

ارزش شناخت در فلسفه ملاصدرا

دکتر مرتضی میرباقری*

رضا صفری کند سری**

چکیده

برای بیان مسأله کاشفیت علم، ابتدا مفاهیم علم و کاشفیت و سپس، مراتب و اقسام آن و در نهایت، مجرد یا مادی بودن آن تعیین می‌گردد. بر این اساس، باید بدانیم ملاصدرا چه معنایی برای علم مراد می‌نماید. بررسی‌ها نشان می‌دهد که وی برای علم مفهوم قائل است، نه ماهیت. همچنین، او علم را از سنخ وجود دانسته است و مانند وجود آن را بدیهی‌التصور و التصدیق می‌داند؛ هر چند تنبهاً براهینی برای اثبات علم اقامه کرده است.

ملاصدرا علم را مانند وجود امری مشکک و ذومراتب می‌داند و برای آن اقسام حسی، خیالی و عقلی قائل شده است. وی معتقد است علم وجودی مجرد دارد و آن را برای همه مراتب و اقسام، جاری و ساری دانسته است. رابطه علم با عالم از نظر ایشان رابطه‌ای صدوری است؛ بنابراین، ایشان

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت معلم تهران.

**دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم تهران.

ارتباط حلولی نفس با تمام مدرکات را نفی نموده و رابطه نفس با معلوم را رابطه فاعل و فعل دانسته است. از نظر ملاصدرا، کاشفیت مراحل مختلف علم به این گونه است که ایشان نفس ارتباط ادراک عقلی با عقل فعال را که اتحاد حقیقه (عقل فعال) با رقیقه (ادراک عقلی) است، برای توضیح کاشفیت رقیقه از حقیقه کافی می‌داند. همچنین، این کاشفیت بین ادراک خیالی و حسی با عقل فعال و نفس نیز برقرار است.

نکته مهم در کاشفیت ادراک حسی از معلوم بالعرض (صورت حسی در عالم طبیعت) این است که به عقیده وی، صورت حسی مرتبه نازل و رقیقه حقیقت مثالی عقل فعال است؛ چون ادراک حسی نزد نفس نیز رقیقه عقل فعال با نفس است. کاشفیت بین ادراک حسی با معلوم بالعرض از طریق عقل فعال توجیه می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: علم، کاشفیت، حقیقت علم، وجود علم، مراتب علم، ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک عقلی، عقل فعال و قیام حلولی و قیام صدوری.

مقدمه

در سه قرن اخیر، معرفت‌شناسی به عنوان شاخه مستقل یکی از مباحث اصلی در کتاب‌های فلسفی غرب است. هر چند معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی به صورت مستقل طرح نشده است، اما بسیاری از مسائل آن در مباحث مختلف فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. از جمله در مبحث وجود ذهنی، مقولات (که علم را از مقوله کیف نفسانی می‌شمارند) در مباحث کلی و جزئی در منطق، نفس و مجرد آن در علم (عقل، عاقل و معقول). دو مسأله در باب علم و معرفت داریم. یکی هستی‌شناسی علم است که در آن اثبات اصل علم و معرفت، بیان مجرد آن، تقسیم آن به ذهنی و خارجی و ارتباط آن با عالم از لحاظ حال یا ملکه و پیوند اتحادی عالم و معلوم است. مسأله دیگر معرفت‌شناسی علم است که در آن امکان شناخت، ارزش شناخت و ارتباط آن با معلوم و مقدار ارائه آن از واقع است. (جوادی آملی: ۱۳۸۶ (ب)، صص ۲۳-۲۴)

در فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علم از هم مجزا نیست و با هم تلازم دارند و برای رسیدن به معرفت‌شناسی علم، در ابتدا مباحث وجود‌شناسی علم نیز باید طرح شود؛ به همین خاطر در این مقاله، ابتدا چیستی و هستی علم، اقسام و مراتب آن، مجرد یا مادی بودن علم، رابطه صدری و حلولی، عقل فعال، کیفیت ارتباط با عقل فعال و در پایان ارزش ادراک را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

چیستی و هستی علم

قبل از آنکه تعریفی پیرامون علم و ادراک داشته باشیم، باید متذکر شویم که چون موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است؛ در فلسفه از عوارض موجود بماهو موجود بحث می‌شود؛ علم هم از عوارض موجود بماهو است. موجود بدون اینکه به نوعی طبیعی یا تعلیمی تخصیص پیدا کند، می‌تواند علم، عالم و معلوم باشد. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۲۲۱) پس شایسته است بحثی از علم و احوال آن در فلسفه داشته باشیم. از سوی دیگر، علم از نظر ملاصدرا نحوه‌ای از وجود و حتی عین وجود است؛ پس باید در فلسفه از احوال آن بحث شود.

