

مسئله مطابقت

در معرفت‌شناسی وجودی ملاصدرا

شهناز شایان‌فر*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه الزهرا

چکیده

نظریه مطابقت در صدق، یکی از کهنترین و مهمترین نظریات در باب شناخت حقیقت است. فیلسوفان مسلمان تفسیر واحدی از نظریه مذکور بدست داده و تطابق ذهن و عین را صرفاً تطابقی ماهوی تلقی کرده‌اند. ملاصدرا نیز همگام با پیشینیان، در مبحث وجود ذهنی و دیگر مباحث مرتبط با علم، از وحدت ماهوی ذهن و عین سخن میگوید. جستار حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که چگونه میتوان بر اساس امکانات درونی فلسفه ملاصدرا از مطابقت وجودی ذهن و عین در فلسفه او سخن گفت؟ نگارنده در این پژوهش سعی کرده است با تبیین برخی امکانات درونی فلسفه ملاصدرا، از جمله نگرش وجودی او به علم، تفکیک میان علم و صورت ذهنی، وحدت تشکیکی وجود، کینونتهای پیشین انسان و در پی آن دریافت حضوری از پدیده‌ها، به تبیین مطابقت وجودی ذهن و عین بپردازد. نتیجه این بررسیها نشان میدهد که تطابق ماهوی در پی تطابق وجودی مطرح میشود. بدیگر سخن، اگر تطابق ماهوی را بپذیریم باید مقدم بر آن تطابق وجودی را بعنوان مقوم تطابق ماهوی پذیرفته باشیم.

کلید واژگان

تطابق ماهوی
وحدت تشکیکی وجود
ملاصدرا

مقدمه

فیلسوفان مسلمان تطابق ذهن و عین را ماهوی تلقی کرده و از آن با تعبیری چون تمثّل، تصوّر^۱، حصول اثری از صورت مدرک، انتقاش^۲ و حصول ماهیت^۳ یاد کرده‌اند.

ابن‌سینا^۴ ادراکات سه گانه حسی، خیالی و عقلی را با محوریت ماهیت تفسیر کرده است. ملاصدرا نیز حقیقت هر شیء را ماهیت نوعی آن دانسته و در مواضع بسیاری از اشتراک ماهوی صورت ادراکی با

*.Email: sh.shayanfar1380@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۳/۶/۳۰

۱. کندی، فی الفلسفة الاولى، ص ۳۸؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲. کندی، فی الفلسفة الاولى، ص ۳۸.

۳. بهمنیار، التحصیل، ص ۴۹۷-۴۹۸ و ۷۴۵.

۴. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، ص ۳۵۴.

۵. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۴۴ و ۹۵؛ ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۳۰.

معلوم سخن میگوید^۶. او بر این عقیده است که ادعای نظریه وجود ذهنی، حصول معانی و ماهیات امور نزد انسان است^۷ و در موضعی از واژه‌ی عامتر، یعنی حضور حقیقت معلوم در بحث وجود ذهنی سخن میگوید؛ چراکه معدومات ماهیت ندارند^۸. بنابراین، در حکمت متعالیه ماهیت ذهنی یک شیء با ماهیت عینی آن تفاوتی ندارد جز در مؤلفه‌ی بیرون از ذات؛ یعنی نحوه وجود و ماهیت چه در ذهن و چه در عین اعتباری است. ملاصدرا در باب اینهمانی ماهیت عینی و ذهنی مینویسد:

ولا تضن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال إذ الفرق بين الطرفين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته - وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته ونحن نرى أن الماهية الإنسانية و عینه الثابتة محفوظة في كلاً الموطنين لا حظاً لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين^۹.

گفتنی است اقوال و شواهدی در آثار متفکران مسلمان وجود دارد که حاکی از فاصله گرفتن از تطابق ماهوی است. بعنوان مثال، ابن سینا در موضعی^{۱۰} تصریح میکند: آنچه از جوهر به ذهن می آید اثری از آن است نه ماهیت جوهر. همچنین قطب الدین رازی در محاکمات^{۱۱} صورت را اثر مطابق با مدرک تفسیر میکند؛ صورتی که لزوماً ماهیت نیست. ملاصدرا نیز از تعبیر اثر مناسب و مطابق بهره میبرد^{۱۲}. افزون بر آن، او با برسمیت شناختن علم حضوری اشراقی همه ادراکات را مبتنی بر صورت ذهنی ندانسته است؛ با این بیان که: بکار گرفتن قوا و آلات از سوی نفس مسبوق به علم است و از آنجاکه در آن حالت علم حصولی در کار نیست لزوماً باید علم حضوری در میان باشد^{۱۳}. بنابراین، آنچه در فضای وجود ذهنی در سنت فلسفی پیش از ملاصدرا حاکم

