

خلاقیت نفس و واقع‌نمایی علم به عالم ماده در فلسفه صدرایی

محمد رضائی*

چکیده

ملاصدرا در مباحث مربوط به علم به جایگاه نفس به‌عنوان فاعل شناسا توجه بسیاری داشته و آن را موجودی خلاق معرفی می‌نماید. از سوی دیگر از آنجا که یکی از مباحث اساسی در معرفت‌شناسی، واقع‌نمایی ادراکات است، در این نوشتار ادعا می‌شود تکیه بر خلاقیت نفس در فرایند ادراک، نمی‌تواند تضمین‌کننده عینیت ماهوی ادراکات با موجودات مادی به‌عنوان یکی از متعلقات ادراک آدمی باشد، بلکه صور مخلوق نفس که همان معلوم بالذات نام دارند، در سایه خلاقیت نفس، معلوم حضوری آن هستند؛ اما اینکه چه ارتباطی با معلوم بالعرض دارند، هر چه باشد نمی‌توانیم ادعا کنیم در سایه خلاقیت نفس عینیت ماهوی دارند. همچنین نظریه اتحاد نفس با عقل فعال با رویکرد معرفت‌شناختی نیز نمی‌تواند اثبات کند صور ذهنی لزوماً بایستی با موجودات مادی عینیت ماهوی داشته باشند.

واژگان کلیدی: نفس، خلاقیت، واقع‌نمایی، عالم ماده.

مقدمه

یکی از مباحثی که در تبیین معرفت‌شناسی صدرا و به‌خصوص در توجیه علم به عالم ماده باید به‌عنوان یک اصل اساسی ملاحظه شود، حقیقت نفس است. اهمیت این مطلب از آن روست که نفس‌شناسی صدرا تأثیر بسزایی در نگرش وی به مسأله علم و معرفت داشته است و اگر نگوئیم نفس‌شناسی او منجر به نظریات ابتکاری‌اش در معرفت‌شناسی شده است، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان انکار کرد که در الهام گرفتن صدرا از

*. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اردبیل؛ rezaei6464@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۱۱؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۳/۳۰]

آرایی که به صورت پراکنده در آثار فلاسفه و عارفان پیشین وجود داشته، تأثیر عمیقی داشته است. از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی، تبیین نحوه واقع‌نمایی ادراکات است و چون عالم ماده یکی از متعلقات ادراک آدمی است که در خارج تحصیل دارد می‌توان پرسید که آیا با تکیه بر حقیقت وجودی نفس در فلسفه صدرا می‌توان واقع‌نمایی علم به عالم ماده را توجیه نمود؟

سهروردی در کتاب «لویحات» به حالت خلسه‌ای اشاره می‌کند که نشان از این است که از دید او میان حقیقت وجودی نفس و واقع‌نمایی ارتباط عمیقی وجود دارد. او اشاره می‌کند که در حالت شبه‌خواب ارسطو را می‌بیند و مشکل خود را با او در میان می‌گذارد و ارسطو او را به علم حضوری نفس به خود توجه می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۴-۷۰) البته سهروردی در فلسفه خویش فرایند ادراک نفس نسبت به خود را به عالم خارج نیز سرایت می‌دهد و لذا درباره اندیشه او می‌توان گفت وقتی نفس با اشیاء خارجی مواجه می‌شود به واسطه اشرف و احاطه‌ای که نسبت به آنها دارد، درباره آنها علم اشراقی حضوری پیدا می‌کند. گذشته از اینکه ادعای وی اعتبار دارد یا خیر آنچه مسلم است این است که تلاش برای نشان دادن واقع‌نما بودن ادراکات آدمی با ملاحظه حقیقت نفس، قبل از صدرا سابقه دارد اما اینکه آیا صدرا می‌تواند به‌نحو سازگار با سیستم فلسفی خویش که در آن اصالت با وجود است و عالم ماده نیز مشمول حرکت جوهری است که در هیچ لحظه دوام و ثباتی جز ثبات در حرکت ندارد، واقع‌نمایی ادراکات را در علم به عالم ماده بر اساس حقیقت وجودی نفس تبیین نماید، مسأله‌ای است که در این نوشتار تلاش می‌شود به آن پرداخته شود.

حقیقت وجودی نفس

از آنجا که طرح اصلی صدرا ترسیم سیر نفس در رسیدن به کمال می‌باشد در بحث علم نیز به جایگاه نفس توجه نموده و آن را موجودی خلاق معرفی می‌نماید. او بر این باور است که علی‌رغم اینکه نفس در بدو به وجود آمدن مادی است اما پس از کسب معارف لازم و تبدیل قوای خود به فعلیت، روحانی می‌شود. از این‌رو نفس موجودی مجرد و از سنخ ملکوت می‌باشد (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۸، ص ۳۰۲).^۱ از دید ایشان نفس همچون موجودات مجرد و ملکوتی قدرت بر خلاقیت و ابداع صورت اشیاء مجرد یا صورت اشیاء مادی را در محدوده هستی خود داراست: «خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که قدرت بر ایجاد صور اشیاء مجرد و مادی را دارد، زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است و موجودات ملکوتی قدرت بر ابداع صور عقلی قائم به ذات را دارا هستند» (همان، ج ۱، ص ۲۶۲).^۲

صدرا معتقد است آن فیلسوفانی که ادراک را انطباق مدرکات در نفس می‌دانند سرشت حقیقی ادراک را درنیافته‌اند، زیرا ادراک به فعالیت و فعلیت بسیار نزدیک‌تر است تا قابلیت. نسبت صورت مدرک با ذات عالم، نسبت مجعول است به جاعل، نه نسبت حلول و انطباق. نفس در قیاس با مدرکات خیالی و حسی خود به فاعل مبدع بسیار شبیه‌تر است تا به محل قابل.

از دید صدرا نفس یک حقیقت ظل‌الله است و نفس، صفات و کمالاتی را که خداوند دارد را به صورت ظلی داراست (همان، ص ۲۶۲ و ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴-۳۱). از این‌رو همان‌طور که خداوند جهان را خلق

می‌کند نفس نیز در درون خود چیزهایی را خلق می‌نماید و به همان صورتی که خداوند قیوم آن چیزهایی است که در عالم خارج - ماسوی‌الله - می‌آفریند، نفس نیز قیوم پدیده‌های خود است. البته این مطلب به این معنی نیست که نفس انسان از هر جهت مانند خداست، چراکه خدا خالق است و نفس، مخلوق و به‌لحاظ وجودی فقط شمه‌ای از منبع وجود به آن عطا شده است. در هر حال می‌توان گفت خداوند از داشتن مثل منزه است اما مثال دارد و مثالش نیز همان نفس انسان است؛^۳ «ولله المثل الأعلى» (نحل/۶۰). مثال چیزی صرفاً جهت نمایاندن و ایضاح بیش‌تر است، بدون اینکه به‌لحاظ وجودی در یک مرتبه باشند (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۲). این نظر که صدرا نفس را مثال خداوند معرفی می‌نماید رویکرد و نگرش وی را به مسأله علم و معرفت کاملاً خاص و دگرگون نموده است و در بسیاری از مباحث پیرامون علم، چه به‌لحاظ معرفت‌شناسی، چه به‌لحاظ هستی‌شناسی علم، تأثیر بسزایی داشته است، به‌گونه‌ای که می‌تواند اساس مباحثی همچون فعال بودن فاعل شناسایی، صدوری بودن صور علمیه، وجودی بودن علم و مجرد آن، اتحاد با عقول مفارق و نیز اتحاد عالم و معلوم به‌شمار آید.

صدرا برای اینکه جایگاه نفس به‌لحاظ نقش صدوری و فاعلیت آن را در ادراک بهتر بفهماند، ابتدا باور خود را از طریق بحث در حقیقت ابصار و به‌طور کلی در حواس پنج‌گانه مورد بررسی قرار می‌دهد و از این رو می‌گوید که ابصار نه انطباع است و نه خروج شعاع و نه به آن نحو که شیخ اشراق می‌گوید، بلکه بالاتر و عمیق‌تر از آنهاست. به این صورت که به انشاء صورت مماثل با شی مرئی از عالم ملکوت و به اذن خداوند است و این صورت، مجرد از ماده و چنان‌که گفته شد، مخلوق و معلول نفس و قائم به آن است، مانند قیام فعل به فاعلش، نه قیام مقبول به قابلش. به‌عبارت دیگر، ابصار با خلاقیات نفس است که صورتی مشابه با شیء مرئی را در صقع ذات خود ایجاد می‌کند و این صورت، معلول نفس است به اذن الله و قائم به آن است، همچون قیام معلول به علتش و قیام سایه به صاحب سایه (همان، ص ۲۹۴-۲۹۳).

خلاقیات نفس و صور حسی و خیالی

بر اساس آنچه گفته شد، هنگامی که حواس آدمی با اشیاء خارجی مواجه می‌شود آثار و صورتی از آنها در حواس پدیدار می‌شوند؛ با این حال هیچ یک از این صور و آثار ایجادشده در قوای حسی، صورت‌های علمی نیستند، بلکه نقش این امور در فرایند ادراک، اعداد نفس جهت ایجاد صور حسی و خیالی در محدوده هستی خویش با استخدام قوه حس و خیال است. به‌عبارت دیگر نقش صور محسوسه و انطباعات حواس در فرایند ادراک، فقط نقش «معدّات» و آماده‌سازی نفس برای ساختن علم حصولی است؛ یعنی آفرینش صورت و ماهیتی مشابه و مطابق آنچه در خارج وجود دارد. بنابراین این دسته از صور را نفس به اذن خداوند و با توجه به صور و آثار نقش‌بسته در گیرنده‌های حسی در درون خود ایجاد می‌نماید.

خلاقیات نفس محدود به صور حسی نمی‌شود، بلکه در مرحله بالاتر حتی بدون اینکه فرایند ارتباط مستقیم با موجودات خارجی برقرار باشد ادامه می‌یابد و لذا قوه خیال که یکی از قوای ادراکی نفس به‌شمار می‌آید می‌تواند صورتی مشابه با صور حسی را در محدوده هستی خود خلق نماید که البته این صور نیز در اندیشه صدرا مجرد به‌شمار می‌آیند.

خلاقیت نفس و صور عقلی

آنچه گفته شد بیش‌تر مربوط به جایگاه نفس پیرامون صور حسی و خیالی بود اما در ارتباط با صور عقلی، نفس داستان دیگری دارد. صدرا چنین بیان می‌کند که نفس برای دریافت صور عقلی کلی، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آنها افزوده می‌شود. بنا بر قول مثل افلاطونی، برای هر یک از انواع، یک ذات عقلانی در عالم عقول موجود هست و نسبت آن فرد عقلانی به افراد و اصنام جسمانی همان نوع، همانند نسبتی است که در حکمت مشاء، معقولات منتزعه از افراد مادی، با همان اشخاص و افراد دارا هستند. از سوی دیگر از آنجا که حقایق عقلانی، حقایق قائم‌به‌ذات و مشخص هستند، از این‌رو ادراکی که از طریق اتحاد با آنها حاصل می‌شود، باید ادراکی غیرکلی و مشخص باشد و به عبارتی موجب آگاهی به یک حقیقت مشخص و جزئی گردد؛ درحالی که این ادراک کلی است. دلیل این امر از دید صدرا این است که چون صورتهای مذکور به خاطر دوری از عالم ماده و نفس، در غایت شرف و برتری هستند و از طرفی نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی و غلبه قوانین و احکام طبیعت و عالم ماده بر آن، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک می‌باشد، بنابراین قدرت و توان مشاهده نوری و تام حقایق علمی و تلقی کامل و دیدن عقلی بدون پرده و حجاب آنها را ندارد و در نتیجه مشاهده‌ای ضعیف و ناقص و ملاحظه‌ای سست و بی‌دوام نسبت به آنها پیدا می‌کند؛ مانند کسی که از راه دور یا در هوای غبارآلود، کسی را می‌بیند یا همانند فردی که با چشم ضعیف، شخصی را مشاهده می‌کند و احتمالات فراوانی می‌دهد که آن شخص می‌تواند زید، بکر، عمر، خالد و ... باشد یا حتی در این که آن، انسان، درخت یا سنگ است، تردید می‌کند. مثل نوری عقلانی نیز این‌گونه هستند، به این معنی که مشاهده‌ی بعید و دور آنها، تردیدی را به دنبال خود می‌آورد که به کلیت، ابهام، نامفهوم بودن، اشتراک و عمومیت مفاهیم به‌دست‌آمده، می‌انجامد. بنابراین نفس انسان مادامی که در این جهان است، اگر بخواهد ذوات عقلی و وجودی مفارق را تعقل کند، ادراکش ضعیف، از راه دور و در نتیجه قابل اشتراک میان جزئیات خواهد بود (همان، ص ۲۸۳-۲۸۲).^۴

به هر جهت، بر اساس نگرش صدرا پیرامون حقیقت نفس به‌عنوان فاعل شناسا در مسیر معرفت، فرایند ادراک را می‌توان به این صورت خلاصه نمود:

- ۱- آدمی باید در آغاز با شیء خارجی روبرو گردد و تا با آن مواجه نشود ادراک صورت نمی‌پذیرد.
- ۲- باید بین شیء خارجی و نفس مدرک، شرایط جسمانی مثل هوا، نور، فاصله مناسب و مانند اینها موجود باشد.
- ۳- پس از پشت سر گذاشتن این دو مرحله و فعل و انفعالات مغزی و عصبی که همگی معدّ هستند، قوای نفسانی به‌واسطه جنبه غیرمادی خود، صورت اشیاء خارجی را در خود می‌سازند که این صورت حسی است و نفس به آن علم حضوری دارد.
- ۴- پس از ایجاد صورت حسی، به‌واسطه قوه خیال صورتی شبیه به این صورت حسی ساخته می‌شود و سپس به‌واسطه اتحاد با مبادی عقلانی، صور عقلانی را به‌دست می‌آورد. البته می‌توان گفت با در نظر داشتن تفاوت مراحل استکمال نفس، در آغاز تکامل نفس، صور عقلی به‌گونه‌ای خفیف از عقول مفارقه، مشاهده شده

و در اواسط استكمال نفس، با آنها متحد گشته و به صورت واضح‌تر و قوی‌تر آنها را تعقل می‌کند و سرانجام به مرحله‌ای می‌رسد که صورت آن معقولات را در صقع ذات خود انشاء می‌نماید و نفس پس از ایجاد معقولات اولیه با توجه به این صور، معقولات ثانیه را به وجود می‌آورد (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۱۶۱).

مقصود از واقع‌نمایی در فلسفه اسلامی

همان‌طور که اشاره شد بحث واقع‌نمایی ادراکات از مباحث اساسی در معرفت‌شناسی به‌شمار می‌آید و از دیرباز نگرش اندیشمندان به توانایی واقع‌نمایی ادراکات انسان موجب صف‌آرایی اندیشه‌های متفاوت و حتی متعارضی شده، به نحوی که برخی از مکاتب مختلف فلسفی در نتیجه این نحوه کشمکش به وجود آمده‌اند. در فلسفه اسلامی و به خصوص نزد صدرا این واژه بار معنایی خاصی را افاده می‌نماید. فلاسفه اسلامی در مباحث معرفت‌شناسی دیدگاهی رئالیستی درباره معرفت دارند. از دید آنها گذشته از اینکه جهان، مستقل از ذهن انسان وجود دارد، ادراک انسان نیز واقع‌نما است و مقصود از واقع‌نمایی این است که ادراک آدمی کاشف از واقع است. سهروردی در حکمه الاشرافی بر این نگرش تأکید می‌کند:

وقتی چیزی را ادراک می‌کنی، مثال حقیقت آن چیز برای تو حاصل می‌شود؛ زیرا اگر در ادراک، اثری از آن چیز در تو حاصل نشود لازم می‌آید حالت تو پیش و پس از آن یکسان باشد و اگر پس از علم، در تو اثری از آن حاصل شود اما این اثر مطابق آن چیز نباشد پس حقیقت آن را ادراک نکرده‌ای؛ بنابراین باید ادراک تو مطابق آن چیز باشد و آن اثری که در تو می‌گذارد مثال آن چیز باشد. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵)

می‌توان عبارات مذکور را در قالب این استدلال بیان نمود که وقتی به چیزی علم پیدا می‌کنیم، اثری از آن در ما پیدا می‌شود، حال این اثر یا مطابق با شیء است یا نیست، اگر مطابق با آن است پس مطلوب اثبات می‌شود، لکن اگر مطابق با آن نباشد آن شیء را همان‌طور که هست، ادراک نکرده و شناختی از آن پیدا نکرده‌ایم، درحالی که فرض بر این است که ما آن را ادراک نموده‌ایم. بنابراین ادراک ما مطابق با آن مدرک است.

صدرا نیز در رساله تصور و تصدیق بیانی دارد که بی‌شبهت به عبارات سهروردی نیست:

علم به هر چیزی، هستی علمی همان شیء معلوم می‌باشد و هستی علمی شیء معلوم دیگری نیست مگر اینکه برای آن چیز همان‌گونه که صورتی عینی در خارج از ذهن موجود است، به همان‌گونه صورتی هم از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن به‌شمار می‌رود و این صورت علمی بدون تردید صورت و وجود علمی همان شیئی است که هستی عینی دارد... (حائری یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۴)

البته اینکه واقع‌نمایی به معنای کاشفیت از واقع است به این معنا نیست که آدمی در ادراکات خود به کنه واقع می‌تواند دست یابد، بلکه بیش‌تر بدین معناست که ادراک آدمی می‌تواند به اندازه وسع انسان، جنبه‌ای

از واقعیت را به نمایش بگذارد. می‌توان گفت عبارات آغازین صدرا در *سفار* خود مؤید این مطلب می‌باشد:

بدان که فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به سبب معرفت و شناخت حقایق موجودات آن‌گونه که هستند و حکم به وجود آنها از روی تحقیق و ثبوت، همراه با براهین، نه از روی گمان و پندار به مقدار طاقت و وسع انسانی... (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۴۷)^۵

هنگامی که شناخت آدمی از حقایق اشیاء به توانایی و وسع انسانی مقید می‌شود بیانگر این است که واقع‌نمایی و کاشفیت از واقع بودن ادراکات آدمی بدین معنا نیست که به کنه متعلق شناخت می‌توان دست یافت، بلکه ممکن است شناخت انسان صرفاً نمایانگر جنبه‌ای از هستی شیء باشد. با این حال نگاهی به آثار اندیشمندان در حوزه فلسفه اسلامی بیانگر این است که علیرغم اینکه قاطبه فلاسفه اسلامی به دیدگاه رئالیستی درباره معرفت‌شناسی اعتقاد دارند اما در خصوص تبیین نحوه واقع‌نمایی ادراکات آدمی دیدگاه‌های متفاوتی دارند. عده‌ای بر این باورند که صور ادراکی انسان به‌تنهایی خاصیت کاشفیت از خارج و واقع‌نمایی را دارند و دقیقاً در این راستا است که صدرا اعتقاد دارد ویژگی ذاتی علم، کاشفیت از واقع است؛ به این معنا که صور ادراکی انسان بالفعل خاصیت بیرون‌نمایی و کاشفیت دارند و لذا مطابقت علم و معلوم از خواص ضروری علم به‌شمار می‌آید و از این رو می‌توان گفت در این نحوه نگرش تکیه بر واقع‌گرایی در زمینه تصورات هستیم. به‌نظر می‌رسد تقسیم ادراکات به حسی، خیالی و عقلی که بر اساس قوای نفس صورت گرفته است مبتنی بر علم مفهومی و تصویری است و از این‌روست که واقع‌نمایی نیز اولاً و بالذات از آن تصورات حسی، خیالی و عقلی می‌باشد. آیت‌الله مصباح معتقد است صور ادراکی انسان شأنیست واقع‌نمایی را دارند ولی این شأنیست در آنها بالفعل نیست، بلکه به‌صورت بالقوه نشان‌دهنده خارج هستند و لذا امری لازم است تا به آن ضمیمه شود و آن را از قوه به فعلیت برساند که همان حکم و تصدیق است. لذا اگر صور ادراکی به‌تنهایی ملاحظه شوند بیرون‌نما نیستند ولی اگر نسبت و حکمی به آن ضمیمه شود و صورت ادراکی جزئی از یک قضیه شود، در این هنگام صورت ادراکی از رهگذر حکم، مصداق خود را نشان خواهد داد. عبارات او در *آموزش فلسفه* چنین است:

هر تصویری، شأنیست نشان دادن ماوراء خود را دارد، یعنی هیچگاه تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به‌معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع‌نمایی شأنی، هنگامی به فعلیت می‌رسد که به‌شکل یک قضیه درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد. مثلاً مفهوم «انسان» به‌تنهایی دلالتی بر تحقق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم «موجود» ترکیب شد و رابطه اتحادی، آنها را به‌صورت یک علم تصدیقی درآورد کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می‌کند، یعنی می‌توان این قضیه را که «انسان موجود است» به‌عنوان قضیه‌ای که حکایت از خارج می‌کند تلقی کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۴)

مرحوم صدر در کتاب *فلسفتنا* عباراتی دارد که مضمون آن این است که ایشان ارزش معرفت‌شناختی

صور ادراکی را حتی به صورت بالقوه انکار می‌نماید. در این دیدگاه صورت ادراکی صرفاً حضور آن در مدارک علمی انسان است که البته نمی‌تواند انسان را به خارج رهنمون سازد. از این رو آنچه خاصیت بیرون‌نمایی دارد صرفاً تصدیقات هستند:

همانا ادراک بشری بر دو قسم است: یکی تصویری و دیگری تصدیقی است و برای تصور در اشکال گوناگونش ارزش خاصی نیست؛ به خاطر اینکه صرف وجود شیء در ادراکمان است و دلیل بر شیء خاصی خارج از ادراک نیست؛ چراکه صرف اضافه است و همانا آنچه که خاصیت ذاتی کشف از واقع را داراست تصدیق یا معرفت تصدیقی است. (صدر، ۱۴۰۲، ص ۱۶۲)

از آنجا که این نوشتار بیش‌تر پیرامون اندیشه صدرای نگارش می‌یابد و اگر از آرای دیگر اندیشمندان سخنی به میان می‌آید بیش‌تر برای درک بهتر نظر صدرای است، روشن است که در خصوص واقع‌نمایی نیز تأکید بر دیدگاه ایشان است و البته همان‌طور که اشاره شد از دید وی صور ادراکی انسان بالفعل خاصیت بیرون‌نمایی و کاشفیت دارند. به هر حال اغلب فلاسفه اسلامی و از جمله صدرای دغدغه‌ای پیرامون واقع‌نمایی علم به معنای کاشفیت نداشته‌اند، بلکه آن را مفروض داشته‌اند و از این‌روست که بیش از آنکه پیرامون بحث واقع‌نمایی و رابطه ذهن و عین اندیشیده شود، بیش‌تر تلاش می‌شود ادعای نظریه شیخ رد شود یا اینکه مثلاً رابطه علم، عالم و معلوم تبیین وجودی شود. علامه طباطبایی نیز به‌عنوان یک فیلسوف نوصدرایی که مباحث معرفت‌شناسی در اندیشه ایشان نسبت به اسلاف خویش پررنگ‌تر است، بر کاشفیت علم تأکید دارد (طباطبایی، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۱۳۳).

مطلب دیگر که شایسته است در اینجا به آن اشاره شود این است که از دید فلاسفه اسلامی و از جمله صدرای در ادراک حصولی، ارزش ادراکات و نیز تضمین واقع‌نمایی ادراکات آدمی در علم به عالم ماده به‌واسطه حضور ماهیت اشیاء در ذهن تأمین می‌شود. سخن استاد مطهری در شرح منظومه بر این معنا اشاره دارد:

به عقیده حکیمان اسلامی، حقیقت علم و آگاهی (درباره اشیای خارج) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ یعنی آنگاه که به چیزی علم می‌یابیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجودی دیگر می‌یابد. علت اینکه پس از پیدایی صورت یک شیء معین در ذهن، به خارج التفات می‌یابیم و این صورت مانند آینه‌ای است که خارج را ارائه می‌دهد و خارج را بر ما منکشف می‌کند. این است که صورت ذهنی ما، ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۹)

نیز «انکار تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع‌نمایی علم و ادراک است» (همان، ص ۵۰). مباحثی که در اندیشه صدرای بر پایه وحدت ماهوی ذهن و عین، تبیین کاشفیت علم را به عهده دارد بیش‌تر مباحثی است که در فلسفه اسلامی با عنوان «وجود ذهنی» معروف است. در این نظریه ادعا می‌شود آنچه که در ذهن موجود می‌شود و از آن به‌عنوان وجود ذهنی یاد می‌شود با آنچه در خارج وجود

دارد به لحاظ ذات و ماهیت یکسان است و صرفاً در نحوه وجود آنها تفاوت به چشم می‌خورد که یکی نحوه ای از وجود است که در ذهن موجود است و آثار مخصوص به خود را دارد و دیگری در خارج موجود است که البته خود دارای آثار دیگری می‌باشد. بنابراین علیرغم مغایرت کامل وجود ذهنی و خارجی به لحاظ وجود، از نظر ذات و ماهیت وحدت دارند؛ چراکه اگر چنین فرایندی حاکم نباشد و صور ذهنی که به لحاظ وجود با خارج مغایرت دارد به لحاظ ماهیت نیز مغایر می‌بود، علم جنبه کاشفیت خود را از دست می‌داد و در این صورت سخن از مطابقت آن با خارج نیز بیهوده می‌نمود؛ درحالی که فرض بر این است که علم در ذات خود خاصیت انکشاف را داراست (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۳۱۵-۲۶۱).

حقیقت وجودی نفس و واقع‌نمایی

پیش از این اشاره شد که معرفت‌شناسی صدرا به شدت متأثر از نفس‌شناسی او است. ملاحظه کردیم که از دید صدرا در فرایند ادراک پس از اینکه نفس با موجود خارجی مواجه می‌شود، در صورت فراهم بودن شرایط لازم و نبودن موانع خاصی، فعل و انفعالات فیزیکی در بدن صورت می‌گیرد تا اینکه نفس را برای ایجاد صورت مماثل با صورت شیء خارجی مهیا سازد و البته پس از آن قوه خیال نیز صورت خیالی و در مرحله بعد قوه عقلانی، صورت عقلانی که به آن معقول اول گفته می‌شود را ایجاد می‌نماید.

حال می‌خواهیم این مسأله را بررسی کنیم که آیا می‌توان در راستای تأمین خصوصیت واقع‌نمایی علم به عالم ماده که در عین حال در حرکت جوهری نیز هست، به دامان طبیعت خاص نفس که خود موجودی خلاق است به آن معنا که گفته شد پناه برد؟

برای پاسخ به این پرسش شایسته است به مطلبی اشاره شود و آن نگرش «لبس بعد از لبس» نسبت به حرکت جوهری عالم ماده در اندیشه صدرا می‌باشد که ما در اینجا با توجه به این نگرش از عنوان اتصال وجودی موجود مادی در حرکت جوهری استفاده می‌کنیم.

از دید صدرا علیرغم اینکه ماده در سیلان دائمی است، بر اساس اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، موجود در حرکت جوهری نحوه‌ای اتصال وجودی همراه با اشتداد جوهری نیز دارد. در این نوع نگرش به حرکت، وجود مادی به مثابه امر متصل تدریجی است و صورت‌ها و حالت‌های متفاوتی را در هر آن به خود می‌گیرد و گذر تدریجی جوهر از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر به این معناست که جوهر به نحوه بالاتر و کامل‌تر وجود بدون اینکه از هم گسسته باشد، نایل می‌شود. بر این اساس صدرا به نوع دیگری از اتصال که به آن اتصال وجودی تعبیر می‌کند نایل می‌شود. وی بر اساس اصالت وجود ادعا می‌کند که حرکت به عنوان یک نحوه وجود واحد متصل سیالی است که فرض عدم اتصال میان حدود آن، وحدت شخصیه متحرک را از بین برده و در نتیجه منجر به بی‌معنا شدن حرکت می‌شود. حرکت جوهری به این معناست که نهاد شیء ذاتاً ناآرام است و اشیایی که چنین امتدادی در بطن وجود آنها خوابیده است وحدت شخصی‌شان در وحدت اتصالی نهفته است.

اتصال وجودی یعنی حضور داشتن همه هستی‌های پیشین یک شیء خاص در هستی کنونی آن. آشکار است که این نحوه حضور به شکل ترکیب یافتن هستی‌های فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه هستی

فعلی حقیقت واحدی است که همه کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به همراه کمالات وجودی بالاتری در خود به‌نحو بسیط و واحد داراست. بر این اساس حرکت را نمی‌توان به تناوب فعلیت‌ها تفسیر کرد، بلکه همچون امتداد واحد و پیوسته‌ای در طول زمان تصور می‌شود و متحرک در تمام مراحل حرکت، وحدت حقیقی خود را حفظ می‌کند. هر مرتبه‌ای از وجود در واقع ادامه مراتب قبلی است و ریسمان وجود این حدود و مقاطع بالقوه را تصحیح می‌کند و با حضور خویش، وحدت این حرکت را حفظ می‌کند؛ هر چند با سیلان اشتدادی آن، حدود بالقوه یکی پس از دیگری زایل می‌شوند. از این جهت است که صدرا می‌گوید:

این وجود اشتدادی با وجود وحدت و استمرارش یک وجود متجددی است که در وهم به پیشین و پسین تقسیم می‌شود و دارای افرادی است که برخی زائل و برخی حادث و بعضی آینده می‌باشد و هر یک از اجزای متصلش در یک وقتی حادث و در وقتی دیگر معدوم می‌گردند... اگر بگوییم این وجود واحد است راست گفته‌ایم و اگر بگوییم متعدد است راست گفته‌ایم و اگر بگوییم از بدو استحال تا غایتش باقی است راست گفته‌ایم و اگر بگوییم در هر حین حادث می‌شود راست گفته‌ایم. پس چه شگفت‌انگیز است حال این وجود و تجددش در هر آن، و مردم از این نکته در غفلتند با وجود اینکه وضعیت خودشان از حیث هویت مثل این حال است و آنها از هر حیثی در تجددند. (همان، ج ۳، ص ۶۹-۶۸)

بر این اساس مراتب اتصالی یک موجود سیال نسبت به هم رابطه نقص و کمال دارند و هر مرتبه پیشین نسبت به مرتبه پسین ناقص است و آنچه در جریان این اشتداد و تکامل وجودی، زوال تدریجی می‌پذیرد همان نقایص است که با زوال آنها بر کمال موجود سیال افزوده می‌شود. البته این فرایند صرفاً در سایه رسیدن فیض وجود از سوی حقایق عقلانی امکان‌پذیر است.

حال با فرض اینکه حفظ وحدت شخصیه موجود مادی، در سایه اتصال وجودی صحیح باشد، اگر بتوان گفت فاعل شناسا، یعنی نفس به‌واسطه خلاقیات خود در فرایند ادراک، می‌تواند به ماهیت شیء دست یابد شاید یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌های معرفت‌شناختی حل خواهد شد؛ چراکه از یک سو وحدت لازم در موجود مادی به‌وسیله اتصال وجودی تأمین می‌شود و لذا حرکت جوهری منافاتی با وحدت یک موجود مادی ندارد و از سوی دیگر این در توان نفس است که صورتی از آن موجود را خلق نماید که به‌لحاظ رابطه‌ای که می‌تواند با عالم خارج داشته باشد، تضمین‌کننده واقع‌نمایی علم به عالم ماده باشد. اما اینکه این نگرش تا چه حد می‌تواند اعتبار لازم داشته باشد و عقل پرسشگر را قانع نماید، خود جای تأمل دارد.

نقد و بررسی

به‌نظر می‌رسد می‌توان گفت آنچه که نفس می‌تواند خلق نماید صرفاً می‌تواند این رابطه را با داده‌های حسی داشته باشد که حواس انسان در برخورد با موجودات خارجی آنها را انتقال داده‌اند، نه خود عالم خارج. به‌عبارت دیگر مشکل اساسی در این بحث، توجه نکردن به یک مسأله بنیادی می‌باشد که عبارت است از بحث واقع‌نمایی علم در خصوص علم به عالم ماده که در صدد تبیین رابطه ادراک با عالم خارج است،

درحالی که در این نحوه تلاش که در فلسفه صدرا صورت می‌پذیرد، در این مورد انحراف اساسی رخ داده و در مرتبه ادراک حسی، به مطابقت آنچه نفس خلق می‌نماید با آنچه حواس انسان با دخل و تصرف در آن انتقال داده و نیز مطابقت ادراک خیالی انسان با آنچه نفس در مرتبه پیشین خلق نموده، اختصاص یافته بدون اینکه اثبات شود آنچه حواس انسان می‌تواند انتقال دهد مطابق موجود خارجی است یا خیر.

به عبارت دیگر، مشکل اساسی معرفت‌شناختی در مسأله واقع‌نمایی ادراکات به موجودات مادی با ملاحظه اینکه عینیت ماهوی تنها راه واقع‌نمایی ادراکات حصولی به‌شمار می‌رود و اینکه نفس فاعل خلاق است، از جهت معلوم بودن خود صورت ادراکی برای نفس و همچنین از جهت وحدت ماهوی صورت خیالی و حتی صورت عقلی با صورت حسی نیست، بلکه از جهت عینیت ماهوی صورت‌های ادراکی با اشیاء خارجی است که در اصطلاح «معلوم بالعرض» نامیده می‌شود. درحالی که آنچه در بحث خلاقیت نفس به آن تکیه می‌شود این است که نفس می‌تواند صوری را خلق نماید، این صور که در واقع «معلوم بالذات» نام دارند، رابطه‌شان با نفس هر گونه تصور شود نمی‌تواند مشکل واقع‌نمایی را حل نماید.

توضیح بیش‌تر اینکه اگر مراتب ادراک را ملاحظه کنیم می‌بینیم که اولین مرتبه، ادراک حسی است اما آنچه باید به آن توجه شود این است که به‌طور کلی نفس قدرت ندارد که خود مستقیماً به شهود موجودات مادی نائل شود، بلکه خلاقیت نفس در مرتبه حس بر اساس همان چیزهایی است که حواس انسان انتقال داده‌اند و چه بسا آنچه حواس آن را انتقال داده و نفس نیز بر اساس آن صورت حسی را خلق کرده است مغایر با واقعیت باشد. به‌عنوان مثال وقتی آدمی سرابی را می‌بیند آنچه عملاً اتفاق می‌افتد این است که به خاطر شرایط فیزیکی خاصی، قوای حسی تصاویری را منعکس می‌کنند که گویی آب است اما هنوز ادراک صورت نگرفته است و آنچه انتقال یافته، جنبه فیزیولوژیک و مادی دارد و در مرحله بعد، نفس بر اساس آنچه انتقال یافته صورت حسی آب را که به باور صدرا امری مجرد است ایجاد می‌کند، هر چند در واقع آب نبوده است، بلکه سراب بوده است. با این حال در اینجا نه نفس و نه حواس هیچ کدام خطا نکرده‌اند؛ چراکه حواس همانی را که به آنها انعکاس یافته، انتقال داده‌اند و نفس نیز بر اساس آنچه حواس انتقال داده‌اند، صورت آب را خلق نموده است، نه اینکه خلق من‌عندی داشته باشد.

ممکن است گفته شود در چنین مواردی در واقع علم نبوده، بلکه جهل بوده و علم پنداشته شده است اما در پاسخ می‌توان گفت وقتی گفته می‌شود «نفس در مرحله ادراک حسی خلاق است»، این قضیه به‌صورت قضیه کلی است و استثنا بر نمی‌دارد. در اینجا نیز فرایند خلاقیت نفس موجود بوده و نفس صورتی را خلق نموده است و اگر در سایه خلاقیت نفس می‌توان به ماهیت اشیاء خارجی نایل شد بایستی در تمامی مواردی که فرایند خلاقیت موجود بوده است مسأله مذکور تحقق یابد، نه اینکه هر جا خطا کردیم بگوییم در واقع علم نبوده است و هر جا خطا نبود و صور ذهنی به‌راستی حکایت از خارج داشت بگوییم نفس توانسته است ماهیت موجود خارجی را در مرتبه ادراک حسی بیافریند.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که نمی‌توان در سایه خلاقیت نفس ادعا کرد که می‌توان به ماهیت موجودات خارجی، از جمله موجودات مادی نایل شد تا با تکیه بر آن، واقع‌نمایی ادراکات تضمین شود. می‌توان گفت نفس صوری را خلق می‌نماید که معلوم بالذات نام دارند اما اینکه آیا این صور ماهیت

موجودات خارجی هستند یا خیر، از خلاقیت نفس به‌دست نمی‌آید؛ مگر اینکه رابطه معلوم بالعرض با معلوم بالذات از طریق استدلال دیگری ثابت شود که به‌صورت عینیت ماهوی است.

احاطه وجودی نفس بر اشیاء خارجی و مسأله واقع‌نمایی ادراکات

علیرغم اینکه تأکید شد رابطه نفس با صور ادراکی آن گونه که تصویر شد نمی‌تواند مشکل معرفت‌شناختی بحث واقع‌نمایی را برطرف نماید، شاید صدرا ادعا کند نفس به‌واسطه احاطه وجودی که بر اشیاء خارجی دارد می‌تواند وجودی را در حیطه وجودی خویش بیافریند که این وجود در بر دارنده همه کمالات موجود خارجی می‌باشد. اما اینکه این بیان تا چه حد می‌تواند اعتبار لازم را داشته باشد خود، جای تأمل دارد.

اگر با‌دقت توجه کنیم این ادعا نیز نمی‌تواند مشکل را برطرف نماید؛ چراکه اگر ادعا نمایم نفس به‌واسطه شدت وجوی خویش می‌تواند عین موجودات مادی را شهود کند، این نحوه نگرش در واقع همان دیدگاه شیخ اشراق می‌باشد. نظر شیخ اشراق این بود که وقتی نفس با اشیاء خارجی مواجه می‌شود به‌واسطه اشراق و احاطه‌ای که نسبت به آنها دارد، علم اشراقی حضوری به آنها پیدا می‌کند. ولی صدرا با طرح اشکالات متعدد از پذیرش آن سر باز می‌زند و آن را شایسته نگرشی معتبر درباره مسأله ادراک نمی‌داند.^۷

به‌علاوه انسان به‌عنوان یکی از موجودات این جهان جز نسبت به صور ذهنی خود، با سایر موجودات در عرض هم هست و هیچ‌گونه رابطه طولی میان موجودات و انسان برقرار نیست و ادعای اینکه آدمی بر سایر موجودات احاطه وجودی دارد نه تنها یک ادعای بدون دلیل است، بلکه بطلان آن بدیهی می‌نماید. گذشته از این، ارتباط و تماس حسی با اشیاء خارجی و انطباق تصویر آنها بر سیستم عصبی انسان در فرایند ادراک، خود دلیل دیگری است که نفس نمی‌تواند بدون واسطه با موجودات خارجی حتی رابطه داشته باشد، چه رسد به اینکه احاطه وجودی داشته باشد. و لذا هر آنچه نفس خلق می‌نماید حاصل شهود داده‌های حسی است که توسط حواس انتقال یافته‌اند، نه حاصل شهود خود موجودات مادی. بر این اساس احاطه نفس و خلاقیت آن صرفاً در محدوده همان صوری است که از خارج انتقال یافته‌اند. این درحالی است که بارها تأکید شده است رابطه نفس با صورت‌های حسی یا حتی خیالی و عقلی-یعنی آنچه معلوم بالذات نامیده می‌شود-به هر شکل تصویر شود مشکل واقع‌نمایی علم را برطرف نخواهد کرد.

در اینجا شایسته است نگاهی به دیدگاه استاد مطهری نسبت به این مسأله داشته باشیم. مطهری در مورد جایگاه نفس و احاطه وجودی آن در جهت تبیین واقع‌نمایی ادراکات با تکیه بر اندیشه عرفانی تطابق عوالم تأکید می‌کند «مسأله اصلی شناخت یا امکان شناخت، با این تبیین‌های اولیه فلسفی حل نمی‌شود و صرفاً از طریق اندیشه‌های عرفا می‌توان از بن‌بست خارج شد. تنها با نظر عرفا است که به‌حقیقت و بدون شائبه مجاز می‌توان گفت که انسان با علم به حقیقت اشیاء، عالمی می‌گردد مشابه با عالم خارجی» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۵۶) و در درس‌های *الاهیات شفا* هم پس از ذکر اقوال در وجود ذهنی می‌گوید: «برای مطلب راه حل دیگری هست. این مطلب در کلمات شیخ‌الرئیس نیامده است. در کلمات بعدی‌ها هم مانند خواجه و دیگران نیامده است. این تنها صدرالمتألهین است که اصل راز این مسأله را گفته است؛ البته او هم مطلب را کاملاً تجزیه و تحلیل و حل‌جی نکرده؛ ولی اصل مطلب از او

است. مرحوم صدرالمآلهین سخنی دارد که مبتنی است بر حرف‌های دیگرش و تا اندازه‌ای هم مبتنی بر حرف‌های عرفا است» (همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۴). در شرح منظومه هم به همین نکته اشاره کرده که «این مطلب با این بیان و در این حد، در کلمات هیچ یک از فلاسفه نیامده است؛ مگر در کلمات ملاصدرا که آن هم ریشه‌اش در حرف عرفا است» (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۰۸).

در توضیح این مطلب می‌توان گفت عرفا درباره وجود و مراتب و تنزلات آن نظریه‌ای دارند مبنی بر اینکه هر نشئه‌ای حضرتی است و عوالم دارای تطابق هستند و هر ماهیت واحده عین ثابتی دارد که از لوازم اسما و صفات الاهییه است و در مرتبه ذات حق دارای وجودی است؛ همچنان که در عالم ارواح وجودی دیگر دارد و وجودی در عالم مثال، وجودی در عالم حس و وجودی در اذهان انسانی دارد (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶). از نظر عرفا هستی دارای عوالم متعددی است و این عوالم منطبق هستند؛ یعنی تباین ندارند. هر عالمی به منزله ظل عالم دیگر است. عالم پایین، رقیقه حقیقتی است که عالم بالاتر باشد و همواره عالم بالاتر واجد عالم پایین‌تر هم هست. روشن است که این مطلب از لوازم وحدت تشکیکی وجود است که اختلاف مراتب را به شدت و ضعف می‌داند (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۰۸). عرفا احياناً این وجودات را به نام‌های وجود علمی الاهی و وجود خارجی و وجود مثالی و وجود حسی و وجود ذهنی اصطلاح می‌کنند و از این مراتب به اعتبار اینکه همه اینها ظهور و تجلی حقیقت واحد می‌باشند، به «حضرات خمس» تعبیر می‌کنند (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵). حضور حضرات خمس در یکدیگر حاکی از این است که مراتب و عوالم وجود نسبت به یکدیگر متباین نیستند. در واقع، وجود سیری نزولی کرده تا مرتبه ماده پایین آمده و دو مرتبه سیر صعودی می‌کند و بالا می‌رود. در سیر نزولی هر درجه‌ای بر درجه بعد محیط است و در قوس صعود هم وجود به هر مرتبه‌ای برسد، حکم مرتبه قوس نزولی خودش را پیدا کرده و بر مادون احاطه پیدا می‌کند؛ لذا عالم نفس محیط بر عالم ماده است.

بر این اساس مشکل عینیت ماهوی به‌نحوی که ذکر شد، در وجودات عرضی و هم‌رتبه صحیح است؛ یعنی محال است ماهیت یکی از دو شیء متغایر مثل سنگ و چوب، موجود به وجود دیگری شود؛ یعنی ماهیت سنگ در وجود چوب موجود نمی‌باشد؛ چنان‌که ماهیت شجر در حجر موجود نمی‌باشد؛ اما در وجودات طولی که یک وجود اقوا و اکمل از دیگری می‌باشد، وجود ضعیف‌تر در وجود قوی‌تر هست ولی با درجه کامل‌تر و در درجه‌ای عالی‌تر.

حال نفس در مقامی است که احاطه وجودی نسبت به ماده خارجی دارد و وجود ذهنی یعنی آنچه موجود به وجود علمی یا نفسی شده است می‌تواند حکایتگر یک وجود پایین‌تر که وجود مادی است باشد (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۰۷). مطهری در قبال این پرسش که ملاک این‌همانی در این بیان چیست می‌گوید: «ملاک این‌همانی وجود است؛ یعنی اساساً وقتی که وجود حقیقتی واحد هست، اختلاف مراتب جز اینکه به شدت و ضعف باشد، به‌نحو دیگری نمی‌تواند باشد؛ یعنی مسأله، مسأله ماهیات نیست که وجود یک مفهوم انتزاعی باشد و عوالم به‌منزله اموری متغایر بالذات باشند که در مفهوم انتزاعی وجود شریک هستند. نور وجود است که مرتبه به مرتبه تنزل پیدا کرده است و اصلاً یک امر نازل و امری که جلوه امر دیگری هست و شأن شیء دیگری هست نمی‌تواند غیر از این باشد که همان حقیقت باشد ولی

در مرتبه نازل» (همان، ص ۴۰۸).

به نظر می‌رسد در بیان استاد مطهری این نکته جای تأمل دارد که محل نزاع، یعنی «عینیت ماهوی» و در واقع کاشفیت صورت ذهنی نسبت به خارج، به جای اینکه در فضای معرفت‌شناختی پی گرفته شود، در فضای وجودشناختی بررسی شده است. اینکه او می‌گوید مراتب عالی‌تر وجود، واجد کمالات مراتب ادنا از وجود است، سخنی نغز و نیکو است. انتقال بحث به موضوع حضرات خمس و مراتب وجود در عالم، حداکثر دلالتش این است که نفس که در مرتبه بالاتری از عالم ماده است، واجد کمالات ماده هم هست؛ به این سبب، همه اعیان مادی از لحاظ کمالات وجودی در مرتبه پایین و در طول نفس قرار می‌گیرند. یک سنگ ذهنی به اعتبار وجود ذهنی آن که متحد با نفس است، واجد همه کمالات سنگ مادی است (همان، ص ۴۰۷).

با این فرض که این مقدمه وجودشناختی را به عنوان مقدمه استدلال بپذیریم، آنچه جای تأمل دارد ثمره معرفت‌شناختی این مقدمه و چگونگی برقراری ملازمه است. به نظر می‌رسد در این شیوه پاسخ دادن، سؤال اصلی فراموش شده است. سؤال اصلی، ملاک کاشفیت علم بود که در پاسخ عینیت ماهوی دو وجود ذهنی و عینی به صورت ملاک مطرح شد؛ سپس در قبال برخی سؤالات مطرح شده برای این عینیت ماهوی، موضوع مراتب مختلف وجود و حضرات خمس به میان آمد؛ به طوری که عوالم بالاتر واجد کمالات مراتب پایین‌تر هستند که این از آثار وحدت تشکیکی وجود است (همان، ص ۴۰۸). حال اگر بپرسیم ملاک این‌همانی در این نظام چیست، پاسخ این است که ملاک این‌همانی وجود ذهنی و وجود عینی، خود وجود است؛ چراکه وجود، حقیقت واحد است و مراتب عالیة ذهن، مرتبه مادی را دارد (همان، ص ۴۰۷). مطهری ضمن تأکید بر اینکه ملاک این‌همانی وجود است، در مورد تصور انسان می‌گوید: «این تصور بر وجود مادی صدق می‌کند به نحو اعلا؛ چراکه انسان ذهنی، مرتبه عالی‌تری است از انسان مادی» (همان، ص ۴۰۹).

در این تحلیل به صورتی روشن جهت بحث از سؤال اصلی که ناظر به ماهیت بود، به خود وجود، تغییر مسیر داده است. اگر ملاک این‌همانی معرفتی، وجود باشد، اساساً پاسخ اولیه در مورد کاشفیت را رها کرده و به ملاک جدیدی رو آورده‌ایم. حال آنکه ادعا این است که تنها پل ارتباطی میان صور ذهنی و موجودات خارجی، از جمله موجودات مادی در علم حصولی، عینیت ماهوی است. بنابراین به نظر می‌رسد چنین ادعایی خلاف فرض ما است.

بررسی رویکرد معرفت‌شناختی به نظریه اتحاد نفس با عقل فعال

در اندیشه صدرای مقصد نهایی نفس به عنوان فاعل شناسا، اتحاد با عقل فعال معرفی شده است تا بتواند در سایه آن، حقیقت همه آنچه را که مشاهده می‌کند به عینه دریابد. اگر این نظریه بتواند اثبات شود و هیچ مانعی برای آن وجود نداشته باشد، به نظر می‌رسد در این صورت یکی از بهترین نظریه‌های معرفت‌شناختی خواهد بود؛ چراکه اگر نفس بتواند به منبعی دست یابد که حقیقت همه اشیاء در آن در متعالی‌ترین شکل ممکن حاضر است، یعنی به نحو اتحاد و مشاهده حقایق که خود از انحاء علم حضوری

نیز به‌شمار می‌آید، در این صورت مشکل واقع‌نمایی نیز خودبه‌خود حل خواهد شد؛ اگرچه موجودات مادی دائماً در تغییر باشند. صورت‌های علمی مجردی که نفس در سایه اتحاد با عقل فعال به آنها دست می‌یابد خود به‌عنوان مبدأ فاعلی موجودات مادی به‌شمار می‌آید که همه کلماتشان را در بر دارد. پیداست که اگر بتوان به منبعی دست یافت که نه تنها کمالات تمامی موضوعات مورد شناخت را در بر دارد، بلکه حقیقت نیز چیزی جز آنها نیست می‌توان گفت که علیرغم تغییر دائمی موجودات مادی، نفس در نهایت به آنچه به‌عنوان حقیقت و مبدأ فاعلی موجودات مادی محسوب می‌شود دست می‌یابد و این دست‌یابی نیز به‌نحو حضوری می‌باشد که خود صور و حقایق در دسترس نفس قرار می‌گیرند. حال باید ببینیم این ادعا تا چه حد می‌تواند واقع‌نمایی را در سیستم فلسفی صدرا با دلایل روشن عقلی تبیین نماید.

با فرض اینکه ادعای یاد شده پس از شهود توانسته است دلایل عقلی را به‌عنوان پشتوانه خود داشته باشد به‌نظر می‌رسد باز با مشکلات خاصی روبرو است. می‌توان از منظر وجودشناختی، رابطه هیات بسیطه را با اشیاء تصویر کرد اما اگر از منظر معرفت‌شناختی به مسأله نگریسته شود با مشکلاتی روبرو خواهیم شد؛ چراکه هیات بسیطه در مرتبه ذات خودشان صرفاً می‌توانند واجد کمالات اشیاء به‌نحو اعلا و اشرف باشند و لذا نقایص و حدود اشیاء در مرتبه ذات آنها راه نداشته و امکان حمل این حدود و نقایص به آن مرتبه، وجود ندارد. اگر چنین باشد می‌توان پرسید چگونه ذات مبادی عالیه، منشأ علم به حدود و نقایص می‌شود؟ در اینجا باید توجه داشت بحث درباره نحوه صدور معلولات و لذا رابطه وجودشناختی میان مبادی عالیه و موجودات نیست، بلکه در نحوه تحقق علم به موجودات مادی برای نفس مدرک از طریق اتحاد با مبادی عقلانی است. توضیح اینکه موجودات مادی، موجوداتی هستند که هر یک دارای کمالات و نقایصی هستند و وقتی می‌توانیم ادعا کنیم به یک موجود مادی علم پیدا کرده‌ایم که به همه جنبه‌های آن علم بیابیم درحالی‌که اتحاد با مبادی عقلانی نمی‌تواند توجیه‌گر علم به نقایص باشد. آنچه که در آنجا حضور دارد صرف کمالات است نه نقایص، پس نفس چطور می‌تواند به نقایص موجودات نیز عالم شود؟

به‌عبارت دیگر در ذات مبادی عقلانی به‌عنوان مطلق، نمی‌توان امور مقید را بما هو مقید کشف نمود و لذا فرض علم به مطلق و اتحاد با آن نمی‌تواند به کشف مقید منجر شود، درحالی‌که در علم به موجودات مادی، آنچه در واقع محل بحث است کشف از مقیدات می‌باشد (ابطحی، ۱۳۸۲، ص ۹۹). همچنین از آنجا که در حال حاضر حجم وسیعی از علم بشری را امور اعتباری از جمله اداره، کارخانه و... تشکیل می‌دهد و از آنجا که مبادی عقلانی بر فرض صحت صرفاً می‌توانند حقایق موجودات طبیعی را در بر داشته باشند، بنابراین نظریه مذکور باعث می‌شود بخش زیادی از علم آدمی بدون تبیین باقی بماند. دکتر اکبری در بررسی نظریه اتحاد عاقل و معقول به مسأله مذکور اشاره کرده و می‌گوید:

امروزه بشر در دورانی زندگی می‌کند که بیش‌تر علم او را ماهیت‌های اعتباری تشکیل می‌دهند، ماهیت‌هایی از قبیل خانه، کارخانه، ماشین، اداره، فروشگاه و... آنچه در نظریه عقول مشهود است این امر می‌باشد که واهب‌الصور افاضه‌کننده صور موجودات طبیعی است، به‌گونه‌ای که از عناصر اربعه تحت تأثیر افلاک، موالید ثلاث حاصل می‌شوند و هر

یک دارای انواع طبیعی خاص خود می‌باشد. لذا نظریه اتحاد عاقل و معقول که در کنار نظریه عقول معنا می‌یابد سبب می‌شود که بخش اعظمی از علم انسان بدون تبیین وانهاده شود... (اکبری، ۱۳۷۹، ص ۸۸)

پرسش دیگری که می‌توان مطرح کرد این است که اگر اتحاد با عقل فعال می‌تواند به صورت عقلانی توجیه شود و در قالب یک نظریه فلسفی عرضه شود، آیا این نگرش می‌تواند تبیین‌کننده علم انسان به قضایا باشد یا اینکه کارایی آن صرفاً محدود به تصورات است؟ دکتر اکبری در اینجا نیز نظریه مذکور را ناکارا دانسته و بیان می‌کند:

این نظریه تبیین‌کننده علم انسان به قضایا نیست و فقط به علم انسان به تصورات محدود می‌شود. واهب‌الصور در این نظریه نقش افاضه‌کننده صور ادراکی را بر عهده دارد اما در مورد علم به قضایا که مهم‌ترین بخش علم هر انسانی را تشکیل می‌دهد، چه توجیهی را می‌توان ارائه کرد؟ عدم شمول این نظریه نسبت به قضایا به این سبب است که قضایا بیانگر ارتباط مفاهیم هستند، نه خود مفاهیم. ممکن است گفته شود قضیه الفاظ، بیان‌کننده یک تصدیق است و هر تصدیقی نیز امر بسیطی است که بخشی از علم بشر را تشکیل می‌دهد و لذا می‌تواند مورد افاضه عقل فعال باشد. چنین دیدگاهی ما را درگیر مشکلات خاص خود می‌کند. به این معنا که ما را به حیطة مباحث مربوط به بی‌نهایت وارد می‌سازد. بی‌نهایت تصدیق بالقوه در عالم تحقق دارد که به ازای هر یک، یک قضیه سالبه قابل فرض است. افاضه این صور از عقل فعال با توضیح مذکور قابل تأمل است. (همان، ص ۸۹)

علامه طباطبایی نیز در بحث‌های معرفت‌شناسی به نحوه فعالیت نفس و اتصال به مبادی عقلانی در جهت توجیه واقع‌نمایی ادراکات اهمیت بسیاری می‌دهند. از دید علامه هنگامی که نفس از طریق حواس به نحوی با عالم خارج مادی اتصال می‌یابد این اتصال، نفس را مستعد شهود موجودات مجرد مثالی و عقلی می‌سازد.^۸ بنابراین، اتصال نفس به جهان مادی از راه حواس، هم موجب مشاهده موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌شود و هم علم حصولی را که اعتباری برآمده از فعالیت قوه واهمه است به بار می‌آورد. حال از آنجا که صورت‌های علمی مجرد، بنا بر اعتقاد علامه، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشد، نه فقط خدشه‌ای بر بیرون‌نمایی آنها وارد نمی‌شود، که از کمال بیرون‌نمایی برخوردار خواهند بود. در نهایت نیز به این دیدگاه تأکید می‌کند: «هنگام تحقق علم حصولی به اشیاء مادی، معلوم در حقیقت یک موجود مجرد است که به وجود آورنده آن شیء مادی بوده و در بر دارنده کمال آن می‌باشد»^۹ (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۸) و از همین روست که متعلق دانستن صورت‌های علمی موجود در ذهن به واقعیات مادی خارجی را ناشی از ابهام قوه واهمه دانسته و آن را اعتباری می‌داند که گریزی از آن ندارد: «علم حصولی یک اعتبار عقلی به دست آمده از یک معلوم حضوری است که عقل به ناچار بدان تن داده است و آن معلوم حضوری یک موجود مجرد مثالی یا عقلی است که با

وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید»^{۱۰} (همان، ص ۴۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت تکیه بر خلاقیت نفس در فرایند ادراک نمی‌تواند تضمین‌کنندهٔ عینیت ماهوی ادراکات موجودات مادی باشد که در اینجا با عنوان معلوم بالعرض شناخته می‌شوند، بلکه صور مخلوق نفس که همان معلوم بالذات نام دارند در سایهٔ خلاقیت نفس، معلوم حضوری آن هستند؛ اما اینکه چه ارتباطی با معلوم بالعرض دارند، هر چه باشد نمی‌توانیم ادعا کنیم در سایهٔ خلاقیت عینیت ماهوی دارند. حتی اگر ادعا نماییم نفس به موجودات مادی احاطهٔ وجودی دارد باز با سؤالات بسیاری روبرو خواهیم بود. همچنین نظریهٔ اتحاد نفس با عقل فعال با رویکرد معرفت‌شناختی نیز نمی‌تواند اثبات کند صور ذهنی لزوماً بایستی با موجودات مادی عینیت ماهوی داشته باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فالحق إن النفس الانسانية جسمانية الحدوث و التصرف، روحانيه البقاء و التعقل» (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۸، ص ۳۰۲).
۲. عبارات صدرا در *سفار* و در مقدمهٔ تبیین بحث وجود ذهنی چنین است: «ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدره و السطوه، و الملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمه بذواتها...» (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۲۶۲).
۳. «فأنه تعالى منزه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثالا له ذاتا و صفاتا و أفعالا ليكون معرفتها مرماه لمعرفة» (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۲۶۳).
۴. «و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصله فهي بمجرد إضافة إشراقه تحصل لها إلى ذوات عقلية نوريه واقعه في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواع الجسميه كنسبه المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصيه على ما هو المشهور إلى تلك الأشخاص، بناء على قاعده المثل الأفلاطونيه، و تلك الذوات العقلية و إن كانت قائمه بذواتها، متشخصه بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها و كلالها في هذا العالم بواسطه تعلقها بالجسمانيات الكثيفه لا يتيسر لها مشاهده تامه إياها و تعلق كامل لها، بل مشاهده ضعيفه و ملاحظه ناقصه... فكذا يحتتمل المثل النوري و الصوره العقلية عند النفس... و ربما يغلب فرط جماله و جلاله على القوه المدرکه و يجعلها مقهوره مبهوره من شده نوريته و فرط قوته و استيلائه و قهره بحيث لايمكنها إدراكها على التمام كما في إدراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه» (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۲).
۵. «اعلم أن الفلسفه استكمال النفس الإنسانيه بمعرفه حقايق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذ بالظن و التقليد، بقدر الوسع الإنساني...» (ملاصدرا، بی‌تا/الف، ج ۱، ص ۴۷).

ع «ان الإدراک البشرى على قسمين: احدهما التصور والآخر التصديق. وليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعيه، لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، وهو لا يبرهن - اذا جرد عن كل اضافته - على وجود الشيء موضوعيا خارج الإدراک، وانما الذى يملك خاصه الكشف الذاتى عن الواقع الموضوعى هو التصديق او المعرفة التصديقيه» (صدر، ۱۴۰۲، ص ۱۶۲).

۷. مهم‌ترین اشکال ایشان بر دیدگاه سهروردی این است: «إن تسميه هذه الإضافة من النفس التى بواسطه البدن إلى أمر جسمانى ذى وضع بالإضافه النوريه مما لا وجه له؛ إذ الإضافات التى تكون بين الأجسام أو بواسطه الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافه وضعيه لا غير، كالمحاذاه، والمجاوره، والتماس، والتداخل، والتباين، و غير ذلك، و جميع هذه النسب و الأضاع إضافات ماديه ظلمانيه، لما تقرر أن النسبه الوضعيه من موانع الإدراک لأنها من لوازم الماديه، و مدار الإدراک على تجرد الصوره عن الوضع و المقدار المادى، و اما علاقته و النسبه النوريه فهى ما يكون بين الشيء و عله وجوده، فإن الوجود عين الظهور، و الفاعل و الغايه هما مبدأ وجود الشيء، و الماده و الموضوع هما مبدأ قوه الشيء و امكانه، و قد يكونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلك الشيء» (ملاصدرا، بی تا/الف، ج ۸، ص ۱۵۹).

۸. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار چنین بیان می‌کند: «والنفس اذا اتصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادى، استعدت لان تشاهد هذا الموجود المثالى او العقلی فى عالمه فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صوره لنفسها و هذا علم حضورى تجد به النفس عين هذا المعلوم الموجود فى الخارج» (طباطبایی، بی تا/ب، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۷۹).

۹. «فالمعلوم عندالعلم الحصولی بامر له نوع تعلق بالماده؛ هو موجود مجرد. هو مبدأ فاعلی لذلك الامر واجد لما هو کماله» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۸).

۱۰. «العلم الحصولی اعتبار عقلی يضطر اليه العقل، مأخوذ من معلوم حضورى هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرك» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۹).

منابع

قرآن کریم.

- ابطحی، سید عبدالحمید (۱۳۸۲) «تأملات استاد مطهری در مسأله واقع‌نمایی صور ادراکی». **قبسات**. شماره ۳۱-۳۰. صص ۱۰۰-۶۹
- اکبری، رضا (۱۳۷۹) «اتحاد عاقل و معقول از منظر دیگر». **خردنامه صدر**. شماره ۲۰، صص ۸۹-۸۳.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۱) **آگاهی و گواهی**. ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین شیرازی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۲) **اسرار الحکم**. مقدمه و حواشی از میرزا ابوالحسن شعرانی. تصحیح و تعیین موارد آیات توسط سید ابراهیم میانجی. ایران: چاپ اسلامیه.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدر، محمدباقر، (۱۴۰۲) *فلسفتنا*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا/الف) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. ج ۱، تهران: شرکت افست.
- (بی تا/ب) *تعلیقات علی اسفار اربعه*. در ملاصدرا (بی تا) *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۸۱) *نهایه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان کتاب قم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴) *مقالات فلسفی*. تهران: صدرا.
- (۱۴۱۱) *درس های الهیات شفا*. تهران: حکمت.
- (۱۳۷۷) *شرح منظومه* (مختصر). تهران: صدرا.
- (۱۴۰۴) *شرح مبسوط منظومه*. ج ۱، تهران: حکمت.
- (۱۳۶۹) *مقالات فلسفی*. ج ۳، قم: صدرا.
- ملاصدرا (بی تا) *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶) *آموزش فلسفه*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.