ملاصدرا معتقد است مفهوم و مصداق علم امری بدیهی است و نمی‌توان آن را به حد و رسم تعریف کرد و فقط نیازمند تنبیه است و دلیل بداهت مفهوم و مصداق علم را این طور بیان می‌کند: «علم شبیه حقایقی است که انیت و وجود آن عین ماهیتش است و اینچنین حقایقی را نمی‌توان به حد و رسم تعریف کرد؛ زیرا تعریف‌ها از اجناس و فصول ترکیب می‌شوند. این اجناس و فصول اموری کلی هستند در حالی که هر وجودی به ذات خودش متشخص است و تعریف به رسم تام نیز ممتنع است؛ زیرا چیزی شناخته‌شده‌تر از علم نداریم و علم حالتی وجدانی است که عالم در ابتدا در ذات خود آن را می‌یابد و چیزی که این طور است نمی‌توان آن را به واسطه چیزی که روشن‌تر از آن باشد، شناخت. چون هر چیزی در عقل به واسطه علم شناخته می‌شود. پس چطور علم به واسطه چیزی غیر از علم شناخته شود (ملاصدرا، همان)؛ چون لازمه‌اش دور می‌شود». (سبزواری: ۱۴۲۸، ج ۳، تعلیقه، ص ۲۲۱) و تمام تعریف‌هایی که برای علم آورده می‌شود، برای تنبیه است و انسان به واسطه آن به علم التفات و توجه می‌کند.

ملاصدرا علم را عین وجود و نحوه‌ای از آن می‌داند و تعریف او از علم ماهوی نیست تا جنس و فصل داشته باشد و تعریف مفهومی است؛ چون علم از سنخ وجود است و ماهیت ندارد، ولی چون امر وجودی است دارای معنا و مفهوم است و ملاصدرا می‌خواهد مفهوم علم را بیان کند؛ زیرا علم امری معنادار است.

دلیل ملاصدرا برای اینکه علم ماهیت ندارد، ولی مفهوم دارد؛ همان دلیل است که وجود ماهیت ندارد و مفهوم دارد است. چون علم نیز عین وجود است و دلیل این است که هر چیزی از حقایق خارجی در ذهن حاصل می‌شود به کنه خود باید ماهیتش با تبدیل وجود آن محفوظ باشد و چون وجود حقیقتش عین خارج و واقع است و هر چیزی که حقیقت عین خارج و واقع باشد، محال است که در ذهن حاصل شود؛ لازمه‌اش انقلاب حقیقت وجود می‌شود و آن چیزی که از وجود در ذهن حاصل می‌شود و کلیت و عموم عارض آن می‌شود، حقیقت وجود نیست و مفهوم وجود است. این مفهوم از حقیقت خارجی وجود حکایت می‌کند؛ به طوری که آنچه در خارج است، مصداق مفهوم ذهنی است نه فرد آن. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۳ و جوادی آملی: ۱۳۸۶ (الف)، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۷۹) پس علم نیز عین وجود است و چون وجود ماهیت ندارد، ولی مفهوم دارد، علم نیز همانند آن فقط مفهوم دارد. تعریف‌هایی هم که از علم دارد تعریف ماهوی نیست و فقط تنبیهی برای علم است از جمله اینکه: «العلم بالشیء بالحقیقه هو حضور ذاته عند العالم و هو اتم قسمی العلم بالشیء لبحصول صورته هی غیر ذات الشیء المعلوم». (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۴۴)

این تعریف برای هر دو قسم علم حضوری و علم حصولی است. درباره علم حضوری که امری روشن است، اما در علم حصولی نیز معلوم بالذات، صورت علمی است که در نفس حضور دارد. بعد از بیان چیستی علم (ماهو)، سؤال این است که آیا آن چیزی که ما علم می‌گوییم وجود دارد یا نه؟ (هل هو) و آیا آن چیزی که علم می‌گوییم واقعاً وجود دارد یا نه؟ یا صرف توهم است؟

برهان ملاصدرا برای اثبات وجود علم، همان برهان ابن‌سینا در الهیات شفا است و فقط یک تفاوت جزئی دارد که به آن می‌پردازیم.

اثبات علم در نزد ملاصدرا نیز مبتنی بر اصل عدم تناقض است و معتقد است برای این

اصل نمی‌توان برهان اقامه کرد و این اصل را أول الأفاویل می‌نامد و انکار آن را انکار همه مقدمات و نتایج (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۰۹) و تمام قضایا و تصدیقات بدیهی و نظری را نیز مبتنی بر این قضیه می‌داند. نسبت این اصل را به جمیع قضایا نسبت واجب‌الوجود به ماهیات ممکنه می‌داند؛ زیرا در جمیع قضایا، تصدیق آنها محتاج به تصدیق این اصل است و خود به تصدیق دیگری نیاز ندارد. همان طور که واجب‌الوجود بحت و غیرمقید است، ولی موجودات دیگر وجود مقید هستند. مثلاً، اگر می‌گوییم این فلک است؛ این انسان است؛ معنایش این است که فقط به وجود فلکی یا وجود انسانی موجود هستند و تمام قضایای دیگر نیز اصل عدم تناقض در آنهاست، ولی مقید شده است.

مثلاً کل از جزء بزرگتر است، زمانی صادق است که جزء از کل بزرگتر است، کاذب باشد و این قضیه اول‌الاولی است در باب علوم تصدیقی و برای همین جمیع حکما در این اصل اتفاق نظر دارند. کسی که در آن نزاع کند:

۱. یا تصور جزء قضیه برای او حاصل نشده است.

۲. یا معاند است.

۳. یا قیاساتی است که نتیجه‌ای متناقض و متقابل دارد و نمی‌تواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد و اگر از قسم اول باشد، باید اجزای قضیه را برای او تفهیم کرد و اگر از قسم دوم باشد، علاجش کتک زدن، سوزاندن و آتش زدن است و به او گفته شود که کتک زدن و نزدن یا سوزاندن و نسوزاندن در نزد تو یکی است.

تا به اینجا بیان ملاصدرا با بیان ابن‌سینا یکی است، اما بعد می‌گوید که علاج این قسم بر عهده فیلسوف نیست و در دست پزشک است؛ زیرا سوفسطایی و شکاک به علت نقص خلقتش مانند کودکان و ضعفا منکر اصل عدم تناقض نیست و علت آن غلبه سودا و بیماری ناشی از آن است که اعتدال مزاج مغز او را فاسد کرده است و باید همانند شخص مبتلا به مالیخولیا توسط پزشک علاج شود. اگر از قسم سوم باشد، باید به مطالعه هندسه و حساب پردازد. سپس به احکام و قوانین منطقی پردازد و به مبادی طبیعیات و از آنجا به تدریج به مافوق طبیعت برسد و بعد از اینها به الهیات پردازد. (همان، ج ۳، صص ۳۵۰-۳۴۸)

همچنین، می‌گوید از کسی که منکر اصل عدم تناقض است، می‌پرسیم آیا می‌دانید که این انکارتان حق یا باطل است یا شک دارید؟ اگر بگوید می‌دانم، پس به چیزهایی اعتراف

کرده است، سوای اینکه اعتقادش حق باشد یا باطل. اگر بگویند شک دارم، به او می‌گوییم که آیا به این شک خودت علم داری یا نه؟ اگر بگویند به شک و انکار خودم علم دارم، پس به نحو علمی اعتراف کرده است. اگر بگویند چیزی نمی‌فهمم و نمی‌فهمم که نمی‌فهمم و شک دارم در همه اشیا حتی در وجود و عدم خود و در شک خودم شک دارم و همه چیز را و حتی انکار خود را نیز انکار کند؛ بحث با او بی‌فایده است و امید استرشاد نیست و علاجش این است که او را به وادار کنیم که در آتش وارد شود؛ زیرا آتش و غیرآتش پیش او یکی است و او را کتک بزنید؛ زیرا کتک زدن یا نزدن پیش او یکی است. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۱۱۰-۱۰۹) به این ترتیب، ملاصدرا وجود علم را به واسطه اصل تناقض اثبات می‌کند. این برهان را که ملاصدرا برای هستی و وجود علم می‌آورد، صرفاً تنبیهی است؛ زیرا از نظر ملاصدرا وجود علم امری وجدانی است و قابل اثبات نیست و همانند وجود بدیهی‌التصور و التصدیق است. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۲۲۱)

مراحل و مراتب علم

الف) ادراک حسی: احساس ادراک شیء که موجود در ماده است؛ شیئی که همراه هیأت مخصوصی همچون مکان، زمان، وضع، کم، کیف و ... در نزد مدرک حاضر است. اما آن چیزی که احساس می‌شود و محسوس بالذات و حاضر در نزد مدرک است، صورت این شیء است و باید اثری از محسوسات در نزد حاس حاصل شود و الأحاس در این که حاس بالفعل یا بالقوه باشد، در مرتبه واحد خواهد بود. هرگاه که حاس در ارتباط با شیء محسوس قرار گیرد، نفس صورتی مناسب و مماثل با آن شیء خارجی را صادر می‌کند و محسوس بالذات صورتی است که از نفس صادر شده است نه شیء خارجی؛ زیرا شیء خارجی فقط مُعد است برای صدور صور حسی از سوی نفس و این صور حسی که از نفس صادر شده است، موجودی صورتی است که وضع ندارد و قابل اشاره حسی نیز نیست. اما مشروط به وجود ماده خارجی است و صورتش مماثل با این صورت محسوس است و در این ادراک، اگر ماده خارجی معدوم شود آن صورت حسی بر قوای حسی افاضه نمی‌شود و نفس نمی‌تواند آن صورت را صادر کند و ادراک حسی نیز محقق نمی‌شود و تجریدی که در ادراک حسی است، تجریدی تام و کامل نیست. (ملاصدرا:

۱۴۲۸، ج ۳، ص ۲۸۴ و همان، ج ۹، ص ۸۴ و ملاصدرا: ۱۳۸۲(الف)، ج ۱، ص ۶۱۴) منظور از تجرید، یعنی مجرد کامل نیست و مجرد ناقص است و با تجریدی که در فلسفه مشاء که روش ادراک است، فرق دارد.

ب) ادراک خیالی: تخیل هم مانند احساس، ادراک شیء محسوس است همراه با همان هیأتی که در محسوس است؛ زیرا خیال نمی‌تواند چیزی را تخیل کند، مگر اینکه اول حس شده باشد، اما تفاوتش با احساس این است که در تخیل، خواه ماده خارجی وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، ادراک تخیلی صورت می‌پذیرد و حضور ماده خارجی در آن شرط نیست. هنگامی که نفس صور محسوس را به واسطه احساس ادراک کرد، می‌تواند صور احساس کرده را حفظ کند و در مرتبه خیال می‌تواند صورت مناسب و مماثل با آن را دوباره صادر کند. صورت خیالی وجود صوری است که مشروط به حضور ماده نیست و صورت خیالی فقط در حال حدوث به حضور ماده نیازمند است، نه در حال بقا. مدرک در اینجا جزئی و شخصی است و حمل بر کثیر نمی‌شود. (همان) به طور کل، ملاصدرا در ادراک حسی و خیالی معتقد است که نفس فاعل و صادرکننده صور حسی و خیالی است. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۸۱)

ج) ادراک وهمی: توهم ادراک معانی غیر محسوس و معقول است و نفس آن را کلی تصور نمی‌کند و با اضافه به جزئی محسوس درک می‌کند. به خاطر اضافه‌ای که به این امر شخصی دارد، غیر از آن با او مشارکت ندارد و همین اضافه به امر جزئی، مانع از کلی بودن آن است. از نظر ملاصدرا وهم عقل ساقط است. (همان، ج ۳، ص ۲۸۴)

د) ادراک عقلی: تعقل ادراک شیء است از حیث ماهیت و حد شیء، نه از حیث شیء دیگر و در هر ادراکی تجرید در آن است و ادراک عقلی از همه چیز مجرد است. به طور کل، از حضور ماده و اکتناف هیأت و جزئی بودن مجرد است و این ادراک عقلی امری است که بین کثیرین مشترک است و بر آنها حمل و صدق می‌کند. هر گاه مطلق اخذ شود، مانند انسان عقلی که مشترک بین کثیرین است و همچنین، اجزای این انسان عقلی مانند سمع عقلی و غیره. (همان، ج ۳، ص ۲۸۴، ج ۹، ص ۸۴)

از نظر ملاصدرا، در ادراک عقلی نفس مظهر صور عقلی است و اضافه اشراقی با ذوات عقلی پیدا می‌کند که در عالم ابداع هستند و این ذوات عقلی هر چند قائم به نفس و

متشخص به ذات خود هستند، اما نفس به خاطر ضعف ادراک خویش در این عالم به واسطه تعلق به جسمانیات نمی‌تواند این ذوات عقلی را تماماً مشاهده کند و مشاهده ضعیف می‌شود. ضعف مشاهده و ادراک به خاطر این است که نفس تعلق به جسمانیات دارد و عقول فعاله در نهایت قوت هستند و به همین خاطر آنها را از دور مشاهده می‌کند و چون این مشاهده از دور امری کلی است، بر مصادیقش حمل می‌شود. (همان، ج ۱، صص ۲۸۳-۲۸۲)

نفس در ابتدا مظهر صور عقلی است و صور عقلی را در اوایل ادراک به نحو مشاهده شیء از مکان دور مشاهده می‌کند. در اواسط ادراک که نفس دارای قوه و کمال است، به نحو اتحاد با عقل فعال و بعد از اتحاد تام، نفس می‌تواند صور عقلی را ایجاد کند و مصدر آنها شود. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۲۴۸-۲۴۷ و آشتیانی: ۱۳۸۰، ص ۱۳۶ و فیاضی: ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۵۶ و حسن‌زاده آملی: ۱۳۶۶، ص ۳۴۱)

از نظر ملاصدرا، سه نوع ادراک داریم:

- ادراک حسی،
- ادراک خیالی،
- ادراک عقلی.

ادراک وهمی را عقل ساقط می‌داند و در برابر آن سه نوع عالم داریم:

- عالم حس،
- عالم خیال،
- عالم عقل.

مراحل ادراک بر اساس عوالم وجودی شکل می‌گیرد. از نظر ملاصدرا، ادراک این طور حاصل می‌شود که نفس با حرکت جوهری عوالم سه‌گانه را طی می‌کند و از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول مسافرت می‌کند. این طور نیست که نفس صورت را تجرید کند و معقول آن را از محسوس آن انتزاع کند. این طور است که در عالم حس، اشیاء خارجی مُعد می‌شوند تا نفس صور حسی را ایجاد کند و این صور در نفس حفظ می‌شود و با حرکت جوهری به عالم خیال می‌رود. در آنجا صورتی را که حفظ کرده است، مماثل و مناسب آن را ایجاد می‌کند و سپس به عالم عقل منتقل می‌شود و صور را در مُثُل مشاهده می‌کند. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۸۳ و همان: ۱۳۸۲(ب)، صص ۱۵۸-۱۵۷)

ملاصدرا در باب نحوه تطابق عوالم سه‌گانه وجودی با عوالم ادراک می‌گوید که خداوند وحدت عقلی را که عالم عقل است آفرید و کثرت جسمانی که عالم حس و تخیل باشد را نیز آفرید و عنایت الهی اقتضاء کرد که نشأه جمعی ایجاد کند که به واسطه آن این دو عالم یعنی وحدت عقلی و کثرت جسمانی را درک کند و برایش قوه لطیفی ترتیب داد که به ذات خودش مناسب این وحدت عقلی جامع باشد و به واسطه این مناسبت برایش امکان ادراک باشد و آن عقل فعال است و قوه جسمانی و مادی دیگری قرار دارد که به ذات خودش مناسب کثرت جسمانی باشد و آن را من حیث هی هی درک کند؛ اما نفس در ابتدای تکونش به خاطر قصور و نقصش کثرت جسمانی حکمفرماست. وحدت عقلی امری بالقوه است و کثرت جسمانی‌اش امری بالفعل و هرگاه ذاتش قوی‌تر شد؛ فعلیتش شدت یافت؛ جهت وحدت بر آن حکمفرما می‌شود و عقل و معقول می‌شود، بعد از آنکه حس و محسوس بود. (ملاصدرا: ۱۳۸۵، ص ۷۵)

تجرد علم

الف) صور عقلی: در تجرد صور عقلی، ملاصدرا فصل مستقلی را به آن اختصاص نداده است؛ چون او معتقد است که در ادراک عقلی، نفس صور عقلی را در مثل مشاهده می‌کند. ولی چون تعقل از مختصات نفس ناطقه است، براهینی که برای آن آورده است در تجرد صور عقلی هم می‌توان آنها را آورد و می‌گوید نفس انسانی اشیایی را درک می‌کند که وجودشان در جسم محال است. مثلاً، در دو ضد، دو عدم و ملکه و همچنین، حرکت، زمان و لانهایت که محال است صورت آنها در مواد باشد، تعقل می‌کند و وحدت مطلقه و معنای بسیط عقلی را درک می‌کند و این مواردی که ذکر شد با جسم سازگاری ندارد و جسم اینها را نمی‌پذیرد. (ملاصدرا: ۱۳۸۲(ب)، صص ۳۰۰-۲۹۹)

ب) صور خیالی: صور خیالی را که تصور می‌کنیم دارای وضع و قابلیت اشاره حسی نیستند، پس در این عالم نیستند و در عالم دیگر هستند. موضوع این صور که قوه خیال باشد نیز باید امری مجرد باشد و جسم و جسمانی نیست؛ زیرا اگر قوه خیال امری مادی باشد، صور خیال که قائم به قوه خیال هستند نیز باید مادی و قابل اشاره حسی باشند. تالی باطل است و مقدم نیز باطل می‌شود. (همان، ص ۲۹۰) ملاصدرا برای اثبات تجرد صور خیالی

براهین دیگری نیز در سایر کتب خود آورده است. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۳، صص ۳۷۹-۳۷۲)
ج) صور حسی: ملاصدرا برای اثبات تجرد صور حسی فصل مستقلی را اختصاص نداده، ولی در بیاناتش به تجرد صور حسی اشاره کرده است.

ملاصدرا علم را از سنخ وجود امری بالفعل می‌داند و این وجود حضور دارد و ماده و امور مادی را علم نمی‌داند؛ چون وجود و حضور جمعی ندارند و هر جزء از جزء دیگر و از کل غائب است. صورت‌های ماده و مادی معقول و معلوم نیستند و علمی که به اشیای خارجی داریم، به واسطه صورتی است که غیر صورت وضعی مادی که در خارج است و علم وضع‌پذیر و قسمت‌پذیر نیست و صورتی که در خارج هستند، محسوس بالعرض هستند، ولی صورتی که در نزد نفس هستند، محسوس بالذات و امری مجرد هستند که برای حاس حضور دارند و دارای وضع و قسمت نیستند؛ ولی صورتی که در خارج هستند، دارای وضع و قسمت‌پذیر و مادی هستند. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۳، صص ۲۳۷)

قیام صدوری و حلولی

ملاصدرا معتقد است که قیام صور حسی و خیالی به نفس قیام صدوری و نفس مظهر و صادرکننده آن است و رابطه حلولی را نفی می‌کند؛ چون صور حال در نفس نیست تا رابطه حلولی برقرار گردد و در صور عقلی معتقد است که نفس مظهر صور عقلی است و در اینجا هم رابطه حلولی را نفی می‌کند. چون این صور را در مثل مشاهده می‌کند و معتقد است که فاعلیت نفس به صور حسی و خیالی مانند فاعلیت خداوند است و خداوند نفس انسانی را مثالی برای ذات، صفات و افعال خود قرار داده است. نفس اگرچه از سنخ ملکوت است، ولی به دلیل بُعدی که در مراتب نزول با خداوند پیدا کرده، توان آن ضعیف شده است و به همین خاطر آنچه بر نفس مترتب می‌شود و افعال و آثاری که به واسطه آن ایجاد می‌شود، وجودی ضعیف دارد و به دلیل این ضعف است که صور خیالی که به اذن خداوند از ذات نفس صادر می‌گردند، فاقد جمیع آثاری هستند که از صور خارجی که از ذات خداوند صادر شده‌اند حاصل می‌شوند و به خاطر ضعف وجودی اشباح و اظلال آن هستند. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۲۶۳-۲۶۲)

سؤال این است که نفس که در ابتدا امری بالقوه است، چطور فاعل و ایجادکننده صور

حسی و خیالی می‌شود و فاقد شیء نمی‌تواند واجد و فاعل آن شیء شود. نفس در ابتدا بالقوه است و برای خروج از قوه به فعل نیازمند فاعل مخرج است و این فاعل خودش نیست؛ زیرا اگر خودش باشد اتحاد فاعل و قابل شیء واحد لازم می‌آید و این محال است. چون فاعل واجد شیء و قابل فاقد شیء است و نسبت فاعل به فعل وجوب و نسبت قابل به مقبول امکان است و ماده و جسم هم نمی‌توانند فاعل مخرج نفس از قوه به فعل باشند. زیرا شأن ماده و جسم قبول است نه فعل و چون مادی هستند نمی‌توانند فاعل مجرد گردند. به دلیل مجرد بودن صور نیازمند فاعل مجرد و غیرجسمانی هستند. همچنین، ابن‌سینا فقط ادراک عقلی را مجرد و فاعل آن را عقل عقال می‌داند. ولی به دلیل اینکه صور حسی و خیالی را مادی می‌داند، فاعل صور حسی و خیالی را عالم طبیعت و خارج می‌داند. ملاصدرا تمام مراحل ادراک حسی، خیالی و عقلی را امری مجرد می‌داند و فاعل آنها هم باید امری مجرد باشد؛ یعنی، عقل فعال. خود ملاصدرا نیز در برخی موارد نفس را برای صور حسی مظهر می‌داند نه مظهر: «اما الحسیات فباستتفاف وجودها عن النفس الإنسانية و مثلها بین یدبها فی غیر هذا العالم بواسطة مظهر لها کالجلیدیه المرآه و الخیال و غیرها من غیر حلولها فیه». (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۸۵)

گاهی نیز مخرج نفس از محسوس به متخیل و متعقل را عقل فعال می‌داند: «النفس تنتقل من الدنيا إلى الأخری بواسطة ارتیاضها بإدراک العلوم و تسافر من المحسوسات إلى ماوراءها و مخرجها من هذا العالم إلى الأخره و من المحسوسات إلى ماوراءها، ملک تقالة اسمه، واهب الحیاة و نافخ الصور». (ملاصدرا: ۱۳۸۲ الف)، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۸۸)

او در بیشتر موارد می‌گوید که نفس در ادراک حسی و خیالی به فاعلیت شباهت دارد، نه به قابلیت و نمی‌گوید فاعلیت: «أن النفس بالقیاس إلى مدرکتها الخیالیة و الحسیة أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل». (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۸۱)

در جای دیگر می‌گوید: «نفس ایجادکننده صور است؛ چون نفس صور قبیح، سخیف، فاسد و باطل‌الوجود را در اکثر امور تصور می‌کند و خداوند اجل از ایجاد این گونه صور باطل است. پس، اینها به ایجاد نفس موجود می‌شوند و قیام این صور به نفس قیام صدوری است نه حلولی». (ملاصدرا، همان، ص ۲۹۵)

در جای دیگر، فاعل صور حسی را نیز عقل فعال قرار داده است: «بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فتهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاس و لامحسوس إلا بالقوة». (همان، ج ۳، ص ۲۵۰)

با توجه به سؤالی که مطرح گردید، شاید بتوان استنباط کرد که نفس در صور حسی و خیالی در ابتدا مظهر است و صور را از عقل فعال دریافت می‌کند، ولی بعد از آنکه این صور را از عقل فعال دریافت کرد و برای نفس ملکه شد، سپس می‌تواند فاعل، ایجادکننده و مظهر صور باشد (جوادی آملی: ۱۳۸۶ الف)، ج ۴، صص ۱۶۸-۱۶۶)، ولی در صور عقلی نفس مظهر صور و فاعل آنها عقل فعال است.

اتحاد نفس با عقل و کیفیت آن

مسئله اتحاد نفس با عقل عقیده ملاصدرا است و بنابر اتحاد عقل، عاقل و معقول معتقد است که نفس با حرکت جوهری با عقل فعال که خودش عقل، عاقل و معقول است متحد می‌شود و رابطه ای که بین نفس و عقل فعال است رابطه‌ای وجودی است و در کیفیت این ارتباط وجودی سه قول است:

۱. فیضان بر سبیل شرح صور بر نفوس، هنگام اتصال به عقل فعال، چون در عقل فعال همه صور موجود هستند.
۲. از جهت افاضه و اشراق است. به این نحو که نور عقل فعال بر عقل بالفعل می‌تابد و از آن بر عقل فعال منعکس می‌شود و برمی‌گردد و عقل بالفعل و نفس به مقدار استعدادش آنچه در عقل فعال است، مشاهده می‌کند.
۳. بر سبیل فنا در قدسی و بقاء به او است و این نظر ملاصدرا است و در این باره می‌گوید: «چون سبب اتصال تام نفس به مبدأ فیاض از جهت فنای نفس از ذات خودش و اندکاک جبل انیتش و بقائش به حق و غرق شدن در مشاهده ذات مبدأ فیاض و حق است؛ بنابراین، اشیاء را همچنان می‌بیند که در خارج هستند و اگر غیر از این باشد، تکرار در تجلی می‌شود و این باطل است. عرفا و حکمای رواقی که علم خداوند را به اشیاء این طور می‌دانند که اشیاء در خارج عین معلولیت حق هستند و خداوند با علم حضوری آنها را می‌بیند. پس آن چیزی را که عارف از صور حقایق به واسطه اتصالش به عالم قدس

درک می‌کند حقایق اشیاء به وجود خارجی است نه اشباح و مثال‌های آنها». (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۲، صص ۱۹۴-۲۹۳)

ارزش ادراک

بعد از بیان علم و مراتب آن و مجرد بودن علم، به این امر می‌رسیم که آیا علمی که داریم با واقع مطابق است یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا این علم کاشف از واقع است یا نه؟ در فلسفه مشاء، صور حسی و خیالی به دلیل مادی بودن از عالم طبیعت گرفته می‌شود که مادی است؛ ولی در صور عقلی چون امری مجرد هستند، پای عقل فعال که امری مجرد است، به میان می‌آید. اما در فلسفه ملاصدرا، چون تمام مراحل علم یعنی احساس، خیال و عقل امری مجرد است، عقل فعال هم که مصدر این ادراکات است، امری مجرد است. برای بیان نحوه تطابق ادراکات حسی، خیالی و عقلی با عقل فعال، مقدمات زیر ذکر می‌گردد:

الف) هرگاه نفس امری را درک کند، بنابر قاعده اتحاد عاقل و معقول (عالم و معلوم) با آن متحد می‌گردد. یعنی، نفس با حرکت جوهری خود با عقل فعال متحد می‌شود، البته نه با وجود فی نفس عقل فعال بلکه با وجود للغير عقل فعال؛ یعنی، وجودش برای نفس متحد می‌شود.

ب) عقل فعال کل اشیای معقوله است و تمام کمالات اشیاء را دارد و نقایص آنها را جبران می‌کند؛ چون اگر همه کمالات را نداشته باشد، لازم است که ذاتش مرکب از وجود و عدم چیزی باشد و لازمه‌اش این می‌شود که عقل امری مرکب باشد در حالی که ما آن را بسیط فرض کرده بودیم. (ملاصدرا: ۱۴۲۸، ج ۳، صص ۲۶۶) و این عقل فعال نسبت به مادون بسیط است؛ اگرچه نسبت به مافوق مرکب از وجود و عدم است. (جوادی آملی: بی تا، شماره ۲۹۴)

ج) ملاصدرا ادراک را به ۱- حسی، ۲- خیالی و ۳- عقلی تقسیم می‌کند و از طرفی عوالم وجود را نیز سه قسم می‌داند: ۱- عالم حس، ۲- عالم خیال و ۳- عالم عقل. کاشفیت هر یک از ادراک‌های حسی، خیالی و عقلی را نیز باید در عوالم سه‌گانه جست‌وجو کرد؛ چون عوالم ادراک همانند عوالم وجود هستند. از نظر ملاصدرا، تمام عوالم با یکدیگر متصل هستند و رابطه طولی با هم دارند و

مرتبه بالایی تمام کمالات مرتبه پایینی را دارد و حقیقت مرتبه پایینی است و مرتبه پایینی رقیقت مرتبه بالایی است و حملی که بین مرتبه بالا با مرتبه پایین وجود دارد، حمل حقیقت و رقیقت است.

«تحقیق هذا المبحث و تنقیحه لایتنیسر إلامن عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال، و مصیر الأشياء فی المبدأ المتعال و ذلك میسر لما خلق له و اعلم أن نشأت الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصله بعضها ببعض و نهاية كل مرتبه بداية مرتبه أخرى و آخر درجات هذه النشأت التعلقیة و سنوح حالة فلا یتغیر ذلك العالم بدخول النفس إلیه كما لا یتغیر بصورها منه كما علمت فی الفصل السابق، فورود النفس إلی ذلك العالم بنحو صورتها منه بلا استحالة و تجدد».
(همان، ج ۸، ص ۳۴۵)

از طرفی، ملاصدرا در ادراک عقلی، معتقد است نفس در ابتدا مثل را از دور مشاهده می کند و در مرحله بعد با عقل فعال متحد می شود. در ادراک حسی و خیالی، خود نفس که در ابتدا بالقوه است نمی تواند صور را ایجاد کند. صور حسی و خیالی چون مجرد هستند، از عالم ماده هم منفعل نمی شوند و تنها راهی که باقی می ماند این است که بگوییم صور حسی و خیالی نیز در ابتدا از عقل فعال صادر می شوند و نفس مظهر صور است. چون در فلسفه ملاصدرا علم مطلقاً امری مجرد است و از عالم ماده و نفس در مرتبه بالقوه بودنش نیز صادر نمی شود. پس فاعل در ابتدا عقل فعال است، ولی در مرحله بعد نفس، صور را که از عقل فعال دریافت کرده است، برایش ملکه می شود و خودش می تواند صور را ایجاد کند.

در کاشفیت ادراک عقلی و خیالی مشکل چندانی پیش نمی آید؛ زیرا صور عقلی از عقل فعال هستند و صور خیالی هم در ابتدا از عقل فعال، ولی بعداً توسط نفس صادر می شود. در اینجا فقط معلوم بالذات داریم؛ یعنی، آن چیزی که از عقل فعال یا نفس صادر شده است و عقل فعال که عین کاشفیت است.

سؤال در باب ادراک حسی است که این صور در ابتدا توسط عقل فعال و سپس توسط نفس صادر می شوند، ولی رابطه ما با عالم طبیعت چطور است؟ آیا صور حسی کاشف از واقع هستند؟ چون در ادراک حسی معلوم بالذات و معلوم بالعرض داریم، رابطه بین نفس و معلوم بالذات که روشن است، ولی رابطه اش با معلوم بالعرض چگونه است؟

در جواب باید گفت عالم طبیعت نیز معلول و رقیقه عقل فعال است؛ چون عوالم مترتب بر هم هستند و عالم پایین رقیقه عالم بالا و عالم بالا حقیقه و علت عالم پایین است و در شواهد الربوبیه نیز عالم اشخاص را معلول عالم مثل می‌داند. (ملاصدرا: ۱۳۸۲ ب)، ص ۱۵۷) و رابطه عالم عقل و عالم طبیعت را رابطه علی و معلولی می‌داند و از طرفی تمام علوم و صور از عقل فعال که امری مجرد است، صادر شده‌اند، پس عالم طبیعت معلول و رقیقه عقل فعال و صور علمی معلول و رقیقه عقل فعال هستند.

در اینجا دو معلول و دو رقیقه (صور علمی و صور عالم طبیعت) و از طرفی یک علت و یک حقیقه داریم که عقل فعال است که خود عین کاشفیت است و حلقه ارتباط صور حسی بالذات و عالم طبیعت (یعنی صور حسی بالعرض) است و هر جا که سایه‌ای از عقل فعال باشد، در آنجا کاشفیت نیز متحقق می‌شود.

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی به طور مستقل در فلسفه اسلامی طرح نشده است و در مباحث دیگر به طور پراکنده آمده است و می‌توان معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی را بر اساس آنها بنا نهاد. در فلسفه اسلامی بحث وجودشناسی علم یعنی اثبات اصل علم، مجرد آن، مراتب آن و بحث معرفت‌شناسی یعنی ارزش‌شناخت و ارتباط آن با معلوم از هم مجزا نیست و با هم تلازم دارند. برای بحث درباره ارزش‌شناخت بحث وجودشناسی علم نیز مورد بررسی قرار گرفت. ابتدا، چیستی و هستی علم و ادراک آمد که تصور و تصدیق علم امری بدیهی است، هر چند برهانی که ملاصدرا برای اثبات علم آورده، تنبهی است.

ملاصدرا علم را به حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند و معتقد است که تمام مراحل و مراتب علم مجرد هستند و در ادراک حسی و خیالی در ابتدا نفس مظهر صور حسی و خیالی است و این صور در ابتدا از عقل فعال صادر می‌شود، ولی بعد از آن نفس می‌تواند صور را صادر کند و صور قیام صدوری به نفس دارند. ولی در صور عقلی نفس مظهر عالم مُثُل است که در ابتدا به نحو مشاهده و بعداً به نحو اتحاد است.

ملاصدرا معتقد است عوالم وجود رابطه طولی با هم دارند و مرتبه بالا حقیقه مرتبه پایین و مرتبه پایین رقیقه مرتبه بالا است و در باب ادراک عقلی و خیالی صور از عقل

فعال صادر می‌شوند. در ادراک خیالی، نفس مظهر صور خیالی و این صور توسط عقل فعال صادر می‌شوند، ولی بعداً نفس آنها را صادر می‌کند؛ چون عقل فعال عین کاشفیت است و نفس صوری را که دریافت می‌کند به نحو اتحاد عالم و معلوم نزد او حضور دارند و معلوم بالذات او هستند و در اینجا معلوم بالعرض نداریم.

در کاشفیت صور حسی، چون صور حسی در ابتدا از عقل فعال و بعداً توسط نفس صادر می‌شود و معلول عقل فعال هستند و از طرفی عالم طبیعت نیز رقیقه عقل فعال است، پس عقل فعال رابط و واسطه صور حسی است که معلوم بالذات نفس هستند و صور حسی که معلوم بالعرض و در خارج وجود دارند است. پس عقل فعال محور کاشفیت در فلسفه ملاصدرا است.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲. جوادی آملی، عبدالله (رحیق مختوم، قم، إسرائ، ۱۳۸۶ (الف)).
۳. همان، (بی تا)، شرح جلد سوم اسفار، بی جا، بی نا.
۴. همان، (۱۳۸۶ (ب))، معرفت‌شناسی در قرآن، قم: نشر إسرائ.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۸)، تعلیقه بر الحکمه‌التعالیه، ج ۳، قم، منشورات طلیعه‌النور.
۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، تعلیقه بر نهاییه الحکمه، ج ۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸)، الحکمه‌المتعالیه، (ج ۹، ۸، ۶، ۳، ۲، ۱)، قم، طلیعه‌النور.
۹. همان (۱۳۸۲ (ب))، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب.
۱۰. همان (۱۳۸۵)، مجموعه رسایل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق حامد ناجی، تهران، حکمت.
۱۱. همان (۱۳۸۲ (الف))، مفاتیح‌الغیب، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.