است، مطابقت ماهوی ذهن و عین است. ملاصدرا نیز بتبعیت از این سنت مطابقت ماهوی را میپذیرد. بدیگر سخن، در مبحث وجود ذهنی از وحدت ماهوی صورت ذهنی و واقعیت خارجی و تفاوت وجودی آن دو سخن گفته میشود اما نزد ملاصدرا متن خارج را وجود پر کرده است و معقولات ثانی فلسفی بمتابۀ حیثیات انباشته وجود و به حیثیت تقییدی اندماجی وجود موجود هستند و ماهیات نیز بعنوان ظهور، حد، امر اعتباری، نفاذ و کرانه‌های وجود به حیثیت تقییدی نفادی وجود موجودند^{۱۴}. بنابراین، در فضای اصالت وجود آنچه ذات پدیده‌ها را تأمین میکند، وجود است نه ماهیت^{۱۵}؛ و بنابر تطابق ماهوی اولاً؛ شناخت نه به ذات امور که به کرانه‌های آنها تعلق میگیرد؛ ثانیاً؛ شناخت در اموری محدود منحصر میشود و به بسیاری از وجوه حقیقت نمیتوان علم داشت^{۱۶}. بنابراین، فارغ از سازگاری یا

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۳ و ۳۴۷؛ همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۳۴-۳۳ و ۴۰-۳۹.
۷. همو، المسائل القدسیه، ص ۲۶۴.
۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۲۰؛ جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۱، بخش ۴، ص ۲۷۴.
۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۳؛ سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۹-۶۸.
۱۰. ابن سینا، التعليقات، ص ۱۴۷.
۱۱. همو، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۰۸، پانویس.
۱۲. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۱ و ۱۷۷.
۱۳. همان، ص ۸۱-۸۲.
۱۴. یزدان‌پناه، حکمت اشراق، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۰؛ همو، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۷۳-۱۸۱.
۱۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۸۲.
۱۶. برای آگاهی تفصیلی از این اشکالات و همچنین مدلهای رایج در تفسیر تطابق ماهوی ذهن و عین، رک: ایمانپور، «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشا و حکمت متعالیه»، ص ۳۷-۴۳.

ناسازگاری این دیدگاه با اصالت وجود، پرسش پایه جستار حاضر این است: چگونه میتوان در فلسفه ملاصدرا در کنار مطابقت ماهوی، از تطابق وجودی نیز سخن گفت؟ بدیگر سخن، چگونه میتوان بر اساس برخی اصول و مبانی حکمت صدرایی رد پایی از مطابقت وجودی ذهن و عین یافت؟

استنباط مطابقت وجودی ذهن و عین در معرفت‌شناسی صدرایی

در فلسفه صدرایی امکاناتی وجود دارد که بر پایه آن میتوان بجای شکاف ذهن و عین از پیوستگی فاعل شناسا با معلوم و از طرح مطابقت وجودی در کنار مطابقت ماهوی سخن گفت. در ادامه به برخی از این امکانات درونی اشاره میشود.

الف) دریافت حضوری پیشین از امور

در جهان‌شناسی ملاصدرا عالم از صقع ربوبی و اسمایی آغاز و به نشئه عقل و مثال و در پایان به نشئه طبیعت ختم میشود و دوباره بصورت قوسی نشئات متناظر فوق را طی کرده و با رسیدن به عالم اله دایره هستی را کامل میکند.^{۱۷} قاعده امکان اشرف طرح جهان‌شناختی فوق را تبیین میکند؛ با این توضیح که بر پایه قاعده امکان اشرف و امتناع طفره، هیچ حقیقت امکانی در نشئه‌یی یافت نمیشود مگر آنکه در نشئه بالاتر، درخور آن نشئه — یعنی بنحو اعلا و اشرف — وجود داشته باشد. بنابراین، تحقق نشئه طبیعت ما را به نشئه مثال و از آن، به عقل و در پایان، به کاملترین نشئه، یعنی عالم اسما رهنمون میشود.^{۱۸}

بر پایه مقدمات مذکور حضور انسان در نشئه طبیعت حاکی از وجود او در مراتب بالایی، یعنی مثال، عقل و مقام ربوبی است. بنابراین بر پایه

■ انسان از کینونتهای پیشین برخوردار است و در آن کینونت که به قوس نزول اختصاص دارد حقایق را دیده و با آنها مانوس شده است. سپس با پرتوافکنی عقل مفارق حقایق در ساحت عقل از اندماج و قوه به ظهور میرسد و پس از آن در ساحت خیال و حس دست به بازتولید و انشاء زده و وجودات حسی و خیالی معلومات را در خود می‌آفریند. در این حالت، تطابق ذهن با عین تطابقی در مدار وجود است.

جهان‌شناسی ملاصدرا و اصول فلسفی او، انسان دارای سه کینونت پیشین است؛ کینونت مثالی، عقلی و اسمایی. ملاصدرا خود مینویسد:

كما أن للأشياء وجوداً طبيعياً في هذا العالم و وجوداً مثالياً إدراكياً جزئياً في عالم آخر و وجوداً عقلياً كلياً في عالم فوق الكونين، فكذاك لها وجود أسمائي إلهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفيّة «عالم الأسماء».^{۱۹}

نشئات سه‌گانه فوق رابطه تشکیکی^{۲۰} و بتعبیری رابطه حقیقت و رقیقت با یکدیگر دارند. حکیم سبزواری در اینباره مینویسد:

حکما، پس از اشراقیون معروف است که به سبق ارواح قائلند حتی آنکه به رئیسشان افلاطون قدام نفس ناطقه را نسبت داده‌اند، و

۱۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۳۷۷-۳۷۶؛ همو، اسرار الآیات و انوار البینات، ص ۱۸۴.
۱۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶، ص ۱۷۷؛ همو، اسرار الآیات و انوار البینات، ص ۳۱۰؛ سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۴۳۵-۴۳۴؛ همو، حکمة الاشراق، ص ۱۵۵-۱۵۴.

۱۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶، ص ۱۷۷؛ همو، الحکمة العرشیه، ص ۸۹ و ۱۵۵.
۲۰. در ادامه بتفصیل از تشکیک و رابطه آن با تطابق وجودی بحث خواهد شد.

حدوث تعلقش را. ولی نه چنین است که اشراقیون بنحو کثرت و نفسانیت به سبق قایل نیستند بلکه بنحو وحدت عقلیه کلیه قایلند که کینونت سابقه عقول کینونت سابقه نفوس است و کینونت حقیقت کینونت رقیقه است، چه تفاوت در مفهوم مشکک است به کمال و نقص، نه به تباین. چنانکه عارف همچنین گوید: «متحد بودیم و یک جوهر همه». پس عقل کلی که در جبروت است و مرتبه‌اش پیش از نفوس است، به وجهی آن کینونت نفوس است که احکام ذاتیه اصل و حقیقت، فرع و رقیقت را میگیرد. و اگر بینونت باشد وصول به غایات تحقق نیابد.^{۲۱}

بنابراین در نگرش ملاصدرا انسان در دو قوس نزول و صعود جریان دارد؛ آغاز قوس نزول انسان از عالم اله و انجام آن طبیعت است و بنابر قاعده امکان اشرف مرحله به مرحله در فرایند تنزل (نه تجافی) این قوس را طی میکند. بنابراین در این قوس انسان با عوالم و مبادی موجودات و حقایق بسیاری آشنا میشود و با آنها انس میگیرد. از اینرو انسان در قوس صعود، یعنی حرکت از طبیعت بسوی عوالم بالاتر و سرانجام بسوی خدا، با حقایق بکلی متفاوت روبرو نیست چرا که قوس صعود و نزول متناظر با یکدیگرند؛ انسان در فرایند صعود حقایقی را در می‌یابد که پیش از این آنها را دیده و با آنها انس و ارتباط داشته است.^{۲۲}

براین اساس، انسان با بهره‌مندی از این انس پیشین شکافی میان عین و ذهن نمی‌یابد اما تفاوت مواجهه نخست او با موجودات در قوس نزول و مواجهه دوم او با آنها در قوس صعود آنست که در اولی حضور اندماجی حقایق در فاعل شناسا و در دومی حضور تفصیلی مطرح است.^{۲۳} این حضور تفصیلی و آفرینش

بجایی میرسد که انسان عالم را در خویش دارد و خود جاری در عالم است.^{۲۴}

بنابراین، انسان مطابق با کینونتهای یاد شده در قوس نزول، حقایق امور را بنحو حضوری و اندماجی یافته است و این امکان برای انسان وجود دارد که این حقایق را بار دیگر بصورت تفصیلی بازآفرینی کند. بنظر میرسد دیدگاه مذکور میتواند این امکان را برای ملاصدرا فراهم کند تا بجای نظریه رایج «انطباع»، نظریه «انشاء» را مطرح کند.

ب) علم حاصل «انشاء» نفس است نه تقشیر و تجرید
طرح ملاصدرا در وجود ذهنی طرحی جدید و بدیع است. بنظر وی در فرآیند ادراک، نفس انسان پس از مواجهه حسی با خارج در مرحله ادراک حسی و

۲۱. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۱۸.

۲۲. ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، ص ۲۹۵-۲۹۴. گنتنی است عبارات ملاصدرا در این موضع از اسرار الآیات دقیقاً ترجمه عبارات خواجه نصیر در آغاز و انجام (ص ۵) است: (بدان که راه آخرت ظاهر است و راهبران معتمد و نشانهای راه مکشوف و سلوکش آسان، و لیکن مردم از آن معرضند، وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ. اما سبب آسانی سلوک آنست که این راه همانست که مردم از آنجا آمده‌اند. پس آنچه دیدنیست یکبار دیده است و آنچه شنیدنیست یکبار شنیده است و لیکن فراموش کرده است، وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا؛ و درین دقیقه میگوید: اِنْ جَعُوا وَرَاءَ كُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا. و در فراموشی از آن جهت بمانده است که چشمی که بآن چشم دیده است و گویی که بآن گوش شنیده است باز نمیکند تا حالش بآن رسیده است، وَ اِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ. چه اگر بشنیدی شنیده اول یاد کردی کلاً اینها تذکره فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ و اگر بدیدی دیده اول بشناختی، من نظر اعتبار و من اعتبار عرف و اول الدین معرفته).

۲۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۳۴-۳۵ و ۴۵-۴۴؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۳۹.

۲۴. همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۲۹۰.

خیالی، وجود حسی و مثالی معلوم خارجی را انشا میکند. سپس صور حسی و خیالی معدّ و زمینه‌ساز میشود تا نفس در مرحله ادراک عقلی پذیرنده علوم و مفاهیم کلی از عوالم بالاتر شود. تا اینجا ادراک بر مدار وجود شکل میگیرد و از آنجا که وجود تمثیل یافته در نفس برخوردار از ماهیت است، بر مبنای تطابق ماهوی ادراک حصولی شکل میگیرد.^{۲۵}

صورتبندی منطقی سخن ملاصدرا در باب قیام صدوری صور علمی به نفس را میتوان بصورت قیاس مرکب موصول زیر نشان داد:

نفس انسان موجودی مجرد و ملکوتی است. هر موجود مجردی قدرت بر ایجاد و انشاء صور مجرد دارد؛ پس نفس انسان قادر به ایجاد و انشاء صور مجرد است. نفس موجد و منشیء صور علمی است، ارتباط هر موجدی با فعلش، ارتباط تعلقی و صدوری است؛ بنابراین، صور علمی نسبت به نفس ارتباط تعلقی و صدوری دارند.

بنابراین، صدرالمتهلین برخلاف شیخ اشراق که مدرکات خیالی نفس را صور موجود در مثال منفصل میدانند، معتقد است: اولاً صور علمی موجوداتی هستند که در صقع نفس یا در خیال متصل هستند. ثانیاً، علم در حکمت متعالیه طی فرایندی فعال در نفس محقق میشود نه بصورت انفعالی و انطباعی، یعنی نسبت نفس به صور حسی و خیالی نسبت مصدریت و انشاء و نسبت نفس به صور کلی عقلی، نسبت مظهر و ظاهر است. بدیگر سخن، نفس انسانی در ادراکات حسی و خیالی اشبه به فاعل و در ادراک عقلی اشبه به قابل است.^{۲۶} و میتوان گفت این فرایند فعال مسبوق به دریافت حضوری پیشین انسان از حقایق است.

بر این اساس، مبانی نظریه «انشاء» در شبکه

معرفتی ملاصدرا عبارتست از: ۱- اصالت وجود، ۲- وحدت تشکیکی وجود، ۳- کینونتها و تقررهای متفاوت ماهیت واحد، ۴- تجرد نفس، ۵- خالقیت انسان در پی طرح انسان بعنوان مثال و خلیفه الهی، ۶- تجرد صور علمی و ۷- دریافت حضوری پیشین انسان.^{۲۷}

بنابراین، در نظریه انشاء اولاً و بالذات وجود معلوم در نفس مدرک انشا میشود و در پی آن با ماهیتی مواجه هستیم که وجود محدود انشاء شده را همراهی میکند. بر همین اساس ما دو اعتبار از صورت ذهنی داریم که در ادامه بدان میپردازیم.

ج) تفکیک علم و صورت ذهنی

ملاصدرا برخلاف حکمای پیشین، میان علم و صورت ذهنی تفکیک قائل شده و ویژگیهایی برای هر یک برمی‌شمرد که ما را در استنباط انطباق وجودی از فلسفه صدرایی یاری میدهد.

۲۵. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۳۹. آنچه در نظریه انشاء مطرح است در باب صور ادراکی حسی و خیالی است و ملاصدرا در الشواهد الربوبیه (مشهد اول، شاهد ثانی، اشراق ۹) در باب نحوه حصول صور ادراکی عقلی بیان دیگری دارد. او معتقد است نفس برای ادراک کلیات با مُثُل و ذوات عقلی متصل میشود و به عالم مُثُل نوریه (مُثُل افلاطونی، رب النوعی یا عالم عرضی) در عالم عقول راه یافته و در آن هنگام کلیات ذوات مجرد را مشاهده میکند. در اثر این اتصال شعاع و جلوه‌یی از آن ذوات عقلی بنام صورت عقلی در نفس تجلی میکند و این صورت عقلی اضافه اشراقی نوری است که صرفاً قائم به مُثُل نوری یا عقل عرضی است.

۲۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۲؛ همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۴۲؛ جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۱ بخش ۴، ص ۲۱۳.

۲۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۳ و ۳۴۲؛ همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۳۵-۳۴ و ۴۳-۴۲؛ همو، اسرار الآیات و انوار البینات، ص ۲۹۵-۲۹۴.

بر مبنای حکمت متعالیه، وجود در ذهن را به دو اعتبار میتوان لحاظ کرد: اعتبار وجودشناختی و اعتبار معرفتشناختی. در اعتبار وجودشناختی، صور ذهنی در ارتباط با فاعل شناسا لحاظ و از آن به «علم» یاد میشود. اما در اعتبار معرفتشناختی، صور ذهنی در ارتباط با معلوم خارجی ملاحظه میشود و حیثیت حکایتگری یا حیثیت محتوایی و مفهومی صور مدنظر است؛ از این اعتبار به وجود ذهنی یاد میشود. بنابراین، صورت علمی بلحاظ وجود ذهنی فقط مفهوم است^{۲۸}. ویژگیهای علم یا بتعبیری اعتبار وجودشناختی صور ذهنی بقرار زیر است:

- ۱- علم بطور مطلق در همه مراتبش - اعم از حسی، خیالی و عقلی - مجرد از ماده است^{۲۹}.
 - ۲- از آنجا که صورت علمی به اعتبار وجودشناختی مجرد از ماده است، قویتر از معلوم خارجی است^{۳۰}.
 - ۳- علم بطور مطلق در همه مراتبش - اعم از حسی، خیالی و عقلی - معقول است؛ با این توضیح که در حکمت متعالیه مُدرک حقیقی عقل است و بنابر اتحاد عاقل و معقول هر آنچه در ساحت ادراکی نفس حضور یابد، عین نفس میگردد. پس همه ادراکات نفس عقلانی است^{۳۱}. اما برای تفکیک بین این معقولات سه‌گانه سه نام بتبع قوای مدرک وضع میشود:
- فکل محسوس فهو معقول بمعنی أنه یدرک للعقل بالحقیقة لکن الاصطلاح قد وقع علی تسمیة هذا الإدراک الجزئی الذی بوساطة الحس بالمحسوس قسیما للمعقول أعنی إدراک المجردات بالکلیة.

بر این اساس، نگارنده، در فضای حکمت متعالیه مفهومسازي جدیدی پیشنهاد میکند:

ادراک حسی عقلی: ادراک حسی‌یی که از سوی

نفس در موطن حس بدست آمده است.

ادراک خیالی عقلی: ادراک خیالی‌یی که توسط نفس در مقام خیال کسب شده است.

ادراک عقلی عقلی: ادراک عقلی که بواسطه نفس در موطن عقل تحصیل شده است.

۴- علم کیف نفسانی است.

لازم بذکر است این نظر ملاصدرا موافق با نظر پیشینیان است. درباره این ویژگی میتوان دو تفسیر بدست داد:

(الف) تلقی کیف نفسانی از علم نظر نهایی ملاصدرا نیست؛ چراکه او علم را از سنخ وجود دانسته و وجود نزد ملاصدرا فوق مقوله است.

(ب) تلقی یاد شده با نظر نهایی ملاصدرا منافاتی ندارد، زیرا وجود علم را ماهیتی همراهی میکند اما مقوله کیف نفسانی نه بعنوان جنس قریب که بعنوان جنس بعید بر ماهیت علم اطلاق میشود؛ چنانکه در اینباره مینویسد: «فنقول العلم لما کان مرجعه إلی نحو من الوجود و هو المجرّد الحاصل للجوهر الدراک أو عنده کما سنحقیق فی موضعه وکل وجود جوهری أو عرضی یصحبه ماهیة کلیة»^{۳۲}.

- ۵- علم (در ساحت حس و خیال)، مُنشأ نفس^{۳۳}.
۲۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۷-۳۴۶ و ۳۴۳-۳۲۰؛ همو، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، ص ۴۷-۴۶ و ۴۰-۳۹؛ همو، المسائل القدسیة، ص ۲۵۴؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۸.
۲۹. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، ص ۳۷؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۸؛ (أن الصور العلمیة مطلقا مجردة عن المادّة).
۳۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، ص ۲۷.
۳۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۴۰.
۳۲. همو، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، ص ۴۶-۴۷؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۲.

است نه صورت منطبق در آن (که قبلاً بدان پرداخته شد).

ویژگیهای اعتبار معرفت‌شناختی صور ذهنی را نیز میتوان چنین فهرست کرد:

۱- حکایت از خارج میکند.

۲- فاقد آثار خارجی است؛ نه آثار وجود خارجی را دارد و نه آثار علم را؛ زیرا در حیثیت حکایتگری فقط غیر را نشان داده و فانی در غیر است و خودش هیچ حکمی ندارد بلکه فقط و فقط حکم است. بدیگر سخن، اثر از آن موجود است نه مفهوم.

۳- مندرج تحت هیچ مقوله‌یی نیست اما بلحاظ مفهومی تحت مقوله متناسب با معلوم خارجی خود قرار دارد. بعنوان مثال صور ذهنی حاکی از جوهر به اعتبار معرفت‌شناختی جوهر بوده و به حمل اولی (مفهوم) جوهر بر آن اطلاق میشود، هرچند همین صورت ذهنی به اعتبار وجودشناختی عرض بوده و به حمل شایع مقوله کیف نفسانی بعنوان جنس بعید بر آن حمل میشود.

۴- از آنجا که صورت علمی بلحاظ معرفت‌شناختی فاقد کمالات اولی و ثانوی مصادیق خارجی است، از مصادیق خارجی خود ضعیفتر است.^{۳۳}

تفکیک یادشده نقش مهمی در مطابقت وجودی ذهن و عین دارد؛ به این بیان که: مصحح مطابقت ذهن و عین در اعتبار معرفت‌شناختی صورت علمی در مدار مفهوم است؛ مفهومی که اعم از ماهیت است و در اشیای واجد ماهیت و فاقد ماهیت مطرح است.^{۳۴} البته مطابقت مفهومی/ماهوی در اعتبار معرفت‌شناختی مسبوق به مطابقت وجودی در اعتبار وجودشناختی صورت علمی است؛ چنانکه ملاصدرا در اینباره مینویسد:

فكذا الموجود الرابطة أى المعلوم للقوى الإدراكية و المشهود لها و الحاضر لديها إنما

هی الوجودات الحسية أو العقلية. أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية و مثلها بين يديها فى غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية و المرأة و الخيال و غيرها من غير حلولها فيه. و أما العقليات فبارتقاء النفس إليها - و اتصالها بها من غير حلولها فى النفس و تلك العقليات فى ذاتها شخصية و باعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من أشخاص أصنامها النوعية و حصول الماهيات و المفهومات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي و وقوع عكسي.^{۳۵}

در ادامه، در بخش وحدت تشکیکی بتفصیل از نقش اعتبار وجودشناختی در مطابقت وجودی ذهن و عین سخن می‌گوییم.

د) وحدت تشکیکی وجود

محوریت‌ترین و بنیادیت‌ترین اصطلاح در نظام فکری ملاصدرا «وجود» است؛ تا آنجا که وجود را محور شناخت همه حقایق و جهل بدان را جهل به همه معارف تلقی میکند^{۳۶} و با رد دلایل مخالفان اثبات میکند که متن خارج را وجود پر کرده و بنحو اولی و ذاتی منشأ آثار است.^{۳۷} ملاصدرا در پی اصالت وجود و مبتنی بر آن، از وحدت تشکیکی وجود سخن می‌گوید.

۳۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۵ و ۳۱۴؛ همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۴۷-۴۶ و ۴۰-۳۹.

۳۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۱۹.

۳۵. همان، ص ۳۴۲؛ همو، المسائل القدسیه، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۳۶. همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۱۹.

۳۷. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱، ص ۴۷.

بحث تشکیک ابتدا در منطق مطرح شده است. در منطق مفهوم کلی یا یکسان بر مصادیق خود حمل می‌شود که آن را کلی متواطی گویند یا به تفاوت و با تقدم و تأخر و امثال آن حمل می‌شود، که کلی مشکک نامیده می‌شود.^{۳۸} تشکیک در این معنا را تشکیک عامی مینامند که بازگشت آن به تواطؤ است؛ بدین معنا که مابه‌الاتفاق در آن غیر از مابه‌الاختلاف بوده است. سرّ نامگذاری آن به مشکک اینست که انسان را دربارهٔ متحد المعنی یا متکثر المعنی بودن لفظ به شک می‌اندازد چرا که نگاه به معنای مشترک، متواطی بودن آن را تایید میکند و نگاه به خصوصیت متفاوت افراد توهم متعدد بودن معنا و مشترک لفظی بودن لفظ مورد بحث را ایجاد مینماید.^{۳۹} اما متعلق تشکیک خاصی^{۴۰} وجود است نه مفهوم یا صدق مفهوم. تشکیک خاصی بر اساس سه ضابطه به سه صورت قابل طرح است.

۱. ضابطهٔ اخص: رابطه علی و معلولی

بنظر ملاصدرا واقعیت علت و معلول مابین از یکدیگر نیست بلکه میانشان رابطهٔ تشکیکی برقرار است؛ با این توضیح که واقعیت هر علتی (= علت فاعلی وجود بخش) کاملتر از واقعیت معلولش و واقعیت هر معلولی ناقصتر از واقعیت علت آن است.^{۴۱} بتعبیر دیگر، واقعیت علت و معلول واقعیات متکثر متحد الحقیقه‌یی هستند که تمایز آنها تنها بمیزان محدودیت و عدم محدودیت آنهاست؛ یک حقیقت است که یکی بنحو محدودتر آن را دارد و دیگری بنحو کمتر محدود. بنابراین میتوان گفت ممکن است در خارج واقعیات متکثر متحد الحقیقه‌یی باشند که تمایز آنها از یکدیگر از طریق میزان محدود یا نامحدود بودن آنها حاصل میشود. پس کثرت حاصل از رابطهٔ علی معلولی، کثرتی تشکیکی است.^{۴۲}

۲. ضابطهٔ خاص: تفاوت به شدت و ضعف

در مبحث تشکیک اسفار، ملاصدرا معیار اختلاف تشکیکی را تفاوت در حمل طبیعت مرسله بر افرادش میداند؛ تفاوتی که بر مبنای اولویت، اقدمیت یا اتمیت مشتمل بر اشدیت، اعظمیت و اکثریت شکل می‌گیرد.^{۴۳} بنابراین، امور متکثر متفاضل که مابه‌الاتفاق آنها شدت و ضعف و کمال و نقص آنها است در حقیقت واحدی اشتراک دارند که فیلسوف اشراقی آن حقیقت را ماهیت و ملاصدرا آن را وجود میدانند. البته باید توجه داشت که وجودی که بعنوان مابه‌الاتفاق مطرح است، حقیقت وجود است نه مفهوم آن، چرا که تشکیک در مفهوم راه ندارد و همهٔ مفاهیم اموری یکسان و متواطیند، و مفهوم وجود بالعرض تشکیک دارد.

پس میتوان گفت: ممکن است در خارج واقعیات متکثر متحد الحقیقه‌یی باشند که تمایز آنها فقط به درجات متفاوت شدت و ضعف و کمال و نقص باشد؛ این نیز معیاری دیگر برای تشکیک است.^{۴۴}

۳. ضابطهٔ عام: وحدت مابه‌الاتفاق و مابه‌الامتياز

هر جا امور متکثری باشد ضرورتاً بین آن امور مابه‌الامتياز یا مابه‌الامتيازاتی وجود دارد و اساساً بدون مابه‌الامتياز کثرت محقق نمیشود. حال اگر در خارج صرفاً یک نحوه حقیقت داشته باشیم و بخواهیم کثرت را در آن

۳۸. یزدی، الحاشیه علی تہذیب المنطق، ص ۲۸-۲۷.

۳۹. رازی، قطب‌الدین، تحریر القواعد المنطقیہ فی شرح

الرسالة الشمسیہ، ص ۱۱۲.

۴۰. حسن‌زاده‌آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۶۱.

۴۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیہ فی الأسفار العقلیة الأربعة،

ج ۷، ص ۱۹۸ و ۲۱۱؛ همان، ج ۱، ص ۳۰۱.

۴۲. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۲۵.

۴۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیہ فی الأسفار العقلیة الأربعة،

ج ۱، ص ۵۱۱.

۴۴. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۲۴.

مطرح نماییم، برای حصول مابه‌الامتیاز نمیتوانیم آن را غیر از مابه‌الاتفاق بدانیم. بدیگر سخن، برای تبیین کثرت در حقیقت واحد بدون آنکه حقیقت واحد با حقیقت دیگری کثرتی را پدید آورند، چاره‌ی نداریم مگر آنکه مابه‌الاتفاق اشیاء متکثر را همان مابه‌الامتیاز آنها بدانیم. به این نوع وحدت و کثرت، وحدت و کثرت تشکیکی گفته میشود و حقیقتی را که دارای چنین وحدت و کثرتی باشد «حقیقت مشکک یا تشکیکی» گویند.^{۴۵}

لازم بذکر است میان اقسام سه‌گانه تشکیک که ذکر شد، عموم و خصوص مطلق برقرار است. تشکیک با ضابطه‌ی علی و معلولی، خاصترین نوع تشکیک و تشکیک با ضابطه‌ی وحدت مابه‌الاتفاق و مابه‌الامتیاز عامترین نوع تشکیک است و تشکیک با صورت سوم میتواند فارغ از دو تشکیک دیگر محقق گردد اما هر یک از تشکیک خاص و اخص نمیتوانند بدون تشکیک صورت سوم محقق گردند چراکه خاص بدون عام محقق نمیشود.

بنابر ویژگی اول و دوم اعتبار وجودشناختی صور ذهنی، (تجرد و قوت نسبت به معلوم) میان صورت ذهنی و معلوم خارجی تشکیک خاصی با صورت دوم برقرار است و بنابر آنکه با تحقق یکی از صورتهای خاص تشکیک، صورت عام آن محقق میشود، میان صورت ذهنی و معلوم خارجی، تشکیک خاصی با صورت سوم برقرار است. اما از آنجا که صورت ذهنی بشری علت معلوم خارجی نیست، صورت نخست تشکیک خاصی بر آنها صادق نیست.

حال اگر بپذیریم که در تشکیک خاصی در صورت دوم و سوم که سلسله‌ی از مراتب کامل و ناقص داریم، مرتبه‌ی کامل منطبق بر مرتبه‌ی ناقص است و از سوی دیگر به ویژگی تجرد و قوت وجود صورت ذهنی در نسبت با وجود مادی معلوم خارجی خود و بعبارتی تحقق تشکیک خاصی در صورت دوم در آنها ادعان داشته

باشیم، باید بپذیریم که میان وجود مجرد صورت ذهنی و وجود معلوم مادی خارجی آن تطابقی از سنخ وجود برقرار است، زیرا وجود مجرد کاملتر از وجود ناقص مادی است و بر اساس ضابطه‌ی تشکیک خاصی، وجود کامل بر وجود ناقص منطبق است. البته منافاتی ندارد که افزون بر تطابق وجودی میان صورت ذهنی و معلوم مادی خارجی از تطابق ماهوی نیز سخن بگوییم؛ تطابقی که در پی تطابق وجودی مذکور می‌آید و وابسته بدان است نه تطابقی با شأن مستقل. بدیگر سخن، اگر تطابق ماهوی را بپذیریم باید مقدم بر آن تطابق وجودی را به عنوان مقوم تطابق ماهوی پذیرفته باشیم.

نتیجه‌گیری

آنچه در بحث وجود ذهنی ملاصدرا برجسته است، مطابقت ماهوی ذهن و عین است اما اگر به امکانات درونی فلسفه‌ی او توجه کنیم میتوان مطابقت وجودی ذهن و عین را از فلسفه‌اش استنباط کرد؛ با این توضیح که انسان از کینونتهای پیشین برخوردار است و در آن کینونت که به قوس نزول اختصاص دارد حقایق را دیده و با آنها مأنوس شده است. سپس با پرتوافکنی عقل مفارق – اعم از عقول طولی و عرضی – حقایق در ساحت عقل از اندماج و قوه به ظهور میرسد و پس از آن در ساحت خیال و حس دست به بازتولید و انشاء زده و وجودات حسی و خیالی معلومات را در خود می‌آفریند. در این حالت، تطابق ذهن با عین تطابقی در مدار وجود است؛ با این توضیح که تجرد و قوت وجودی صورت ذهنی نسبت به معلوم خارجی دو خصیصه‌ی وجودشناختی صور ذهنی است و این بمعنای برقراری تشکیک خاصی میان وجود صورت ذهنی و معلوم خارجی و در پی آن انطباق

۴۵. همان، ص ۲۲-۲۱؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۵۰۸-۵۰۷.

وجودی مرتبه کامل، یعنی وجود صورت ذهنی بر مرتبه ناقص، که همان معلوم مادی خارجیت، میباشد. بنابراین، وجود علم بر وجود معلوم انطباق دارد. سپس فاعل شناسا در مقام تأمل و پردازش ذهنی ماهیت وجود باز تولید شده را با ماهیت وجود معلوم تطبیق میدهد. بنابراین، تطابق ماهوی در پی تطابق وجودی و تطابق وجودی مسبوق به دریافت حضوری پیشین از پدیده‌ها است.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ، التعليقات، تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ایمانپور، منصور، «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشا و حکمت متعالیه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۱۸۶، بهار ۱۳۸۲، ص ۴۸-۲۳.
- بهنیاری، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۷۶.
- حسن‌زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، انتشارات فجر، ۱۳۶۲.
- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
- رازی، قطب‌الدین، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۲.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، به اهتمام مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، «المشارع و المطارحات»، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۱، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- ، «حکمة الاشراق»، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، آغاز و انجام، مقدمه، شرح و

تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.

کندی، «فی الفلسفة الأولى»، در رسائل الکندی الفلسفیه، تصحیح، تعلیق و مقدمه محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.

ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱: تصحیح، تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶: تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۷: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸: تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة العرشیه، تصحیح و تحقیق اصغر دادبه، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱.

-----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۲.

-----، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.

-----، المسائل القدسیه، تصحیح و تحقیق منوچهر صدوقی‌سها، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱.

-----، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱: تصحیح، تحقیق محمد خواجه‌ای با مقدمه آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.

یزدی، ملاعبداله، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.

یزدان‌پناه، یدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ۱۳۸۹.

-----، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.