

ارتباط وجودشناسی با معرفت‌شناسی از منظر صدرالمتألهین

دکتر لاله حقیقت*
فاطمه صادقیان**

چکیده

وجود و معرفت دو محور بحث در حوزه‌ی فلسفی اسلام به شمار می‌روند که مقولات علم، اتحاد عقل و معقول و ظهورات وجود در ذیل آن مباحث مطرح می‌گردد.

وجود علم وجودی خارجی است که اصالتاً و به منزله‌ی وصفی نفسانی در فضای نفس جعل می‌شود و به تبع آن، ماهیت علم محقق می‌گردد و در ظل وجود علم، وجود ذهنی معلوم و به تبع آن، ماهیت معلوم نیز جعل می‌گردد.

صدرالمتألهین معتقد است که در حقیقت، علم نحوه‌ای از وجود است؛ چراکه علم حق تعالی به اشیا و به ذات خود و علم نفس به ذات خویش و هم‌چنین تعقل جوهر مجرد کیفیت نفسانی نیست؛ بنابراین در علم به غیر، آن هم در علم انفعالی، صورت علمیه ملازم با فعل و انفعال نفسانی و اضافه‌ی به خارج است. نفس در تکامل جوهری، به اعتبار تجرد برزخی، به عالم مثال متصل شده، صور خیالی را شهود می‌نماید. سر مکاشفات، معراج جسمانی و حشر عوالم وجودی به همین مرتبه‌ی نفس ارتباط دارد. صور عقلی رشح وجود عقل مجردند و به طور مسلم، مرتسم در نفس نمی‌باشند. و نفس در مقام صعود به عالم مجردات، با عقل مجرد و مثال نوری متحد شده، در نتیجه‌ی این اتحاد، حقایق و معارف کلی را شهود می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: ۱. وجودشناسی ۲. مثل افلاطونی ۳. حقیقت انطباق ۴. تجرید

۱. مقدمه

طرح فلسفی صدرالمتألهین ترسیم سیر نفس در نیل به کمال است. ایشان با طرح مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول (۱۰، ج: ۲، صص: ۹۸-۹۹)، تشکیک وجود و حرکت جوهری

* استادیار دانشگاه شیراز
e-mail: lhaghighat@rose.shirazu.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز
e-mail: feateme.sadeghian@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۱۵

(۹، ج: ۱، ص: ۱۷۱) و برهانی نمودن آن‌ها، این مسأله را پیش می‌کشد که نفس چگونه با جسمانیت بدین عالم وارد شده، با روحانیت از آن جدا می‌گردد. تلاش انسان برای دور نگاه داشتن ادراک از انحراف، در تکامل نفس، نقشی کلیدی ایفا می‌کند. در این جا مهم‌ترین مفهوم تجرید است که به معنای آزاد کردن ادراک از شائبه‌ی هر گونه وجود مادی و صور جسمانی است. این کلمه در نوشته‌های صدرالمتألهین از اهمیتی اساسی برخوردار است. سه مرتبه‌ی اصلی ادراک (ادراک حسی، خیالی و عقلی) دقیقاً بر سه عالم (عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) - که در خارج یافت می‌شوند - منطبق هستند. موضوع مراتب ادراک را نمی‌توان از موضوع مراتب وجود جدا دانست. هرچه مرتبه‌ی وجود بالاتر باشد، از ماده و از شرایط و صفات اشیا دورتر و مجردتر است و هرچه وجود مجردتر باشد، معقول‌تر است، زیرا به خود نزدیک‌تر است. صدرالمتألهین در توضیح اختلاف سلسله مراتب وجودی، اساس اصل معرفت را در حقیقت وجود می‌داند و معتقد است که وجود جز با شهود حضوری امکان‌پذیر نیست و تا هنگامی که انسان، خود، از واقعیت خویش آگاه نگردد، معرفت حضوری را درک نخواهد کرد. این‌جا است که وجودشناسی و معرفت‌شناسی نزد صدرالمتألهین در کنار هم می‌نشینند و مراتب وجود و مراتب معرفت مساوق یک‌دیگر شده، با هم متحد می‌شوند.

۲. وجود و مراتب وجود

وجود حقیقتی بسیط است که به ذات خود، بر همه‌ی امور احاطه دارد و قوام همه‌ی اشیا وابسته به ذات اوست و تا وجود نباشد، نه در ذهن و نه در خارج، هیچ چیز محقق نخواهد شد (۹، ج: ۱، ص: ۲۸۶). وجود اولاً و بالذات کمال است و ثانیاً و بالعرض متعلق به ماهیات است و این وساطت وجود در استناد به ماهیات وساطت در ثبوت نیست، بلکه وساطت در عروض است (همان، ج: ۱، ص: ۶۸). حقیقت وجود، به حسب شمول و گستردگی، اعم از همه‌ی اشیا است و هر شیئی را شامل می‌شود و هر چه مصداق شیء باشد حتی مفهوم عدم (اعم از عدم مطلق و عدم مضاف) مصداق وجود است، چراکه مفاهیم عدمی به دلیل این‌که در پرتو نور وجود ذهنی، در عقل محقق می‌شوند، از یک‌دیگر امتیاز یافته و هریک حکم مخصوص به خود را پیدا می‌کند. حکیم سبزواری در منظومه، اظهار بودن وجود را ناظر به اصل تحقق آن می‌داند (۷، ص: ۵). خفای حقیقت هستی به این دلیل است که خارجی بودن عین ذات آن است و چیزی که خارجی بودن عین ذات آن باشد به ذهن نمی‌آید، زیرا اگر به ذهن بیاید، به انقلاب منجر می‌شود و امری که به ذهن منتقل نشود، به قالب علم حصولی در نمی‌آید و تنها با علم شهودی دریافت می‌شود. در مورد شهود و معرفت حضوری وجود، گروهی از فلاسفه در پناه شناخت اعتباری بودن

ماهیات، به اصالت وجود معرفت پیدا کردند و کثرت ماهیات را به وجود استناد می‌دهند، آن‌ها چون از کشف و شهود وجود عاجزند و آن را هنوز درک نکرده‌اند، حقیقت وجود را مشتمل بر حقایق متباین می‌دانند (۱۷، ج: ۱، ص: ۷۷). موجود در نزد حکما بر دو قسم است: (۱) وجودی که ذاتش متکی و قائم به غیر نیست و علت تمام موجودات است، کمالاتش نامحدود و نامتناهی و ذاتش بسیط و مجرد است و آن را واجب‌الوجود می‌نامیم؛ (۲) وجودی که وابسته به واجب‌الوجود بوده، کمالات و فعلیاتش محدود و متناهی است. این موجود از دو جزء ذهنی فراهم آمده است: الف) کمالات و فعلیاتها و ب) حد و مرز کمالات. نام جزو اول وجود است و نام جزو دوم ماهیت. گاهی مفهوم مقسم قرار می‌گیرد در این صورت، اقسام آن سه مورد خواهد بود. آن‌چه که به ذهن می‌آید یا ذاتاً محال است در خارج تحقق یابد، که آن را «ممتنع‌الوجود» می‌نامیم و یا وجود آن در خارج ذاتاً ضرورت دارد، که آن را «واجب‌الوجود» می‌نامیم و یا در مرتبه‌ی ذات، هیچ‌گونه اقتضایی ندارد و با وجود علت، موجود می‌شود با عدم علت، معدوم می‌گردد، که این همان «ممکن‌الوجود» است (۱۷، ج: ۲، ص: ۸۳۰). ممکن‌الوجود در مقام ذات، به علت مغایری محتاج خواهد بود تا او را محقق گردانند. این نیاز محال است که تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند؛ بنابراین، این علل باید به علتی ختم شوند که دیگر ذاتش وابسته به غیر نبوده، قائم بالذات باشد، و این همان واجب‌الوجود است که وجود عین ذات اوست (۲، ص: ۲۵۴).

۳. عوالم وجود

نظام آفرینش از مبدأ حق، یعنی واجب‌تعالی، که یگانه‌ی حقیقی و بسیط مطلق است، با نظامی خاص و ترتیب «الاشرف فالاشرف» در نظامی طولی صادر و افاضه شده است. اولین اثر و تجلی حق تعالی در عالم آفرینش شریف‌ترین و کامل‌ترین موجودات ممکن، یعنی عقل اول است و سپس به واسطه‌ی عقل اول، به ترتیب، سلسله‌ی عقول، نفوس، طبایع و هیولای عالم (نهایت و سرحد قوس نزولی جهان) صادر گردیده است. بنابراین عالم دیگری که برتر و شریف‌تر است ورای این عالم مادی وجود دارد که واسطه‌ی صدور این عالم مادی محسوب می‌شود. مهم‌ترین دلایل عقلی این نگرش عبارت‌اند از: قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، قاعده‌ی «امکان اشرف» و «لزوم سنخیت بین علت و معلول» (۱۰، ج: ۷، صص: ۲۷۲ - ۳۳۳).

۳.۱. عالم عقول

می‌دانیم که وجود مستقل بالذات یگانه‌ی محض است، به طوری که حتی فرض واجب بالذاتی دیگر ممکن نیست. هم‌چنین آن وجود بسیط محض است و هیچ نحو ترکیبی در او

متصور نیست، حتی از ترکیبات تحلیلی، نظیر ترکیب از وجود و ماهیت یا ترکیب از وجود و عدم، عاری است (۵، ج: ۱، صص: ۳۲۲-۳۲۴). فیلسوفان با توجه به این ویژگی و به موجب قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (۱۰، ج: ۷، ص: ۲۷۳)، معتقدند که محال است ممکنات و معلولات، با کثرتی که دارند، در عرض هم از واجب الوجود صادر شده باشند. بلکه آن‌ها در طول یک‌دیگر، به صورت سلسله‌ای علی - معلولی، از واجب صادر شده‌اند، به طوری که حلقه‌ی نخست این سلسله، که بی‌واسطه از واجب بالذات صادر شده است و به آن «صادر اول» می‌گویند، کامل‌ترین و بسیط‌ترین وجود امکانی قابل فرض است. حلقه‌ی دوم آن بی‌واسطه از صادر اول صادر شده و در حقیقت، معلول با واسطه‌ی واجب بالذات است و به آن صادر دوم می‌گویند. پس صادر اول یا عقل اول کامل‌ترین و بسیط‌ترین عقل و وجود امکانی قابل فرض است و به همین ترتیب، ادامه می‌یابد تا به آخرین عقل می‌رسیم. پس از دیدگاه فلاسفه، صادر اول - که بی‌واسطه از واجب صادر شده و خود واسطه‌ی صدور سایر اشیا است - کامل‌ترین موجود مجرد عقلی قابل فرض، یعنی عقل اول، است: «و قول حکماء ان اول الصوادر هو العقل الاول ببناء علی ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (۹، ج: ۲، ص: ۲۳۳). به حکم قاعده‌ی الواحد، کامل‌ترین و بسیط‌ترین وجود جانشین عقل اول می‌شود که آن را وجود منبسط می‌نامیم (همان، ص: ۳۳۲).

۲.۳. مثل افلاطونی

افلاطون معتقد بود که همه‌ی موجودات عالم مادی و محسوس ظواهرند و تنها مثال و یا صورت آن‌ها است که دارای حقیقت کامل، مجرد و مطلق است. هر نوع از انواع طبیعی یک فرد عقلانی و مجرد دارد که به تمام افراد نوع خود، توجه و عنایت دارد. این وجودات عقلی، از آن جهت که همه‌ی کمالات افراد خود را به یک‌جا دارند و نسبتشان به همه‌ی افراد نوع، یکسان است، کلی‌اند و همه‌ی افراد را شامل می‌شوند (۹، ج: ۱، صص: ۳۰۶ - ۳۰۷). بنابراین افلاطون به دو عالم قائل است: عالم ضرورت، که عالم حقیقی مثالی است، و عالم امکان یا عالم حسی و اشباح، که وجودش وهمی است. ارسطو کلیات عقلی را به عنوان موجودات عینی نمی‌پذیرد و به‌رغم حرمت زیادی که برای استادش قائل است، عقیده‌ی او را مورد انتقاد قرار می‌دهد. معلم ثانی در جمع رأی دو حکیم، قول افلاطون را اشاره به صوری می‌داند که در علم حق تعالی مرتسم‌اند و قائم به ذات او می‌باشند (۱۱، ص: ۱۹۱ و ۱۰، ج: ۲، ص: ۴۵). شیخ الرئیس با این رأی موافق نیست (۱، ج: ۱، صص: ۳۱۰ - ۳۱۱) و مثل را به تمثال‌های ذهنی و صور کلی عقلی توجیه کرده است. در دیدگاه حکمای مشاء، خداوند به اشیا علم بالعنایه دارد و پیش از ایجاد نظام احسن، از طریق صورت‌های علمی که به ایشان دارد، خلق آن‌ها را اراده می‌کند. این نحوه‌ی تعبیر از علم تفصیلی به اشیا قبل از

ایجاد این شبهه را ایجاد می‌کند که صور علمی اشیا مثال‌هایی هستند که خلق و ایجاد کل نظام عالم را تدبیر کرده و آنها را هدایت می‌کنند (۷، ج: ۱، ص: ۱۰۲۹). صدرالمتألهین با نفی ضرورت صور مرتسمه در علم تفصیلی خداوند نسبت به اشیا پیش از ایجاد آنها، این نظریه را از اساس ابطال می‌کند و به موجب مفاد قاعده‌ی «بسیط الحقیقه»، علم قبل از ایجاد را عین ذات و مترتب بر علم ذات به ذات حق تعالی تبیین می‌نماید. ایشان در تفاسیری که از مجردات به دست می‌دهد، مثل افلاطونی را در زمره‌ی عقول عرضیه قرار می‌دهد که در عالم ابداع واقع شده‌اند و تدبیر امور انواع جسمانی را بر عهده دارند. به باور او، رابطه‌ی این وجودات مجرد عقلی با افراد جسمانی آن، رابطه‌ی اصل و فرع است، یعنی مثلاً اصل بوده، افراد جسمانی و طبیعی نوع معلول و اثر آن اصل می‌باشند (۱۱، ص: ۱۹۸).

۳.۳. عالم مثال

حکما در وجود عالم مثال، اختلاف کرده‌اند. شیخ‌الرئیس و حکمای مشاء بر این باورند که عالم مثال عبارت است از صوری که منقطع، در نفوس فلکیه موجود است و به منزله‌ی صور خیالی و مثل اعینی در قوه‌ی خیال منطبع می‌باشد. علامه قطب‌الدین شیرازی در پاسخ به فضایی زمان، در تبیین معاد و کیفیت تجسد اعمال در نشأت آخرت و مآل حال انسانی و سایر حیوانات، بر اثبات جسم مثالی و عالم مثال تأکید و اهتمام فراوان نهاده و به کتب الهی و احادیث مرویه از حضرت رسالت پناهی و کلمات حکمای متقدم و صوفیه، به خصوص محی‌الدین عربی، صاحب فتوحات مکیه، استفاده نموده است. حکمای اشراقی نیز به تبع از سقراط و افلاطون، معتقدند که میان عالم مجردات محض و عالم مادیات، واسطه‌ای است که این دو عالم را به هم پیوند می‌دهد و از آن جهت که وجود مقداری است، شبیه به عالم اجسام و از آن جهت که مجرد از ماده است، شبیه به عالم عقول می‌باشد و آن را خیال منفصل و مثال معلقه می‌خوانند. صدرالمتألهین مثال را به دو قسم تقسیم می‌کند: (۱) مثال منفصل و (۲) مثال متصل. مثال منفصل عبارت است از فرد مثالی هر نوع از انواع محققه. چنین وجودی مسبوق به ماده‌ی جسمانی نبوده و قدیم است و دارای امکان ذاتی می‌باشد و صرف امکان ذاتی کافی است که از علت خود فائز گردد (۱۱، ص: ۳۱۳). مثلاً عالم ابدان روحانی است که مجرد به مجرد برزخی‌اند که آن را مثال اکبر، خیال منفصل، صور معلقه و مثل ظلمانیه نیز می‌گویند. مثال متصل عبارت است از قوه‌ی خیال که مجرد برزخی دارد. خیال به این معنا قدرت خاص نفس است که پل‌هایی بین عالم روحانی و عالم جسمانی ایجاد می‌کند. از یک طرف، امور جسمانی را که با حواس ادراک شده‌اند ترویج و در حافظه ذخیره می‌کند و از طرف دیگر، امور روحانی دریافته‌ی

قلب را با شکل و صورت، تجسیم می‌کند. خزانه‌ی خیال مملو از صوری است که از دو عالم خارج و باطن نشأت گرفته‌اند (۶، ص: ۶۱). خیال به معنی مثال است و این همه خیال‌ها حقایق عالم شهادت‌اند که وجود عقلی و جمعی در عالم عقول دارند، در حالی که این قبض است و آن بسط. بنا بر آنچه بیان شد، تحقق عالمی مستقل و تام‌الوجود و موجود به وجود برزخی، نه مجرد تمام و نه مادی صرف، لازم و ضروری است و حق تعالی هر ماهیت قابلی را به فیض وجود، موجود می‌نماید و هیچ موجودی محروم از فیض عام الهی نمی‌شود و حقایق مجرد عاری از قیود ماده و سلاسل زمان و علایق مکان و جهات به صرف امکان ذاتی، از حق فیاض مطلق، قبول فیض می‌نمایند و حالت منتظره ندارند (۱۳، ص: ۲۷).

۳.۴. عالم ماده

ماده یا هیولا عبارت است از موجودی که از هر جهت بالقوه بوده و در جسم، حامل قوه‌ی قبول صورت است و بنابراین صفت قبول صورت عین ذات اوست (۲۰، ج: ۱، ص: ۷۴). هیولا قوه‌ی عالم است و بر اثر حرکت افلاک و یا حرکت جوهری، به عکس ترتیب نزولی، راه استکمال را پیش می‌گیرد. نخست در جسم طبیعی ترکیب می‌شود و سپس روح نباتی، آن‌گاه حیات حیوانی می‌یابد و بعد از آن به مقام انسانی نایل می‌شود و با طی مراتب علمی و عملی انسان کامل، به ساحت عقل می‌رسد (۱۰، ج: ۷، ص: ۳۷۴). شکی نیست که هر جسم نوعی مانند انسان در نوعیت و تحقق، محتاج به یک سلسله اوصاف ذاتیه و عرضیه است که وجود هر یک در نوعیت و تحقق او لازم و ضروری است. اوصاف ذاتی جسم، هیولا و صورت جسمیه و صورت نوعی اوست و اوصاف عرضی او کمیت و کیفیت و سایر اعراض ضروری. به عقیده‌ی صدرالمتألهین، در تحقق جسم و نوعیت او، وجود هر یک از این صفات به نحو ابهام و کلیت است؛ مثلاً از هیولا، هیولای مبهم و از صورت جسمیه، صورت جسمیه‌ی مطلقه و از صورت نوعیه فقط صورت نوعیه‌ی مطلقه، که به هر صورت نوعیه‌ی شخصیه و خاصی منطبق گردد، معتبر است. هم‌چنین از کمیت، کیفیت، وضع، این، متی و غیره، فقط معانی عام و قدر مشترک از هر کدام شرط و معتبر است (همان، ۵، ص: ۲۳۸). بنابراین جسم می‌تواند به اعتبار معنی عام مبهمی از هر یک از این صفات و معانی، در خصوصیات و افراد جزئی هر یک از آن‌ها حرکت کند و در هر لحظه، فردی از افراد نامبرده در او پیدا شده و در لحظه‌ی دوم، به فردی کامل‌تر از آن تبدیل شود. هم‌چنین جسم در هر حال، با صورت نوعیه، که تمام ذات و حقیقت اوست، مقرون بوده و در هر لحظه و آنی، صورت نوعیه‌ی جسم در ضمن حرکت جوهریه، تغییر و تبدیل می‌یابد (۹، ج: ۷، ص: ۳۶۵). بنابراین به عقیده‌ی صدرالمتألهین، موضوع حقیقی در کلیه‌ی حرکات جوهریه و عرضیه، تمام حقیقت جسم است که در هر لحظه، هر صفتی از صفات نامبرده در او تبدیل

می‌یابد و در عین حال، جسم، که موضوع حرکت و معروض تغییر است، در تمام ازمنه‌ی حرکات، به حقیقت اولیه‌ی خود باقی و وحدت ذات و هویت او مصون و محفوظ خواهد بود (۹، ج: ۱، ص: ۱۴۶).

۴. هستی‌شناسی ادراک

حقیقت آن است که صدرالمتألهین علم را مطلقاً یک نحوه‌ی وجود می‌داند که تجرد در ذاتش مأخوذ است و از حلول در ماده‌ی جسمانیه معراست؛ چراکه جسم و جسمانیات به واسطه‌ی افتراقشان، صلاحیت معلوم بودن ندارند. جسم مرکب از ماده و صورت است، هیولا امری مبهم است و حد ابهام بدون انضمام به یک امر متحصل، متعین نمی‌شود و تعیینش تنها به این صورتی است که در آن حلول نموده است (۹، ج: ۱، ص: ۲۸۶). بنا بر اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود، علم از شؤون وجود است و حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض. حقیقت علم، که عبارت از انکشاف است، در واجب و ممکنات، به یک معنا و مفهوم، موجود است؛ حق تعالی علت حقایق وجودیه می‌باشد و آن حقیقت یکتا به حسب نفس ذات، علت و مصدر اشیا است و اشیا و معالیل امکانی از لوازم ذات آن فیاض بهجت انبساط‌اند و حقیقت مقدسه‌ی حق به حسب جوهر و صمیم ذات، علت تمام اشیا و واجد جمیع صفات کمالیه است، به نحوی که همه‌ی کمالات وجودی با ذات او عینیت دارند. بنابراین تنزل حقایق از مقام ذات، توأم با همه‌ی کمالات است و کمالات و صفات وجودیه متجزی نمی‌شوند و الا لازم می‌آید که صریح ذات علت اشیا نباشد. بنابراین هرچه وجود تنزل نماید و از حق دورتر شود، اوصاف و شؤون وجودیه ضعیف‌تر می‌شود. بنا بر آنچه بیان شد، علم از سنخ وجود است و داخل در مقوله‌ی جوهر و عرض نمی‌باشد (همان، ص: ۱۳۲). همان‌گونه که وجود تعریف‌ناپذیر است (۱۴، ص: ۸۸) علم نیز دارای ذاتیات نیست که بتوان از طریق آن‌ها، تعریفی برای آن ارائه داد و یا با مقدمات، آن را برهانی نمود؛ لذا علم دیگر حضور صورت نزد مدرک نیست، بلکه عین وجود است و دارای مراتب شدت و ضعف و نقصان و کمال است. علم از حقایقی است که آئیتش عین ماهیتش است (۹، ج: ۲، ص: ۱۰). امکان ندارد بتوان چنین حقیقتی را تحدید و مشخص کرد، چون حدود مرکب از اجناس و فصول‌اند که اموری کلی می‌باشند و هر وجودی به ذات خویش متشخص است (همان، ج: ۳، ص: ۲۷۸). صدرالمتألهین علم و ادراک نفس به معلومات و مدرکات را اشراق نفس و مقام خلاقیت او می‌داند. او معتقد است علم و ادراک عیناً تجلی و اشراق نور وجود از جانب حق بر ممکنات است، زیرا نفس آیت عظمی و مثال اعلای الهی در این عالم است؛ یعنی همان طور که فیض منبسط و اضافه‌ی اشراقیه، که وجود مطلق و فائض از

طرف حق است، نوری است که ظلمت عدم و نیستی را از عالم می‌زداید و در حقیقت مرسله‌ی خویش نه جوهر است و نه عرض (۹، ج: ۱، ص: ۲۸۸)، ادراک و تصور اشیا نیز از نور علم و تجلی نفس بر صور مدرکه‌ی اشیا است و این اشراق، در حقیقت، عین ایجاد و افاضه‌ی صور از ناحیه‌ی نفس است که به آن صور، به یک اشراق و تجلی، وجود می‌بخشد و به نور علم و ادراک، آن‌ها را از ظلمت جهل و عدم بیرون می‌برد. بنابراین همان طوری که وجود عبارت است از ظهور ماهیات و ثبوت آن‌ها در اعیان، علم عبارت است از ظهور مدرکات و ثبوت آن‌ها در اذهان؛ پس حقیقت علم از جنس وجود و نوعی از اوست (۱۱، ص: ۳۵؛ ۹، ج: ۱، صص: ۲۶۴ - ۲۶۵).

۱.۴. علم حضوری

واژه‌ی «علم» یا «ادراک» به معنای چیزی به کار می‌رود که مناط عالم بودن کسی به چیزی و به تعبیر دیگر، ملاک انکشاف چیزی برای کسی است (۱۹، ج: ۲، ص: ۱۹). پس مفهوم علم بر واقعیتی صادق است که مناط عالم بودن باشد (۶، ص: ۳۲۰)، حال خواه این واقعیت: ۱- مناط عالم بودن خودش به خودش باشد، یا ۲- مناط عالم بودن واقعیت دیگری به خودش باشد، یا ۳- مناط عالم بودن خودش به واقعیت دیگری باشد، یا ۴- مناط عالم بودن واقعیت دیگری به واقعیت دیگری باشد. در حالت اول، آن واقعیت به تنهایی هم علم است، هم عالم، هم معلوم. این حالت همان عالم بودن به خویش و به تعبیر گویاتر، همان یافتن و شهود واقعیت خویش است، مانند علم خداوند به واقعیت خودش یا علم نفس به واقعیت خویش (۱۹، ج: ۲، ص: ۲۰). در حالت دوم، آن واقعیت هم علم است، هم معلوم اما عالم نیست، بلکه واقعیت دیگری عالم است. علم ما به حالات نفسانی خودمان، مانند شادی و غم در هنگامی که شادمان یا غمگین هستیم، از این قبیل است. این علم بر مبنای قیومیت ذات مجرد به صفات و افعال خود به وقوع می‌پیوندد و قسمی از علم حضوری به شمار می‌رود که در بحث علم ربوبی بدان پرداخته شده است. مراد از این علم، ظهور و حضور موجودات برای ذات واجب تعالی است که به واسطه‌ی تجلی و اضافه‌ی اشراقیه‌ی ذات بر موجودات است و ناشی از قهر و تسلط و علیت و فاعلیت ذات و لازمه‌ی احاطه‌ی نوریه‌ی اوست (۸، ج: ۱، ص: ۴۸۷). اولین فیلسوفی که این علم را مطرح و به تفصیل، آن را بررسی کرده است شیخ اشراق است. به عقیده‌ی او، وجود اشیا، خواه مجرد و خواه مادی، بعینه علم واجب تعالی به آن‌ها است، و خدای متعال به همه‌ی اشیا علم حضوری دارد (۱۶، ص: ۱۳۸). در حالت سوم، آن واقعیت هم علم است هم عالم، اما معلوم نیست. در این حالت، «علم بر معلوم» منطبق است. بر مبنای اتحاد علم و عالم و معلوم، علوم عقلی ما به واقعیات بیرون از نفس این‌گونه است (۱۱، ص: ۲۸۷). سرانجام در حالت چهارم، آن واقعیت

علم است و واقعیت دیگری عالم است و واقعیت سومی معلوم؛ یعنی بر خلاف حالت اول و دوم، در این حالت، علم و معلوم دو واقعیت مغایرند و آشکار است که اگر علم واقعیتی مغایر معلوم باشد، باید بر آن منطبق باشد و گرنه علم و معلوم نخواهد بود، پس ضرورتاً «واقعیت علم منطبق بر ماهیت معلوم» است. در حالت اول و دوم، علم و معلوم یک واقعیت‌اند، نه دو واقعیت مغایر تا مشروط به انطباق علم بر معلوم باشد. بنابراین، این علم را علم حضوری می‌گویند و حالت چهارم را، که در آن، واقعیت علم مغایر واقعیت معلوم است و بالتبع مشروط به انطباق بر معلوم است، علم حصولی می‌نامند. اما حالت سوم نام خاصی ندارد، مع الوصف چون در این حالت نیز مانند حالت چهارم، واقعیت علم مغایر با واقعیت معلوم و مشروط به انطباق بر آن است، آن را علم حصولی می‌نامیم، زیرا ملاک این که حالت چهارم را حصولی می‌گویند جز این نیست که در آن، علم مغایر معلوم و منطبق بر آن است (۱۹، ج ۲، صص: ۲۰-۲۱).

۴. ۱. ۱. مراتب علم حضوری: حقیقت علم حضوری همان وجود مجرد یا نحوه‌ی چنین وجودی است (۹، ج: ۱، ص: ۲۹۰). به نظر صدرالمتهلین، مجردات همه در عرض هم و یکسان نیستند. او، همانند شیخ اشراق، به دو گونه از مجردات قائل است: مجردات تام عقلی، شامل واجب الوجود و جواهر مجرد، و مجردات مثالی (همان: ۳۰۲). به علاوه، او، بر خلاف شیخ اشراق، به دو عالم مثال معتقد است: مثال منفصل، که در خارج از نفس تحقق دارد، و مثال متصل، که قائم به نفس است و مرتبه‌ای از اوست. مجردات واقع در مثال متصل، خود، در دو مرتبه قرار می‌گیرند: مجردات مثالی حسی و مجردات مثالی خیالی. بنابراین از دیدگاه صدرالمتهلین، موجودات مجرد، اعم از این که قائم به نفس باشند یا مستقل، به ترتیب از ناقص به کامل، در سه مرتبه جای می‌گیرند: ۱- مجردات حسی، ۲- مجردات خیالی، ۳- مجردات عقلی (۹، ج: ۱، ص: ۳۰۲). بنابراین علم حضوری حسی به معنای حضور مجردی مثالی حسی نزد عالم است یا به تعبیر ساده‌تر، به معنای علم حضوری به مجردی مثالی حسی است و هم‌چنین است در علم حضوری خیالی و عقلی. صدرالمتهلین مجردات حسی و خیالی و عقلی را، از آن جهت که معلوم به علم حضوری‌اند، «محسوس بالذات»، «متخیل بالذات» و «معقول بالذات» می‌گوید (۱۹، ج ۲، صص: ۳۴-۳۵). در علم حضوری، علم و معلوم یک واقعیت‌اند نه دو واقعیت مغایر. اکنون اگر توجه کنیم که بنابر وجودات طولی ماهیت، گاهی واقعیاتی که به نحو حسی، خیالی و عقلی حضوراً درک می‌شوند وجودهای برتر ماهیتی واحدند، به طوری که درک حضوری این واقعیات، به ترتیب، به درک شدن ماهیت مذکور به نحو جزئی حسی و جزئی خیالی و کلی عقلی منجر می‌شود (۹، ج: ۳، ص: ۳۶۳)، می‌توان نتیجه گرفت که درک شدن ماهیت

مذکور به نحو جزئی خیالی مبتنی است بر علم حضوری به وجود مثالی - حسی برتر ماهیت مذکور و درک شدن آن به نحو جزئی خیالی مبتنی است بر علم حضوری به وجود مثالی خیالی برتر آن و درک شدن آن به نحو کلی عقلی مبتنی است بر علم حضوری به وجود عقلی برتر آن؛ یعنی ارتقای نحوه‌ی ادراک یک ماهیت از حسی به خیالی و از خیالی به مجرد عقلی تابع ارتقای نحوه‌ی وجود برتر آن از مثالی حسی به مثالی خیالی و از مثالی خیالی به مجرد عقلی است. تا هنگامی که وجود برتر ماهیت در نفس انسان به نحو مثالی حسی موجود نشود، ممکن نیست انسان خود ماهیت را به نحو جزئی حسی درک کند و تا وجود برتر آن در نفس به نحو مثالی خیالی موجود نشود، ممکن نیست ماهیت مذکور به نحو جزئی خیالی درک شود و سرانجام تا وجود برتر آن به نحو مجرد عقلی تحقق نیابد، ادراک ماهیت مزبور به نحو کلی امکان ندارد. پس نحوه‌ی ادراک یک ماهیت نیز تابع وجود آن ماهیت است و بالتبع تغییر نحوه‌ی ادراک آن مشروط است به تغییر نحوه‌ی وجود آن (۹، ج: ۳، ص: ۳۶۳). نتیجه این که در هر نوع علمی، نحوه‌ی درک شدن مدرک تابع نحوه‌ی وجود مدرک است، چه در علم حضوری، که در آن، مدرک همان خود واقعیت شیء است و چه در علم حصولی، که در آن، ماهیت شیء هم درک می‌شود (۱۹، ج: ۲، ص: ۳۶).

۲.۴. علم حصولی

حقایق و امور خارجی دارای دو گونه کمالات اولی و ثانوی است. کمالات اولی در صورت نوعیه‌ی شیء، مأخوذ بوده و مقوم آن هستند (۹، ج: ۵، ص: ۱۷۱)، نظیر نامی بودن برای گیاه؛ و کمالات ثانوی آثار و لوازم وجودی آن هستند. ولی بر ماهیتی که به وجود ذهنی موجود است هیچ‌یک از کمالات اولی و ثانوی آن به حمل شایع صادق نیست و آن‌چه در نفس موجود است و آثار و کمالات مختص به خود را دارد «علم» است که نظیر دیگر اوصاف نفسانی، از قبیل شجاعت و سخاوت، از کیفیات نفسانی به شمار می‌رود. ماهیت معلوم به تبع هستی علم، از جهت ارائه و حکایتی که وجود علم نسبت به وجود خارجی دارد، به وجود ظلی و ذهنی موجود می‌گردد و ماهیتی که به وجود ذهنی موجود می‌شود، چون به تبع علم و در ظل هستی آن یافت می‌شود، هر اثری که برای علم به اصالت و حقیقت وجود داشته به تبع، به آن اسناد داده می‌شود (همان، ج: ۳، ص: ۳۰۵). ماهیت معلوم هیچ‌یک از احکام موجودی را که از آن حکایت می‌کند دارا نیست، اما تمام احکامی را که مربوط به علم است و از آن جمله حکم به معلوم بودن را نیز به طفیل و تبع آن دریافت می‌دارد، زیرا معلوم بالذات همان وجود علم است و ماهیتی که در پناه آن وجود ظاهر می‌گردد معلوم بالعرض می‌باشد و از این بیان دانسته می‌شود که معلوم بالعرض همان ماهیتی است که به وجود ذهنی موجود است (۳، ص: ۱۹۰). وجود علم یک حقیقت مجرد و

ثابتی است که در حد ذات خود، عالم و معلوم است و صورتی که در پناه آن دریافت می‌شود معلوم بالعرض است، و نفس از طریق اتحاد با وجود علم، متصف به عالم بودن می‌گردد (۵، ج: ۱، صص: ۱۶۲ - ۱۶۳). نفس با اتحاد و ارتباط با علم، متصف به عالمیت می‌شود. پس اتصاف نفس به علم ناشی از حضور علم در نزد اوست، و علم، که موجودی مجرد است، از طریق حس به دست نمی‌آید، بلکه حس علت معد برای وصول نفس به آن است. علم یک حقیقتی است که به سه امر منحل می‌شود: اول، وجود علم؛ دوم، معنای علم، که به وجود آن موجود می‌شود و تحقق معنای علم به تبع وجود از قبیل تحقق ماهیت به تبع هستی آن است؛ و سوم، ماهیت معلوم است و تحقق ماهیت معلوم به تبع تحقق علم و در ظل آن است (۸، ج: ۴، ص: ۱۲۱). همان‌گونه که تحقق و ثبوت، در ظل تحقق وجود علم است، معلوم بودن وجود علم بالذات است و معلوم بودن صورت علمی بالعرض می‌باشد. بنابراین معلوم بالعرض همان ماهیتی است که در خارج و در ذهن به عنوان حقیقت واحد حضور به هم می‌رسانند و وجود خارجی ماهیت در رتبه‌ی دوم و بالعرض قرار می‌گیرد.

۴. ۲. ۱. حقیقت انطباق: حقیقت انطباق به این همانی و وحدت ماهوی واقعیت منطبق شونده و واقعیت خارجی باز می‌گردد. به گفته‌ی ابن‌سینا، ماهیت معلوم در موطن ادراک محفوظ است: «ماهیت محفوزه سواء نسبت الی ادراک العقل لها او نسبت الی الموجود الخارجی» (۱، ج: ۱، ص: ۱۴۰). هریک از ما هنگامی که در حال دیدن درختی هستیم یا آن را به خاطر می‌آوریم یا مفهوم کلی درخت را تصور می‌کنیم، عالمیم و واقعیت درخت معلوم ماست و واقعیتی که در نفس ما محقق شده و بر واقعیت درخت منطبق است و موجب آگاهی ما از آن می‌شود علم ماست. انطباق به این همانی و حمل هوهو بازمی‌گردد (۱۹، ج: ۲، ص: ۵۲). پس این‌که می‌گوییم: «واقعیت معلوم منطبق بر واقعیت علم» است به این معناست که به درستی می‌توان گفت: «معلوم همان علم» است و «علم همان معلوم» است. بنابراین انطباق مقوم اصلی علم حصولی به شمار می‌رود و انطباق واقعیت معلوم بر علم به معنای صدق گزاره‌ی «واقعیت علم وجود ذهنی است»، می‌باشد. پس به طور کلی، علم به شیء همان ماهیت شیء است در ذهن. این همان تعریف مشهور علم است (۱۸، ص: ۳۲۸). بنابراین می‌توان گفت: علم به شیء همان صورت شیء است یا همان صورت حاصل از شیء است. در تعبیری که از علم ارائه شده است مقصود از صورت ضرورتاً صورت ماهیات خارجی است؛ یعنی ماهیت آن واقعیت خارجی که در نفس با وجود ذهنی موجود شده است و موجب وحدت ماهوی ذهن و عین است و گر نه اصلاً صورت نیست. بنابراین علم صورتی حاصل در نفس است که با معلوم، وحدت ماهوی دارد و به جای

وحدت ماهوی می‌توان از تعبیر مطابقت استفاده کرد (۳، ص: ۲۰؛ ۱۴، ص: ۱۰۱). آشکار است که صدرالمآلهین نمی‌تواند به این تحلیل قانع شود، زیرا او به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قائل است که بنا بر آن، هر ماهیتی صرفاً تصویر واقعیتی عینی است و بر آن فقط قابل حمل است، نه این‌که خود همان واقعیت باشد، اما از آن‌جا که عقل انسان قادر نیست به راحتی تصویر را از صاحب تصویر تمیز دهد، ناخود آگاه انسان به شیوهی اصالت ماهوی می‌اندیشد؛ یعنی گمان می‌کند که ماهیت، خود همان واقعیت عینی است و در نتیجه، اوصاف و احکام واقعیت را از آن ماهیت می‌پندارد و در دام مغالطه گرفتار می‌آید. پس بنا بر اصالت وجود، باید گام دیگری برداشت و انطباق را، که فلاسفه‌ی پیشین، بر اساس اصالت ماهیت، از احکام ماهیت معلوم در ذهن تلقی کرده‌اند، به واقعیتی که این ماهیت به نحو ذهنی بر آن منطبق است، یعنی به واقعیت علم ارجاع داد. بنابراین حقیقت انطباق به این همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن باز می‌گردد. به اصطلاح، در سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه‌ی ناقص‌تر منطبق است (۹، ج: ۱، ص: ۶۹)؛ این انطباق و این همانی عینی در ذهن، به صورت وحدت و این همانی ماهوی مراتب مذکور منعکس می‌شود، به این نحو که هر مرتبه‌ی کامل‌تری هم وجود خارجی برتر ماهیاتِ مراتبِ ناقص‌تر است و هم، در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق یا متصور این ماهیات، وجود ذهنی آن‌ها است (۱۹، ج: ۲، ص: ۵۳).

۲.۲.۴. تجرید: علم حصولی شامل چهار نوع ادراک است: حسی، خیالی، وهمی و عقلی؛ ۱- ادراک حسی: ادراک انسان از اشیای مادی در همان هنگامی که در حوزه‌ی حواس او قرار دارند ادراک حسی است. در این هنگام، صورت موجود در ماده، همراه با عوارض آن، همه با هم یک‌جا درک می‌شوند، اعم از عوارضی که بی‌واسطه حس می‌شوند، مانند رنگ، طعم، صدا، یا عوارضی که به توسط عوارض نام‌برده و همراه با آن‌ها حس می‌شوند، مانند شکل، اندازه، موقعیت وضعی و زمانی. در این نحو ادراک، مدرک (بالذات)، که همان ماهیت جوهر مادی است، در حین ارتباط حواس با ماده، نزد نفس حاضر می‌گردد و همراه با عوارض مادی خاص درک می‌شود. بنابراین ادراک یادشده چون توأم با عوارض شخصی است، جزئی و بر ماهیت جوهری دیگری انطباق‌ناپذیر خواهد بود. ابن‌سینا قائل است که: ادراک مادیات ضرورتاً مستلزم مرتبه‌ای تجرید از ماده است. حال یا مرتبه‌ای پایین که شامل تجریدی اندک و ناقص است یا مرتبه‌ای بالا که شامل تجریدی تمام و کامل است (۱، ج: ۳، ص: ۵۰). ۲- ادراک خیالی: پس از این‌که ادراک حسی تحقق یافت و ماهیت جوهری با نازل‌ترین مرتبه‌ی تجرید، به نحو جزئی حسی نزد نفس وجود یافت، مجدداً همین ماهیت با مرتبه‌ی بالاتری از تجرید، نزد نفس حضور می‌یابد (همان، ص: ۵۱). ۳-

ادراک وهمی: مقصود از ادراک وهمی ادراک اوصافی نامحسوس در اشیای مادی محسوس است، مانند درک دوستی و همچنین درک خیر و امثالهم. این نوع اوصاف را معانی می‌نامند. پس مراد از معانی، اوصاف و عوارضی است که گرچه ذاتاً مادی و محسوس نیستند، در امور محسوس و مادی یافت می‌شوند. آشکار است که چون مدرک وهمی از معانی است نه از امور مادی، وجود آن نزد نفس نه مشروط به حضور ماده در حوزه‌ی حواس است و نه همراه با درک عوارض مادی؛ در نتیجه، مدرک وهمی از مدرک حسی و خیالی تجرید یافته‌تر است (همان، ص: ۵۲). ۴- ادراک عقلی: در ادراک عقلی، مدرک بالذات یا صورت عقلی همان ماهیت صرف است، حال این ماهیت یا اساساً ماهیت جوهری مجرد است و یا ماهیت جوهری مادی یا ماهیت عرض است که قبلاً به صورت جزئی حسی و خیالی درک شده است (۲، صص: ۱۷۵ - ۱۷۶). ادراک عقلی از بالاترین مرتبه‌ی تجرید برخوردار است، زیرا حضور آن در نفس نه مشروط به حضور ماده در حوزه‌ی حواس است و نه همراه با درک اموری مغایر آن است و نه جزئی است؛ بلکه این نحو ادراک ادراک هر شیء است که دارای ماهیت مذکور می‌باشد یعنی بین اشیای یادشده، مشترک است و ماهیت عقلی بر هر موجودی که دارای آن ماهیت است انطباق پذیر می‌باشد (۱، ج: ۳، صص: ۵۰-۵۳). حاصل این نظریه شامل دو بخش است: ۱- انسان دارای چهار نحو ادراک حصولی است: حسی، خیالی، وهمی و عقلی؛ ۲- حصول هر نوع ادراکی نتیجه‌ی درجه‌ای از تجرید از ماده و لواحق آن است؛ هرچه میزان تجرید بیش‌تر باشد، نوع برتری از ادراک حاصل می‌شود، به طوری که ماهیت واحدی با درجه‌ای از تجرید، حسی و با درجه‌ی بیش‌تری از تجرید، خیالی و با تجرید کامل، عقلی درک می‌شود.

۴. ۲. ۳. نظر صدرالمتألهین: صدرالمتألهین با هر دو بخش این نظریه مخالف است. در بخش اول، منکر ادراک وهمی است، گرچه او در مواردی، ادراک وهمی را رد نکرده است، در نظر نهایی خود، آن را نوعی از ادراک در قبال ادراک حسی و خیالی نمی‌داند. به تعبیر روشن‌تر، صورت وهمی نوع دیگری از صور ادراکی، در قبال صورت حسی، خیالی و عقلی نیست، بلکه همان صورت عقلی است، اما صورت عقلی مضاف به صورت جزئی، نه صورت عقلی مطلق؛ بنابراین از نظر صدرالمتألهین، ادراک سه نوع است: حسی، خیالی و عقلی (۹، ج: ۳، صص: ۳۶۱-۳۶۲). در بخش دوم، ملاصدرا تفسیر دیگری از تجرید دارد. نظر خاص او بر این حقیقت مبتنی است که تجرید صورت عقلی، تجرید از عوارض غریبه‌ی او نیست، بلکه مقصود از این تجرید، تجرید از ماده و انتقال از وجود مادی ظلمانی به وجود عقلی نورانی و انقلاب وجود مادی وضعی انقسامی به وجود مجرد عقلانی و وجود علمی ادراکی و ارتحال از نشئه‌ی حس و عالم عینی به نشئه‌ی ادراک و عالم علمی است و آن

وجود عقلی علمی (۹، ج: ۱، صص: ۲۸۹ - ۲۹۰)، وجودی است که با انشاء، ابداع و خلاقیت نفس در صقع شامخ نفس و مقام عقلانی وی ظهور و تجلی نموده و در عین تجرد و کلیت معانی، با تشخیص و جزیت مکتسب از تشخیص نفس و جوهر عاقل منافی نیست؛ زیرا کلیت صورت عقلی و وجود علمی ادراکی کلیت مفهومی نیست؛ بلکه کلیت صورت عقلی به معنی سعه و احاطه‌ی وجودی‌ای است که منافی با تعین و تشخیص نیست (۱۳، ص: ۳۴۶). صورت علمی به دلیل این‌که معقول است، مجرد از مشخصات خارجی بوده و قابل صدق بر کثیرین، یعنی کلی، می‌باشد. این صور معقول موجودات قیام به نفس دارند (۱۰، ج: ۲، ص: ۹۳). این بیان در گروه سه مقدمه و یک نتیجه است:

مقدمه اول: ماهیاتی که دارای افراد فراوان هستند با هیئات و لواحق خارجی، نظیر وضع و این و ... تشخیص پیدا می‌کنند، مانند گیاه، که چون متشخص شود، باید زمان و مکان معین او را همراهی نمایند.

مقدمه دوم: ماهیت برای مجرد شدن از عوارض شخصی، نیازمند به منشأ و علتی است که عهده‌دار تجرید آن باشد.

مقدمه سوم: ماهیت تجریدشده، که عاری از عوارض مادی است، نمی‌تواند وجودی جدا از وجود شیئی که آن را مجرد می‌نماید داشته باشد.

اجمال مقدمات سه‌گانه‌ی فوق این است که اولاً شیء متصف به کلیت، ناگزیر از وجود مجرد از عوارض است و ثانیاً وجود آن در ارتباط با موجودی است که عهده‌دار تجرید آن می‌باشد و ثالثاً پیوند آن به گونه‌ای است که هستی آن عین وجودی است که در ارتباط با تجریدکننده‌ی آن است (۹، ج: ۱، ص: ۲۹۱)، و نتیجه‌ی سه مقدمه مزبور این است که صور علمی نفس، که متصف به کلیت‌اند، گرچه از وجود مجرد برخوردارند، هستی آن‌ها در پیوند و ربط با وجود نفس است که تجرید آن‌ها را از عوارض مادی و هیولانی به انجام می‌رساند. صور مادی اشیا تا زمانی که ارتباط به نفس پیدا نکرده و قیام به آن ندارند، اموری جزئی و محسوس بوده، به کلیت و معقولیت متصف نمی‌گردند، زیرا حصول آن صور در ماده، آن‌ها را در پوشش‌های ماده‌ای قرار می‌دهد که مانع از معقولیت آن‌ها می‌شوند و معقول شدن آن‌ها متأخر از احساس، تخیل و تجرید و جامع‌گیری نفس نسبت به آن‌ها است (۵، ج: ۲، صص: ۱۵۰-۱۵۱). ماهیت، مادام که در خارج، همراه با عوارض مادی مستقل از نفس، وجود دارد، امری جزئی و محسوس است (۹، ج: ۱، ص: ۲۸۲) و از آن پس، چون نفس آن را احساس نماید، صورت مدرک آن که محسوس بالذات است برای نفس حاصل می‌شود و صورت محسوس، در غیاب ماده‌ی خارجی، که محسوس بالعرض است، در قالب صورت متخیل برای نفس باقی می‌ماند و از آن پس، با تجرید و انتزاعی که

نفس نسبت به صور متخیل دارد، معقول ماهیت برای نفس یافت می‌شود. پس صورت معقول ماهیت تنها با فعالیت نفس حاصل می‌شود و ماهیت مجردشده نمی‌تواند وجود ممتاز و جدا از وجود نفس، که تجریدکننده‌ی آن است، داشته باشد، بلکه وجود فی‌نفسه آن وجودی برای نفس نیز می‌باشد (۹، ج: ۱، ص: ۲۸۴). بر اساس آنچه در حکمت متعالیه در باب علم و نفس انسان اثبات می‌شود، تعبیری از قبیل تجرید و انتزاع، که در حکمت مشاء به کار می‌روند، هرگز جنبه‌ی محوری نداشته، تنها از باب سهولت در تعلیم، مورد استفاده قرار می‌گیرند، زیرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، صور علمی در جمیع مراتب حسی، خیالی و عقلی، از تجرد و ثبات برخوردار بوده، قابل تغییر و دگرگونی و کاهش و افزایش - که از تعبیری چون تجرید استفاده می‌شود - نمی‌باشند. به عنوان مثال، وقتی انسان خط یک متری را در ذهن تصور کرده و آن را دو قسم می‌کند، آن خط در حقیقت، دو قسم نمی‌شود، زیرا خط یک متری قبل، بعد و همراه تقسیم در ذهن حضور دارد. صورت‌های علمی‌ای که در نفس حضور دارند، حسی، خیالی و عقلانی‌اند و هر دسته از این صور حکم مختص به خود را دارا هستند. صدرالمتألهین معتقد است نفس مبدع و ایجادکننده‌ی صور حسی و خیالی است (۹، ج: ۱، صص: ۲۶۴-۲۶۵)؛ ماهیت عینی این دسته از صور فعل و کار نفس هستند و نفس مصدر آنها است، اما نفس نسبت به صور عقلی، مظهر می‌باشد. در مباحث نفس، با اثبات تجرد و ثبات، بر این نکته تأکید می‌شود که حرکت اشتدادی در صور علمی راه ندارد، بلکه نفس با حرکت جوهری خود، در مراحل گوناگون، با صور مختلف اتحاد پیدا می‌کند و در مراحل رشد خود، نسبت به برخی از صور، مصدر و نسبت به بعضی دیگر، که همان صور عقلانی‌اند، مظهر می‌گردد (۹، ج: ۱، ص: ۲۷۷). البته در مراحل برتر، چون حقایق مجرد عقلی را نه به گونه‌ای غبار آلود و از دور، بلکه به صورتی زلال و از نزدیک، به علم شهودی و حضوری ادراک نماید، مظهریت او نسبت به آن حقایق و در نتیجه، مفاهیم و قضایایی که در این مرتبه شکل می‌گیرند، رخت بر بسته و به جای تصور و تصدیق، که از خصوصیات علم حصولی است، به علم حضوری، حقیقت گسترده‌ی عقلی را در متن خارج نظاره می‌نماید (همان، ص: ۲۸۳). شأن صور عقلی این است که قیام صدوری به نفس ندارند و نفس برای دریافت آنها، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه‌ی اشرافی‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه‌ی مبادی نوری و مجرد عقلی آنها افزوده می‌شود (همان، ص: ۲۸۸).

۵. ارتباط وجودشناسی و معرفت‌شناسی

شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیت‌ها برای ذهن، ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیت‌ها با واقعیت قوه‌ی مدرکه است. قوه‌ی مدرکه کارش صورت‌گیری و عکس‌برداری است و از خود وجود مستقل ندارد، بلکه شعبه‌ای از قوای نفسانی است و اتصال وجودی وی با واقعیت‌ها زمانی است که نفس با آن واقعیت، اتصال وجودی پیدا کند. بنابراین شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیت‌ها با نفس است و آن‌ها را با علم حضوری دریافت می‌کند (۱۸، ص: ۳۲۹). فعالیت ذهن از این‌جا آغاز می‌شود. بعد از آن که نفس با علم حضوری، آن واقعیت را ادراک کرد، آن قوه (قوه‌ی مدرکه) علم حضوری را به علم حصولی تبدیل می‌کند و در حافظه بایگانی می‌کند. مطابق این نظریه، مبنا و مأخذ تمام علوم حصولی علم حضوری است و ملاک و مناط علم حضوری اتحاد وجودی مدرک با مدرک است. علم حصولی یعنی علمی که واقعیت علم با واقعیت معلوم دو تا است، مثل علم ما به آسمان، درخت و زمین. معلوم در این‌جا ذاتی مستقل از وجود ما است که در خارج موجود است. علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک‌کننده بدون وساطت تصویر ذهنی، واقعیت معلوم را می‌یابد. نفس در ابتدای تکون، هیچ علمی ندارد، بلکه به تدریج، صورت ذهنی برایش فراهم می‌شود و ذهن تشکیل می‌شود. ماهیات حقیقی از حقایق وجودی خارج، بدون واسطه دریافت می‌شوند و مفاهیم اعتباری از طریق ماهیاتی که در ذهن شناخته شده‌اند در دست‌رس ذهن قرار می‌گیرند (۵، ج: ۱، ص: ۵۰۱). نتیجه این می‌شود که ذهن در معرفت، نظیر آینه‌ای نیست که نسبت به موجودات خارجی، منفعل محض بوده، فعالیتی را در پرداخت مفاهیم و مسایل علمی نداشته باشد؛ بلکه بعد از آن که حقایقی از خارج به ذهن منتقل شد، آن دریافت نخست در حکم ماده‌ی خام برای فعالیت‌های بعدی ذهن قرار می‌گیرد و ذهن بر مبنای حکمت رایج، با تقشیر و تجرید آن‌ها، به مفاهیم کلی می‌رسد، و بر مبنای حکمت متعالیه، نفس پس از ارتباط با صور محسوس، استعداد اتصال با حقایق عقلی را پیدا کرده و در مراتب بعدی، توان ایجاد صور مجرد عقلی را، که قیام صدور به آن دارند، پیدا می‌نماید. ذهن پس از آن که معقولات اولی و ثانوی را به دست آورد و به مرز تصدیق رسید، اولین تصدیقات را بر مدار همان تصورات، بدون نیاز مجدد به خارج، ادراک می‌کند و قضیه‌ی نخستینی که انسان آن را در سلسله‌ی تصدیق‌ها ادراک می‌نماید استحاله‌ی اجتماع نقیضین است (۷، ج: ۱، ص: ۲۳۷).

۵. ۱. نفی اتحاد عاقل و معقول

قائلین به اتحاد عاقل و معقول می‌گویند که نفس ناطقه در وقت دریافت معقول، با عقل فعال یکی می‌شود و دلیل بر یکی شدن نفس ناطقه با عقل فعال آن است که نفس ناطقه با عقل مستفاد یکی است و عقل مستفاد هم با عقل فعال متحد است (۹، ج: ۶، صص: ۱۶۷-۱۶۸ و ۱۵، ص: ۴۱۱). ابن‌سینا به نادرستی این عقیده اشاره کرده است و می‌گوید: بنا بر اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال، یکی از دو محال لازم می‌آید: یا آنان باید تقسیم‌پذیری عقل فعال را بپذیرند و یا باید قائل شوند هنگامی که نفس یکی از معقولات را دریافت (به واسطه‌ی یکی شدن با عقل فعال)، همه‌ی معقولات را درمی‌یابد. به عبارت دیگر، بنا بر این‌که نفس با دریافت یک معقول، با عقل فعال متحد شود، چون به عقیده‌ی فلاسفه، تمام علوم در عقل فعال موجود است و هیچ معلومی بیرون از آن نیست، و نفس هم با دریافت معقول، عین عقل فعال می‌شود. بنابراین یا باید نفس همه‌ی آن دانستنی‌ها را ادراک کند، و یا آن‌که این جماعت باید معتقد شوند که عقل فعال تجزیه‌پذیر است و نفس با دریافت یک معقول، با جزیی از عقل فعال متحد شده و از جزو دیگر آن بی‌خبر است و به این جهت، تمام معقولات را دریافت نمی‌کند. چنان‌که پیداست، هر یک از دو قسم لازم، محال و ناممکن است؛ چه اولاً عقل فعال مجرد از ماده و تقسیم‌ناپذیر است و به هیچ وجه، قسمت‌پذیر نیست؛ ثانیاً نفس با دریافت یک معقول، نمی‌تواند به تمام معقولات آگاهی پیدا کند. علاوه بر این، اشکال پیشین - یعنی اتحاد عاقل و معقول و همچنین اتحاد معقولات با یک‌دیگر - به حال خود باقی است و این جماعت ناچارند با پذیرفتن اتحاد عاقل و معقول و یکی بودن معقولات، به یکی بودن عقلا هم معتقد شوند، چه هر یک از دریافت‌کنندگان به واسطه‌ی یکی شدن با عقل فعال، با هم نیز متحد خواهند شد (۲، ص: ۳۸۳).

۵. ۲. پاسخ صدرالمتألهین

صدرالمتألهین برای پاسخ به این مطلب، سه مقدمه ترتیب داده و می‌گوید: «اولاً نفس با صورت عقلیه در وجود متحد است (۱۰، ج: ۲، صص: ۹۸-۹۹؛ ۸، ج: ۶، صص: ۱۶۷-۱۶۸)؛ ثانیاً عقل و هر موجود بسیط الحقیقه با وحدت و بساطت خود، جامع جمیع حقایق اشیا و واجد همگی معارف کمالیه و حقه است (۱۲، ص: ۱۸۹)؛ ثالثاً وحدت عقل وحدت عددی و مانند وحدت اجسام و عوارض اجسام نیست که با واحد دیگری در یک وجود نگنجد، بلکه وحدت عقل وحدت حقه و وحدت سبعی است، ماوراء اقسام وحدات، که با هر واحدی از جنس خود، متحد خواهد بود» (۹، ج: ۲، ص: ۲۰۵). و چون نفس ادراک و تعقل هر صورتی نمود، با آن صورت متحد گشته، بدین وسیله، عالمی عقلی و موجودی عقلانی و

عقل بالفعل می‌گردد (۱۶، ص: ۳۱۷) و چون صور عقلیه، با آن که در مفهوم مختلف‌اند، در وجود اتحاد دارند و وجود آن‌ها در عقل فعال عین وجود آن‌ها در نفس است (۹، ج: ۴، ص: ۱۲۱)، نفس با صور عقلیه‌ای که متحد با عقل فعال است متحد خواهد بود و چون اتحاد نفس با عقل فعال فقط از جهت همان صورتی است که تعقل نموده، مستلزم اتحاد از هر جهت و احاطه‌ای او به جمیع صور علمیه موجود در عقل فعال نیست. و چون وجود صور عقلیه در عقل فعال وجود جمعی وحدانی است، تعدد صور عقلیه از نظر معنی و مفهوم در عقل فعال، مستلزم تبعیض و تجزیه‌ی ذات عقل نخواهد بود (۲۰، ج: ۲، ص: ۹۲). بنابراین حصول صور خیالی و عقلی در نفس و تحصیل فعلیات جوهری در وجود انسانی به این صورت مطرح می‌شود که: بنا بر حرکت جوهری، لزوماً تحرکی باید در ماده‌ی مستعد، برای نیل به درجات نباتی، حیوانی و انسانی حاصل شود تا نفس از مقام اسفل به درجات اعلی علیین واصل شود و جهات مغایرت بین مراتب نفس، که در اول مرحله‌ی وجود، فقط ماده و هیولای صرف است، نسبت به مراتب تخیلات و تعقلات، برداشته شود و این به معنای عروج معنوی انسان است که در مسیر صعودی نفس حاصل می‌شود و عرفا آن را به اطلاق تعبیر نموده‌اند. پس روشن شد که نفس چیزی را که تعقل کرده است، به حسب وجود، عین صورت عقلیه‌ی آن می‌گردد، پس نفس ناطقه و عقل فعال در این معنی موافق‌اند که هم نفس ناطقه به حسب وجود، عین صورت معقوله‌ی خود است و هم عقل فعال عین صور معقوله‌ی اشیا است؛ پس عقل فعال خزانه‌ی معقولات است و مخرج نفوس از نقص به کمال، که نفوس با حصول معدات در تحت تصرف و تدبیر وی، استکمال و اشتداد نوری می‌یابند و در حد و مقدار حصول معدات و استعداد و قابلیت، با عقل فعال ارتباطی خاص می‌یابد. از این ارتباط، به اتحاد نفس در عقل فعال تعبیر می‌شود: «ان العقل البسیط الذی هو مقام شامخ من النفس خلاق للمعقولات التفصیلیه» (۶، ص: ۳۱۸).

۶. بررسی ارتباط وجود شناسی با معرفت‌شناسی از دیدگاه

صدرالمتألهین

در نحوه‌ی وجود کلیات، معانی و مفاهیم منطبق بر افراد خارجی، بین اعلام حکمت و شاخصان وادی معرفت، اختلاف است. این مسلم است که معنا و حقیقتی که از جهتی دارای سعه، حیطة و اطلاق است (و بر کثیرین صدق می‌کند) و از جهتی به وجودی شخصی متشخص است باید برتر از حقایق موجود در زمان، مکان و قیود ماده باشد. صدر اعظم حکما حقایق کلی و معانی معقول را یک نحو وجودی می‌داند که به اعتبار اصل وجود ادراکی، فرد کلی و حقیقی انواع موجود در عالم ماده و مثال و به اعتبار ظهور در

قوهی عاقله و حصول در نفوس انسانی، رشح عقل کلی و رب‌النوع است که در قوس نزولی به نفس عاقله قائم است. بنابراین ادراک کلی به حرکت جوهری و سفر معنوی نفس از این عالم به عالم دیگر حاصل می‌شود (۹، ج: ۱، ص: ۲۹۱) و شهود افراد خارجی و انتزاع صورت خیالی و تجرید این صورت از تقدیر و تجسم، شأن و رتبه‌ی اعداد، مقدمه و مهیاکننده‌ی نفس جهت عروج به عالم عقل را دارند (۱۳، صص: ۳۴۶-۳۴۷). بنابراین نفس در مقام ادراک کلیات، دارای قوت و بصیرت خاص می‌شود و سپس به مرتبه‌ی شهود و دریافت معارف و حقایق معنوی نایل می‌گردد (۹، ج: ۱، ص: ۲۸۷). صدرالمآلهین قیام صور علمی، اعم از صور کلی، معقولات، معانی، مفاهیم جزئی و صور شبیحی خیالی، به نفس ناطقه و مواضع ادراکی را به نحو حلول صور در مواضع مادی و صور نوعی جسمانی نمی‌داند، بلکه معتقد است قیام صور به نفوس، قیام صدوری است (۸، ج: ۱، ص: ۲۶۵). به عبارت دیگر، نفس در مقام ادراک معقولات و متخیلات، در اوایل ادراک، به فاعل از قابل شبیه‌تر است و بعد از تکامل جوهری و مفارقت از مواد و احکام آن، نسبت به ادراکات و معقولات خود، فاعل تام الوجود است و به سوی غایت استکمال و در قوس صعودی با معقولات و عقل فعال متحد است. (۱۱، ص: ۴۲). این اتحاد، صعود و خلاقیت ذهن در مقام خیال نفس و مقام عقلانی روح تحقق دارد و بین این دو مرتبه و منزلت، اختلاف و تفاوتی نیست. بنابراین نفس به اعتبار تجرد برزخی، متصل به عالم برزخی می‌شود و صور خیالی و اشباح مقداری مفارقت از مواد و استعدادات را شهود کرده، سپس به عالم خود بازمی‌گردد. سرّ مکاشفات، معراج جسمانی، برخی از احوال معاد جسمانی و نشأت بعد از مرگ به این مرتبه‌ی نفس ارتباط دارد (۴، ص: ۸۵). نفس ناطقه گاهی معانی و حقایق کلی را تنزل می‌دهد و آن‌ها را به وجود جزئی و خیالی متصور می‌نماید و آن را در لوح خیال، به نحو تفصیل، مشاهده می‌نماید و گاهی صور کثیره‌ای را از خارج انتزاع کرده، بعد از سیر دادن این صور از عالم حس مشترک و طی کردن مراحل وجودی مربوط به عالم عقلانی، این صور جزئی را به عالم عقل و مجردات کلی وارد می‌کند و یک نحوه‌ی وجودی فوق تجرد و مفارقت از حد ماهوی به آن‌ها داده، در مقام عقلانی خویش، آن حقایق را در یک سیر نزولی پدید می‌آورد؛ به این معنا که نفس حقیقت عقلانی را از صرافت وجودی تنزل داده و در مرتبه‌ی عقل تفصیلی، به صورت جزئی، در مقام خیال، متجلی و ظاهر می‌سازد (۱۳، ص: ۳۲۳). بنابراین نیل به مراتب خیالی و درجات برزخی عبارت است از اتصال نفس به عالم برزخ از راه حرکت ذاتی و تحول جوهری و حصول صور خیالی در نفس، که نتیجه‌ی این تحول جوهری است؛ چه آن‌که اگر نفس در همان مرتبه‌ی قوه و استعداد باقی باشد، فاقد بصر معنوی جهت شهود این صورت خواهد بود و ذات فاقد شهود هرگز به حقیقت این صور نایل

نمی‌شود. این حکم به نحوی تمام‌تر و کامل‌تر، در عقل و تعلقات نفس، جاری و ساری است و بنابراین حصول صور عقلی و خیالی حکایت از عقول ذاتی نفس می‌کنند و به همین دلیل، یک نحو اتحادی بین نفس و صور حاصل از تجلی نفس به صور عقلی و خیالی وجود دارد؛ چون نفس در اوایل ادراک، چندان قوت وجودی ندارد، تجلی آن در صور، ضعیف خواهد بود، بنابراین تعقل عبارت است از ظهور یا تجلی نفس - به نحو اتحاد در سیر صعودی - با صور عقلی کلی، که همان اضافی اشراقیه است (۱۳، ص: ۳۳۰-۳۳۱؛ ۱۰، ج: ۲، ص: ۶۵). در حکمت متعالیه، با ادله‌ای که از راه وجود علمی اقامه می‌شود، برای اثباتی که دارای صور مادی هستند، عالم دیگری نیز اثبات می‌شود و آن عالم دیگر اعم از عالم مثال و عقل است. در عالم مثال، صور دارای اندازه، مقدار و فاقد ماده هستند و در عالم عقل، معانی کلی منزه از مقدار می‌باشند (۴، ص: ۸۵). بنابراین نفس در اوایل ظهور، عین مواد و اجسام است و بعد از تحولات، به مقام نفسیت رسیده و ماده از برای صور معقولات و معانی محض گردیده و هر صورتی که بر نفس وارد می‌شود در حیطه‌ی وجودی او داخل شده و با جوهر عاقل متحد می‌گردد و در مقام تعقل معانی و ادراکات عقلی، عین آن‌ها می‌شود. عقل فعال به دلیل تمامیت وجود و صرافت ذات، عین جمیع معقولات است و تمام وجودات خارجی به وجود واحد بسیط جمعی، در عقل فعال موجود است (۱۱، ص: ۱۸۶). وحدت عقول وحدت عددیه نیست، نظیر وحدت اجسام، الوان و زمان (۹، ج: ۲، ص: ۸۰)؛ بلکه وحدت عقول اطلاقی و انبساطی است (همان، ص: ۸۵). هر عقل مجردی همه‌ی معانی موجود در عالم ماده را به نحو اتم و اعلا در بر دارد. همه‌ی معانی متفرق خارجی به وجود جمعی در عقل موجودند، چون همه‌ی معانی و حقایق خارجی از عقل مجرد نازل شده‌اند و هر علت فیاض وجود معلول تا به نحو اعلی و اتم، واجد جمیع کمالات وجودی معلول نباشد، مبدأ وجود معلول نخواهد شد. علت فیاض باید جامع جمیع نشئات و فعلیات مادون خود باشد با امری زائد. چنین وجودی را وجود واحد به وحدت اطلاقی گویند که از احاطه و سریان در مادون ابا ندارد (۱۰، ج: ۲، ص: ۹۱).

صدرالمتألهین در نحوه‌ی ادراک صور کلی و نیز نحوه‌ی حصول این صور در نفس عاقل و مدیرک کلیات، این‌گونه اظهار می‌دارد که نفس پس از ادراک جزئیات، در حرکت جوهری و سفر معنوی خویش، به عالم عقل منتقل شده و با عقل فعال یا ارباب انواع متحد گشته و در اثر این اتحاد، توان مشاهده‌ی مثل نوری و عقول مجرد را پیدا می‌کند. نفس بعد از مشاهده‌ی معانی و حقایق کلی، آن‌ها را در مرتبه‌ای پایین‌تر و در مرتبه‌ی عقل تفصیلی، در مقام خیال متصور می‌سازد. بنابراین نفس پس از تحول جوهری، در مقام تعقل کلیات، در سیر صعودی خویش، تجلی یا ظهور می‌یابد و این همان اضافی اشراقیه است.

۷. مرور و نتیجه‌گیری

از آن‌چه در طی این مطالب (وجودشناسی و ارتباط وجودشناسی با معرفت‌شناسی) گفته شد، می‌توان به نتایج زیر رسید:

۱. وجود حقیقتی بسیط است که اوصاف ماهیت عارضش نمی‌شود و تعدد را از قبل ذات خویش دارد و احاطه‌ی سعه‌ی آن تمامی جواهر و اعراض را در بر می‌گیرد. صدرالمتألهین قائل است که وجود به ذات خود، بر همه‌ی امور احاطه دارد و قوام همه‌ی اشیا وابسته به ذات اوست و تا وجود نباشد، نه در ذهن و نه در خارج، هیچ چیز محقق نخواهد شد.

۲. صدرالمتألهین علم را مطلقاً یک نحوه‌ی وجود می‌داند که مجرد در ذاتش مأخوذ است و از حلول در ماده‌ی جسمانیه معراست. او علم و ادراک نفس به معلومات و مدرکات را اشراق نفس و مقام خلاقیت او می‌داند و معتقد است که علم و ادراک عیناً تجلی و اشراق نور وجود از جانب حق بر ممکنات است؛ زیرا نفس آیت عظمی و مثال اعلای الاهی در این عالم است؛ یعنی همان طور که فیض منبسط و اضافه‌ی اشراقیه، که وجود مطلق و فائض از طرف حق است، نوری است که ظلمت عدم و نیستی را از عالم می‌زداید و در حقیقت مرسله‌ی خویش، نه جوهر است و نه عرض، همین طور ادراک و تصور اشیا، از نور علم و تجلی نفس بر صور مدرکه‌ی اشیا است و این اشراق، در حقیقت، عین ایجاد و افاضه‌ی صور از ناحیه‌ی نفس است که به آن صور، به یک اشراق و تجلی، وجود می‌بخشد و به نور علم و ادراک، آن‌ها را از ظلمت جهل و عدم بیرون می‌برد؛ بنابراین همان طوری که وجود عبارت است از ظهور ماهیات و ثبوت آن‌ها در اعیان، همین طور علم عبارت است از ظهور مدرکات و ثبوت آن‌ها در اذهان؛ پس حقیقت علم از جنس وجود و نوعی از اوست.

۳. عمل تجلی مستقیماً به وظایف عقول مربوط است. در حکمت متعالیه، مراتب وجود کاملاً به عالم عقول متصل است. عقول هم در مراتب وجودی و هم در سیر و سلوک معنوی و در وصول به معرفت، نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کنند. فیض و عمل تعقل همانند یک‌دیگرند، از آن جهت که تنها از طریق مشاهده و تعقل در درجات بالای حقیقت است که درجات پایین‌تر به وجود می‌آیند.

۴. صدرالمتألهین میان انوار مجرد و مثل افلاطونی پیوندی قائل است. مثل (افلاطونی)، حقایق کامل و مجردی هستند که افراد عالم ماده را تدبیر می‌کنند. شیخ‌الرئیس مثل را تمثال‌های ذهنی توجیه کرده و این نحوه تعبیر را به علم تفصیلی خداوند قبل از ایجاد ارجاع داده است. اما صدرالمتألهین با نفی ضرورت صور مرتسمه در ذات الاهی، این نظریه را ابطال کرده است. او مثل را حقایقی می‌داند که نفس به واسطه‌ی مشاهده‌ی جزئیات و

تحصیل اعداد، به تحول ذاتی، منتقل و متصل به آن حقایق شده، آن‌ها را به نحو وحدت و صرافت، مشاهده می‌نماید.

۵. سهروردی عالم مثال را اثبات نموده و هم با نگاه وجودشناختی و هم با نگاه معرفت‌شناختی به آن نگریسته است. پس از ایشان، صدرالمتألهین با اثبات تجرد خیال و صور قائم به آن، سرّ مکاشفات و معراج جسمانی و برخی از احوال معاد جسمانی و نشأت بعد از مرگ را اثبات کرد. او مثال را به دو قسم تقسیم کرد: ۱- عالم مثال منفصل (که به آن مثل معلقه یا مثل ظلّمانیه نیز می‌گویند) و ۲- عالم مثال متصل (یا خیال، که به این معنا، قدرت خاص نفس است که پل‌هایی بین عالم روحانی و عالم جسمانی ایجاد می‌کند و از یک طرف، امور جسمانی را که با حواس ادراک شده‌اند در خود ذخیره می‌کند و از طرف دیگر، امور روحانی را که با روح دریافت شده است با شکل و صورت، تجسیم می‌کند).

۶. یکی از مسایل مهمی که در کلمات اقدمین از فلاسفه دیده می‌شود و معتقد به آن بوده‌اند مسأله‌ی اتحاد نفس با عقل فعال است که حکمای اسلامی آن را شدیداً انکار کرده‌اند. شیخ‌الرئیس در *اشارات*، اتحاد عاقل و معقول را نفی کرده است و صدرالمتألهین تمامی این اشکالات را به نقل از شیخ‌الرئیس بیان و به آن‌ها پاسخ داده است. خلاصه‌ی دو اشکالی که ابن سینا بر اتحاد نفس با عقل فعال وارد می‌کند این است که نفس اگر با عقل فعال متحد شود، با فرض بساطت عقل فعال، لازم می‌آید که انسان در مقام تصور یک معنای کلی، به تمام معانی موجود در عقل، احاطه پیدا نماید، یا آن‌که باید عقل فعال صاحب اجزا باشد که متعلق ادراک هر انسانی جزئی از عقل فعال گردد و با جزئی از عقل فعال متحد شود. صدرالمتألهین به این مطلب اذعان دارد که نفس در اوایل ظهور، عین مواد و اجسام است و بعد از تحولات، به مقام نفسیت رسیده و ماده از برای صور معقولات و معانی محضه گردیده و هر صورتی که وارد بر نفس شود، داخل در حیطه‌ی وجودش شده و در وجود خارجی با نفس متحد می‌گردد و نفس از عالم ماده به واسطه‌ی حصول تجرد به عالم برزخ و عقل صعود می‌نماید. بنابراین نفس در مقام تعقل معانی و صور، عین آن‌ها می‌شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۰۴ق)، *شفاء*، قم: انتشارات مکتب آیه الله مرعشی نجفی.
۲. _____، (۱۳۸۶)، *الاشارات و التنبیهات*، ترجمه‌ی حسن ملک‌شاهی، چاپ پنجم، تهران: سروش.
۳. _____، (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.

ارتباط وجودشناسی با معرفت‌شناسی از منظر صدرالمتألهین ۱۹۷

۴. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۴)، *المثل العقليه الافلاطونيه*، بیروت: انتشارات دار القلم.
۵. جوادی آملی، محمد، (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، چاپ اول. قم: انتشارات اسراء.
۶. حلی، جمال‌الدین، (۱۳۷۹)، *کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ نهم، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامی.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۸۳)، *شرح منظومه حکیم سبزواری*، شرح سید رضی شیرازی، تهران: انتشارات حکمت.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، با تصحیح و مقدمه‌ی هانری کرین، تهران: انتشارات علوم انسانی.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه*، قم: انتشارات دار المعارف اسلامی.
۱۰. _____، (۱۳۸۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه*، به ضمیمه‌ی تعلیقات سبزواری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با مقدمه‌ی سید مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. _____، (۱۳۴۲)، *المشاعر*، با مقدمه‌ی هانری کرین، تهران: انتشارات ایران‌شناسی ایران و فرانسه.
۱۳. _____، (۱۳۷۹)، *شرح بر زاد المسافر*، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۴. _____، (۱۳۷۷)، *المظاهر الإلهیه*، با مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
۱۵. _____، (۱۳۶۲)، *رسائل فلسفی*، چاپ دوم، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
۱۶. _____، (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه‌ی احمد بن محمد الحسین اردکانی، تهران: انتشارات دانشگاهی.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبیهات*، قم: انتشارات بوستان کتاب قم.
۱۸. طهرانی، سید هاشم، (۱۳۵۴)، *توضیح المراد*، تهران: انتشارات کتابخانه ملی.

۱۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۶)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: انتشارات سمت.

۲۰. مصلح، جواد، (۱۳۳۹)، فلسفه‌ی عالی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی