

# نظریه ادراک در فلسفه ملاصدرا و جایگاه قیام صدوری

احمد عسگری

تاریخ دریافت: ۸۵/۱۱/۱۲

استادیار دانشگاه آزاد واحد چالوس

تاریخ تأیید: ۸۶/۲/۱۳

## چکیده

یکی از آراء ملاصدرا در مسئله علم و ادراک قیام صدوری ادراکات حسی و خیالی است. وی معتقد است نسبت نفس به ادراکات حسی و خیالی، نسبت جاعل به معجولش است. در نظر او نفس این دو دسته از صور ادراکی را ایجاد و ابداع می‌کند. در این خصوص لازم است دو مسئله بررسی شود: اولاً، جایگاه این مسئله در نظام فلسفی ملاصدرا، خصوصاً در نسبت یا کل نظریه او در باب ادراک نیازمند تبیین است؛ ثانیاً، ملاصدرا مانند سایر فلاسفه اسلامی علم را اکتسابی می‌داند. از آن جا که فاقد شیء نمی‌تواند ممطی آن باشد و از طرفی نفس با ادراک هر صورتی واجد آن می‌شود، با این پرسش مواجه می‌شویم که نفس چگونه می‌تواند علت و جاعل صور ادراکی باشد. پی‌گیری این مسئله در آثار ملاصدرا مشخص می‌کند آنچه غالباً به‌عنوان نظریه ادراک ملاصدرا فهمیده و ارائه می‌شود به صورتی است که تبیین اظهارات گوناگون و متفاوت ملاصدرا در باب ادراک و جمع بین آنها را دشوار و بلکه ناممکن می‌نماید. در این مقاله تلاش می‌شود تبیین دیگری از نظریه ملاصدرا ارائه گردد و نشان داده شود نکته اساسی این نظریه عمدتاً مورد توجه نبوده است. سپس بر اساس تبیینی که از ادراک، صورت می‌گیرد مسئله مربوط به قیام صدوری پاسخ داده شود. واژگان کلیدی: اتحاد، صورت، قیام صدوری، مقام کثرت در وحدت، مقام وحدت در کثرت

## مقدمه

ملاصدرا در موارد متعددی نفس را فاعل صور حسی و خیالی می‌داند. نفس این صور را ابداع و انشاء می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱/۲۸۷؛ ۸/۲۰۷ و ۲۳۶). ملاصدرا قاعده تقدم مدرک بر مدرک را بر اساس این مسئله توضیح می‌دهد. به عقیده او نسبت بین صورت ادراکی و مدرک، نسبت معجول به جاعل خود می‌باشد. او نفس را علت و صورت ادراکی را معلول آن می‌داند (همان: ۲۵۱/۸).

این مسئله غالباً تحت عنوان قیام صدوری ادراکات حسی و خیالی به نفس مطرح می‌شود که در مقابل قیام حلولی قرار می‌گیرد (همان: ۶۶، تعلیقه سبزواری). ملاصدرا در رساله *شواهد الربوبیه* این مسئله را به‌عنوان یکی از آراء فلسفی خود بر می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۸۷). وی بر این نظر خود بسیار تأکید دارد و آن را مبنای پاسخ به اشکالات متفاوت در خصوص صور حسی و خیالی قرار می‌دهد (برای نمونه: ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱/۲۸۷؛ ۸/۱۸۱-۱۷۸ و ۲۳۲ و ۲۳۶).

## ۱- دو اشکال اساسی بر نظریه قیام صدوری

جایگاه این نظریه در نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا نیاز به تبیین دارد. به طور مشخص باید معلوم گردد که این نظریه چه نسبتی با سایر مبانی و نظریات او در باب ادراک دارد و به چه مسئله معرفتی پاسخ می‌گوید. طرح دو اشکالی که بیان خواهد شد به روشن شدن مسئله کمک می‌کند.

اشکال اول: ملاصدرا در خصوص مسئله بسیار دشوار علم و معرفت آراء و نظرات حکمای سابق را نمی‌پذیرد و حتی آراء ابن سینا را نیز در این مسئله راه‌گشا نمی‌بیند. وی نظریه اتحاد عاقل و معقول را ارائه می‌کند، اشکالات آن را پاسخ داده، بر آن اقامه برهان می‌کند و مسائل متعدد در باب علم و ادراک را با این نظریه پاسخ می‌دهد (همان: ۳۳۵/۳-۳۱۲). البته تصریح می‌کند که این مطلب اختصاص به صور عقلانی ندارد و در هر مرحله از ادراک علم و عالم و معلوم با هم متحد و یکی هستند (همان: ۳۱۳ و ۳۱۶). چگونگی این مسئله را ملاصدرا به طور مفصل بررسی کرده است. آنچه لازم است در اینجا ذکر شود، این است که در هر ادراکی نفس به منزله ماده است و صورت ادراکی به مثابه صورت با ماده نفس متحد می‌شود و حرکت جوهری انسان از پایین‌ترین مراتب تا بالاترین درجات به همین شکل انجام می‌پذیرد (همان: ۳۳۱).

اگر ادراک به طور کلی با اتحاد صورت علمی با نفس حاصل می‌شود و در این مسئله تفاوتی بین انواع ادراکات وجود ندارد، این نظریه می‌تواند مسئله معرفت و ادراک را توجیه و تبیین نماید. در این صورت چه نیازی وجود داشته که وی در جای دیگر ادراک حسی و خیالی را جدا کند و سخن از قیام صدوری و انشاء آنها بگوید؟ خصوصاً آن که هرگز کسی نمی‌تواند رابطه صورت و ماده را از نوع رابطه معلول و علت بدانند زیرا ماده هیچ‌گاه صورت خود را ایجاد نمی‌کند و فاعل آن نیست بلکه نسبت به صورت قابل و متفعل است. به این ترتیب نوعی تعارض در گفتار ملاصدرا در خصوص نحوه تبیین ادراک صور حسی و خیالی ظاهر می‌شود. در جایی آنها را ملحق به معقولات می‌داند و از نظریه اتحاد عالم و معلوم استفاده می‌کند و در جای دیگر آنها را جدا نموده و از نظریه قیام صدوری بهره می‌جوید.

اشکال دوم: برخلاف نظریه اتحاد عالم و معلوم که متناسب و سازگار با اصول و نظام فلسفی ملاصدراست، نظریه قیام صدوری با چند اصل مسلم فلسفی در تعارض است.

یکی از آن اصول این است که هر امر بالقوه‌ای برای رسیدن به فعلیت نیازمند مخرجی است که واجد آن فعلیت باشد تا آن را از قوه به فعل برساند. از طرفی در نظر ملاصدرا نفس بالقوه دارای انواع ادراکات است و با هر ادراک، نفس از قوه به فعل می‌رسد. حال اگر نفس

بخواهد ادراکات حسی و خیالی خود را ایجاد نماید، لازم می‌آید که مخرج خود از قوه به فعل باشد. ملاصدرا خود صراحتاً این اشکال را به فاضل قوشچی وارد می‌کند. در ضمن بحث وجود ذهنی و بیان اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت، پاسخ‌های متفاوتی که به این اشکال و اشکالات نظیر آن مانند اجتماع کلیت و جزئیت داده شده است را بررسی می‌نماید. از آن جمله پاسخ فاضل قوشچی است. قوشچی می‌گوید هنگام تصور اشیاء دو چیز پدید می‌آید یکی صورتی که در ذهن موجود است اما حال در ذهن نیست و عرض و ناعت برای موضوع خود یعنی ذهن نمی‌باشد بلکه حاصل در ذهن است نظیر چیزی که در زمان و مکان پدید می‌آید. دوم امری که در خارج موجود است یعنی همان علم، که جزئی و عرض است. این صورت قائم به ذهن و از کیفیات نفسانی است (همان: ۲۸۲/۱).

ملاصدرا علاوه بر اشکالات مختلفی که بر این نظریه وارد می‌داند در مورد صورتی که حاصل در ذهن است اما ذهن قابل آن نیست و آن صورت عرض و ناعت برای ذهن نمی‌باشد، این گونه اشکال می‌کند که از این سخن لازم می‌آید نفس در هنگام تصور معقولات فاعل و ایجاد کننده آنها باشد. اینکه نفس فاعل یک جوهر عقلی مستقل باشد اگر چه به معنی اعداد بین الاستحاله است چرا که نفس بالقوه دارای معقولات است و یک عقل بالفعلی آن را از قوه به فعل می‌رساند. حال اگر نفس را علت آن صور بدانیم باید یکی از علل چهارگانه باشد. اما علت صوری، مادی و غایی نمی‌تواند باشد بنابراین باید علت فاعلی باشد و این لازم می‌آورد آنچه بالقوه است مخرج امر بالفعل گردد و این محالی فاحش است (همان: ۲۸۳). به نظر می‌رسد همین اشکال بر نظریه قیام صدوری ملاصدرا نیز وارد است.

این مطلب را با قاعده دیگری نیز می‌توان بررسی نمود که اشکال و ضوح بیشتری می‌یابد. بر اساس یک اصل مسلم فلسفی فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. یعنی فاعلی که چیزی را ایجاد می‌کند حتماً باید واجد آن باشد در غیر این صورت محال است بتواند چیزی را که فاقد است ایجاد نماید (برای نمونه، ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۱۶/۶؛ همان، تعلیقه سبزواری و طباطبایی). بنابراین نفس که فاقد صور ادراکی است چگونه می‌تواند آنها را انشاء و ایجاد کند؟ نفس با ادراک هر صورت به مرحله وجدان آن صورت می‌رسد و پیش از آن واجد آن صورت نیست حال اگر صورت ادراکی فعل نفس باشد لازم می‌آید نفسی که فاقد صور ادراکی است آنها را ایجاد کند و این نیز بین الاستحاله است.

قاعده دیگری که باز بیان گر همین مطلب است آن است که ایجاد فرع بر وجود و فعل بعد از ذات است (همان: ۲۹۶/۸؛ سبزواری، ۱۳۶۸: ۴۹). مطابق این قاعده هر فعلی متأخر از ذاتی است که

آن فعل از او صادر می‌شود و هر ایجاد می‌تواند متأخر از وجود است اما اگر نفس بخواند صور ادراکی را که بالقوه داراست ایجاد نماید لازم می‌آید که این قاعده معکوس شود و وجود فرع بر ایجاد و ذات بعد از فعل قرار گیرد، زیرا با ادراک هر صورت، نفس به مرتبه وجودی آن صورت دست می‌یابد و این نیز امری محال است بلکه چون ایجاد فرع بر وجود است و وجود ادراکی نفس بالقوه است این حکم در خصوص ایجاد نیز صادق است و ایجاد نیز بالقوه خواهد بود نه بالفعل. به این ترتیب نظریه قیام صدوری ملاصدرا با سؤالات اساسی روبرو می‌شود.<sup>۱</sup> البته به این اشکال دو پاسخ داده شده است:

پاسخ اول: مرحوم طباطبایی در ذیل سخن ملاصدرا که می‌گوید یکی از نحوه‌های حضور صورت علمی برای عالم به صورت معلولیت است مانند علم خداوند به صور تفصیلی ممکنات و علم نفس به صور خیالی (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳/۴۸۰)، به اشکال مذکور اشاره می‌کند و می‌گوید اگر جایز باشد نفس به خودی خود از قوه به فعل در آید و مخرجی نباشد اتحاد قوه و فعل لازم می‌آید که محال است. وی نتیجه می‌گیرد که فاعل صور خیالی نیز مانند صور عقلی امری خارج از نفس است که این صور را بر آن افزوده می‌کند. طباطبایی این موجود را متعلق به عالم مثال می‌داند که نسبت آن به نفس انسان که بالقوه متخیل است مانند نسبت عقل فعال به نفس انسان که بالقوه عاقل است، می‌باشد.

وی سپس سعی می‌کند قیام صدوری را توجیه کند و می‌گوید البته زمانی که صور خیالی در نفس مستقر شوند و به صورت ملکه‌ای برای نفس در آیند استاد فاعلیت نفس برای صور اشکالی ندارد زیرا این استاد عین استاد به مبداء فیاض خیالی است (همان، تعلیق طباطبایی).

آقای جوادی آملی در *درسهای استعار این اشکال و پاسخ* را به صورتی که مرحوم طباطبایی طرح کرده بود تکرار می‌کند و می‌گوید چاره‌ای جز این وجود ندارد که بگوییم وضعیت نفس در تحصیل صور حسی و خیالی نیز مانند صور عقلی است. نفس در حرکت جوهری خود در مرتبه حس و خیال در ابتدا مظهر برای صور خیالی و حسی است و چون مظهریت به صورت ملکه‌ای برای او تبدیل می‌شود و دارای مراتب حس و خیال می‌گردد، بعد از آن خود نفس مصدر صور حسی و خیالی خواهد بود (جوادی آملی، بخش چهارم از جلد اول/ ۱۶۸-۱۶۶).

۱- به نظر ما طرح این اشکال و پرسش از اهمیت فراوانی برخوردار است و موجب روشن شدن یکی از ابعاد نظریه معرفت‌شناسی ملاصدرا خواهد شد. این اشکال به نحوی که در اینجا طرح شده در جای دیگری دیده نشده است البته توجه به تعارض نظریه قیام صدوری با دو اصل از اصولی که در اشکال دوم بیان شد، در برخی تعلیقات و نوشته‌ها وجود دارد همچنین در مقاله *مبنای نظریه اتحاد عاقل و معقول* به قلم آقای دکتر علیزاده (پژوهشنامه متین، شماره ۱۷) اشاره‌ای به نسبت نظریه قیام صدوری با نظریه اتحاد عاقل و معقول شده است، اما به طور کلی به نظر می‌رسد این مسئله مورد بررسی دقیق و توجه کامل قرار نگرفته است.

آقای حسن زاده آملی نیز سعی می‌کند بین فاعلیت عقل فعال نسبت به صور ادراکی و قیام صدوری ادراکات به نفس جمع نماید. وی ارتقای وجودی نفس و رسیدن به فعلیت را تحت عمل عقل فعال می‌داند اما به عقیده او زمانی که نفس به یک فعلیت نسبی برسد و آثار نفسانی در آن قوی تر و بیشتر گردد باید مدرکات آن را دو دسته دانست، یک قسم صور حسی است که نفس بر آنها تسلط یافته و به اذن الهی انشاء و ایجاد می‌کند و آن صور قائم به نفس هستند به نحو قیام فعل به فاعل خود و قسم دیگر ادراک امور مافوق نفس است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۴۵).

پاسخ دوم: در پاسخ دیگر چنین گفته شده است که ماده بودن نفس نسبت به صور ادراکی و فاعلیت نفس مربوط به دو مرحله متفاوت از ادراک هستند. فرآیند ادراک از مرحله حس با بکارگیری حواس ظاهری و باطنی آغاز شده و پس از آن ادراکات خیالی و عقلی حاصل می‌شوند. پس از آن که انواع صور حسی، خیالی و عقلی برای نفس پدید آمد و امکان سنجش و مقایسه آنها را نفس بدست آورد مرحله فعالیت نفس آغاز می‌شود و نفس با فعالیت خود انواع معقولات ثانیه و قضایا را پدید می‌آورد. نفس در این مرحله دیگر فاقد صور نیست بلکه به سبب اتحاد با صور استکمال یافته و واجد آنهاست. پیروان فلسفه ملاصدرا با تعابیری از قبیل «فوس صعود و نزول» «مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» از این دو مرحله یاد کرده‌اند (علیزاده، مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول: ۱۴۵).

بررسی پاسخ اول: از گفتار مرحوم علامه طباطبایی، دو برداشت می‌توان نمود اول آنکه وی معتقد باشد این نظر ملاصدرا است و بنابراین در مقام تفسیر و توضیح دیدگاه فیلسوف اظهار نظر می‌کند.<sup>۱</sup> در این صورت چند ایراد قابل طرح است:

اولاً، به نظر می‌رسد سخن ملاصدرا قابل تأویل به این معنا نیست، وی صراحتاً می‌گوید نفس علت است و صور حسی و خیالی معلول، و همچنین از الفاظ ابداع، انشاء، ایجاد، خلق و صدور استفاده می‌کند که به هیچ وجه نمی‌توان منظور از آنها را افاضه صورت از موجود مجرد بر نفس دانست و گفت مظهریت نفس با این تعابیر بیان شده است، البته ملاصدرا در برخی عبارات خود (نه در عباراتی که سخن از فاعلیت نفس نسبت به صور است) از افاضه وجود نوری و صورت ادراکی بر نفس سخن گفته و همان طور که گفته شد نفس را ماده و صور ادراکی را صورت می‌داند اما این در واقع اصل پرسش است که چرا دو نظریه ارائه شده است؟

صور نوعیه انواع مادی نیز بر ماده افاضه می‌شود آیا می‌توان گفت نسبت شیء مادی به صورت خود نسبت فاعل به فعل است و آنها صورت خود را ایجاد و ابداع می‌کنند؟ در هر صورت ابداع یک صورت را نمی‌توان به قبول فیض تفسیر کرد.

۱- البته سخن آقای جوادی و آقای حسن زاده صراحت دارد که پاسخ ارائه شده تفسیر نظر ملاصدرا است.

علاوه بر آن در این صورت در خصوص صور عقلی نیز باید قائل به قیام صدوری شویم، در حالی که ملاصدرا صور عقلی را از صور خیالی و حسی جدا کرده و قیام صدوری را مختص به آنها دانسته است.

ثانیاً، اگر گفته شود فاعلیت و ابداع نفس پس از مرحله‌ای است که ابتداء صور حسی و خیالی بر نفس افزوده شوند و نفس دارای وجود حسی و خیالی شود، و قبل از این مرحله نمی‌بایست سخن از ابداع به میان آورد، این اشکال پیش می‌آید که این تفصیل با کلام فیلسوف همخوانی ندارد و وی قائل به چنین مطلبی نیست. مطابق این تفسیر، ابداع و انشاء را می‌بایست چیزی مانند تذکر و یادآوری و یا دخل و تصرف در صور خیالی حاضر نزد نفس تصور کرد، در حالی که چنین تصویری با کلام ملاصدرا مطابقت نمی‌کند.

ملاصدرا نه تنها ادراک هر صورت خیالی را ابداع نفس می‌داند بلکه صور حسی را نیز چیزی جز انشاء نفس نمی‌داند. او در باب ابصار سه نظریه را مطرح می‌کند و هیچ یک را نمی‌پذیرد. سپس می‌گوید ابصار چیزی جز انشاء صورت مبصر توسط نفس نیست. عین عبارت وی چنین است:

«و الحق عندنا غیر هذه الثلاثه و هو ان الابصار بانشاء صوره مماثله بقدره... من عالم الملوکوت النفسانی مجردة عن ماده الخارجیه حاضره عند النفس المدرکه قائمه بها قیام الفعل بفاعله لا قیام المقبول بقابله» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۸/۱۷۹ و ۱۸۰).

در جای دیگر تصریح می‌کند که دیدن چیزی جز این نیست که نفس صورتی غیر از صورتی که در ماده منطبع است (ولی مماثل با آن) انشاء می‌کند (همان: ۲۰). به این ترتیب هر ادراک حسی و خیالی انشاء نفس است و این (برای مثال) شامل هر فعل «دیدن» می‌شود زیرا اساساً نظریه ملاصدرا در باب ابصار مبتنی بر آن است.

ثالثاً، ملاصدرا در بسیاری از موارد نظریه قیام صدوری را در پاسخ به اشکالاتی، که بر صور خیالی مطرح است، بیان می‌کند و معتقد است با قائل شدن به این نظریه اشکالات مذکور مندفع می‌گردند (همان: ۲۳۶/۸). از جمله این موارد عبارتی است که تعلیقه مرحوم طباطبایی را بر آن نقل کردیم. بدیهی است اگر فقط برخی از صور را ابداع نفس بدانیم دیگر نمی‌توان نظریه قیام صدوری را پاسخ به اشکالات مذکور دانست چرا که فقط برخی از صور قیام صدوری دارند و اشکال در خصوص مواردی که وضعیت دیگری دارند باقی است و نیاز به پاسخی دیگر دارد حال آنکه ملاصدرا در پاسخ به اشکالات مطروحه فقط از این نظر استفاده می‌کند و آن را کافی می‌داند.

مرحوم طباطبایی در ذیل تعلیقه‌ای که از وی نقل شد به این مسئله توجه داشته است که با قائل شدن به افاضه صور خیالی از مبداء خیالی فیاض بر نفس اشکال وارد بر صور خیالی نیاز به پاسخی غیر از قیام صدوری دارد (همان: ۴۸۰/۳، تعلیقه طباطبایی).<sup>۱</sup>

اما می‌توان برداشت دیگری از سخن مرحوم طباطبایی داشت و آن اینکه وی در مقام توضیح و تفسیر نظر ملاصدرا نیست، بلکه با توجه به اشکال مذکور در خصوص قیام صدوری درصدد تبیین ادراک صور خیالی به نحو دیگری است. این در واقع پذیرش اشکال است و در این صورت باید توضیح داده شود که چگونه ملاصدرا چنین نظریه‌ای ارائه داده است؟ آیا ممکن است چنین اشکالی از نگاه فیلسوف پنهان مانده باشد؟

علاوه بر آن اساساً چنین تصویری از مسئله ادراک قابل پذیرش نیست. اگر منظور از افاضه صور بر نفس و حصول آنها برای نفس، اتحاد آنها با نفس است، به نحوی که هیچ دوگانگی بین نفس و صور ادراکی حتی اختلاف در جهت و اعتبار نیز وجود نداشته باشد همان طور که در اتحاد عالم و معلوم متحقق است، این نظریه تبیین‌گر معرفت و ادراک نخواهد بود؛<sup>۲</sup> و اگر منظور این است که با افاضه صور بر نفس مجموعه‌ای از صور متکثر ادراکی در نفس حضور خواهند داشت این نظر با اصول متعدد فلسفی ناهماهنگ است.

بررسی پاسخ دوم: در بررسی پاسخ دوم نیز ذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

اولاً، نظریه قیام صدوری مربوط به ادراکات حسی و خیالی است نه معقولات ثانیه که جزء ادراکات عقلی هستند و نه مربوط به قضایا که مرکب از تصورات هستند، البته نفس در ادراک معقولات ثانیه و ساختن قضایا فعالیت دارد اما این غیر از نظریه قیام صدوری است. لازم به یادآوری است که شاید کمتر فیلسوفی باشد که نوعی فعالیت را برای ذهن قائل نباشد و حداقل نوعی دخل و تصرف در ادراکات مانند صور خیالی جزافیه و یا ترکیب و تجزیه صور ذهنی را قبول نداشته باشد. بدیهی است به صرف پذیرش چنین فعالیتی برای ذهن نمی‌توان آنها را قائل به نظریه قیام صدوری دانست.

ثانیاً، اشکال دوم و سوم بر تفسیر اول از پاسخ نخست، بر این پاسخ نیز وارد است.

ثالثاً، در این پاسخ اشاره به دو تعبیر «قوس صعود و نزول» و «مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» شده و گفته شده است این تعبیر مربوط به دو مرحله از فرایند ادراک است که سختی

۱- عبارت وی چنین است: «و الجواب عن الاشکال حينئذ ان الصورة المقدره حاصله للنفس حصول الكامل للنواقص و الشدید للضعیف و لیس من الحلول فی شیء».

۲- بهزودی توضیح داده خواهد شد که دقیقاً مبتنی بر همین نکته است که ملاصدرا نظریه قیام صدوری را مطرح می‌کند.

کاملاً درست می‌باشد، اما دو مرحله از ادارک که این تعابیر به آنها دلالت دارند چیزی نیست که در این پاسخ بیان شده و لذا نکته اساسی در حل این مسئله مورد توجه قرار نگرفته است.

### تبیین قیام صدور ی ادراکات به نفس

بررسی که تا این جا از این مسئله صورت گرفت به خوبی نشان می‌دهد که این اشکال مسئله‌ای مهم و بسیار دشوار است. علت این دشواری و ابهام، پیچیدگی واقعیت علم و ادراک است و نظریه ملاصدرا نیز که در صدد تبیین این واقعیت است، نظریه‌ای پیچیده و دشوار است و در عین حال بسیار دقیق و ژرف می‌باشد به نحوی که می‌تواند زوایای مختلف در مسئله معرفت را تبیین کند. تلاش برای حل اشکال مذکور از جمله مسائلی است که می‌تواند به درک کل نظام معرفتی ملاصدرا یاری نماید.

برای بیان پاسخ این مسئله — آن طور که مورد نظر ملاصدرا است — لازم است در ابتدا چند مقدمه ذکر شود:

#### الف) نسبت وجود و ماهیت

مطابق اصالت وجود شایسته‌ترین امر برای انصاف به تحقق وجود است، زیرا ماهیت که در مقابل وجود است به واسطه وجود در خارج و ذهن تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶). البته وجود که واقعیت هستی را تشکیل می‌دهد، حقیقتی واحد و ذو مراتب است و هر دو مرتبه از وجود را که در نظر بگیریم مرتبه بالاتر در نسبت با مرتبه پایین مطلق و غیرمحدود است و مرتبه پایین مقید به عدم برخی از کمالات مرتبه بالا است (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۱۹). هم چنین در سلسله مراتب وجود مرتبه‌ای وجود دارد که بالاترین مرتبه است و لذا هیچ گونه قید و محدودیتی ندارد و شامل تمامی کمالات مراتب مادون است و در واقع تمامی مراتب هستی و موجودات معلول این مرتبه می‌باشند. مرتبه اعلی وجود که هیچ قید و محدودیتی ندارد فاقد ماهیت، و وجود محض است اما سایر مراتب وجود که محدود و مقید به عدم وجود برخی کمالات مرتبه مافوق خود هستند مرکب از وجود و ماهیت هستند. لذا گفته شده است هر ممکن الوجودی یک زوج ترکیبی متشکل از وجود و ماهیت است (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۴۰). از طرفی ماهیت هیچ تأصل و واقعییتی ندارد مگر به تبع وجود؛ ماهیت نسبت به وجود و عدم لا بشرط است و با الحاق و حضور وجود است که برای ماهیت امتیاز و ترجیح حاصل می‌شود و از خفاء و ابهام بیرون می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱/۶۸ و ۶۹). این مسئله به سریان و نفوذ حقیقت وجود در هیاکل ماهیات تعبیر می‌شود (همان، ۱۳۶۰: ۵۰). اما اتحاد وجود و ماهیت و تکثر موجودات در مقام



نازل وجود است و معلول در مرتبه علت بدون ماهیت خود حضور دارد. به این ترتیب علت العلل یا مرتبه‌های وجود شامل همه موجودات است و همه موجودات برای او متحقق هستند اما به نحو بسیط و نه با تکثر خود.

علیت و معلولیت، در وجود تحقق دارد و ماهیت بالعرض و به تبع وجود مجعول است. لذا معلول هویتی غیر از معلولیت خود ندارد و در واقع وجود معلول، عین ربط و وابستگی به علت است (همان: ۴۹ و ۵۰). با این تحلیل از علیت، معلول، هویتی نیست که اضافه و نسبتی با علت داشته باشد بلکه عین نسبت و اضافه به علت است. لذا تعبیر «اضافه اشراقیه» در مورد این رابطه بکار می‌رود. در اضافه اشراقیه آنچه مستقل است تنها یک طرف اضافه است و طرف دیگر ربط و اضافه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۷۱). بنابراین معلول چیزی جز تجلی و شان علت خود نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۰ و ۵۱).

ب) نفس مثال خداوند و از سنخ ملکوت است و دارای مراتب گوناگون می‌باشد. همان طور که خداوند در عین علو و بساطت ذات جامع جمیع موجودات و مراتب هستی است نفس انسان نیز در عین وحدت، جامع جمیع قوا و منشأ تمام افعال و ادراکات است. البته چه در هستی و چه در نفس مراتب وجودی و شئون گوناگون مترتب بر یکدیگرند بنابراین همان طور که هر فعلی را می‌توان به خداوند نسبت داد ولی با در نظر گرفتن سلسله مراتب هستی، هر فعلی در حیطه وجودی انسان نیز مستند به نفس است ولی با لحاظ مراتب مختلف وجودی در نفس (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱/۲۶۴ و ۲۶۵؛ ۸/۲۲۳ و ۲۲۴؛ ۹/۱۷۷ و ۱۷۸).

### ج) علم حضوری و علم حصولی

علم بر دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. در علم حصولی احتیاج به صورت ذهنی است یعنی خود معلوم نزد عالم حاضر نیست بلکه صورتی از معلوم نزد مدرک حاصل است. اما در علم حضوری خود معلوم نزد عالم حاضر است.

در علم حصولی رابطه وجودی بین مدرک و صورت ذهنی است اما در علم حضوری این رابطه بین مدرک و ذات معلوم است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۳۵). منشأ پیدایش دو علم حضوری و حصولی تفاوتی است که بین وجود و ماهیت متحقق است. آنجا که معلوم ماهیت باشد، علم، حصولی خواهد بود و اگر معلوم وجود باشد، علم حضوری متحقق است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۸۴). بنابراین معلوم بالعرض تنها موجود خارجی نخواهد بود بلکه ماهیتی که در ذهن موجود به وجود ذهنی می‌گردد نیز معلوم بالعرض است و علم به آن حصولی است - آنچه بالذات معلوم است و باید معلوم حقیقی دانسته شود همان وجود مجرد ذهنی است و ماهیتی که به تبع آن وجود، موجود

است به تبع آن نیز معلوم می‌باشد. بنابراین موجود خارجی با در واسطه معلوم نفس خواهد بود (جوادی آملی، بخش چهارم از جلد اول/۱۶۵ و ۱۶۶).

علم حضوری مقام وحدت و جمعیت علم است اما علم حصولی مقام تکثر علم و تمایز صورت‌های علمی است.

پس از ذکر این مقدمات لازم است یک فقره از گفتار ملاصدرا که در تحلیل ما از مسئله نقش اساسی دارد ذکر شود. ملاصدرا در مقام دفاع از اتحاد نفس با عقل فعال در هنگام تعقل، و پاسخ به ایرادات فلاسفه سابق سه مقدمه بیان می‌دارد: مقدمه اول تکرار مسئله اتحاد عاقل و معقول است و مقدمه سوم بیان تفاوت وحدت عقلی و وحدت عددی است. آنچه مورد نظر است مقدمه دوم این بحث می‌باشد که همان فقره اصلی در تحلیل مسئله است. در این قسمت ملاصدرا به توضیح و بیان کیفیت اتحاد صور عقلی با نفس می‌پردازد و به تفکیک دو مقام در عقل اشاره می‌کند، او می‌گوید معنی این سخن که عقل همه اشیاء معقول است، آن نیست که تمامی اشیاء به حسب انواع وجوداتی که دارند در یک چیز مجتمع گردیده‌اند و یکی شده‌اند، چنین امری محال است. اگر ماهیت اسب را در نظر بگیریم این ماهیت در خارج دارای وجودی خاص است، هم چنان که در عقل دارای وجود عقلانی خاص با صفات و لوازم متناسب خود می‌باشد و از این جهت تفاوتی بین ماهیت موجود در خارج و ماهیت موجود در عقل وجود ندارد. هر یک از انواع دارای وجودی حسی است که به واسطه وجود خاص حسی، هر شخصی از شخص دیگر متمایز و متفاوت است و این تمایز وجودی مانع از تزامم و اجتماع این اشخاص در یک مکان واحد می‌گردد؛ به همین صورت هر یک از ماهیات، وجود عقلی مخصوص به خود دارند که به حسب وجود خاص خود، هر یک از انواع معقولات و ماهیات معقوله غیر از دیگری است به نحوی که در بین وجودات عقلی نیز همانند وجود مادی تزامم برقرار است. صورت معقول اسب غیر از صورت معقول گیاه است و بنابراین بر حسب این وجود عقلی هرگز با یکدیگر متحد نمی‌گردد. آنچه از اتحاد معقولات در عقل واحد مورد نظر است آن است که تمامی ماهیاتی که در خارج به وجودات متعدد و متکثر عددی و در عقل به وجودات متکثر و متعدد عقلی موجود شده‌اند می‌توانند به یک وجود واحد عقلی که در عین وحدت و بساطت خود جامع همه آن معانی و وجودات است موجود شوند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳/۳۳۷).

با تمهید این مقدمات در واقع پاسخ مسئله را پیشاپیش بیان کرده‌ایم. در نظر ملاصدرا علم و معرفت به واقع دارای دو مقام است، یکی مقام وحدت و بساطت علم و دیگری مقام ظهور و تجلی علم در قالب صور و ماهیات ذهنی. فقط با دقت و توجه به هر دو مقام معرفت

است که می‌توان تصویری صحیح از ادراک ارائه نمود. علم در مقام اول از سنخ وجود و حضور است. در این مرحله جایی برای صورت، به معنی صورت ذهنی، وجود ندارد و ماهیتی متحقق نیست بلکه یک وجود نوری و ادراکی است که در عین وحدت و بساطت خود که هیچ تکثر و تمایزی در آن وجود ندارد جامع فعلیت و کمالات صور ادراکی به صورت کامل‌تر و بالاتر است. مقام دوم مرحله تکثر و تحقق صور علمی است که ماهیات مختلف ظاهر می‌گردند و موجود می‌شوند. در این مرحله تکثر و تعدد حاکم است به نحوی که هر صورت ادراکی غیر از صورت دیگر است. به این ترتیب در ادراک دو مرحله وجود دارد نه به این معنی که برخی از ادراکات و صور ادراکی مربوط به یک مرحله و برخی دیگر متعلق به مرحله دیگر هستند، بلکه در هر صورت ادراکی این دو مرحله متحقق است و فقط با یک نظر فلسفی و عقلی درمی‌یابیم که در هر ادراکی دو مقام وجود دارد.

لازم است این مسئله یعنی دو مرحله از ادراک مورد بررسی قرار گیرد. در اینجا سعی می‌شود با استفاده از مبانی فلسفی ملاصدرا و سخنان وی در این خصوص به توضیح این مطلب بپردازیم. در نظر ملاصدرا صورت انسان در ابتدا صورت شیئی جسمانی است که البته بالقوه دارای مراتب ادراکی است. یعنی در ابتدا انسان وجودی مادی دارد مانند سایر اشیاء و موجودات مادی (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳/۳۳۰ و ۳۳۱)، اما در اثر حرکت جوهری خود اشتداد وجودی می‌یابد و از مرتبه وجود مادی فراتر رفته و وجودی بالاتر و شدیدتر حاصل می‌کند و بنابراین کمال و فضیلت مرتبه پایین را به نحو کامل‌تر و به صورت بسیط واجد می‌گردد (همان: ۳۳۲). همان‌طور که قبلاً اشاره شد حرکت جوهری نفس با کسب و اتحاد با صور ادراکی انجام می‌پذیرد. نفس در فرایند اشتداد خود مانند ماده است و صور ادراکی مانند صورت. صورت ادراکی با ماده نفس متحد گردیده

رساله جامع علوم انسانی

۱- در هر دو پاسخی که به اشکال قیام صدوری داده شده است چنین تصور شده است که برخی از صور ادراکی متفاوت و متمایز از برخی دیگرند به نحوی که دسته اول با افاضه حاصل می‌شوند و دسته دوم با صدور. اشکالات این نظر قبلاً بیان شد؛ علاوه بر آن این‌گونه تفکیک در مباحث فلسفی پاسخگو نمی‌باشد. بین دو مرحله از ادراک یک تمایز متفاوتی و فلسفی است نه از نوع تمایزات عینی و تجربی. مثلاً تفکیک هیولی و صورت یا وجود و ماهیت نیز از این نوع می‌باشند. بدیهی است هرگز نمی‌توان از برخی چیزها به عنوان هیولی و برخی دیگر به عنوان صورت نام برد و یا برخی امور را به عنوان ماهیت و برخی دیگر را به عنوان وجود به صورت عینی و تجربی از یکدیگر متمایز نمود و در کنار هم قرار داد، بلکه این نوع تقسیمات، تمایزات فلسفی هستند یعنی عقل است که واقعیت شیء خارجی را که به ظاهر واحد است، به دو امر متمایز تحلیل می‌کند. در مورد دو مرحله ادراک نیز چنین است. هرگز منظور این نیست که مثلاً از مجموع تعدادی از صور ذهنی برخی مربوط به مرحله اول و برخی مربوط به مرحله دوم باشند بلکه در هر صورتی این دو مرحله را عقل می‌تواند متمایز کند. در واقع این تفکیک در صور ادراکی ریشه در تفکیک وجود و ماهیت دارد.

و آن را از مرتبه نقص به مرتبه کمال می‌رساند (همان: ۳۲۰-۳۱۹). این سیر تکاملی وجود انسان با پذیرش صورت‌های ادراکی متوالی ادامه پیدا می‌کند. آن چه لازم است در اینجا تکرار گردد آن است که بین جوهر مدرک و صورت ادراکی هیچ گونه تمایز و تکرری وجود ندارد. به تعبیر ملاصدرا لحاظ وجود صورتی که بالفعل معلوم است و لحاظ وجود آن صورت برای عالم یک چیز است و حتی اختلاف در اعتبار و حیثیت نیز ندارد (همان: ۳۱۲).

بنابراین اتحاد صور ادراکی، با مدرک آن چنان که در اتحاد عالم و معلوم مورد نظر است هیچگونه تکرری پدید نمی‌آورد. بلکه مدرک یک هويت واحد و بسیط است که از جهت واحد و بسیط خود مصداق حمل معانی متکثر می‌گردد و این تغایر مفهومی هرگز با وحدت و بساطت وجودی منافاتی ندارد. هر یک از این معانی که نفس در اثر اشتداد خود مصداق حمل آنها گردیده است، چون به صورت جدا و متکثر تحقق یابند صورت یک نوع خاص خواهند بود اما نفس به تناسبی که وجود برتر و شدید بیابد، شمول و حیظه آن بر این صور افزون می‌گردد و اگر به حد عقل بسیط مجرد نائل آید کل معقولات و تمام اشیاء می‌شود اما به نحوی بالاتر و برتر از آنچه آن صور عقلی و آن اشیاء به صورت متمایز وجود دارند (همان، ۳۷۳).

این مقام مرحله وحدت و جمعیت نفس است. وجود نفس که یک وجود ادراکی است هیچ نوع تکثر و تعددی در آن راه ندارد و علم آن یک علم بسیط است و معانی که بر آن صدق می‌کنند هیچ تمایز و تکرری در آن ایجاد نمی‌کنند. در این مقام صور ادراکی نیستند که مجتمع شده و در کنار هم حضور یافته‌اند، بلکه فعلیت و کمال آنهاست که به یک وجود واحد برتر موجود شده است.<sup>۱</sup> بنابراین وجود نوری و ادراکی که در این مرحله متحقق است علم به معنی صورت‌های علمی نیست بلکه به معنی مبداء و اصل صور علمی است. به تعبیر خود فیلسوف، در عقل بسیط معقولات به نحو بالقوه وجود دارند، نه قوه به معنی قوه قابل و استعداد بلکه به معنی قوه فاعلی. یعنی در عقل بسیط کمال وجودی لازم برای ایجاد معقولات وجود دارد (همان، ۵۲/۸).<sup>۲</sup>

۱- ملاصدرا در جلد سوم اسفار سخنان شیخ را درباره عقل بسیط ذکر می‌کند و می‌گوید شیخ پس از بررسی فروض مختلف این فرض را می‌پذیرد که عقل بسیط خزانه معقولات است، سپس ملاصدرا بر شیخ ایراد می‌کند که چگونه این صور تفصیلی به نحو اجمال در عقل بسیط می‌توانند مجتمع گردند بدون آن که قائل به اتحاد عاقل و معقول باشیم. عبارت ملاصدرا چنین است: «فیرد علی طریقه انه کیف اخزنت واجتمعت فی العقل البسیط صور هذه التفاسیل مجمله مع عدم القول بالاتحاد» (ص، ۳۷۳).

۲- اسفار، ج ۸، ص، ۵۲: عین عبارت فیلسوف چنین است: «معنی القوه ها هنا [وجود القوه النباتیه فی الحيوان بالقوه] غیر ما یصحبه الامکان الاستعدادی بل هذه القوه کما یقال فی المعقولات بالقیاس الی العقل البسیط انها فیها بالقوه الفعلیه الاجمالیه و هی کانه عن العقل البسیط تکون الفعل عن الفاعل لانکون الشیء عن القابل المستعد».

اتحاد عالم و معلوم در انواع خود مربوط به این مرحله از ادراک است. در این مرحله نحوه حصول معرفت به یک روش تبیین می‌شود. یعنی اتحاد نفس و صور ادراکی<sup>۱</sup> و بین انواع ادراکات حسی، خیالی و عقلی از این جهت تفاوتی وجود ندارد. در این مرحله که نفس از قوه به فعل می‌رسد، مخرج آن امری متعالی است که مبدء فاعلی نفس است و با افاضه خود نفس را از قوه به فعل می‌رساند. این مبدء جوهری عقلانی است که علت فاعلی جهان و انسان است و از آن تعبیر به عقل فعال می‌شود<sup>۲</sup> (برای نمونه، همان: ۳/۳۱۷؛ ۸/۱۸۱؛ همان، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

۱- همان طور که در ادامه بحث طرح خواهد شد، لفظ صورت در دو مرحله ادراک دارای نوعی اشتراک لفظی است. در واقع در مرحله اول که سخن از اتحاد جوهر مدرک با صور ادراکی است مدرک واجد فعلیت و کمال آن صورت ادراکی می‌شود یعنی با اشتداد وجودی کمالی را بدست می‌آورد که مبدء آن صورت در مرتبه پایین‌تر است.

۲- ملاصدرا در این مرحله سخن از افاضه صورت بر نفس می‌گوید و اتفاقاً از ادراک حسی نام می‌برد: «بیل الاحساس انما يحصل بأن یغیض من الواهب صوره نوریه ادراکیه یحصل بها الادراک والشعور فهی العاصه بالفعل و المحسوسه بالفعل و اما قبل ذلک فلاحاس و لامحسوس الا بالقوه» (اسفار، ج ۳، ص ۳۱۷) این سخن را در جای دیگر نیز تکرار می‌کند. (اسفار، ج ۸، ص: ۱۸۱) همچنین عقل فعال را علت فاعلی نفوس انسانی می‌داند. (مجموعه رسائل، ص ۲۸۸) بنابراین افاضه صورت و استكمال وجود انسان توسط عقل فعال صورت می‌پذیرد. مسئله افاضه صور و تبیین چگونگی آن اگرچه شاید در ابتدا مبهم به نظر آید. اما به نظر می‌رسد با توجه به مبانی و سخنان ملاصدرا بتوان تبیین رضایت بخشی از این مسئله در نظام فکری ملاصدرا ارائه کرد. به طور مشخص در بحث افاضه صور، می‌بایست دو مسئله را که در فلسفه ملاصدرا وجود دارد مورد بررسی قرار دهیم؛ یکی جعل بسیط عالم ماده و وجود قوه و استعداد و امتداد مکانی و زمانی در ذات ماده و دیگر این که عقل فعال در عین حال که علت فاعلی عالم است علت غایی آن نیز می‌باشد. این مسئله را در جای دیگر باید دنبال نمود و نیاز به پژوهشی مستقل دارد. آنچه به اشاره می‌توان گفت آن است که مبدء فاعلی عالم ماده، ماده را به جعل بسیط ایجاد می‌کند و تمام کمالات ممکن را به آن اعطاء می‌نماید. این ایجاد و اعطاء چون در امور مادی نیست بنابراین در یک امتداد زمانی و مرحله به مرحله صورت نمی‌پذیرد بلکه خارج از زمان و در «آن» اتفاق می‌افتد. اما اینکه تحولات و استکمالات موجودات مادی با ترتیب زمانی و مرحله به مرحله برای آنها متحقق می‌شود مربوط به قابل است نه فاعل، علت فاعلی فاعلیت خود را به یک باره و به صورت فرازمانی صورت می‌بخشد اما خصوصیت ذاتی ماده این است که نمی‌تواند کمالی را دریافت نماید مگر با فراهم آمدن شرایط آن و در حقیقت کمال اعطاء شده به آن را فقط به طریق صورتی بعد از صورت دیگر دریافت می‌کند. به عبارت دقیق‌تر باید گفت فیض مبدء فاعلی در عالم ماده در یک امتداد زمانی متجلی می‌گردد. با ایجاد ماده قوه و استعداد تمام موجودات و کمالات آنها در آن وجود دارد. این قوه فقط با فراهم آمدن مقدمات است که می‌تواند به فعلیت برسد. به این ترتیب معنی اعداد نیز روشن می‌شود. تمامی علل طبیعی در واقع فراهم کننده شرایطی هستند تا کمالی را که بالقوه در ماده وجود دارد بالفعل گردانند و به این ترتیب جمع بین فاعل الهی و علت طبیعی صورت می‌پذیرد. از منظر فاعل جهان همه چیز در «آن» اتفاق می‌افتد و از منظر علل طبیعی در امتداد زمانی، نکته دیگر آن که در نظر ارسطو هیولای اولی قوه بی نهایت خلع و لیس را دارد اما در نظر ملاصدرا قوه بی نهایت لیس بعد از لیس را دارد و لذا می‌شود صورتی پس از صورت دیگر بر صورت موجود مادی افزوده گردد و اشتداد وجودی بیابد و سلسله مراتب هستی را طی کند و دوباره به مرحله وجود بسیط عقلانی نائل گردد. بنابراین عقل فعال اگرچه علت فاعلی است در عین حال علت غایی نیز می‌باشد.

آنچه تا اینجا بیان شد مرحله اول ادراک در نظر ملاصدرا است که می‌توان تحت عنوان «قوس صعود» از آن نام برد. این نظر هرگز به تنهایی نمی‌تواند معرفت ما را توجیه نماید زیرا همان طور که مکرراً بیان شد در اینجا وجود ادراکی به نحو واحد و بسیط متحقق است و هیچ نوع تکثر و تمایزی در صورت‌های ادراکی وجود ندارد، اما علمی که ما با آن مواجه هستیم دارای تکثر و تنوع است هر یک از تصورات ما غیر از دیگری است. موضوع غیر از محمول است و رابطه امر سومی است. ما در ادراکات خود تنوعی از صور حسی، خیالی و عقلی داریم و در هر یک از آنها با صورت‌های بی شماری مواجه هستیم.

در این جا است که قسمت دوم نظریه ملاصدرا آشکار می‌گردد. فیلسوف سعی می‌کند تنوع و تکثر صور علمی و ادراکی را توضیح دهد و البته برای او این امر بسیار سهل است. وقتی نفس مبده وجودی این صور را داراست یعنی این صور به نحو اعلی و اشرف برای او حضور دارند، می‌تواند این صور را ایجاد نماید، نفس با هر تجلی خود صورتی را ایجاد می‌نماید و در واقع هر صورت ادراکی، اشراق و فعل نفس است. علمی که ما با آن مواجه هستیم همین مرحله است که به صورت مفاهیم و ماهیات گوناگون مورد ملاحظه ماست. مرحله تکثر علم را ملاصدرا نه با نظریه اتحاد عالم و معلوم بلکه به نحو دیگری تبیین می‌کند. نظریه قیام صدوری مربوط به این مرحله از ادراک است.<sup>۱</sup>

فیلسوف در عبارات متعدد خود به دو مقام علم اشاره دارد و صریح‌تر از هر مورد در فقره‌ای که به عنوان فقره اصلی ذکر شد این مسئله را توضیح می‌دهد. اما شارح بزرگ فلسفه ملاصدرا حاج ملاهادی سبزواری به نحو دقیق و واضح در موارد متعدد به شرح و توضیح این مسئله پرداخته است.<sup>۲</sup> نظر به اهمیت مطلب، بررسی عبارات فیلسوف و شارح در این خصوص لازم به نظر می‌رسد

۱- ملاصدرا در این مرحله- برخلاف مرحله اول که انواع ادراکات را با یک نظریه تبیین کرد- در خصوص صور حسی و خیالی از یک طرف و صور عقلی از طرف دیگر قائل به تفصیل است و هر کدام را به نحوی متفاوت از دیگری تبیین می‌کند. نظریه قیام صدوری مربوط به صور حسی و خیالی است.

۲- اشکالی را که در این قسمت به طرح و بررسی آن پرداختیم توسط حاجی سبزواری، تا جایی که ما بررسی کرده‌ایم، مطرح نشده است اما آنچه که مبنای پاسخ ما به این مسئله می‌باشد یعنی تفکیک دو مقام در ادراک مورد توجه کامل وی بوده و به بهترین صورت آن را بیان کرده است و شاید از همین رو شارح به طرح این اشکال نپرداخته، زیرا با توجه به تفکیک مذکور اساساً جایی برای طرح این اشکال باقی نمی‌ماند. این تفکیک غالباً مورد توجه دیگران قرار نگرفته است (حدافل می‌توان اظهار نظرهایی از آنها ارائه کرد که مبنی بر عدم توجه به این مسئله است) و موجب ارائه تصویری ناقص از نظریه ادراک ملاصدرا و در نتیجه گرفتار آمدن در اشکالات مختلف شده است.

اما پیش از آن به اصطلاح شناسی حاجی سبزواری در مورد این دو مرحله می‌پردازیم. شارح در مورد مقام اول از این تعابیر استفاده می‌کند: «مقام کثرت در وحدت، مقام تفصیل در اجمال، مقام رتق، مقام لفّ، مقام یا مرتبه خفاء، مرتبه کنه ذات، مقام شامخ نفس، مقام باطن ذات نفس، مقام عقل بسیط اجمالی، مقام معقول بسیط، مقام لطیفه خفیه»؛ و در مورد مقام دوم از این تعابیر استفاده می‌کند: «مقام وحدت در کثرت، مقام اجمال در تفصیل، مقام فتق، مقام نشر، مقام ظهور عاقل، مقام فعل و ظهور، مقام ظهورات و شئون نفس، مقام عقل تفصیلی، مقام معقولات مفصله» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳/۳۲۰ و ۳۲۱، تعلیقه سبزواری؛ همان، ۳۳۳، تعلیقه سبزواری، شماره ۱؛ همان، ۳۳۷، تعلیقه سبزواری).

مرحوم سبزواری در ذیل سخن ملاصدرا (که بیان می‌کند ماهیاتی که به نحو متمایز موجود در خارج و عقل هستند می‌توانند به وجود واحد جمعی موجود گردند، می‌گویند معنی اینکه عقل وجود واحد بسیط است، آن است که نحوه اعلی و برتر اشیاء معقول است به نحوی که با وحدت و بساطت خود معادل آنهاست و معقولات مفصله مانند عکس و اضلال آن وجود واحد هستند (همان، ۳۳۷، تعلیقه سبزواری).<sup>۱</sup> همچنین در ذیل سخن ملاصدرا در خصوص اتحاد عاقل و معقول به تبیین این مسئله می‌پردازد و دلایل مختلفی در اثبات آن اقامه می‌کند و می‌گوید اگر منظور معقول بسیط و عقل اجمالی باشد که غیر از عقل تفصیلی است با مقام خفاء نفس متحد است و اگر منظور معقولات تفصیلی هستند با مقام ظهور نفس متحد می‌باشند.<sup>۲</sup> مرتبه خفاء عاقل و کنه ذات او همان نحوه اعلای هر معقولی است که مقام کثرت در وحدت است، همان طور که معقولات تفصیلی عقل، مقام وحدت در کثرت می‌باشند. به عقیده شارح نظر فیلسوف جز این نمی‌تواند باشد و اگر قائل به این دو مرتبه از ادراک نباشد لازم است که قائل به نظریه وحدت

۱- /سفار، ج ۳، ص: ۳۳۷، بخشی از عبارت سبزواری چنین است: «معنی ان العقل وجود واحد بسیط هو النحو الاعلی لکل الاشیاء المعقوله و هو یوحده و بساطته یعادل الکل التی هی ایضاً ظهوراته و شؤنه و هو رتقا و هی فتنه و هو لقا و هی نشره»

۲- همان‌طور که ملاحظه می‌شود حاجی سبزواری اتحاد مدرک و مدرک را در هر دو مقام به کار برده است. در جای دیگر با تفصیل بیشتری این دو نوع اتحاد را بیان می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۶). باید توجه داشت اتحاد عالم و معلوم به نحوی که بین آنها حتی تغایر جهت و حیثیت نیز وجود نداشته باشد در مقام اول متحقق است، اما اتحادی که در مقام دوم است از نوع اتحاد علت با معلول است. مرحوم محمد تقی آملی در تعلیقه خود بر شرح منظومه به این مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید: ان المتحد مع المدرک فی مقام الوحده فی اکثره هو نورالنفس و اشراقها المنبسط علی هیاکل الماهیات و الصور العلمیه لالنفس فی مقامه السامخ... و فی الحقیقه، المتحد هو نورالمدرک لا المدرک نفسه (همان، ۳۰۳).

وجود و کثرت موجود که مشرب منسوبین به ذوق تاله است بشود در حالی که او از این نظر تحاشی دارد (همان، ۳۲۰، تعلیقه سبزواری).

همچنان که در عالم هستی خداوند در مرتبه ذات خود از هرگونه تکثر و ماهیتی بری است اما در مقام فعل در قالب ماهیات متجلی می‌گردد و وجود منبسط که از حق صادر می‌شود به مرتبه هویات تنزل کرده و تمامی ممکنات را در بر می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۳۷). وجود نفس نیز در قالب صور ذهنی متجلی می‌گردد. حاجی سبزواری می‌گوید علم کیف نیست بلکه وجود منبسط برآمده از نفس بر تمامی ماهیاتی است که در عقل و خیال و حس مشترک وجود دارند. این وجود منبسط اشراق نفس است در ماهیات ذهنی، همان طور که وجود منبسطی که در قالب ماهیات عالم جبروت و ملکوت و ناموت ظهور می‌کند، اضافه اشراقیه الهی و فیض خداوند است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳/۳۱۱، تعلیقه سبزواری).<sup>۱</sup> علم بسیط که در مقام شامخ نفس حضور دارد فاقد ماهیت است اما اشراق نفس در مرتبه حس و خیال و عقل ماهیات حسی و خیالی و عقلی را پدید می‌آورد<sup>۲</sup> و به تعبیری در هیکل ماهیات متجلی می‌شود. در این مرتبه، نفس، فاعل است و ایجادکننده صور ذهنی و این صور ذهنی چیزی نیستند جز آنچه نفس به نحو بالاتر و به صورت بسیط در ذات خود واجد است.<sup>۳</sup>

با این تصویر از ادراک اساساً جایی برای طرح این اشکال باقی نمی‌ماند که نفس چگونه صور ادراکی را ایجاد می‌کند. ملاصدرا به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید: زمانی که نفس با صور عقلی متحد گردید می‌تواند هرگاه که بخواهد و اراده کند هر حقیقت و ماهیتی را تعقل نماید زیرا اکنون دیگر با صور عقلی و خیالی متحد شده و به فعلیت رسیده است (همان، ۴۶۱).

۱- اسفار، ج ۳، ص: ۳۱۱، تعلیقه سبزواری. سپس سبزواری نتیجه می‌گیرد همان طور که وجود منبسط که از خداوند ناشی می‌شود در ذات خود نه جوهر است و نه عرض مگر به تبعیت از ماهیتی که در آن متجلی شده، علم نیز که اشراق نفس است نه جوهر است و نه عرض مگر به تبعیت ماهیت معلوم. همچنین در جای دیگر سبزواری چنین می‌گوید: «کما ان النور الحسی ظاهر بالذات و به يظهر الالوان و غیرها... کذلک النور العقلمی ظاهر بالذات و مظهر الماهیات المعقولات» (همان، ص: ۴۳۶، تعلیقه سبزواری).

۲- این بیانی اجمالی است. در نظر ملاصدرا ادراک عقلی در مرحله دوم ادراک متفاوت از ادراک حسی و خیالی است و نفس به ماهی نفس نمی‌تواند صور عقلی را ایجاد نماید.

۳- حاجی سبزواری از این مطلب به عنوان یکی از براهین اتحاد عاقل و معقول استفاده می‌کند. این برهان را به این شکل می‌توان اقامه کرد: ۱- نفس به اعتبار ذات و مقام شامخ خود فاعل صور تفصیلی است. ۲- معطی شی فاقد آن نیست. ۳- بنابراین نفس در مقام ذات واجد این صور است. ۴- اما مقام ذات نفس مقام وحدت و بساطت است نه تکثر صور. ۵- بنابراین صور در مقام ذات متحد با نفس هستند و در حقیقت وجود نفس در مرتبه ذات مرتبه بالا و اشرف همه صور است (همان، ص: ۳۲۱، تعلیقه سبزواری). این استدلال نشان می‌دهد همان طور که ما گفتیم بحث اتحاد عالم و معلوم مربوط به مقام اول ادراک است.



مرحوم طباطبایی چون به این مسئله توجه نفرموده است سؤال از مخرج نفس از قوه به فعل می‌کند و نهایتاً راهی جز این نمی‌بیند که بگوید فاعل صور خیالی امری خارج از نفس است که آن صور را بر نفس افاضه می‌کند. یعنی صدور را به افاضه تأویل می‌کند، در حالی که این مشکل ناشی از عدم توجه به دو مرحله ادراک و خلط میان آن دو است. در اینجا اساساً سؤال از مخرج نفس به میان نمی‌آید چرا که بحث قیام صدوری در مقام فعل است نه ذات. گویی تصویری که مرحوم طباطبایی از افاضه صور خیالی و عقلی بر نفس ارائه می‌دهد چنین است که نفس خزانه‌ای از صور متکثر می‌باشد و این صور با تکثر خود متحد با نفس هستند. اما مرحوم سبزواری که به این مسئله کاملاً توجه دارد هرگز با این مشکل مواجه نشده است بلکه به صراحت می‌گوید: «تفاوت نظر ملاصدرا با خواجه طوسی و کلیه کسانی که در باب رویت قائل به انطباع هستند در دو چیز است: اول آنکه برای آنها مبصر بالذات قیام حلولی به آلت ابصار دارد ولی برای ملاصدرا مبصر بالذات در مقام نازل خود قیام صدوری به نفس دارد، و دوم آنکه نزد آنها مبصر بالذات صورتی است که از مبداء فیض افاضه می‌شود اما نزد ملاصدرا مبصر بالذات صورتی است که از نفس افاضه می‌شود.» (همان، ۲۹۶، تعلیقه شماره ۱).

### تبیین قیام صدوری بر مبنای علم حضوری و علم حصولی

همان‌طور که تاکنون بررسی شد سخنان فیلسوف در خصوص این دو مرحله از ادراک صراحت دارد اگرچه برای درک آن نیاز به تأمل و دقت در عبارات وجود دارد. همچنین شارح با بیانی بسیار واضح این مسئله را بررسی نموده و با اصطلاحات و مبنای خاصی که ذکر شد تفسیری کامل از نظریه معرفت فیلسوف ارائه کرده است.<sup>۱</sup> اما به نظر ما می‌توان به نحو دیگر نیز این مسئله را تبیین نمود و با استفاده از دو اصطلاح علم حضوری و علم حصولی این مسئله را توضیح داد. مقام اول

۱- لازم به ذکر است به نظر ما در یک مورد تفسیر شارح دارای ابهام است. ملاصدرا در پاسخ به این سخن شیخ در ایراد به اتحاد عاقل و معقول که: «فان كان ذلك الغير أيضاً لا يخاف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً» می‌گوید: «ذلك الغير ليست غيريته بانه بالفعل صوره موجوده بل هو معنی متحد مع هذه الصور النفسانيه اتحاداً في الوجود... فالصوره لكل شيء لا تكون الا واحده بسيطه لكن قد تكون مصداقاً لمعان كثيره كماليه... فالنفس اذا قويت تصير مصداقاً لمعان كثيره كل منها اذا وجدت على حده فریما كانت صوره لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول... فللكل منها صوره جسمانيه اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانيه كانت صوره نوع مادی و اذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلی لا يلزم ان يكون صوره ذاته» (همان، ص ۳۳۲ و ۳۳۳) حاجی این سخن را تفسیر به مقام وحدت در کثرت می‌کند. (همان، ص ۳۳۳، تعلیقه شماره ۱) اما به نظر می‌رسد سخن ملاصدرا در این قسمت مربوط به مقام اول یعنی کثرت در وحدت است.

مرحله علم حضوری و مرحله دوم مقام علم حصولی است. علم حضوری مادامی که به صورت حضوری است هیچ تکثری در آن وجود ندارد و هیچ ماهیت و صورتی همراه آن نیست بلکه همان طور که گفته شد وجود است. در علم حضوری نفس به علم خود التفات و توجه ندارد. به محض توجه و التفات نفس به علم خود، علم حضوری نفس در قالب مفهوم و ماهیتی متجلی می‌گردد که علم حصولی است. مسئله اتحاد عاقل و معقول به مرتبه علم حضوری مربوط می‌شود و بحث قیام صدوری مربوط به مرتبه علم حصولی است. التفات و توجه نفس به علم حضوری خود چیزی جز ابداع و انشاء صور علمی نیست و بنابراین نفس آنچه را به علم حضوری دارد به صورت علم حصولی ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup> اما علم حضوری که عبارت است از وجود ادراکی و نوری توسط علت فاعلی یعنی عقل فعال ایجاد شده است.<sup>۲</sup>

توجه به علم نفس به ذات خود این مسئله را وضوح می‌بخشد. علم نفس به ذات خود علمی است حضوری و هیچ کس به واسطه صورت ذهنی از خود، به نفس خود عالم نمی‌گردد. ملاصدرا در موارد متعدد به این مسئله اشاره دارد (همان، ۱۵۶/۶؛ همان، ۱۳۸۱: ۱۳۲). نفس انسان که به علم حضوری برای او مکشوف است همان است که «خود» نامیده می‌شود اما نفس این قدرت را دارد که به خود توجه کند و صورت ذهنی از خود ایجاد نماید. صورتی که نفس از خود دارد غیر از خود نفس است و به علم حصولی برای آن مکشوف است. به محض توجه انسان به خود، تصویری از ذاتش در ذهن حاصل می‌شود که دیگر نمی‌توان آن را با ضمیر «انا» مورد خطاب قرار داد بلکه این صورت ذهنی مانند هر صورت ذهنی دیگر با ضمیر «هو» قابل اشاره است. صورت ذهنی توسط نفس ابداع می‌شود و فعل نفس است اما خود نفس که عین علم و انکشاف است هرگز فعل نفس نیست بلکه معلول عقل فعال است.

پرتال جامع علوم انسانی

۱- ظاهراً آقای مهدی حائری یزدی به همین مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید «بنابراین از این همه می‌توانیم دریابیم که علم حضوری، تقدم ایجاد بر علم حصولی دارد. در واقع، علم حصولی همواره از سرچشمه غنی و همیشه حاضر خود که علم حضوری است و چیزی جز همان وجود فعال و کنش مند «من» نیست حاصل می‌شود» (حائری یزدی، مهدی، علم حضوری و علم حصولی، ترجمه سید محمد میری (حسینی)، فصلنامه ذهن شماره ۱، ۱۳۷۹: ۵۷).

۲- از جمله مسائلی که به نظر می‌رسد می‌توان با توجه به تفکیک میان دو مقام ادراک بررسی و تبیین نمود، اظهارات مختلف ملاصدرا درباره ادراک عقلانی است. وی در جایی از اتحاد عاقل و معقول و جای دیگر از اتحاد با عقل فعال و همچنین گاهی از مشاهده مثل عقلیه در تبیین ادراک عقلانی استفاده کرده است. انشاءالله در مقاله دیگری این مسئله و همچنین اینکه چرا ملاصدرا نظریه قیام صدوری را در مورد ادراکات عقلی به کار نمی‌برد، بررسی خواهد شد.

### صور ذهنی و اضافه اشراقی به نفس

ملاصدرا در بحث اتحاد عقل و معقول می‌گوید وجود صورتی که بالفعل معقول است عین وجودش برای عاقل است و وجود فی نفسه آن و وجود لغیره آن یکی است و حتی اختلاف در جهت نیز ندارد (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳/۳۱۳). مرحوم رفیعی قزوینی در رساله‌ای که در تقریر اتحاد عاقل و معقول نگاشته منظور ملاصدرا را وجود رابط صور معقول در جوهر نفس دانسته است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۲: ۷). مرحوم مهدی حائری یزدی این تفسیر را در مورد اتحاد عاقل و معقول نمی‌پذیرد بلکه معتقد است صور معقوله وجود رابطی در نفس دارند مانند وجود اعراض در موضوع. او می‌گوید: «اول باید وجود مستقل صور ادراکی را پذیرفت و آن گاه وجود مستقل آنها را وابسته به موضوع دانست» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۵۵ و ۱۵۹).

استاد ابراهیمی دینانی در پاسخ به مرحوم حائری می‌گوید: «اگر منظور از وجود رابط و اضافه محض بودن صور ادراکی نسبت به نفس، اضافه مقولی باشد اعتراض وارد است اما در اینجا منظور اضافه اشراقیه است نه اضافه مقولیه» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۴۲۴). آقای حائری یزدی در مقاله دیگری با بررسی هر سه تفسیر از اتحاد عاقل و معقول، بر نظر خود تأکید می‌کند (حائری یزدی، اتحاد عاقل و معقول: ۱۵۳-۱۲۹).

به نظر می‌رسد می‌توان با توجه به تحلیلی که از نظریه ادراک در نظر ملاصدرا ارائه شد، نکات زیر را بیان کرد:

نخست آنکه در اتحاد عاقل و معقول صور معقوله موجود به وجود نفس می‌گردند و در حقیقت وجود نفس مرتبه اعلی و اشرف آن صور عقلی است در این حالت بین صور مختلف عقلی هیچ تمایز و تکثری وجود ندارد، همچنان که بین صورت عقلی و مدرک نیز هیچ تمایزی حتی اختلاف در جهت نیز وجود ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد برخلاف آنچه مرحوم حائری ذکر می‌کند به هیچ عنوان صور معقولی که با نفس اتحاد یافته‌اند مستقل نیستند و وجود فی نفسه ندارند و تفسیر مرحوم رفیعی قزوینی منطبق با نظر ملاصدراست.

نکته دوم آنکه ظاهراً مسئله‌ای که موجب شده است مرحوم حائری به چنین تفسیری روی آورد آن است که در نظر وی صور متحد با نفس، همان علم حصولی نفس نسبت به آن صور است (همان، ۱۳۶ و ۱۴۵ و ۱۴۶).<sup>۱</sup> بدیهی است اگر این صور را صورت ذهنی در نظر بگیریم، هر

۱- مرحوم حائری در عبارات متعددی تصریح دارد که این صور را علم حصولی ارتسامی می‌داند.

یک هویتی مستقل برای خود دارند و دیگر نمی‌توان گفت وجود فی نفسه ندارند و عین ربط می‌باشند اما مسئله این است که اساساً اتحاد عاقل و معقول مربوط به مرحله اول ادراک یعنی مقام کثرت در وحدت است که هیچ تمایزی در علم وجود ندارد.

نکته سوم آنکه، صور ادراکی در مرحله اول، یعنی مقام کثرت در وحدت، متحد با نفس هستند و همان طور که بیان شد معنی آن این است که یک وجود واحد بسیط جامع تمام فعلیتهای این صور است. در اینجا مسئله اضافه اشراقیه مطرح نیست. اضافه اشراقیه مربوط به مقام وحدت در کثرت یعنی مقام فعل نفس است که صور ادراکی را نفس ایجاد می‌کند و رابطه بین نفس و صور متکثر ادراکی رابطه علت با معلول است،<sup>۱</sup> ولی اتحاد عاقل و معقول مربوط به مقام ذات نفس و مقام نخست ادراک است و هرگز چیزی نسبت به خود اضافه اشراقیه ندارد.

### نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد یکی از دلایل تعبیرات مختلف از نظریه ادراک ملاصدرا ناشی از ابهامی است که در کلام وی وجود دارد. آن ابهام عبارت است از لفظ «صورت» که به اشتراک لفظی در دو مرحله ادراک بکار رفته است. صورت در مقام اول به معنی فعلیت و کمال وجودی شیء است نه به معنی صورت ذهنی.<sup>۲</sup> اما در مقام دوم صورت به معنی مفهوم و صورت ذهنی است. البته ملاصدرا می‌تواند پاسخ دهد که این مسئله را در موارد مختلف توضیح داده است. حتی در کتاب مبدا و معاد به صراحت می‌گوید اگرچه هر ادراکی احتیاج به صورت دارد اما این صورت همواره صورت ذهنی نیست. صورت ذهنی در علم حصولی وجود دارد نه در علم حضوری

۱- استاد بزرگوار جناب آقای دینانی پس از آنکه اتحاد عاقل و معقول را به اضافه اشراقیه تفسیر می‌کند بلافاصله به عنوان دلیل می‌گوید «صدرالمتألهین قیام صور علمیه را به نفس ناطقه قیام صدور و اضافه نفس را به آنها اضافه اشراقیه دانسته است» (ابراهیمی دینانی، همان، ص ۴۲۴). همانطور که گفته شد صدور صور علمیه از نفس پس از آن است که نفس آنها را واجد است و مربوط به مقام دوم ادراک است علاوه بر آن که ملاصدرا تنها صور متکثره حسی و خیالی را دارای قیام صدور به نفس می‌داند و نه صور عقلی. به نظر ما این اظهار نظر نیز ناشی از عدم توجه به دو مرحله از ادراک که فیلسوف بیان کرده است، می‌باشد.

۲- حاجی سبزواری می‌گوید: «فالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل و جامعیه العقل لصور الاشياء عبارة عن جامعیه وجوداتها بنحو اعلی و ابسط و ماهیاتها لوازم متأخره لوجوده» (اسفار، ج ۳، ص ۴۶۴، تعلیقه شماره ۲). تذکر این نکته لازم است که اطلاق اشتراک لفظی با نوعی تسامح همراه است زیرا اگرچه لفظ صورت در دو معنا بکار می‌رود اما بین آنها ارتباطی اساسی وجود دارد.

(ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۳۴ و ۱۳۵). اما به هر حال شاید اگر این اشتراک لفظی بکار نرفته بود این اشتباه و ابهام پیش نمی‌آمد.

همان‌طور که گذشت، تفکیک دو مقام ادراک نکته اساسی در نظریه ادراک ملاصدرا است. با این تبیین ارتباط بین معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی ملاصدرا که هر دو مبتنی بر اصول فلسفه او می‌باشند، کاملاً نمایان می‌شود. علاوه بر آن با این تبیین، مسائل مختلفی که وی در باب ادراک بیان کرده است را می‌توان توضیح داد، که مسئله قیام صدوری از این دست مسائل بود. سایر مسائل در جای دیگر باید بررسی شوند. به طور کلی ظاهراً به‌جز حاجی سبزواری، کسانی که اظهاراتشان در این باب بیان شد به نکته اساسی نظریه ملاصدرا توجه نکرده‌اند. در اینجا به وجودشناسی علم و ادراک پرداخته شد. در معرفت‌شناسی علم و ادراک نیز مسائل مشابهی مبتنی بر همین نکته می‌تواند طرح و بررسی شود. بررسی علم و ادراک از منظر معرفت‌شناسی و نشان دادن خطاهایی که از این مسئله ناشی شده است و بررسی دیدگاه فیلسوف از این منظر در مقاله‌ای دیگر می‌بایست دنبال شود.

#### منابع:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ویرایش دوم، ۱۳۸۳.
- ۲- \_\_\_\_\_، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، جلد دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از جلد اول، بی تا.
- ۴- حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل‌نظری*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- ۵- \_\_\_\_\_، *اتحاد عاقل و معقول*، مقالات و بررسیها، دفتر ۳۹-۳۸، ۱۴۰۳/۱۳۶۲.
- ۶- \_\_\_\_\_، *علم حضوری و علم حصولی*، ترجمه سید محسن میری (حسینی)، فصلنامه ذهن، شماره ۱، سال اول، ۱۳۷۹.
- ۷- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، *اتحاد عاقل به معقول*، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۸- سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح منظومه*، الالهیات بالمعنی الاخص، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- ۹- \_\_\_\_\_، *شرح منظومه*، امور عامه، به اهتمام مهدی محقق و توشیکو ایزوتسو، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۰- طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

- ۱۱- عزیزاده، بیوک، *مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول*، پژوهشنامه متین، شماره ۱۷.
- ۱۲- ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (۹ جلد)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹ م.
- ۱۳- \_\_\_\_\_، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، اوفست از چاپ دوم مرکز دانشگاهی نشر، ۱۳۶۰.
- ۱۴- \_\_\_\_\_، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۱۵- \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه*، تصحیح محمد ذیحجی و جعفر شاه نظری، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ۱۶- \_\_\_\_\_، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، به تحقیق و تصحیح حامد نساجی اصفهانی، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- ۱۷- حکمت، چاپ سوم، ۱۳۸۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی