۳۶۹ و ۴۳۰-۴۳۱).^{۲۴} البته متعلق، لوازم و مُعدّات ادراك نیز در تحقق ادراك نقش دارند اما نقش آنان صرفاً اعدادی و استعدادی و به‌عبارتی شراکت در علیت است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۰).

البته باید افزود مقصود از اصطلاح «مادی»، در تعبیر «علیت مادی در مدرکاتش»، قوه و استعداد هر مرتبه از ادراك برای تحقق مرتبه برتر ادراك است. مثلاً مرتبه ادراك حسی، ماده ادراك خیالی است؛ افزون بر این که نفس در هر مرتبه ادراکی، با مدرک خود متحد است؛ بنابراین، نفس در عین یگانگی با مدرک خود در هر مرتبه از ادراك، در مقایسه با مرتبه برتر، علیت مادی دارد.

علت صوری

صورت هر شیء در فلسفه، همان فعلیت آن است: «ما به وجود الشیء و هو العلة الصوریة» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۳). اگر چیزی تحقق یافت، یعنی به فعلیت رسیده و فعلیت آن، علت صوری وجود اوست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۴۶). بر اساس عینیت مراتب هستی با مراتب ادراک، حضور نفس در مرتبه‌ای از مراتب هستی، همان علم نفس به حضور خویش است؛ بنابراین، وجود نفس در ادراک، علت صوری ادراک نفس از خویش و حقایق آن مرتبه وجودی است. به عبارت دیگر، نفس در فرایند ادراک و مرتبه وجودی خویش، علت صوری دارد. البته هر قدر در مرتبه برتری از مراتب هستی باشد، ادراک شدیدتری از حقایق از جمله خود، خواهد داشت (همان، ج ۳: ۳۶۲ و ۵۰۱؛ ج ۴: ۱۲۱؛ ج ۷: ۳۷؛ ۱۳۵۴: ۸۱).

علت فاعلی

علت فاعلی یعنی موجودی که در انجام فعل مباشرت دارد و سرچشمه حدوث فعل است: «ما منه وجود الشیء و هو العلة الفاعلیة» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۳). صدرالمتألهین می‌گوید: اینکه گفته شده: علت فاعلی باید اقوی از معلول باشد، بر علت فاعلی صادق است نه ضمایم و ابزارهای انجام فعل که همه باید در اختیار فاعل قرار گیرند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۱۰). یعنی اگر ابزارها و معونات در اختیار فاعل قرار نگرفته و فعلی از آنها صادر نشود، فاعلیتی تحقق نخواهد یافت. پس دخالت عاملی قوی‌تر و برتر از ابزارها و معونات لازم است تا فعلی تحقق یابد. درباره ادراک نیز چنین است. اگر همه معونات و ابزارهای لازم مهیا باشند، اما نفس به شیئی که باید ادراکش کند، توجه نداشته باشد، ادراکی تحقق نخواهد یافت. لذا علت فاعلی در ادراک، همان نفس است که تحقق ادراک وابسته به توجه و عنایت او به معلوم و متعلق ادراک است؛ هر چند همه اسباب، زمینه‌ها و ابزارها موجود باشند (همان، ج ۳: ۳۰۰ و ۴۱۶؛ ج ۷: ۳۷؛ ج ۹: ۹۹).^{۲۵}

علت غایی

علت غایی، چیزی است که شیء برای آن به وجود آمده است و کمالش در گرو اتصال با آن است: «ما لأجله وجود الشيء و هو العلة الغائية التمامية» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۳). کمال معلول در نیل به مرتبه وجودی علت و اتحاد با آن است و اساساً ایجاد معلول برای علت، انگیزه و عاملی غیر از خود علت ندارد. به طوری که اساساً علت غایی سبب تحقق علل دیگر است: «و العلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللاً بالفعل» (همو، ۱۴۰۴: ۲۹۲).

صدرالتأهین معتقد است علت غایی در حقیقت، همان علت فاعلی است و فعل هر فاعل، غایتی جز خود فاعل ندارد: «إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً» (صدرالتأهین، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۷۰).

با نظر به آنچه در فرایند ادراك برای نفس رخ می دهد، باید نفس را علت غایی ادراك دانست؛ زیرا اولاً کمال مدرک، تحقق هستی او برای مدرک است و ثانیاً هیچ مدرکی بدون ادراك ارتقاء وجودی نمی یابد و در حقیقت، هدف تکوینی مدرک از انجام ادراك، ارتقاء وجودی است و این ارتقاء وجودی عین فعلیت و کمال هستی عینی اوست. از سوی دیگر، اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول همین است که ادراك، حقیقتی خارج و مغایر با ذات عاقل نیست و این دو فقط در مقام تحلیل متفاوتند؛ اما در واقع، عین یکدیگرند و بر همین اساس است که ادراك کائنات توسط نفس در حقیقت کمال و استداد وجودی نفس است. مؤید این نکته نیز اعتقاد مستدل صدر است مبنی بر اینکه علم حقیقی از سنخ وجود است. بنابراین، غایت ادراك، کمال مدرک (نفس) است و علت غایی ادراك جز خود نفس نیست.

این مطلب در مرتبه ادراکات حسی و خیالی کاملاً واضح است. یعنی نفس در این دو مرتبه با ادراك حقایق، هستی خود را ارتقاء و کمال می بخشد و تحقق کمال برای نفس، امری خارج از ذات او نیست؛ بلکه، به حکم اصل حرکت جوهری و تشکیک وجود، عین وجود عالم است. بنابراین، نفس در ادراکات حسی و خیالی، مصداق همه اقسام چهارگانه علت مادی، صوری، فاعلی و غایی است؛ اما در ادراکات عقلی فقطعلیت مادی و فاعلی دارد، نه علیت صوری و غایی. زیرا فعلیت نفس در مرتبه

ادراك عقلی، وابسته به عقل مستفاد و اتحاد با آن است و برتر از آن، کمال و تمامیت نفس انسان، اتصال و اتحاد او با عقل فعال است (همو، ۱۴۲۲). «رسالة اتحاد عاقل و معقول»: ۹۵ و ۹۶). البته باید توجه داشت که در هر يك از مراتب و مراحل ادراك، آنچه نام عالم و مدرك بر آن حمل می‌شود و بر آن صدق می‌کند، نفس است و محور و اساس تحقق ادراك در حقیقت همین نفس است.

اکنون می‌توان این نکته را از دیدگاه صدرالمتألهین به روشنی استفاده کرد که: عالم و معلوم با همدیگر رابطه علت و معلولی دارند، لذا احکام علیت نیز در میان آن دو جاری است. اگر به ضرورت عقلی، علت باید اقوی و اشد از معلول باشد و همه کمالات معلول در علت به نحو اتم و اشد موجود باشد، باید همه مراتب کمالی ادراك در عالم وجود داشته باشد و عالم، وجودی کامل‌تر و برتر از وجود علم داشته باشد. از جمله احکام رابطه علیت، اتحاد وجودی میان علت و معلول است. بنابراین، وجود علم، عین تحقق آن برای عالم است و فاصله‌ای میان آن‌ها نیست:

فإن المحسوس من حيث هو محسوسٌ وجوده في نفسه بعينه وجوده للجواهر الحاس
به، ... كما أن وجود المعقول من حيث هو معقولٌ و معقوليته و حصوله للجواهر
العاقل بعينه شيء واحدٌ (همو، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۹۹).

اشاره به این نکته لازم است که مقصود از مدرك که معلول نفس است، همان معلوم بالذات است که با عین وجود خود برای عالم حاضر است. این معلوم، به علم حضوری معلوم نفس بوده و بستر قاعده اتحاد عاقل و معقول است.^{۲۶}

نکته دیگر اینکه: چنان‌که گذشت، علت غایی در ادراك، خود نفس است؛ زیرا غایت هر فعلی برای فاعل خود فاعل است.^{۲۷} یعنی مدرك هیچ امری را ادراك نمی‌کند، مگر برای خود و هیچ قصد و هدفی از ادراك ندارد مگر وجود خود. این قاعده در همه ارتباطات علی و معلولی هستی برقرار است. براساس همین قاعده است که برخی بزرگان پیشرفت‌های انسان در مدارج کمال را در مراحل سیر و سلوک، دوری دانسته‌اند که حرکت از نقطه‌ای آغاز و سرانجام به همان نقطه ختم می‌شود. در حقیقت انجام هر چیزی بازگشت به آغاز آن است: «کما بدکم تعودون» (اعراف/۹۲).

مولوی ناظر به این معنا می‌سراید:

ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گر به ظاهر از شجر بودش نهاد.

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۵۲۲-۵۲۴)

مصدق اتمّ این معنا، ارتباط خدای تعالی و ممکنات است. یعنی خلقت هستی، غایتی غیر از خود ذات واجب تعالی ندارد و ممکن نیست غایتی غیر از او تصور کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۹-۶۲).

وجود رابط معلول

یکی از احکام معلول در حکمت صدرایی، این است که معلول در حقیقت وجود معطوف به علت و محروم از استقلال وجودی است. معلول وجود رابط است. با این مبنا، باید علم را نیز رابط و عین‌الرابط به عالم دانست. توضیح بیشتر اینکه: علم، از سنخ وجود است؛ اما وجودی ناعتی دارد، زیرا بدون عالم تصور ندارد. علم امری عارضی بر نفس نیست تا از خارج بر آن حمل و به آن ضمیمه شود؛ بلکه از درون ذات و متن وجود آن بر آن حمل می‌شود. نفس مدرکات خود را از رهگذر شناخت خود می‌شناسد؛ بنابراین، همه علوم نفس، در حقیقت علم نفس به خویش یا به معلولات خویش است که با وجودش متحدند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۱۶). بدین ترتیب، این سخن که: «علم وجودی ناعتی است و تصور و تحقق آن بدون عالم و معلوم ناممکن است»، معنا و صورت روشنی گرفته و دلیل خویش را می‌یابد. علم، معلول نفس است و چون معلول بدون علت، تصور و تحقق ندارد، علم بدون عالم (نفس) تصور و تحقق ندارد و هر جا سخن از علم رفت، باید عالم را نیز حاضر دانست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۸۷).^{۲۸} بدین ترتیب، صدرالمتألهین با سلب استقلال از علم و عین‌رابط به عالم دانستن آن، ارکان سه‌گانه معرفت یعنی «علم، عالم و معلوم» را به دورکن، یعنی «عالم و معلوم» تبدیل می‌کند. همچنان که میان خالق و خلق و

مخلوق نیز همین رابطه را برقرار کرده و مخلوقات و معالیل حق تعالی را عین ربط به او می‌داند. در نتیجه فقط «خالق و خلق» وجود دارد. نه «خالق، خلق و مخلوق» و اساساً مخلوق، سهم استقلالی از وجود ندارد. ایشان با عبارت ذیل نوع ارتباط را در هر دو مبحث «عالم و علم» و «حق تعالی و کائنات» بیان کرده است:

لأنَّ المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء ... ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء ...
و قد تحقق و تبين عند المحققين من العرفاء و المتأهين من الحكماء أن وجود كل شيء
ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم و مصداق الحكم بالموجودية
علي الأشياء و مطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود
الإلهي (همان، ج ۱: ۱۱۷).

تشأن و وحدت، جایگزین علیت و کثرت

صدرالمتأهلین به مقصد پیش گفته قانع نمی‌شود و رابطه علت و معلول را ارتقاء داده و تفسیر دیگری عرضه می‌کند. ایشان در بیان ارتباط حق تعالی با معالیل و مخلوقات، سخن را از وجود رابط را به تشأن و علیت را به تشأن ارتقاء بخشیده است. کائنات نه تنها معلول حق تعالی بلکه شئون وجودی او هستند؛ بنابراین اساساً معلولات در حد وجود رابط نیز سهم وجودی ندارند: «فما من شيء في الأرض و لا في السماء إلا و هو تشأن من شئونه و وجه من وجوهه» (همو، ۱۳۶۳: ۸۸).

اکنون در تطبیق این ارتباط بر علم و عالم، می‌توان گفت علم و ادراک، شأنی از شئون عالم (نفس) است. به عبارت دیگر ملاصدرا در مبحث علم هم، کثرات را به وحدت بازگردانده است: «و مما يجب أن يعلم ... أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعيّنات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة» (همو، ۱۴۱۰، ج ۱: ۷۱).

او تصریح می‌کند: هم‌چنان که در وجود، شأنی جز شئون او وجود ندارد، فعلی جز افعال او نیز وجود ندارد: «فإذن كما أنه ليس في الوجود تشأن إلا و هو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا و هو فعله» (همان، ج ۲: ۳۰۱، ج ۶: ۳۷۲ و ۳۷۳).

تشریح این این مطلب مهم در حکمت صدرایی مجالی وسیع می‌طلبد و فروع متعددی بر آن حمل می‌شود که به‌طور عمده در عرفان بحث و بررسی می‌شود. صدرالمতألهین از مبانی هستی‌شناختی، در طرح مقدمات نظریهٔ تشان بهره جست تا پس از آن، تحلیل خویش از وحدت وجود را عرضه کند و در نهایت این اعتقاد را بیان کرد که: هستی حقیقی یکی است و ماسوی، مظاهر و مجالی آن وجود حقیقی هستند. بنابراین، آنچه از احکام وجود بر ممکنات حمل می‌شود، در واقع حملهٔ مجازی است و حقیقت هستی و احکام آن، یک مرجع حقیقی و بالذات بیشتر ندارند.^{۲۹} صدرالمتألهین همین مطلب را دربارهٔ نفس و افعال و ادراکات آن به‌کار برده‌است؛ یعنی نفس در عین وحدت، دارای شئون و مظاهر کثیر است و هر حکمی که به قوا و افعال نفس تعلق یابد، در حقیقت امر به خود نفس تعلق دارد. ایشان در تأیید این معنا، به این آیه استشهد می‌کند که: «و لله المثل الاعلی» (همان، ج ۲: ۴۵).

برخی از نتایج

تحلیل عرضه‌شده از صدرا، نتایجی برجسته در پی دارد. این نتایج نیازمند تعمیق و توسعه است تا کارآمدی‌های حکمت صدرایی بیش از پیش نمودار شود. برخی از نتایج دیدگاه صدرا به‌صورت مسئله بیان می‌شود که البته هرکدام ظرفیت تبدیل به نوشتاری مستقل و دامنه‌دار را دارند:

۱. وجود بودن علم، مبنایی است که صدرا بدان اهتمام بالایی دارد و یکی از مواضعی که کارکرد و نتیجهٔ مهمی بر آن مترتب می‌شود، ارتباط نفس و ادراک است؛ یعنی اعتقاد به نسبت علیت میان نفس و علم، با اعتقاد به وجود بودن ادراک، هماهنگ است. زیرا مجرای اصل علیت امور وجودی است نه ماهیات؛ از سوی دیگر سخن مشائیان مبنی بر تعریف علم به انطباق صورت و نیز سخن حکمت اشراق مبنی بر انفعال صرف نفس در تحقق ادراک و همچنین تعریف علم به اضافه یا کیفیت ذات اضافه از صحنه خارج خواهد شد. زیرا تحقق علم - که شأنی از شئون نفس است - در صقع نفس است و در میان آن‌ها تغایر و تباینی وجود ندارد تا جایی برای اضافه یا صورت و... در نظر گرفته شود.

۲. اثبات رابطه علیت میان نفس و مدرکات آن، در کنار براهین اثبات تجرد نفس و نیز براهین تجرد ادراک، گامی مهم در مقابله با مادی انگاری ادراک است. این ادعا که در برخی از دانش‌های همگون با معرفت‌شناسی همانند فلسفه ذهن به چشم می‌خورد، با مبانی مطرح در حکمت اسلامی به‌ویژه حکمت صدرایی به نقد و چالش کشیده می‌شود و یکی از فرازهای مهم این مبحث، تبیین ارتباط نفس و ادراک و جایگاه و کارکرد نفس در فرایند ادراک است که در این مقاله ارائه شد.

خاتمه

در پایان تذکر دو نکته لازم است:

نخست: صدرالمتألهین در تبیین و اثبات ارتباط تشآن میان حق تعالی و مخلوقات او، دلایلی، از جمله برهان لاحدیت،^{۳۰} اقامه کرده‌است که بیان آن‌ها مجال مستقل و مبسوط می‌طلبد. اما روشن است که این نسبت به همان کم و کیف در ارتباط میان نفس انسانی و علم آن جاری نیست؛ زیرا علیت نفس در علم، علیت تامه و مطلقه نیست؛ این تنها ذات واجب‌الوجود است که علت حقیقی همه معالیل است؛ بنابراین، تشآن در میان نفس و ادراکات او به میزان وسع وجودی نفس است. به عبارت دیگر، مشابهت نفس انسان با حق تعالی امری ممکن، اما محدود به طاقت و وسعت نفس انسانی است. می‌توان گفت صدرالمتألهین با نظر به همین مطلب، فلسفه را استكمال نفس انسانی و غایت آن را تشبیه به حق تعالی به قدر وسع و طاقت انسانی دانسته است:

إعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علي ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الإنساني و إن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً علي حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبُّه بالباري تعالی (صدرالمتألهين، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۰).

دوم: ارتباط نفس و علم در حکمت صدرایی کارکرد مهم‌تری نیز دارد. یکی از این کارکردها، تحلیل احکام و احوال نفس در حیات اخروی است. تفصیل این مطلب

تحقیقی مستقل و ویژه می‌طلبد؛ اما اجمال آن چنین است که معاد در این مکتب، ظهور باطن اعمال و ادراکات انسان (که در حقیقت مخلوق خود او هستند) است. انسان تا در دنیاست، باطن اعمال و ادراکات خود را نمی‌بیند؛ اما پس از انتقال به عالم مثال، حقیقت و باطن اعمال و ادراکات خود را می‌یابد و همین، مایه عذاب و رنج یا لذت و سعادت او خواهد بود. به عبارت دیگر، وجود بودن علم، اصلی است که در عالم مثال نیز همراه نفس انسانی است و اصالت وجود یعنی منشأ اثر بودن آن در علم نیز جاری است. بنابراین، آنچه مایه عذاب یا لذت اخروی است، خود انسان و ادراکات و اعمال اوست نه عاملی بیرونی. طبق حکمت صدرایی، آنچه در معاد اتفاق می‌افتد، جز ظهور باطن صور مخلوقه نفس نیست که مایه تألم یا التذاذ نفس می‌شود. احوال و احوال قیامت همان ظهور و بروز صور خیالی ابداعی نفس است. اساساً اینکه صدرا الم و لذت را به ادراك منافر یا ملائم تفسیر کرده‌است، با همین مطلب هماهنگ است: «فَاللَّذَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ ادْرَاكِ الْمَلَائِمِ وَالْاَلَمِ عِبَارَةٌ عَنِ ادْرَاكِ الْمُنَافِرِ» (همو، ۱۳۵۴: ۱۴۸).

تألم و تاذی نفس در معاد، با صور خیالی اوست. در واقع لذت و الم اخروی، همان ادراك حقایق توسط نفس است. البته ادراك در مرتبه تجرد خیالی که نفس در دنیا نیز مرتبه و سهمی از آن را داراست و در آخرت این ادراك ظهور و فعلیت تام می‌یابد (همو، ۱۳۶۰: ۳۹۲ و ۳۹۳) و علت التذاذ نفس، ادراك او از صور مثالی است که خود خلق کرده‌است (همو، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۲۴ و ۲۲۵) و البته با آنها متحد است. تفاوت میان آنچه نفس در دنیا ادراك می‌کند و آنچه در آخرت ادراك می‌کند، تفاوت ظهور و بطون مدرکات است. این نکته شواهدی از قرآن کریم نیز دارد که یکی از این شواهد آیه «وَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَائِكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/ ۲۲) است.

صدرا تصریح می‌کند که: اساساً سعادت انسان، در گرو کمال علمی اوست؛ زیرا حقیقت وجودی انسان همان بُعد ادراکی اوست: «إِنَّ الشَّرْفَ وَالسَّعَادَةَ بِالْحَقِيقَةِ إِنَّمَا يَحْصُلُ لِلنَّفْسِ مِنْ جِهَةِ جُزْئِهَا النَّظْرِيِّ ... الَّذِي هُوَ أَصْلُ ذَاتِهَا» (همان، ۱۳۱).

البته عمل صالح مَرَكَب و رافع کلمه طیبه (کمال نظری) است.

و العمدة العظمی فی التقرّب إلى الله و الفوز بالسعادة الأخروية، هی اقتناء العلم و المعرفة دون مجرد العمل و الطاعة، و إن كانا العمل الصالح وسیلة إليه، و أنها هی الثمرة و الغایة و العمل كالزراع و هی النتيجة و العمل كالمقدمة و هی المخدمة و السلطان، و العمل كالمخادم و العبد و الأجير. قال: "إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ" (هـ، ۱۳۶۰: ۳).

پی نوشت‌ها

۱. رك: عبدالحسین خسروپناه و حسن پناهی آزاد، هستی‌شناسی معرفت، بخش چهارم: ارکان معرفت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۹ش: ۳۹ و ۲۵۳ به بعد.
۲. برای تحقیق بیشتر درباره دیدگاه غزالی، رك: غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰: ۳۹۶ - ۴۰۰.
۳. مقصود از تعریف منطقی، تعریف با استفاده از جنس، فصل، عرض عام و خاص است، که اقسام چهارگانه حد تام و ناقص و رسم تام و ناقص را شکل می‌دهد. رك: ابن‌سینا، الحدود، الهیة المصرية، قاهره، ۱۹۸۹م: ۲۰ - ۲۱؛ محمدرضا مظفر، المنطق، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۶ش: ۱۰۲-۱۰۴.
۴. «يشبه ان يكون العلم من الحقائق التي انبثت عین ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها از الحدود مركبة من اجناس و فصول و هی امور کلیة و کل وجود متشخص بذاته و تعریفه بالرسم التام ایضا ممنوع كيف و لا شیء اعرف من العلم» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۷۸).
۵. توضیح این مطلب در ادامه می‌آید.
۶. «مفهومه من اعرف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۵۹).
۷. رك: عبدالحسین خسروپناه و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸ش: ۲۰-۲۵.
۸. اثبات این ادعا در ادامه می‌آید.
۹. صدرالمتألهین دوازده دلیل بر تجرد علم و عالم اقامه کرده‌است که برخی از این دلایل در آثار پیشینیان وی نیز طرح شده‌است. رك: صدرالمتألهین، ۲۰۰۰م: ۵۰؛ ۱۳۶۰، ج ۱: ۲۱۴؛ ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۹۷-۲۹۸ و ۲۹۰-۳۰۰ و ۳۰۴-۳۸۲ و ج ۸: ۲۶۳ و ۳۴۴ و نیز رك: فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۲۲؛ ابن‌کمونه، ۱۴۰۲: ۲۱۵ و ۳۳۳.
۱۰. رك: عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد دوم، سمت و موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۶ش: ۲۵-۲۸.

۱۱. رك: سهروردی، «رسالة في اعتقاد الحكماء»، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۴ - ۴۶؛ سجادی، ۱۳۷۳: ۲۴۸؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۴۷؛ ۱۴۲۲: ۵۷.
۱۲. در حکمت اسلامی، اصطلاح (لا علی وتیره واحدة) بر افعال ناهمگون موجود زنده اطلاق شده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸: ۶).
۱۳. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، مشهد سوم، شاهد دوم، اشراق سوم، چهارم و پنجم: ۲۰۰۰م: ۵۰؛ ۱۴۱۰: ۳: ۲۹۷ - ۲۹۸ و ۳۰۰ - ۳۰۲؛ ج ۸: ۲۶۳ و ۳۴۴.
۱۴. رك: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۸۰؛ «فالادراك ليس إلا التفات النفس»؛ ج ۶: ۱۶۲. نیز: رك: الحاشية على الهيات الشفا، بی تا: ۴۰.
۱۵. برای ملاحظه نوع رابطه ذهن و نفس و آگاهی نفس انسان از معلومات خارجی، رك: غلامرضا فدائی؛ «نگاهی به نفس و ذهن و نقش آنها در ادراك»؛ مجله معارف عقلی، موسسه امام خمینی «ره»، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۲۶: ۴۱ و بعد.
۱۶. «فبالحقیقة الادراك ثلاثة انواع كما ان العوالم ثلاثة» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶۲ و ۵۰۱ و ۵۰۲).
۱۷. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، مشهد چهارم، شاهد اول، اشراق اول، اصل ششم.
۱۸. البته، در پاسخ به این شبهه که اگر نفس با عقل فعال متحد می شود پس باید به همه چیز عالم شود، گفته اند: نفس با وجود رابطی عقل فعال مرتبط می شود نه با وجود نفسی آن. به عبارت اهل عرفان با ظهور عقل فعال متحد می شود. توضیح این نکته در بحث از تشان به جای علیت خواهد آمد.
۱۹. «انه یمكننا ان نحكم على شيء باحكام المحسوسات و الموهومات و المعقولات... فان القاضی بین الشیئین لابد وان یحضره المقضی علیهما» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۲۱).
۲۰. «انك لا تشك في أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات و تدرك المعقولات و لاتشك أنك واحد بالعدد، فإن كان المدرك للمعقولات غیر المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذی هو أنت عند التحقیق لم تدركها جميعاً، إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتاً واحدة و هو المطلوب» (همان، ۲۲۴).
۲۱. «إن النفس الإنسانية تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها محسوسها ... و كذا ترتفع عند إدراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال و تتحد به علی نحو یعلمه الراسخون فی العلم» (همو، ۱۴۲۲: ۳۳۲).
۲۲. «... ثم لنا أن نتصرف في الصور الخيالية و المعانی الجزئية المدركة بالتركيب و التفصیل و الجمع و التفريق و نحكم باضافة بعضها الى بعض ايجاباً أو سلباً و الحكم لایتم الا بحضور المحكوم علیه و المحكوم به جميعاً...» (همو، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۲۲).
۲۳. همو، ۱۳۶۰، مشهد ثالث، شاهد اول، اشراق تاسع.

۲۴. هسو، ۱۳۵۴، مقدمه و مقاله ۱، مراتب قوة نظریه.
۲۵. هسو، ۱۳۶۱، مشرق اول، قاعدة عرشیه.
۲۶. هسو، ۲۰۰۰م: ۱۲۲؛ ۱۳۵۴: ۱۷۸ و ۱۸۱-۱۸۰ و ۲۷۸؛ ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۵۶؛ ۱۳۸۴: ۸۹.
۲۷. قاعدة الاول في الفكر هو الآخر في العمل به همین معنا اشاره دارد. رك: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۹-۶۲.
۲۸. رك: عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۱۱۸.
۲۹. رك: یزدان پناه، سیدیدالله، اصول و مبانی عرفان نظری، موسسه امام خمینی «ره»، قم، ۱۳۹۰ش.
۳۰. صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۲۳۳، ۱۳۶۰: ۲۲ و ۲۶؛ ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۰۰؛ ج ۶: ۲۷۱؛ ۱۳۸۴: ۱۵؛ بی- تا: ۳۰.

منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی (حقیقت علم و ادراك)، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰ش.
۲. _____، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۳. ابن سینا، الهیات شفا، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. _____، رسایل ابن سینا، بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.
۵. _____، الحدود، الهيئة المصرية، قاهره، ۱۹۸۹م.
۶. ابن کمونه، المجید فی الحکمة، مقدمه و تحقیق و تعلیق حمید مرعید الکبسی، جامعه البغداد، بغداد، ۱۴۰۲ق.
۷. آشتیانی، جلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۰.
۸. بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر فی الحکمة، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۳ش.
۹. جرجانی، سیدشریف، شرح المواقف، جلد اول، نشر شریف الرضی، قم، طبع اول در ایران، ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، جلد چهارم، اسراء، قم، ۱۳۷۵ش.
۱۱. حلی، علامه حسن بن یوسف، کشف المراد، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ق.

۱۲. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، هستی‌شناسی معرفت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، جلد چهارم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق از حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، نشر ناب، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. صدرالمتاهلین شیرازی، اسرارالآیات، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. _____، اسفار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. _____، المحاشیه علی الالهیات، قم، بیدار، بی تا.
۲۰. _____، الشواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۲۱. _____، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۲۲. _____، المبدء و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ ش.
۲۳. _____، المشاعر، دارالتعارف، بیروت، ۲۰۰۰ م.
۲۴. _____، المظاهر الالهیه، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. _____، تفسیر قرآن، جلد اول، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۲۶. _____، مجموعه رسائل فلسفیه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۷. _____، مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۲۸. _____، شرح الهدایة الاثریه، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات، جلد دوم، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد دوم، سمت و مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۶ ش.
۳۱. غزالی، محمد، معیارالعلم، تحقیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۳ م.
۳۲. غلامرضا فدائی، «نگاهی به نفس و ذهن و نقش آنها در ادراک» مجله معارف عقلی، مؤسسه امام خمینی «ره»، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۲۶.
۳۳. فخر رازی، المباحث المشرقیه، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم اسفار، جلد اول، موسسه امام خمینی «ره»، قم، ۱۳۷۵ش.

۳۵. مظفر، محمدرضا، المنطق، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۶ش.

۳۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله، اصول و مبانی عرفان نظری، موسسه امام خمینی «ره»، قم، ۱۳۹۰ش.



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی