

نظریه معرفت شناختی ملاصدرا در بوته توجیه

دکتر بیوک علیزاده*

چکیده

در فلسفه‌ی اسلامی، معرفت شناسی، پیش از ملاصدرا به طور خاص مورد عنایت فیلسوفان نبوده است؛ و آنچه در این باب آورده بودند، به تبع مسائل دیگر بوده است. ملاصدرا برای اولین بار بطور جدی این مسأله را مطرح نمود و پس از نقد و بررسی اقوال فیلسوفان سلف، در باب آن، نظریه پردازی کرد. نظریه معرفت شناختی ملاصدرا، متشکل از سه مؤلفه‌ی اساسی است: صور علمی (= معلوم بالذات)، فاعل شناسا (= نفس) و نسب و روابط دوسویه‌ی ای که صورت های علمی در فرایند شناخت واجد آنها می شوند. صورت های علمی از یک سو حاکی از ماورای خود بوده و واسطی علم ما به اشیاء دیگر هستند و از سوی دیگر مرتبط با فاعل شناسا و حاصل در نفسند. ملاصدرا در باب هر سه مؤلفه‌ی یاد شده نوآوری هایی دارد؛ و از مجموع آنها نظریه‌ی ای ابتکاری و توانمند در باب شناخت و معرفت ساخته و پرداخته است.

ملاصدرا در مقام نظریه پردازی در این باب و متلائم کردن آن با دستگاه فلسفی خود بسیار قوی ظاهر شده است، اما در مقام استدلال و توجیه نظریه خود، سخنان او قدرت و انسجام لازم را ندارد. این امر سبب تشتت آراء شارحان نظریه او و ارائه‌ی تقریرهای متعارض از سوی آنان شده است. مفروض این مقال آن است که نظام فلسفی صدرا ابزار و امکانات لازم را برای توجیه نظریه او دارا می باشد. از این رو در این مقاله، نخست به معرفی کوتاه نظریه معرفت شناختی ملاصدرا می پردازیم و ضمن مقایسه آن با نظریات فیلسوفان پیشین در حوزه اندیشه اسلامی، دلایل آن را بازخوانی و بازسازی می کنیم. گفتنی است که بخشی از نظریه صدرا که بیشتر از بخشهای دیگر چالش برانگیز بوده است؛ یعنی رابطه‌ی صورت های علمی با نفس، مورد توجه اصلی این مقاله است و تنها دلایل این بخش باز تولید شده است.

واژگان کلیدی

نظریه شناخت؛ توجیه؛ دلیل؛ مدعا؛ نسبت؛ تلائم؛ نظام.

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

مجموع سخنان ملاصدرا (۱۶۴۰م/۱۰۵۰ق-۱۵۷۲م/۹۷۹ق) در باب علم و ادراک، اعم از آنچه در اسفار آمده و آنچه در آثار دیگر وی نظیر مشاعر، رساله ی اتحاد عاقل و معقول و ... ذکر شده است، بیش از یک نظریه را پیش می نهد، که البته این نظریات نه تنها مکمل نیستند، بلکه متعارض و ناسازگار هم می باشند. گاهی هماهنگ با جمهور فلاسفه، علم را از مقوله ی کیف محسوب داشته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۶-۳۲۳)؛ و گاهی برخلاف آنان علم را خارج از مقولات و از سنخ وجود دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۲۷۸). در جایی علم را مساوق وجود به حساب آورده و هرچیزی را که حظی از وجود دارد واجد حظی از علم دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۶-۳۳۵). و در جای دیگر علم و آگاهی را عین حضور و ملاک آن را تجرد از ماده، و مادیت را عین غیبت و خفا و سبب آن را پنخش و گسترده بودن وجود مادی، که موجب می شود هر جزئی از ماده غایب از جزء دیگر باشد، تلقی نموده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۲۹۸). در تعارض اقوال یاد شده جای تردید وجود ندارد؛ اما سؤال اینجاست که آیا ملاصدرا به همه ی سخنان یاد شده بطور جدی و در زمان واحد اعتقاد داشته است؟ پاسخ این سؤال اجمالاً منفی است، اما باید توجه داشت که هرچند همه گزاره های یاد شده مورد تصدیق جدی ملاصدرا نبوده است، ولی در زمان واحد، به یک معنا، همه آن ها را قبول داشته است. برای هضم این سخن باید میان ملاصدرای معلم و استاد فلسفه و ملاصدرای مؤسس و نظریه پرداز، تفاوت نهیم. هیچ معلمی در مقام تعلیم و آموزش، لزوماً نظریات خاص خود را ارائه نمی کند؛ بلکه نظریاتی که مورد وفاق جامعه علمی است با ملاحظات تعلیمی در اختیار متعلمین قرار می گیرد. حتی متون درسی (Text books) هم بامتونی که مشتمل بر نظریات ابداعی است، متفاوت است. ملاصدرا در بخش معظمی از آثار خود در مقام یک معلم ظاهر شده است و نظریات جا افتاده فلسفی را، که غالباً برای آموزش سهل الهضم تر است، عرضه داشته است. مجموع ابتکارات و ابداعات فلسفی او از ربع اسفار افزونتر نیست. از این رو برای تحلیل نظریات او و بدست آوردن دیدگاههای نهایی او یعنی دیدگاههایی که متلائم با دستگاه فلسفی وی است، باید بین دو مرحله از کار او تفکیک نهاد و میان ملاصدرای معلم و ملاصدرای مؤسس، چنانکه گفتیم، تفاوت قائل شد.

ملاصدرا در مسأله علم و ادراک، همانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر^(۱)، در آغاز با جمهور فلاسفه^(۲) همراهی نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۲۵) و هماهنگ با آنان علم را کیف نفسانی دانسته و با ابتکارات منطقی خود^(۳) اشکالات اساسی نظریه وجود ذهنی را دفع نموده است^(۴) (همان، ۳۲۳). هرچند صدرا در مبحث وجود ذهنی، ضمن تقریر مسئله و دفع اشکالات به گونه ای عمل نموده است که گویی نظریه ی معرفت شناختی او همان چیزی است که در مسأله یاد شده بیان کرده است؛ اما نکته اینجاست که نظریه نهایی او بسیار متفاوت از صورت بسط یافته نظریه ی معرفت در مسئله ی وجود ذهنی^(۵) است. صدرا نه تنها علم را خارج از مقوله ی کیف می داند، بلکه اساساً باعرض بودن علم، خواه از مقوله ی کیف باشد و خواه غیرآن، مخالف است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۰۹). بالاتر از آن او علم را خارج از مقولات و از سنخ وجود می داند (همان، ۲۷۸).

اگر علم از سنخ وجود است، باید پرسید که چه نوع وجودی ویژگی آگاهی بخشی دارد؟ و رابطه آن با نفس که فاعل شناسا است، چیست؟ صدرا این پرسشها را بسیار جدی گرفته است و نظریه ی معرفت شناختی خود را برای پاسخ به آنها سامان داده است.

براساس نظریه او رابطه ی نفس با علم و به تعبیر وی "صور علمیه"، اتحاد وجودی است. نفس در فرایند ادراک با صور علمیه اتحاد وجودی پیدا می کند و در اثر آن اشتداد وجودی می یابد و بر کمالات آن افزوده می شود؛ و به سخن دیگر حرکت جوهری نفس با ادراک و آگاهی حاصل می شود و خروج تدریجی نفس از قوه به فعل و شدت یافتن فعلیت آن، با اندیشه و معرفت تحقق پیدا می کند. از این رو نظریه ی معرفت شناختی ملاصدرا که به "اتحاد عاقل و معقول" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۱۲) یا "اتحاد عالم و معلوم" (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۲۰۵) معروف است، با سخن عارفان که حقیقت وجود آدمی را، جز اندیشه و خبر و آگاهی نمی دانستند^(۶)، یکی می شود.

این قسمت از بحث را با اشاره ای فهرست وار به مبانی نظریه ی اتحاد عالم و معلوم که عمده ی آنها از اصول اساسی نظام فلسفی ملاصدراست و پیشتر در دستگاه فلسفی او به اثبات رسیده است، به پایان می بریم:

۱- اصالت وجود:

این اصل نه تنها مبنای نظریه معرفت شناختی ملاصدرا است، بلکه مبنای اساسی کل

دستگاه فلسفی اوست. به سخن دیگر نظام فلسفی ملاصدرا در محورهای چهارگانه ی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و معناشناختی خود، از آثار و نتایج این اصل است. معنای اجمالی این اصل، آن است که وجود شیء همه چیز آن است و هر حکمی به هر چیزی نسبت داده شود، آن حکم اولاً و بالذات از آن وجود است؛ و ثانیاً و بالعرض به آن چیز نسبت داده می‌شود (Nasr, 1375, 648).

۲- تشکیک در حقیقت وجود: معنای اجمالی آن ذو مراتب بودن حقیقت وجود است.

۳- اشتداد حقیقت وجود: یعنی مراتب ضعیف وجود به مراتب قوی تر تبدیل

می‌شوند.

۴- تقسیم حقیقت وجود به رابط، رابطی و نفسی:

فیلسوفان پیشین ما سوی الله را به دو قسم جوهر (وجود نفسی یا نفسه) و عرض (وجود رابطی یا غیره) تقسیم می‌کردند. ملاصدرا این تقسیم را سه بخشی کرد و قسم سوم را به دو قسم یاد شده افزود و آن را وجود رابط یا وجود فی غیره نامید.

باید توجه داشت که در گفتمان فلسفی صدرا، وجود رابط افزون بر معنایی که بیان

کردیم دو معنای دیگر نیز دارد:

یکی، معنای حرفی وجود است که در زبان فارسی واژه "است" برای دلالت بر آن وضع شده است. این معنا در مقابل وجود محمولی قرار دارد که به معنای اسمی وجود اطلاق می‌شود. این نامگذاری به سبب آن است که لفظ حاکی از معنای اسمی وجود، در قضایا محمول واقع می‌شود؛ و لفظ حاکی از معنای حرفی وجود، رابط قرار می‌گیرد.

و دیگری در مبحث علت و معلول، با عنایت به تحلیل ویژه صدرا از رابطه علت و معلول که بر اساس آن معلول عین ربط به علت است، به همه معلول‌ها وقتی با علت العلل مقایسه می‌شوند، اطلاق می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۹۰ الف، ۳۰۱-۲۹۹).

۵- اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت:

مسأله ترکیب یا بساطت جسم طبیعی، از مسائل اختلافی میان مشائیان و اشراقیان است.

ابن سینا و پیروان او، قائل به ترکیب جسم از ماده و صورتند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۷۱-۶۱).

شیخ اشراق پس از نقد نظریه ترکیب، قائل به بساطت جسم شده است (شیخ اشراق،

۱۳۷۲، ۷۴-۷۴)، ملاصدرا در این مسأله جانب شیخ اشراق را گرفته است؛ ولی به اقتضای منهج

فلسفی خود، که پیشتر به آن اشاره کردیم، برای همراهی با قوم و از باب مشاکله، اصل ترکیب را پذیرفته، اما نوع آن را اتحادی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳۰۹-۲۸۲).

۶- حرکت جوهری:

مبنا بودن حرکت جوهری نسبت به نظریه اتحاد عاقل و معقول، با عنایت به مباحثی که در این خصوص صورت گرفته است (علیزاده، ۱۳۸۱، ۱۳۵؛ Nasr, 1375, 651)، امر روشنی است. نکته شایان ذکر در اینجا آن است که عنوان حرکت جوهری سازگار با ادبیات فلسفی ملاصدرا نیست و به کارگیری آن از سوی صدر، صرفاً از باب مشاکله و مماشات با قوم است. تعبیر دقیق در این خصوص "اشتداد وجود" است؛ چراکه ملاصدرا حرکت را نحوه ی وجود طبیعت می داند، همانند ثبات که بیانگر نحوه ی وجود مجردات است؛ حال آنکه جوهر، همانند کم، کیف، وضع و این، از عناوین ماهوی است. بر اساس اصالت وجود، احکامی چون حرکت، اشتداد، تشکیک و امثال آن، اولاً و بالذات حکم وجودند، و اطلاق و نسبت آنها به ماهیت، مجازی بیش نیست.

۷- حدود جسمانی نفس و بقای روحانی آن:

فیلسوفان مسلمان علی العموم، نفس را حادث می دانستند، اما در نحوه حدوث آن اختلاف کرده اند. در این میان ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث بودن آن شده است و با فیلسوفان پیش از خود که نفس را روحانیة الحدوث می دانستند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۴۱۱-۲۸۹)، مخالفت کرده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۳۰). این اصل به همراه اصل ۸- یگانگی نفس با قوای آن "النفس فی وحدتها کل القوی" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۵۱۶) از مبانی انسان شناختی نظریه اتحاد عاقل و معقول است. کما اینکه مبادی پیش گفته و مبنای:

۹- اتحادی بودن رابطه علت و معلول، و ۱۰- قیام صدوری صورتهای علمی به نفس، از مبادی هستی شناختی نظریه یاد شده اند.

اصولی همچون ۱۱- ملاک علم حضور است و ملاک حضور تجرد؛ و ۱۲- جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۳۲)؛ را نیز می توان از مبادی معناشناختی و معرفت شناختی نظریه مورد بحث، به حساب آورد.

دلایل اتحاد عاقل و معقول

در این قسمت بعد از مقدمه کوتاهی درباره چند و چون استدلالهای ملاصدرا برای اثبات مدعای اتحاد عاقل و معقول، دلایلی را که موافقان نظریه یاد شده اقامه کرده اند؛ تقریر می‌کنیم.

فهم و درک درست دلایل اتحاد عاقل و معقول، به ویژه دلایلی که ملاصدرا و پیروان او برای اثبات این نظریه اقامه نموده اند، مستلزم آن است که تصویر مشائی این مسئله را از ذهن و زبان خود بزدائیم و با مد نظر داشتن مبانی فلسفه ملاصدرا به بار معنایی اصطلاحات و تعابیر فلسفی، در گفتمان "حکمت متعالیه" توجه کامل بنمائیم.

چنانکه پیشتر گفتیم، نظر به اینکه جمهور فلاسفه علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته اند و با توجه به انحاء مختلف اتحاد، به راحتی می‌توان اتحاد بین عالم و معلوم را از نوع اتحاد عرض با جوهر به حساب آورد. از آنجا که ملاصدرا عرض را از شؤون و مراتب وجود جوهر می‌داند این نوع اتحاد، طبق نظر او محکمتر خواهد بود و طبیعی است که امثال ابن سینا هم از چنین اتحادی ابا ندارند. اما صدرالمتألهین به چنین اتحادی میان عالم و معلوم، هرچند محکمتر از نوع مشائی آن باشد، اعتقادی ندارد؛ تمام کوشش او، در ضمن دلایلی که ذیلاً به بیان آنها می‌پردازیم، آن است که اتحادی شبیه اتحاد ماده و صورت میان عالم و معلوم اثبات نماید. به سخن دیگر از نظرگاه ملاصدرا، چنانکه پیشتر گفته‌ایم، (علیزاده ۱۳۸۱، ۴۸-۱۲۳) نسبت نفس به صورت ادراکی نظیر نسبت هیولا به صورت است. همانطور که فعلیت هیولا، در پی اتحاد با صورت، تحقق پیدا می‌کند، عالم بالفعل شدن نفس هم در پرتو اتحاد با صورتهای علمی حاصل می‌شود.

در اینجا نخست دلایلی را که خود ملاصدرا در آثار مختلف خود برای اثبات این نظریه اقامه نموده است، ذکر می‌کنیم و بعد از آن دلایل دیگر قائلان به این نظریه را خواهیم آورد. پیش از بیان دلایل یادآوری یک نکته در خصوص نحوه و مراحل اثبات مدعا توسط ملاصدرا ضروری است، عدم توجه به این نکته برخی از شارحان این نظریه را به زحمت انداخته و موجب بروز پاره‌ای از اشکالات گردیده است (طباطبائی، ۱۹۹۰، ۳۱۳). آن نکته این است که ملاصدرا اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول را در دو مرحله‌ی متمایز انجام داده است. برخی از دلایل، مربوط به مرحله‌ی اول و برخی دیگر مربوط به مرحله دوم است.

بحث در مرحله ی اول بر روی صورت های ادراکی با صرف نظر از رابطه آنها با نفس، متمرکز است. آنچه در این مرحله اثبات می شود اتحاد عاقل و معقول در خصوص خود صورت های ادراکی است؛ به سخن دیگر در این مرحله اثبات می شود که صورت های معقوله، عاقل خود می باشند و به تبع، هم عاقلند هم معقول.

مرحله دوم بحث، به رابطه نفس و صورت های ادراکی اختصاص دارد. در این مرحله است که اتحاد نفس با این صورت ها اثبات می شود و روشن می گردد که وجود صورت های ادراکی از وجود نفس جدا نیست، و به تعبیر دیگر صورت های ادراکی، موجود به وجود نفس اند و مراتب کمال نفس را تشکیل می دهند. نتیجه بحث در این مرحله نیز همانند مرحله اول "اتحاد عاقل و معقول" است، با این تفاوت که مراد از "عاقل" در این مرحله "نفس" است نه صورت های ادراکی؛ و مراد از "اتحاد" نیز در این مرحله، اتحاد مرتبه ناقص یک چیز با مرتبه کامل آن است. حال آنکه در مرحله اول مراد از "عاقل" خود صورت های ادراکی است و به جای "اتحاد" نیز تعبیر "وحدت" مناسب تر به نظر می رسد.

۱- دلایل ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول

چنانکه گفتیم دلایل ملاصدرا در دو مرحله و دو مقام مطرح شده است. این دو مرحله در طول هم قرار دارند و یکی مکمل دیگری است. به این ترتیب که در مرحله اول اثبات می شود که صور عقلانی در مرتبه ذات خود هم عاقلند و هم معقول. حال بعد از این مرحله اگر معلوم شود، وجود این صورت ها با وجود نفس یکی است، اتحاد عاقل و معقول در مورد نفس هم اثبات می گردد. صدرا در مرحله ی دوم از بحث خود در اتحاد عاقل و معقول چنین کاری را انجام داده است.

۱-۱ دلایل مرحله ی اول

از مجموع سخنان صدرا در این مرحله سه دلیل به دست می آید که در ذیل به تقریر آنها می پردازیم.

دلیل اول

مقدمه اول: صورت مجرد عقلانی، خواه کسی آن را از ماده تجرید کرده باشد و خواه به حسب سرشت خود چنین باشد، با قطع نظر از هر غیري بالفعل معقول است^(۷) و

معقولیت از حاق ذات او انتزاع می شود؛ یعنی در اتصاف به معقولیت، نیازمند هیچ نوع واسطه ای^(۸) اعم از واسطه در عروض و واسطه در ثبوت، نیست.

مقدمه ی دوم: همه فیلسوفان پذیرفته اند که صورت معقول بالفعل، وجودش برای خودش عین وجودش برای عاقل است و به سخن دیگر صورت معقول بالفعل هویتی جز نسبت و اضافه به عاقل ندارد؛ چراکه اگر فرض کنیم معقول بالفعل، عین وابستگی به عاقل نباشد، به گونه ای که هریک از آنها دارای ذات و هویتی مغایر با دیگری باشد، و پیوند میان آنها تنها نسبت حال و محل باشد، در آن صورت می توان وجود هر یک از آن دو را با صرف نظر از دیگری در نظر گرفت؛ چرا که کمترین مراتب دوگانگی میان دو چیز آن است که هر یک از آنها با قطع نظر از دیگری وجود فی نفسه داشته باشد، ولی حال معقول بالفعل چنین حالتی نیست، چون معقول بالفعل، وجود دیگری که در آن متصف به معقولیت نباشد و در مرتبه بعد متصف شود، ندارد.^(۹)

نتیجه: صورت معقول بالفعل، عاقل خودش است و در نتیجه هم عاقل است و هم معقول

دلیل دوم

مقدمه اول: صورت عقلی مجرد که بالفعل و بالذات متصف به معقولیت است با قطع نظر از هر غیر این صفت را داراست.

مقدمه دوم: عاقلیت و معقولیت متضایفاند، یعنی تعقل آنها متوقف بر یکدیگر است و نمی توان معقول بودن چیزی را تصور کرد، مگر با وجود یک عاقل.

حکم متضایفین، این است که اگر یکی از آنها بالقوه باشد، دیگری هم بالقوه است و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری هم بالفعل خواهد بود و همینطور اگر یکی از دو عنوان متضایف از حاق ذات چیزی بدون دخالت هیچ واسطه، اعم از واسطه در عروض و واسطه در ثبوت، انتزاع شود، عنوان دیگر هم از همان چیز و به همان کیفیت انتزاع می شود.

نتیجه: صورت عقلی مجرد، که با قطع نظر از هر غیر "معقول" است، با قطع نظر از هر غیر "عاقل" هم می باشد چرا که اگر "عاقل" امری مغایر آن می بود، صورت عقلی در حد خودش و با صرف نظر از آن عاقل غیر معقول می بود^(۱۰)، و این خلاف آن چیزی است که در مقدمه اول گفتیم .

دلیل سوم

مقدمه اول: معقولیت و معلومیت عبارت است از: حضور شیء برای شیء و ظهور شیء برای شیء (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹۱-۲۸۷ و ۱۹۹۰-۹۶-۳۸۴).

مقدمه دوم: ظهور و حضور شیء برای شیء دیگر فرع ظهور و حضور آن چیز است برای خودش.^(۱۱)

نتیجه: صورتهای عقلانی که همان علمند، برای خود حضور و ظهور دارند و این یعنی صورتهای عقلانی معقول خود هستند. از این رو این صورتهای هم عاقلند و هم معقول.

گفتنی است که دلایل یاد شده به تصریح ملاصدرا عیناً در مورد صورتهای حسی و خیالی نیز جاری است.^(۱۲)

در مورد دلایل یاد شده چند نکته را باید توضیح داد:

نکته اول مربوط به تغایر این دلایل است. ملاک تمایز دو دلیل از همدیگر در استدلالهای قیاسی، متفاوت بودن حد وسط آنهاست. حد وسط دلیل سوم به وضوح متفاوت از دو دلیل دیگر است؛ اما در خصوص دلیل اول و دوم ممکن است گمان رود که کثرت آنها، بدوی و ظاهری است و باطناً آن دو، قابل بازگشت و تحویل به یک دلیلند. این گمان باطل است؛ چرا که حد وسط دلیل اول، هویت تعلقی و عین الربط بودن صور معقوله نسبت به عاقل است ولی حد وسط دلیل دوم تضایف "عاقلیت" و "معقولیت" است. به این ترتیب با روشن شدن تغایر این دو حد، غیریت و تمایز دودلیل اول و دوم هم بی گمان معلوم می گردد.

نکته دوم مربوط به دلیل دوم است که عمدتاً برهان تضایف نام گرفته است. برهان تضایف به گونه ای که بیان شد، اتحاد عاقل و معقول را صرفاً در مورد صورتهای ادراکی به اثبات می رساند، اما اینکه نفس با این صورتها متحد است، از برهان یاد شده بر نمی آید. این تقریر مطابق *اسفار* است، ولی صدرا در کتاب *مشاعر* تقریر دیگری از برهان تضایف به دست داده است که بر اساس آن، اتحاد نفس با صور معقوله اثبات می شود. تقریر مشاعر، مناسب دلایل مرحله دوم است و ما تقریر یاد شده را در آن مرحله می آوریم. نکته سوم مربوط به پیشفرض مشترک دلایلی است که تا به اینجا به تقریر آنها پرداختیم. در همه دلایل یاد شده سخن از "صورت مجرد عقلانی" است و روشن است که

وجود چنین صوری یعنی صورتهایی که دارای وصف معقولیت و مجرد باشند مبنای این دلایل است. ملاصدرا در *اسفار* (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۱۳) و همینطور در رساله *اتحاد عاقل و معقول* (ملاصدرا، زیر چاپ، ۳۲) نخست این مبنا را تبیین کرده است. مطابق بیان ایشان، صورت بر دو قسم است:

۱- صورت مادی که متقوم به ماده، وضع، مکان و امثالهم است.

۲- صورت غیرمادی و مجرد از وضع و مکان.

قسم اخیر خود به دو قسم دیگر تقسیم می شود:

الف) مجرد تام

ب) مجرد ناقص

تفاوت این صورتهای در این است که صورت مادی نمی تواند معقول و مدرک بالفعل واقع شود. دلیل این امر، آن است که علم حضور است حال آن که ماده به جهت تفرق و پراکندگی اجزاء، و هستی پخش و گسترده ای که دارد از حضور برخوردار نیست.^(۱۳) ماده خودش برای خودش حضور ندارد؛ هر جزء مادی از جز همسایه غایب است. از این رو مادیت مناط غیبت و خفاست و ملاک حضور، مجرد است و به تبع، مجرد ملاک معلومیت و معقولیت است. و از همین روست که ملاصدرا علم را "وجود مجرد" معرفی می کند^(۱۴) و معتقد است که صورت مجرد از ماده اگر تجرید تام داشته باشد، معقول بالفعل است و اگر تجرید ناقص داشته باشد، محسوس یا متخیل بالفعل است.^(۱۵) بر این اساس "معقولیت" لازمی مجرد است. این سخن ملاصدرا که "صورت مجرد عقلانی با قطع نظر از هر چیزی معقول است" ناشی از این ملازمه است.

نکته چهارم تبیین این جمله از اسفار است "ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف" (ملاصدرا ۱۹۹۰، ب، ۳۱۳) که در دلیل اول به عنوان مقدمه استعمال شده است. در این مقدمه سخن از نسبت معقول به عاقل است. وجوه مفروض برای این نسبت به قرار زیر است:

۱- نسبت حال و محل، همانند نسبت سیاهی به جسم.

۲- نسبتی همانند نسبت متحرکیت جسم به محرک آن.

۳- نسبتی چونان نسبت تسخن جسم به مسخن آن.

۴- نسبتی همانند نسبت معلول به علت خود.

ملاصدرا صریحاً رابطه معقول به عاقل را خارج از این نسبت‌ها معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱۵-۳۱۴)، و دلیل او این است که در همه این موارد، ذات و هویت شیء، غیر از اضافه و نسبت آن به شیء دیگر است. به سخن دیگر موارد ۱ تا ۴ همگی از باب "شیء النسبه" است. هر یک از آنها ذات و مرتبه‌ای دارند که در آن مرتبه فاقد نسبت و صفت ناشی از آن هستند. برای مثال سیاهی در مرتبه ذات خودش اضافه‌ای به جسم ندارد و همین‌طور جسم قبل از اتصاف به سیاهی دارای ذات و مرتبه خاص خود است. این سخن را عیناً در خصوص نسبت‌های (۲) و (۳) هم می‌توان باز گفت؛ اما نسبت معقول به عاقل اساساً خارج از این مقوله است؛ چه، هیچ مرتبه‌ای برای صورت معقوله نمی‌توان در نظر گرفت که در آن مرتبه، معقول نباشد. و به سخن دیگر صورت مجرد عقلانی هویتی جز معقولیت ندارد. تنها در خصوص نسبت معلول به علت است که در مورد آن نمی‌توان گفت که معلول، ذات و مرتبه‌ای دارد که در آن مرتبه متصف به معلولیت نمی‌شود و بعد از اضافه به علت، معلولیت از آن انتزاع می‌شود، چرا که معلول "ذات ثبت له المعلومیه" نیست، بلکه معلولیت از حاق ذات آن انتزاع می‌شود. اما با این حال نسبت معقول به عاقل چنین نسبتی هم نیست. زیرا اگرچه معلول با قطع نظر از هر قیودی متصف به معلولیت می‌شود، اما چنین نیست که با قطع نظر از هر غیریتی متصف به معلولیت شود؛ چه اگر از علت صرف‌نظر کنیم، معلولی در کار نخواهد بود. به سخن دیگر "معلول" اگر چه در اتصاف به معلولیت نیازمند به حیثیت تقییدیه^(۱۶) نیست اما نیازمند به حیثیت تعلیلیه هست. ولی در اتصاف صورت مجرد به معقولیت، نه حیثیت تقییدیه اخذ شده است و نه حیثیت تعلیلیه. و به تعبیر ملاصدرا، صورت مجرد، خواه کسی آن را از ماده تجرید کرده باشد و خواه به حسب سرشت خود چنین باشد، با قطع نظر از هر غیریتی، چه آن غیر، حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض باشد و چه حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت، بالفعل معقول است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۱۵) نکته پنجم مربوط به اشکالاتی است که بعضی‌ها بر برهان

تضایف وارد کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۴۹)؛ این اشکالات عبارتند از:

۱- اینکه گفته شد معقول با قطع نظر از هر غیریتی معقول است، سخن درستی نیست و

برای اتصاف به معقولیت از عاقل نمی‌توان صرف‌نظر کرد.

۲- اگر برهان تضایف را بپذیریم، لازم می آید که متضایفین همیشه متحد در وجود باشند، برای مثال ابوت و بنوت نیز چنین باشند، حال آنکه متضایفان از اقسام متقابلین هستند و متقابلان در شیء واحد از جهت واحد جمع نمی شوند.

پاسخ اشکال اول آن است که معقولیت لازمه تجرد است و بلکه به تعبیر ملاصدرا عین تجرد است. بر این اساس چنان که پیشتر توضیح دادیم از حاق ذات صورت مجرد، با قطع نظر از هر واسطه در عروض و واسطه در ثبوتی، معقولیت انتزاع می شود و به حکم تکافؤ عاقلیت نیز لازم می آید.

و پاسخ اشکال دوم این است که تقابل تضایف مربوط به مفاهیم است؛ دو مفهوم متضایف هرگز متحد نمی شوند؛ اتحاد مورد نظر در عاقل و معقول مربوط به وجود آن دو است نه مفاهیم آنها. در سستی بنیان این اشکال همان بس که در علم به ذات، همه حکیمان از جمله مستشکل اتفاق نظر دارند که در آنجا عقل و عاقل و معقول با هم اتحاد دارند. حق آن است که متضایفان مطلقاً به حسب مفهوم غیرهمند، و تقابل آنها همواره به این لحاظ است. اما از حیث وجود و مصداق در پاره ای موارد تقابل دارند، مثل متقدم و متأخر، محرک و متحرک، علیت و معلولیت و امثال آنها. و در پاره ای دیگر از موارد چنین نیست، مثل عاقلیت و معقولیت.

۲-۱ دلایل مرحله دوم

از مجموعه سخنان ملاصدرا در آثار مختلف خود دلایل زیر برای اثبات اتحاد عاقل و معقول در مرحله دوم، یعنی اتحاد نفس با صور ادراکی، به دست می آید:

دلیل اول:

مقدمه اول: نسبت نفس به ادراکات خود، نسبت ماده به صورت است.

مقدمه دوم: نسبت هر ماده ای به صورت خود، اتحاد وجودی است.

نتیجه: نسبت نفس به ادراکات خود، اتحاد وجودی است.

استدلال بالا از لحاظ شکل و "صورت" از ضروب معتبر استدلالهای قیاسی است و قالب شکل اول را داراست. همه شروطی که برای انتاج شکل اول لازم است، در این استدلال فراهم است. و از اینجا معلوم می شود که اختلاف موافقان و مخالفان نظریه اتحاد عاقل و معقول مربوط به ماده استدلال یاد شده است؛ و چنانکه در مبحث "مبانی اتحاد

عادل و معقول" گفتیم، ملاصدرا و پیروان او هر دو مقدمه این استدلال را قبول دارند و مخالفان نظریه اتحاد عادل و معقول، به ویژه ابن سینا، هیچیک از دو مقدمه یاد شده را قبول ندارند. (علیزاده، ۱۳۸۱، ۱۲۳). گفتنی است که ماده به معنایی که مورد نظر مشائیان و ابن سیناست، از سوی ملاصدرا پذیرفته نیست. اینکه مکرر از ملاصدرا نقل کردیم که وی نسبت عادل (= نفس) به معقوله رانسبت ماده به صورت می داند، مراد این نیست که از نظر وی نسبت نفس به صورت مقوله نسبت یک امر بالقوه به یک امر بالفعل است؛ بلکه مراد وی از نسبت یاد شده، نسبت یک فعلیت ناقصه به یک فعلیت کامله است. در واقع صدرا این فعلیت ناقصه را ماده می داند و بر این اساس قائل به صور متراکبه است؛ حال آنکه ابن سینا جز در یک مورد،^(۱۷) قائل به تضاد صور است و تراکب و اجتماع آنها را جایز نمی داند.

دلیل دوم:

مقدمه اول: نفس علت صور ادراکی است و صورت های ادراکی معلول او هستند.

مقدمه دوم: هر علتی با معلول خود متحد است.

نتیجه: نفس با صورت های ادراکی متحد است.

آنچه درباره صورت دلیل اول گفتیم، درباره صورت این دلیل هم می توان باز گفت. درباره مقدمات این دلیل نیز پیشتر سخن گفتیم و بیان کردیم که در مرحله ای از ادراک نفس، فاعل صور و علت آنهاست. و به مبنای ملاصدرا در نسبت معلول به علت و اتحاد آن دو با یکدیگر پرداختیم و در این باب سخن گفتیم (علیزاده، ۱۳۸۱، ۱۲۳) به این ترتیب این دلیل هم از حیث صورت و هم از حیث ماده، کامل و بلا اشکال است.

دلیل سوم: برهان تضایف

مقدمه اول: صورت ادراکی با قطع نظر از هر غیر اعم از واسطه در ثبوت و واسطه در

عروض متصف به معقولیت می شود.

مقدمه دوم: نفس به اتفاق جمیع حکما، فاعل شناسا و به تبع، عادل صور معقوله است.

مقدمه سوم: عاقلیت و معقولیت متضایفانند.

مقدمه چهارم: متضایفان در وجود و مرتبه وجود متکافئانند و هرگاه یکی از متضایفین

عین واقعیتی شد یعنی ازحاق ذات واقعیتی انتزاع شد، نه به اعتبار ضم ضمیمه ای از واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت، متضایف دیگر هم باید عین همان واقعیت و ازحاق ذات همان واقعیت انتزاع شود.

نتیجه: مرتبه وجود نفس با مرتبه وجود صورت ادراکی یکی است. و به سخن دیگر نفس با صورت ادراکی و صورت معقوله متحد است.

توضیحاتی را که بیشتر درباره دلیل تضایف از دلایل مرحله‌ی اول ارائه کردیم، ما را از هر توضیح دیگری درباره این برهان بی نیاز می کند.

دلیل چهارم:

مقدمه اول: بعد از واقعیت یافتن پدیده ادراک، نفس، بالفعل و بالذات متصف به عاقلیت می شود. افزون بر آن در فرایند شناخت، عاقل واحدی در کار است نه عاقل های متعدد و ما این معنا را شهوداً و با درون بینی، در خودمان می یابیم. با صرف نظر از این علم وجدانی، انکار این مقدمه مستلزم انکار عاقلیت حقیقی نفس است.

مقدمه دوم: عاقل بالذات بودن به نفس جز از راه اتحاد نفس با صورت معقوله توجیه پذیر نیست؛ چرا که مقابل این فرض آن است که نفس به واسطه‌ی صورت معقوله عاقل است. یعنی، این صورتهای معقول هستند که به دلایل مرحله‌ی پیش، بالذات عاقلند و عاقل بودن نفس بالعرض و بواسطه‌ی آنهاست. این بیان، گذشته از منافاتی که با عاقل بالذات بودن نفس دارد، مستلزم تسلسل است. توضیح آنکه اگر کسی بگوید نفس به واسطه‌ی صورت، اشیا را تعقل می کند، نقل کلام به آن صورت می کنیم و هلم جراً. نتیجه: نفس با صورت معقوله متحد است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱۸-۳۱۷).

چند نکته درباره دلایل مرحله دوم

۱- همه دلایل یاد شده در این مرحله صریحاً در آثار ملاصدرا ذکر نشده است و در واقع خود او در مقام اقامه‌ی دلیل بر نظریه اتحاد عاقل و معقول، عمدتاً روی برهان تضایف تأکید می کند؛ و از قضا برهان تضایف برای مرحله دوم برهان مناسب و استواری به نظر نمی آید.

۲- مقدمات دلایل اول و دوم، چنانکه در مبحث مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول

توضیح دادیم، در آثار ملاصدرا به صراحت طرح شده است و به روشنی از مقدمات یاد شده مدعای ملاصدرا در این نظریه قابل استنتاج است.

۳- اشکالی که در این مرحله متوجه برهان تضایف است این است که نهایت چیزی که از این برهان به دست می‌آید، اتحاد عاقل و معقول در مورد خود صور ادراکی است نه اتحاد نفس با صورت‌های یاد شده.

۲- دلایل دیگر قائلان به اتحاد عاقل و معقول

پیروان ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول غالباً راه او را رفته‌اند و بعد از شرح و تفضیل سخنان او در تقریر نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، دلایل او به ویژه برهان تضایف را برای اثبات مدعا مطرح نموده‌اند. برخی نیز تلاش کرده‌اند تا افزون بر ادله‌ای که ملاصدرا برای اثبات این نظریه عرضه کرده است، دلایل دیگری را اقامه نمایند. در اینجا دلایل مرحوم حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبائی (ره) را از باب نمونه بیان می‌کنیم.

۱-۲ دلایل حاج ملاهادی سبزواری

مرحوم حاج سبزواری در حاشیه خود بر اسفار پس از شرح و توضیح دلایل ملاصدرا، چندین دلیل را از پیش خود جهت تحکیم نظریه اتحاد عاقل و معقول ارائه نموده است. دلایل وی چنین است:

دلیل اول:

مقدمه اول: معقول بالذات مجرد است.

مقدمه دوم: هر مجردی عاقل به ذات خود می‌باشد.

نتیجه: معقول بالذات، عاقل ذات خود می‌باشد؛ از اینرو عاقل و معقول متحدند.^(۱۸)

دلیل دوم:

مقدمه اول: "عالم" از مشتقات است و مبدأ اشتقاق آن "علم" است.

مقدمه دوم: مصداق حقیقی هر مشتقی مبدأ اشتقاق آن است؛ مانند وجود که مصداق

حقیقی موجود است. و به عبارت دیگر موجود حقیقی همان وجود است و همینطور سفید

حقیقی همان سفیدی است.

نتیجه: علم (= معلوم بالذات) همان عالم است، و عالم حقیقی همان معلوم بالذات است.

و به سخن دیگر عالم و معلوم با هم متحدند.^(۱۹)

دلیل سوم:

مقدمه اول: نفس ناطقه به اعتبار مقام شامخ و باطن ذاتش موجود و مصدر معقولات است.
مقدمه دوم: معطی شیء فاقد آن نیست.
نتیجه: نفس در مقام شامخ خود، واجد معقولات است و به تبع در آن مرتبه عاقل و معقول متحدند.^(۲۰)

دلیل چهارم:

مقدمه اول: ذهن و عین دو ساحت از ساحت‌های هستی می‌باشند و از حیث چگونگی تحقق و واقعیت، حکم یکسانی دارند.
مقدمه دوم: نسبت موجودات خارجی با خارج نسبت ظرف و مظروف نیست. چنین نیست که "خارج" واقعیتی جدا از موجودات خارجی داشته باشد و موجودات در آن ظرف ریخته شده باشند؛ بلکه خارج منتزِع از نحوه وجود موجودات خارجی است؛ و آنچه واقعیت دارد صرفاً موجودات خارجی هستند.
نتیجه: نسبت ذهن به موجودات ذهنی هم، چنین نسبتی است؛ و از اینجا اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شود.^(۲۱) توضیح اینکه موجودات ذهنی همان صورتهای ادراکی هستند و ذهن همچنانکه پیشتر گفتیم یکی از مراتب نفس است. به این ترتیب یگانگی ذهن با موجودات ذهنی تعبیر دیگری است از یگانگی و اتحاد نفس با صورتهای ادراکی.

۲-۲ دلیل علامه طباطبائی (ره)

علامه طباطبائی به رغم پذیرش اصل نظریه اتحاد عاقل و معقول، استدلال صدرالمآلهین را برای اثبات آن نپسندیده است (طباطبائی، ۱۹۹۰، ۱۴-۳۱۳). به همین جهت در "تهایه الحکمه" دلیل دیگری را برای اثبات مدعا اقامه کرده است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۱۹۳). دلیل وی چنین است:

مقدمه اول: علم چیزی به چیزی، چنانکه گذشت، عبارتست از حصول معلوم - که همان صورت ادراکی است - برای عالم.

مقدمه دوم: وجود صورت ادراکی، وجود للغير (للعالم) است.

مقدمه سوم: هر وجودی للغيری با آن غیر متحد است.

نتیجه: صورت ادراکی با نفس متحد است (همان، ۲۰۵).

دلیل علامه طباطبائی (ره) به لحاظ اشتمالش بر دو نظریه رقیب (نظریه ای که رابطه عالم و معلوم را از نوع رابطه عرض و معروض می‌داند و نظریه ای که این رابطه را از نوع رابطه ماده و صورت می‌داند) ابهام دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱- صدرا در مجلد نخست دایره المعارف فلسفی اش، ضمن اشاره به روش فلسفه‌نگاری خود می‌گوید: من در آغاز مباحث و اواسط آن با جمهور فلاسفه همراهی می‌کنم و در آخر کار نظریه خاص خودم را بیان می‌کنم. وی این شیوه را به لحاظ روانی جهت همراهی کردن مخاطبان با خود ضروری می‌شمارد. عین سخنان ملاصدرا در این باب چنین است: "و نحن ایضاً سالکوه هذا المنهج فی أكثر مقاصدنا الخاصه، حیث سلکنا اولاً مسلک القوم فی اوائل الأبحاث و اواسطها ثم نفترق عنهم فی الغایات لثلاثینو الطباع عما نحن بصدده فی اوائل الأمر بل یحصل لهم الاستیناس به و یقع فی أسمعهم کلامنا موقع القبول، اشفاقاً بهم" (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸۵).

۲- مراد از "جمهور فلاسفه" که صدرا به کرات در آثار خود آن را به کار برده است، اکثر فیلسوفان پیش از خود است که علی‌العموم تحت هیمنه‌ی ادبیات فلسفی مشائی به ویژه ابن‌سینا قرار داشته‌اند. نکته قابل‌تأمل آن است که صدرا که گاه به جای تعبیر "جمهور فلاسفه" از تعبیر "فلاسفه العامیون" یا "فلسفه العامیه" استفاده کرده است. به نظر می‌رسد که صدرا وجه تمایز فلسفه‌ی خود را از فلسفه‌های پیشین در این می‌داند که فلسفه او با فهم عرفی (= commonsens) همراه نیست، حال آنکه فلسفه‌ی جمهور فلاسفه با فهم عرفی سازگار است و به تعبیر غربیها commonsensical است. شاید بتوان گفت که یکی از وجوه انتخاب نام "حکمت متعالیه" توسط ملاصدرا و اطلاق آن بر مکتب فلسفی خود، همین امر است. وجوه دیگر را به تفصیل در جای دیگر بررسی کرده ایم (علیزاده، ۱۳۷۶، ۱۰۱-۹۰).

دانشها علی‌العموم، خواه دانش فلسفه باشد و خواه غیر آن، در مسیر تکاملی خود از فهم عرفی فاصله گرفته‌اند؛ برغم این واقعیت، در تاریخ فلسفه‌ی غرب، گروهی غایت فلسفه را هم‌سویی با فهم عرفی دانستند و معتقد شدند که هرگاه فلسفه، از فهم عرفی دور شود، باید بدانیم که انسان در حال فریب خوردگی است، و تلاش فیلسوف همواره باید مصروف این شود که تفلسف و کار فلسفی، از چهارچوب فهم عرفی خارج نشود. توماس راید در قرن هجدهم م، طرفدار و منادی این دیدگاه بود. جرج ادوارد مور نیز در قرن بیستم میلادی، طرفدار چنین فلسفه‌ای شد. از نظر این گروه از فیلسوفان، دورافتادن فلسفه از فهم عرفی، نشان‌دهنده خطایی است که به فلسفه راه یافته است، و یکی از وظایف فیلسوف، کشف و رفع چنین خطاهایی است.

۳- با اینکه ملاصدرا با اصول ابداعی دستگاه فلسفی خود، ناکار آمدی نظام منطق ارسطویی را در بسیاری از زمینه های تفکر و اندیشه ی فلسفی، آفتابی کرد، اما هیچگاه در صدد ابداع دستگاه منطقی مناسب با فلسفه خود بر نیامد. کتاب منطقی او هم با اینکه مشتمل بر ابتکارات منطقی او همچون تمایز میان دو نوع حمل و نوآوریهای در باب قضایا (قراملکی، ۱۳۷۸، هجده) است، همچنان در پارادایم منطق ارسطویی، باقی مانده است.

۴- ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی، با استفاده از تفکیک میان دو نوع حمل:

الف) حمل اولی ذاتی

ب) حمل شایع صناعی، اشکال مهم وجود ذهنی یعنی اندراج جمیع مقولات تحت مقوله ی کیف را دفع نموده است. اشکالی که در توصیف آن، حاجی سبزواری از مدرسان پرآوازه فلسفه ملاصدرا و شارح بزرگ اسفار و شاهدالربوبیه، می نویسد: "فهذا الاشکال جعل العقول حیاری، والأفهام صرعی، فاختر کل مهرباً" (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۲۸). یعنی این اشکال عقلها را حیران و فهم ها را سرگشته کرده است و هر متفکری، راه فراری جسته است. حاجی سبزواری در کتاب شرح منظومه، بعد از تقریر راه حل ملاصدرا که براساس آن صور علمیه به حمل اولی ذاتی از مقوله خارجی و به حمل شایع صناعی از مقوله کیف اند، اشکالی بر ملاصدرا وارد می کند و پس از پی گیری آن در قالب "ان قلت، قلت" (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۴۵-۱۴۱)، می نویسد: "ولکن بعد اللتیا والتی، لست افتی بكون العلم کیفاً حقیقتاً، و ان اصر هذا الحکیم المتأله علیه فی کتبه" (همان، ۱۴۵)؛ یعنی هر چند ملاصدرا اصرار بر کیف نفسانی بودن علم دارد، ولی فتوای من این نیست که علم کیف نفسانی است. و در ادامه تصریح می کند که علم خارج از مقولات و از نسخ وجود است (همان، ۱۴۶).

اشکال سبزواری این است که حمل شایع صناعی دو نوع است:

الف) حمل شایع صناعی بالذات، که در آن حمل اولی ذاتی هم هست.

ب) حمل شایع صناعی بالعرض که در آن موضوع از مصادیق محمول هست ولی محمول از ذاتیات موضوع نمی باشد.

حال اگر صور علمیه به حمل شایع صناعی بالذات، کیف باشند، اشکال مجدداً بر می گردد، چه در این صورت، کیف نفسانی به حمل اولی ذاتی هم برصور یاد شده قابل حمل خواهد بود و به تبع، این صورت ها به حمل اولی ذاتی هم کیف خواهند بود و هم از مقوله خارجی.

و اگر به حمل شایع بالعرض کیف باشند، باید واسطه در عرضی، غیر از صور علمیه بوده باشد که او کیف بالذات است و واسطه ی اتصاف صور به صفت یاد شده می باشد. حال آنکه بالوجدان در ذهن آدمی به هنگام علم به چیزی، دو چیز تحقق پیدا نمی کند.

سخن سبزواری دارای دو اشکال است:

الف) سخن نهایی ملاصدرا برخلاف سخن حاجی این نیست که علم کیف نفسانی است .

ب) حاجی سبزواری به دو معنای "ذاتی" توجه نکرده است (ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان). صدرا می تواند کیف بودن را از اعراض لازم صور علمیه بداند، به این ترتیب نیازی به واسطه در عروض نخواهد بود و اشکال هم باز نمی گردد.

۵- مسئله ی وجود ذهنی مشتمل بر پنج رکن است. ارکان یاد شده عبارتند از:

الف) به هنگام علم به شیئی از اشیاء، چیزی در ذهن ما تحقق پیدا می کند.
ب) آن چیز واحد است.

ج) وجود ذهنی با محکی عنه خود اتحاد ماهوی دارد.

د) علم کیف نفسانی است.

ه) مقولات متباین به تمام ذاتند.

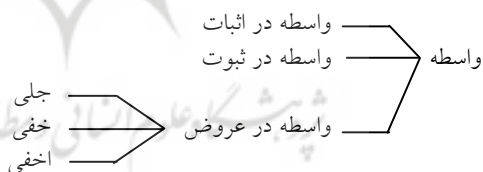
چنانکه در این مقاله توضیح داده ایم، صدرا اساساً علم را خارج از مقولات می داند.

۶- ابیات زیر از مولوی اشاره به نظریه ی یاد شده است:

ای برادر تو همان اندیشه ای	مابقی تو استخوان و ریشه ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تا هیمه گلخنی
جان نباشد جز خبر در آزمون	هر کرا افزون خبر جاننش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه زان رو که فزون دارد خبر

۷- "...فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطره فهی معقوله بالفعل أبدأ سواء عقلاها عاقل من خارج أم لا" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۱۵).

۸- از آنجا که در این مبحث واژه "واسطه" به انحاء مختلف استعمال شده است ذیلاً اقسام واسطه را بنا توضیح مختصری در باب هر یک بیان می کنیم:



واسطه در اثبات همان دلیل است و مراد از دلیل، سخنی است که بواسطه آن مطلوب را استوار نمائیم، همانند آنکه گفته شود: جهان دگرگون است و هر دگرگونی حادث است پس جهان حادث است.

واسطه در ثبوت همان علت است، که معمولاً در استدلالها به علت واقعی حکم، مانند برآمدن خورشید برای ثبوت روز، یا علت ثبوت محمول برای موضوع، مانند گرما که واسطه ثبوت انبساط برای فلز است، اطلاق می گردد.

واسطه در عروض در جایی مطرح می شود که ذهن حکم احد المتحدین را به نحوی از مجاز به متحد دیگر سرایت دهد. یعنی دو شیء با یکدیگر نوعی یگانگی دارند و حکم حقیقتاً از آن یکی از

آنهاست ولی ذهن حکمی را که مال یکی از آنهاست به دیگری سرایت می دهد. مثل نسبت دادن حرکت به کسی که در قطار نشسته است و به واسطه قطار حرکت می کند؛ یا نسبت دادن جریان به ناودان آنجا که می گویند: "ناودان جاری است" (جری المیزاب). به هر روی واسطه در عروض چیزی است که خودش بالذات متصف به صفت یا حکمی می شود و موجب اتصاف شیء و دیگر به همان صفت یا حکم می شود، بالعرض والمجاز. واسطه در عروض چنانکه در نمودار بالا نشان داده ایم بر سه قسم است: الف) واسطه در عروض جلی؛ هرگاه واسطه با معروض در اشاره حسی مختلف باشد، واسطه در عروض جلی است. مانند حرکت قطار که واسطه در عروض حرکت است بر مسافر، ای بسا مسافر در قطار برخلاف جهت آن حرکت نماید.

ب) واسطه در عروض خفی؛ هرگاه واسطه با معروض، در اشاره حسی یک وضع داشته باشند، واسطه در عروض خفی است، مانند سفیدی و جسم سفید که به یک اشاره سفیدی و جسم سفید را نشان می دهیم. ج) واسطه در عروض اخفی آن است که واسطه با معروض در اشاره و هستی متحد باشند؛ مانند فصل که علت حصول جنس است و مقوم نوع، و در یک ذات موجود، و به یک اشاره هر دو را می توان یافت. یا وجود و ماهیت که بر اساس اصالت وجود، "موجودیت" اولاً و بالذات وصف موجود است و بواسطه ی وجود ماهیت هم متصف به آن می شود.

۹- "وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقوله بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و كذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه و وجوده للجواهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة. فاذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة لأخرى، و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليه والمحليه كالسواد والجسم الذي هو محل السواد، لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه؛ لأن أقل مراتب الاثنينيّه بين شيئين اثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه و ان قطع النظر عن قرينه؛ لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال، اذا المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الأ هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱۴-۳۱۳) ۱۰- "فلو كان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي..." (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۱۵).

۱۱- اصل قاعده "حضور شیء لشیء، فرع حضوره لنفسه" از شیخ اشراق است (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ۱۱۷-۱۱۸). ملاصدرا در اسفار سخنی دارد که عکس نقیض آن همین قاعده است: سخنان صدرای چنین است: "... وبالجملة الجسم حقيقه افتراقية، في وجودها قوة عدمها، و في عدمها قوة وجودها، فوجود كل فرد منه كالذراع مثلاً عين عدم فرد آخر أو حنده ففيه قوة زوال نفسه و هذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه ... فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته و مالا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحق الأ بصورة غير

صورتها الوضعیه المادیه الی فی الخارج" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۹۹-۲۹۷)

۱۲- در اسفار می نویسد: "والکلام فی کون هذه الصوره حساً و حاساً و محسوساً بعینه کالکلام فی کون الصوره العقلیه عقلاً و عاقلاً و معقولاً" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۱۷). نظیر این عبارت را در مشاعر دارد آنجا که پس از اقامه برهان تضایف می گوید: و هذالبرهان جار فی سائر الادراک الوهمیه و الخیالیه و الحسیه". (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۵۲)

۱۳- سخنان ملاصدرا در رساله ی اتحاد عاقل و معقول چنین است: "ان صورالاشیاء علی ضربین: احدهما صوره قوام وجودها بالماده الجسمانیه و مثل تلك الصوره لایمکن أن تكون معقوله و لا محسوسه ایضاً، لأن وجودها عین الاحتجاب والغیبه، لتشابهه مع العدم؛ حیث وجود کل شی منیه یساقو عدم الآخر، و حضور کل جزء منه یلازم غیبه الآخره والعلم عباره عن وجود شی لشی و حضوره عنده، فمالا وجود له فی نفسه، کیف یكون موجود لأمراً آخر..." (ملاصدرا، زیرچاپ، ۳۳).

۱۴- صدرا در اسفار بعد از نقد و بررسی اقوال مختلف در حقیقت علم می نویسد: " و هذه الأفعال ظواهرها متناقضه لکن یمکن تأویلها و ارجاعها الی مذهب واحد، ان العلم عباره عن وجود شی مجرد...". (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۲۸۶).

۱۵- "... و الاخری صوره مجردة عن الماده والوضع والمكان، تجریداً امأماً فهی صوره معقوله بالفعل او ناقصاً فهی متخیله او محسوسه بالفعل" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۱۳).

۱۶- در یادداشت (۸) از همین مقاله درباره انواع واسطه سخن گفتیم. در این یادداشت انواع "حیثیت" را معرفی می کنیم، گفتنی است که حیثیت تقییدیه با واسطه در عروض ارتباط دارد و حیثیت تعلیلیه با واسطه در ثبوت. حیثیت بر سه گونه است: اطلاقیه، تقییدیه و تعلیلیه. در گزاره هایی مانند "انسان از آن جهت که انسان است، ناطق است" عبارت "از آن جهت که انسان است" حیثیت اطلاقیه گزاره نامیده می شود. معادلهای عربی عبارت یاد شده "من حیث هو هو" و "من حیث هی هی" هستند. گفتنی است که حیثیت اطلاقیه اگرچه به ظاهر قیدی است در کلام ولی در واقع چیزی را بر ذات موضوع نمی افزاید حیثیت تقییدیه آن است که قیدی را جزء موضوع قرار دهند به گونه ای که بدون اعتبار آن موضوع بدون شخصیت و عنوان موضوعیت باشد. مثل این گزاره «جسم از آن جهت که رنگین است قابل رؤیت است». حیثیت تعلیلیه آن است که خارج از موضوع و علت ثبوت محمول برای آن است و در گزاره هایی وجود دارد که حکم محمول برای موضوع، مستند به علتی از علل باشد. برای مثال در گزاره "انسان خندان است" ثبوت خندان برای انسان معلول علتی است که در متن قضیه ذکر نشده است. آن علت به اعتقاد حکیمان ما تعجب و شگفت زده شدن است.

۱۷- تنها موردی که از نظر ابن سینا اجتماع دو صورت در یک ماده جایز است، اجتماع صورت جسمیه و صورت نوعیه در جسم طبیعی است.

۱۸- "وامالبراهین فمنها أن المعقول مجرد و کل مجردعاقل لذاته" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۲۰).

- ۱۹- "و منها أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي..."
- ۲۰- "و منها أن النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فياض المعقولات المفصله على النفس و مفيض الوجود و معطى الكمال ليس فاقداً له بل واجدا اياه بنحو أعلى..." (همان، ۳۲۱).
- ۲۱- و منها أن الخارج والذهن عالمان متطابقان كتوأمن يرتضعان من تدى واحد بلبن واحد؛ فاذا قلت زيدى الخارج فهو عين مرتبه من مراتب الخارج اذا الخارج كالمكان و الخارجى كالمتمكن فكذلك الذهني عين مرتبه من مراتب الذهن، اى النفس و مشاعرها، اذ ليس الذهن ظرفاً للذهني" (همان).

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *الهیات شفاء*، تهران: انتشارات ناصر خسرو به طریقه افسست، چاپ اول
- ۲- ابن سینا، (۱۴۰۳)، *الاشارات والتنبيهات*، تهران: دفتر نشرالکتاب چاپ دوم.
- ۳- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ س)، *اللئالی المنظمه* (شرح المنظومه)، تهران نشر ناب، ج ۱ و ۲.
- ۴- شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی (۱۳۷۲)، *حکمه الاشراق* (درضمن مجموعه مصنفات جلد دوم) تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم
- ۵- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۳ ش)، *نهایه الحکمه*، تهران: انتشارات الزهراء، ج ۲.
- ۶- علیزاده، بیوک (۱۳۷۶)، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتب های فلسفی دیگر»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۰
- ۷- علیزاده بیوک (۱۳۸۱)، «مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول»، *متین*، ش ۱۷.
- ۸- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: داراحیا التراث العربی، چاپ سوم ج ۱.
- ۹- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۹۰ الف) چاپ چهارم، ج ۲
- ۱۰- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۹۰ ب) همان، ج ۳
- ۱۱- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۹۰ ج) همان، ج ۵
- ۱۲- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۹۰ د) همان، ج ۸
- ۱۳- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳ ش)، *کتاب المشاعر*، به تصحیح کرین، تهران: کتابخانه ی طهوری، چاپ دوم.
- ۱۴- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (زیر چاپ)، *فی اتحاد العاقل والمعقول*، به تصحیح نگارنده.
- ۱۵- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)، *التنقیح فی المنطق*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول
- 16- Nasr, H, (1375), *History of Islamic philosophy*, Tehran: Arayeh, Part II.