

## نظریه معرفت شناختی ملاصدرا در بوته توجیه

دکتر بیوک علیزاده\*

### چکیده

در فلسفه‌ی اسلامی، معرفت‌شناسی، 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 دوسویه ای که صورت های علمی در فرایند شناخت واجد آن ها 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 نظریه 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 ارائه ی 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.

### 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 نظری 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 هر چیزی 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 پخش 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 همهی 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. مجموعه 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<sup>(۱)</sup>، در آغاز با جمهور فلاسفه<sup>(۲)</sup> همراهی نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۲۵) و هماهنگ با آنان علم را کیف نفسانی دانسته و با ابتکارات منطقی خود<sup>(۳)</sup> اشکالات اساسی نظریه وجود ذهنی را دفع نموده است<sup>(۴)</sup> (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<sup>(۵)</sup> 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 غیر آن، مخالف است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۰۹). بالاتر از آن او علم را خارج از مقولات و از سرخ وجود می داند (همان، ۲۷۸).

اگر علم از سرخ 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 برکمالات 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<sup>(۶)</sup>، 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:

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 هستی شناختی، معرفت شناختی، انسان شناختی 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 می شود (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

می شوند.

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

فیلسوفان پیشین ما سوی الله را به دو قسم جوهر (وجود نفسی یا لئف سه) و عرض (وجود رابطی غیره) تقسیم می کردند. ملاصدرا این تقسیم را سه بخش ی 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 می شود. این نامگذاری به سبب آن است که لفظ حاکی از معنای اسمی وجود، در قضایا محمول واقع می شود؛ و لفظ حاکی از معنای حرفی وجود، رابط قرار می گیرد. 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 معلول ها وقتی با علت العلل مقایسه می شوند، اطلاق می گردد (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،

۹۰، ۱۳۷۲-۷۴)، 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- حدوث 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 جسمانیه الحدوث بودن آن شده است و با فیلسوفان پیش از خود که نفس را روحانیه الحدوث می دانستند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۴۱۱-۲۸۹)، مخالفت کرده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۳۰). این اصل به همراه اصل ۸- یگانگی نفس با قوای آن "النفس فی وحدتها کل القوی" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، د، ۵۱۶) از مبانی انسان شناختی نظریه اتحاد عاقل و معقول است. کهاینکه 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، ب، 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 برداریم و با مد نظر داشتن مبانی فلسفه ملاصدرا به بار معنا 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 گفتیم، (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 پاره ای از اشکالات گردیده است (طباطبائی، ۱۹۹۰، ۳۱۳). آن نکته این است که ملاصدرا اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول را در دو مرحله ی متمایز انجام

داده است. برخی از دلایل، مربوط به مرحله‌ی اول و برخی دیگر مربوط به مرحله دوم است. بحث در مرحله‌ی اول بر روی صورت‌های ادراکی با صرف نظر از رابطه آنها با نفس، متمرکز است. آنچه در این مرحله اثبات می‌شود اتحاد عاقل و معقول در خصوص خود صورت‌های ادراکی است؛ به سخن دیگر در این مرحله اثبات می‌شود که صورت‌های معقوله، عاقل خود می‌باشند و به تبع، هم عاقلند هم معقول. مرحله دوم بحث، به رابطه نفس و صورت‌های ادراکی اختصاص دارد. در این مرحله است که اتحاد نفس با این صورت‌ها اثبات می‌شود و روشن می‌گردد که وجود صورت‌های ادراکی از وجود نفس جدا نیست، و به تعبیر دیگر صورت‌های ادراکی، موجود به وجود نفس‌اند و مراتب کمال نفس را تشکیل می‌دهند. 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 صورت‌های ادراکی؛ و مراد از "اتحاد" نیز در این مرحله، اتحاد مرتبه ناقص یک چیزی با مرتبه کامل آن است. حال آنکه در مرحله اول مراد از "عاقل" خود صورت‌های ادراکی است و به جای "اتحاد" نیز تعبیر "وحدت" مناسب تر به نظر می‌رسد.

#### ۱- دلایلی 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 می‌شود که صور عقلانی در مرتبه ذات خود هم عاقلند و هم معقول. حال بعد از این مرحله اگر معلوم شود، وجود این صورت‌ها با وجود نفس یکی است، اتحاد عاقل و معقول در مورد نفس هم اثبات می‌گردد. صدرا در مرحله‌ی دوم از بحث خود در اتحاد عاقل و معقول چنین کاری را انجام داده است.

#### ۱-۱ دلایل مرحله‌ی اول

از مجموع سخنان صدرا در این مرحله سه دلیل به دست می‌آید که در ذیل به تقریر آنها می‌پردازیم.

#### 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 گیری بالفعل معقول است<sup>(۷)</sup> و معقولیت از حاق ذات او انتزاع می شود؛ یعنی در اتصاف به معقولیت، نیازمند هیچ نوع واسطه ای<sup>(۸)</sup> اعم از واسطه در عروض و واسطه در ثبوت، نیست.

مقدمه‌ی 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؛ چرا که اگر فرض کنیم معقول بالفعل، عین وابستگی به عاقل نباشد، به گونه ای که هر یک 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.<sup>(۹)</sup>

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 گیری این صفت را داراست.

مقدمه دوم: عاقلیت و معقولیت متضایف اند، 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 گیری "معقول" است، با قطع نظر از هر گیری "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<sup>(۱۰)</sup>، 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.<sup>(۱۱)</sup>

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.<sup>(۱۲)</sup>

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

استدلالات 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 دو دلیل اول و دوم هم بی گمان معلوم می گردد.

نکته دوم مربوط به دلیل دوم است که عمدتاً برهان تضایف نام گرفته است. بره ان

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 صورت ها متحد است، از برهان یاد شده

برنمی آید. این تقریر مطابق *سفار* 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 تجرد 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 مبل 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 م درک 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.<sup>(۱۳)</sup> 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، تجرد است و به تبع، تجرد ملاک معلومیت و معقولیت است. و از همین روست که ملاصدرا علم را "وجود مجرد" معرفی می کند<sup>(۱۴)</sup> و معتقد است که صورت مجرد از ماده اگر تجرید لفظ داشته باشد، معقول بالفعل است و اگر تجرید ناقص داشته باشد، محسوس یا متخیل بالفعل است.<sup>(۱۵)</sup> بر این اساس "معقولیت" لازمه‌ی تجرد است. این سخن ملاصدرا که "صورت مجرد عقلانی با قطع نظر از هر غیر 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 م ن جهة واحد ه 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 معلول به عاقل را خارج از این نسبت ها معرفی می کند (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 مرتبه ای دارند که در آن مرتبه فاقد نسبت و صفت ناشی از آن هستند. برای مثال سیاهی در مرتبه ذات خودش اضافه ای 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 می توان باز گفت؛ اما نسبت معلول به عاقل اساساً خارج از این مقوله است؛ چه، هیچ مرتبه ای برای صورت مقوله نمی توان در نظر گرفت که در آن مرتبه، معلول نباشد. و به سخن دیگر صورت مجرد عقلانی هویتی جز معلولیت ندارد. تنها در خصوص نسبت معلول به علت است که در مورد آن نمی توان گفت که معلول، ذات و مرتبه ای دارد که در آن مرتبه متصف به معلولیت نمی شود و بعد از اضافه به علت، معلولیت از آن انتزاع می شود، چرا که معلول "ذات ثبت له المعلولیه" نیست، بلکه معلولیت از حاق ذات آن انتزاع می شود. اما با این حال نسبت معلول به عاقل چنین نسبتی هم نیست. زیرا اگرچه معلول با قطع نظر از هر قیودی متصف به معلولیت می شود، اما چنین نیست که با قطع نظر از هر غیریتی متصف به معلولیت شود؛ چه اگر از علت صرف نظر کنیم، معلولی در کار نخواهد بود. به سخن دیگر "معلول" اگر چه در اتصاف به معلولیت نیازمند به حیثیت تقییدیه<sup>(۱۶)</sup> نیست اما نیازمند به حیثیت تعلیلیه هست. ولی در اتصاف صورت مجرد به معلولیت، 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 معلول است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۳۱۵) نکته پنجم مربوط به اشکالاتی است که بعضی ها بر برهان تضایف وارد کرده اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۴۹)؛ این اشکالات عبارتند از:

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

برای اتصاف به معقولیت از عاقل نمی توان صرفنظر کرد.

۲- اگر برهان تضایف را بپذیریم، لازم می آید که متضایفین همی‌شه متحد در وجود باشند، برای مثال ابوت و نفوت 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 سرتشکل 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 اخ تلاف موافقان و مخالفان نظریه اتحاد

عافل و معقول مربوط به ماده استدلال یاد شده است؛ و چنانکه در مبحث "مبادی اتحاد عاقل و معقول" گفتیم، ملاصدرا و پیروان او هر دو مقدمه این استدلال را قبول دارند و مخالفان نظریه اتحاد عاقل 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 عاقل (= نفس) به معقول 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 متراکه است؛ حال آنکه ابن سینا جز در یک مورد<sup>(۱۷)</sup> 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 دلیلی اول گفتیم، درباره صورت این دلیلی هم می توان باز گفت. درباره مقدمات این دلیلی نیز بیشتر سخن گفتیم و بیان کردیم که در مرحله اولی 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 دلیلی 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، عاقل 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 پیشتر 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 دلایلی 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 می آید، اتحاد عاقل و معقول در مورد خود صور ادراکی است نه اتحاد نفس با صورت های یاد شده.

## ۲- دلائی دیگر قائلان به اتحاد عاقل و معقول

پیروان ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول غالباً راه او را رفته اند و بعد از شرح و تفصیل سخنان او در تقریر نظریه ی اتحاد عاقل و معقول، دلایل او به ویژه برهان تضایف را برای اثبات مدعا مطرح نموده اند. برخی نیز تلاش کرده اند تا افزون بر ادله ای 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 می کنیم.

### 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 می باشد.

نتیجه: معقول بالذات، عاقل ذات خود می باشد؛ از اینرو عاقل و معقول متحدند.<sup>(۱۸)</sup>

#### 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.<sup>(۱۹)</sup>

#### دلیل سوم:

مقدمه اول: نفس ناطقه به اعتبار مقام شامخ و باطن ذاتش موجد 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.<sup>(۲۰)</sup>

#### دلیل چهارم:

مقدمه اول: ذهن و عین دو ساحت از ساحت های هستی می باشند و از حیث چگونگی تحقق و واقعیت، حکم یکسانی دارند.

مقدمه دوم: نسبت موجودات خارجی با خارج نسبت ظرف و مظهر نیست. چنین نیست که "خارج" واقعیتی جدا از موجودات خارجی داشته باشد و موجودات در آن ظرف ریخته شده باشند؛ بلکه خارج منتزع 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 می شود.<sup>(۲۱)</sup> 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 صدرالمتألهین را برای اثبات آن نپسندیده است (طباطبائی، ۱۹۹۰، ۱۴-۳۱۳). به همین جهت در "نهایه 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 للغیر (للعالم) است.

مقدمه سوم: هر وجودی للغیری 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 می داند و نظریه ای که این رابطه را از نوع رابطه ماده و صورت می داند) ابهام دارد.

### بی نوشت ها

۱- صدرا در مجلد نخست دایره المعارف فلسفی اش، ضمن اشاره به روش فلسفه نگاری خود می گوید: من در آغاز مباحث و اواسط آن با جمهور فلاسفه همراهی می کنم و در آخر کار نظریه خاص خودم را بیان می کنم. وی این شیوه را به لحاظ روانی جهت همراهی کردن مخاطبان با خود ضروری می شمارد. عین سخنان ملاصدرا در این باب چنین است: "و نحن ایضاً سالکو هذا المنهج فی أكثر مقاصدنا الخاصة، حیث سلکنا اولاً مسلک القوم فی اوائل الأبحاث و اواسطها ثم نفترق عنهم فی الغایات لثلاثینو الطبائع 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 علی العموم تحت هیمنه ی ادبیات فلسفی مشائی به ویژه ابن سینا قرار داشته اند. نکته قابل تأمل آن است که صدرا گه گاه به جای تعبیر "جمهور فلاسفه" از تعبیر "فلاسفه العامیون" یا "فلسفه العامیه" استفاده کرده است. به نظر می رسد که صدرا وجه تمایز فلسفه ی خود را از فلسفه های پیشین در این می داند که فلسفه او با فهم عرفی (= commonsens) همراه نیست، حال آنکه فلسفه ی جمهور فلاسفه با فهم عرفی سازگار است و به تعبیر غریبها 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 تفضیل در جای دیگر بررسی کرده ایم (علیزاده، ۱۳۷۶، ۱۰۱-۹۰).

دانشها علی العموم، خواه دانش فلسفه باشد و خواه غیر آن، در مسیر تکاملی خود از فهم عرفی فاصله گرفته اند؛ برغم این واقعیت، در تاریخ فلسفه ی غرب، گروهی غایت فلسفه را هم سویی 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 فلسفه ای شد. از نظر این گروه از فیلسوفان، دورافتادن فلسفه از فهم عرفی، نشان دهنده 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، ناک از 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 قضائی (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 ذهبری 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، والأ فهام صرعی، فاختار 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 بکون العلم کیفاً حقیقتاً، و ان اصبر هذاالحکیم الصلته علیه فی کتبه" (همان، ۱۴۵)؛ یعنی هرچند 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 برمی 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 عروضی، 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 سنواری 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 ب نیازی به واسطه در

عروض نخواهد بود و اشکال هم باز نمی گردد.

۵- مسئله ی وجود ذهری 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 ذهری 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 گل-خنی

جان نباشد جز خبوی در آزمون هر کرا افوون خبر جاننش فزون

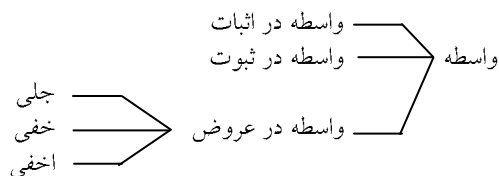
جان ما از جان حیوان بیشتر از چه زان رو که فزون دارد خبر

۷- "...فلیق الصوره المعقوله من الشیء المجرده عن الماده سواء كان بصردها بتجرید ایاها عن المادام

بحسب الفطره فهی معقوله بالفعل أبدأ سواء عقلها 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 با

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). بهر 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 مؤوم 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 الصوره المعقوله بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد من جهه واحده بلا اختلاف و کذا المحسوس بما هو محسوس وجوده فی نفسه و وجوده للجواهر الحاس شیء واحد بلا اختلاف جهه. فاذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غیر وجود العاقل حتی یكونا ذاتین موجودتین متغايرتین لكل منهما هوی مغایره لأخری، و یكون الارتباط بینهما بمجرد الحالی والمحلح كالسواد والجسم الذی هو محل السواد، لکان یلزم حیثئذ أن یمكن اعتبار وجود کل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه؛ لأن أقل مراتب الاثنینیة بین شئیین اثنیین أن یكون لكل منهما وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرینه؛ لکن الحال فی المعقول بالفعل لیس هذا الحال، اذ المعقول بالفعل لیس له وجود آخر الا هذا الوجود الذی هو بذاته معقول لا بشیء آخر" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱۴-۳۱۳) ۱۰- "فلو كان العاقل أمراً مغایراً له لکان هو فی حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غیر معقول فلم یکن وجوده هذا الوجود العقلي..." (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۱۵).

۱۱- اصل قاعده "حضور شیء لشریء، فرع حضوره لنفسه" از شیخ اشراق است (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ۱۸-۱۱۷). ملاصدرا در اسفار سخنی دارد که عکس نقیض آن همین قاعده است: سخنان صدرا چنین است: "... وبالجماع الجسم حقیق افتراقی، فی وجودها قوه عدمها، و فی عدمها قوه وجودها، فوجود کل

فرد منه كالذراع مثلاً عين عدم فرد آخر أوجنده ففیه قوه زوال نفسه و هذا غايه 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 إلا بصوره غير صورتها الوضعيه الماديه التي في الخارج" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۹۹-۲۹۷)

۱۲- در اسفار می نویسد: "والكلام في كون هذه الصوره حساً و حاساً و محسوساً بعينه كالكلام في كون الصوره العقليه 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 هذا البرهان جار في سائر الادراك الوهميه والخياليه و الحسيه". (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۵۲)

۱۳- سخنان ملاصدرا در رساله‌ی اتحاد عاقل و معقول چنین است: "ان صور الاشياء على ضربين : احدهما صوره قوام وجودها بالماده الجسمانيه و مثل تلك الصوره لا يمكن أن تكون معقوله و لا محسوسه ايضاً، لأن وجودها عين الاحتجاب والغيبه، لتشابهه مع العدم؛ حيث وجود كل شيء منه يساوق عدم الآخر، و حضور كل جزء منه يلازم غيبه الآخره و العلم عباره عن وجود شيء لشيء و حضوره عنده، فملا وجود له في نفسه، كيف يكون موجود لأمر آخر..." (ملاصدرا، زیر چاپ، ۳۳).

۱۴- صدرا در اسفار بعد از نقد و بررسی اقوال مختلف در حقیقت علم می نویسد: " و هذه الأقوال ظواهرها متناقضه لكن يمكن تأويلها و ارجاعها الى مذهب واحد، ان العلم عباره عن وجود شيء مجرد...". (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۲۸۶).

۱۵- "... و الاخرى صوره مجردة عن الماده و الوضع و المكان، تجریداً امهاً ما فمى صوره معقوله بالفعل او ناقصاً فهي متخيله او محسوسه بالفعل" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۱۳).

۱۶- در یادداشت (۸) از همین مقاله درباره انواع واسطه سخن گفتیم. در این یادداشت انواع "حيثیت" را معرفی می کنیم، گفتنی است که حيثیت تقییدیه با واسطه در عروض ارتباط دارد و حيثیت تعلیلیه با واسطه در ثبوت. حيثیت 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" حيثیت اطلاقیه گزاره نامیده می شود. معادلهای عربی عبارت یاد شده "من حيث هو" و "من حيث هي" هستند. گفتنی است که حيثیت اطلاقیه اگرچه به ظاهر قیدی است در کلام ولی در واقع چیزی را بر ذات موضوع نمی افزاید حيثیت 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». حيثیت 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- "واما البراهین فمنها أن المعقول مجرد و کل مجرد عاقل لذاته" (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳۲۰).
- ۱۹- "و منها أن مبدأ الاشتقاق هو المصدق الحقیقی للمشتق ف العلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقیقی..."
- ۲۰- "و منها أن النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فیاض المعقولات المفصله علی النفس و مفیض الوجود و معطى الكمال لیس فاقداً له بل واجدا اياه بنحو أعلى..." (همان، ۳۲۱).
- ۲۱- و منها أن الخارج و الذهن عالمان متطابقان کتوأمين يرتضعان من شئ واحد بلین واحد؛ فاذا قلت زیدفی الخارج فهو عین مرتبه من مراتب الخارج اذا الخارج کالمكان و الخارجی کالمتکون فکذلک الذهنی عین مرتبه من مراتب الذهن، ای النفس و مشاعرها، اذ لیس الذهن ظرفاً للذهنی" (همان).

### منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *الهیات شفاء*، تهران: انتشارات ناصرخسرو به طریقه افست، چاپ اول
- ۲- ابن سینا، (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشرالکتاب چاپ دوم.
- ۳- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ س)، *اللؤلؤ 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»، *نخردنامه 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.

نظریه معرفت شناختی ملاصدرا در بونه توجیه ۵۱

۱۴- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (زیر چاپ)، *فی اتحادالعقل والمعقول*، به تصحیح نگارنده.

۱۵- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)، *التفویح فی المنطق*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول  
16- Nasr, H. (1375) , *History of Islamic philosophy*, Tehran: Arayeh, Part II.