

تبیین نظریه معرفت ملاصدرا بر مبنای اسفار چهارگانه عقلی

علی ارشد ریاحی*

ربابه جلیلی بهابادی**

مجید صادقی حسن آبادی***

چکیده

ملاصدرا کامل‌ترین و دقیق‌ترین کتاب فلسفی‌اش را بر مبنای اسفار اربعه نگاشته است. وی در مقدمه این کتاب می‌گوید، سیر و سلوک علمی و طی درجات و مراتب دانش‌های فلسفی را به سفر روحانی سلاک تشبیه کرده و به این جهت نام این کتاب را اسفار گذاشته است. مدعای این مقاله آن است که ملاصدرا، مسأله شناخت را بر اساس اسفار اربعه عرفا و همچنین قوس صعود و نزول تبیین کرده است. وی با تأسیس مبانی خاصش، سعی دارد راهی برای شناخت جهان، خصوصاً شناخت عالم غیب و خداوند، ترسیم کند؛ درحالی‌که این رویکرد عموماً توسط شارحان و مفسران اسفار نادیده گرفته شده است. عدم توجه به این رویکرد، در مواردی موجب برداشت‌های متعارض از دیدگاه‌های ملاصدرا شده است. مقاله حاضر با تبیین فرایند شناخت ملاصدرا بر اساس اسفار اربعه، نشان می‌دهد که تبیین شناخت بر مبنای اسفار اربعه، می‌تواند راه حل مناسبی برای برخی تعارضات ظاهری خصوصاً در مسئله علم و ادراک پیش رو نهد.

واژگان کلیدی: اسفار اربعه، ملاصدرا، معرفت‌شناسی، قوس صعود، قوس نزول.

۶۷
ذهن

تبیین نظریه معرفت ملاصدرا بر مبنای اسفار چهارگانه عقلی

arshad@ltr.ui.ac.ir

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول).

kowsar_66@yahoo.com

majd@ltr.ui.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ تأیید: ۹۷/۶/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۴

مقدمه

معرفت‌شناسی به عنوان یکی از قدیمی‌ترین مباحث فلسفی، به همراه مابعدالطبیعه و بسیاری از شاخه‌های دیگر علم و فلسفه، در یونان باستان به وجود آمده است و مراد از آن، مجموعه موضوعاتی است که در مورد شرایط و انواع علم یا معرفت به بحث می‌پردازد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۸).

حکمای مسلمان، معرفت‌شناسی مجزایی ندارند، اما مسائل آن را در ضمن مسائل متعدد فلسفی دیگر مطرح کرده‌اند. اما هیچ یک از این مسائل تا زمان *ملاصدرا*، معنوی به مسائل معرفت‌شناسی یا علم و ادراک نبوده است و اساساً علم و ادراک در مسائل فلسفه مطرح نمی‌شده است و مباحث آن ذیل مسائلی همچون علم النفس، وجود ذهنی، مقولات و... مطرح شده است. *ملاصدرا* نخستین فیلسوفی بود که در حوزه اندیشه اسلامی با تحلیل ویژه‌ای که انجام داد، علم و ادراک را جزء مسائل فلسفه برشمرد. وی با ارائه استدلالی، علم و ادراک را از عوارض ذاتیه وجود دانست و جای بحث آن را فلسفه معرفی کرد (علیزاده، ۱۳۷۷). *ملاصدرا* در این باب چنین می‌گوید:

از جمله اموری که بر موجود مطلق - بدون آنکه نیازمند آن باشد که در قالب یک نوع طبیعی یا تعلیمی درآید - عارض می‌شود، علم، عالم و معلوم می‌باشد؛ از این رو شایسته است، بحث از علم و احکام و ویژگی‌های آن در فلسفه اولی آورده شود؛ زیرا فلسفه، دانشی است که از احوال کلی عارض بر موجود مطلق بحث می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸).

از آنجا که تعاریف متعددی درباره معرفت‌شناسی ارائه شده است و موارد استعمال این اصطلاح در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب متفاوت است، باید پیش از شروع بحث، منظور از آن در این نوشتار مشخص شود.

موارد استعمال واژه علم در منطق و فلسفه اسلامی، قریب به کاربرد واژه اپیستمی در یونان باستان است. در یونان باستان، واژه اپیستمی فقط در مورد علوم کلی استعمال می‌شده است، لیکن این کلمه در غرب، دستخوش دگرگونی شده است،

به طوری که معادل واژه اپیستمی در غرب، شامل علم به جزئیات نیز می شود؛ در حالی که علم به جزئیات مورد اهتمام سقراط، افلاطون و آکوئیناس نبوده است؛ مثلاً افلاطون معرفت به جزئیات را ناممکن می دانسته است (لگنهاوزن، ۱۳۷۹). در این نوشتار مراد از معرفت شناسی، علمی است که به بررسی درباره مطلق علم، واقعیت و... می پردازد.

صدرالمتألهین در بحث مربوط به علم، پس از مرور تعاریف گذشته و بیان کاستی های دیدگاه خودش درباره علم چنین می گوید: «اما مذهب المختار و هو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۲) و در جای دیگری می گوید: «ان العلم عبارة عن وجود شی مجرد» (همان، ج ۱، ص ۲۶۸).

بر اساس تعاریف فوق، علم حصول یک شیء برای شیء دیگر نیست، بلکه علم عبارت است از: نحوه وجود مجرد از ماده (همان، ج ۳، ص ۲۹۷) و هویت علم به «وجود» باز می گردد. ملاصدرا معتقد است که علم، عین وجود است، اما نه هر وجودی، بلکه وجودی خالص از شوائب مادی و مقید به شرط مجرد از حجاب های جسمانی (همان). به این ترتیب، می توان ادعا کرد که در فلسفه صدر، هستی محض یا وجود مجرد از ماده، عین علم و مساوی با آن است؛ براین اساس، معرفت شناسی ملاصدرا نیز عین وجود شناسی اوست. اما از طرف دیگر، وجود علمی و ادراکی، حیثیت حکایت گری و کاشفیت دارد؛ از این رو می تواند از دو جنبه مورد بررسی قرار گیرد: یکی از جنبه هستی شناسانه؛ و دیگری از جنبه معرفت شناسانه.

از آنجا که بررسی یک مسئله از جنبه ها و رویکردهای مختلف می تواند در فهم و تفسیر و تحلیل آن مفید و موثر باشد، این نوشتار سعی دارد، از زاویه نگاه معرفت شناسانه به اسفار اربعه ملاصدرا بنگرد. مفروض ما آن است که صدرالمتألهین شناخت شناسی اش را بر مبنای سفرهای عقلی و قوس صعود و نزول بنا کرده است؛ به این معنا که نفس در حرکات استکمالی اش، همواره قوسی صعودی به سوی معلوم و اتحاد با معلوم و همچنین قوسی نزولی را در جهت تمثل صورت ادراکی می پیماید. این دو مرحله با هم، فرایندی شناختی را تشکیل می دهند.

مهم‌ترین شاهد بر این مدعا، توانایی این رویکرد در تبیین و حل برخی از تعارض‌های ظاهری در دیدگاه *ملاصدرا*، به ویژه در حوزه علم و ادراک است. بر این اساس، پس از طرح برخی از این تعارض‌ها، آنها را بر مبنای رویکرد فوق- که از این پس آن را رویکرد معرفت‌شناسانه می‌نامیم- بازخوانی می‌کنیم، تا توانایی این رویکرد را در حل آن تعارض‌ها بسنجیم. در بحث پایانی، به مؤیداتی اشاره می‌کنیم که نشان از انسجام بیشتر مطالب *اسفار* بر مبنای این رویکرد دارد. به علاوه بررسی حکمت متعالیه از زاویه نگاه معرفت‌شناسانه، می‌تواند زمینه مشارکت بیشتر حکمت متعالیه را در گفتمان معرفت‌شناسی معاصر فراهم آورد.

الف) توضیح مدعا

در اینکه آیا سفرهای چهارگانه، جهش‌های عقلانی و فکری است، یا سلوک‌های عرفانی و یا هر دو، بحث و اختلاف نظر وجود دارد.

یکی از شارحان *اسفار* گفته است: «*ملاصدرا* در عالم حکمت و فلسفه، برای نخستین بار مسائل عقلی و فلسفی را مطابق با سفرهای قلبی و عرفانی ارائه داد» (حائری یزدی، ۱۳۶۸، ص ۴۹). آنچه از ظاهر امر بر می‌آید این است که تأکید مؤلف در کتاب *اسفار* بر سیر و سلوک عقلانی و ذهنی است و هدفش از نگارش آن، گزارش مفصلی از مراحل سیر و سلوک عقلانی است. *ملاصدرا* سفرهای عقلانی را بر اساس چهار مرحله عرفانی تنظیم و تشبیه می‌کند و خود در مقدمه *اسفار* در این باره چنین نگاهشده است:

واعلم أن للسلك من العرفاء و الأولياء أسفاراً أربعة- أحدها السفر من الخلق إلى الحق و ثانيها السفر بالحق في الحق و السفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق و الرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق. فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار و الآثار على أربعة أسفار و سميته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹).

ملاصدرا اسفار اربعه عرفانی را به سفرهای فکری و فلسفی تعمیم و تطبیق داده

است و چه بسا منظورش این بوده است که سفرهای عقلانی از سلوک‌های عرفانی جدایی‌ناپذیرند و این هر دو به یاری یکدیگر رهروان حقیقت را به سر منزل مقصود می‌رسانند. با توجه به این نکته درباره ترتیب و جایگاه مباحث اسفار و چگونگی تطبیق آنها با سفرهای چهارگانه پرسش‌هایی مطرح می‌شود: مثلاً در سفر اول، مباحث امور عامه را چگونه می‌توان حرکتی از خلق به سوی حق شمرد؟ یا در سفر دوم، مباحث مربوط به جواهر و اعراض را چگونه می‌توان سیر بالحق فی الحق به شمار آورد؟ در سفر سوم نیز که مطابق سفر سوم عرفا یعنی سفر من الحق إلى الخلق بالحق - است، چرا مباحث خداشناسی مطرح می‌شود؟ همچنین در سفر چهارم که سفر بالحق فی الخلق است، چرا مبحث معاد مطرح می‌شود؟

عده‌ای از شارحان اسفار، سفرهای چهارگانه عقلی ملاصدرا را به سبک و سیاق عرفانی تشریح کرده‌اند و غالباً معنایی که از اسفار اربعه فلسفی ارائه و اراده می‌کنند، مطابق معنای عرفانی آن است؛ به طور مثال استاد محمدرضا الهی قمشه‌ای، اسفار چهارگانه عرفا و تطبیق آن با اسفار اربعه را به همین سبک شرح و توضیح داده‌اند (ر.ک: خواجوی، ج ۱، مقدمه مترجم، ص ۱۶-۱۸ / حائری یزدی، ۱۳۶۸)؛ درحالی‌که معنای عقلی و فلسفی اصطلاحاتی که در بیان اسفار چهارگانه به کار می‌رود، با معنای عرفانی آنها متفاوت است؛ به طور مثال، در عرفان مراد از کلمه حق، خداوند متعال است، درحالی‌که منظور از این اصطلاح در فلسفه، اعم از معنای عرفانی آن است:

حق به معنای گفتار درست و فکر درست و مطابق با واقع و نفس الامر است و نیز راست و درست کردن سخن و حکم مطابق با واقع است و نامی از نام‌های خداوند بوده و بر عقاید و ادیان و مذاهب نیز اطلاق می‌شود... همچنین عالم خلق، شامل کائنات و موجودات عالم جسمانی است و گاه مراد مطلق عالم آفرینش بوده و بالاخره عالم خلق مقابل عالم امر است (سجادی، ۱۳۴۱، صص ۲۲۹ و ۳۱۷).

اصطلاح عقل نیز معانی مختلفی دارد که در فلسفه در دو مورد مشخص به کار رفته است: یکی عقل به معنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل و دیگری همان نفس

است که مراتب مختلفی به نام‌های عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد دارد. مراد از عالم عقل نیز ذهن انسانی است که مقابل عالم خارج از ذهن است و گاه عالم عقول است که مقابل عالم جسمانی است (همان، صص ۳۲۳ و ۳۳۷).

تفسیرهای رایج از اسفار، غالباً به تفاوت تعبیر عرفانی و تعبیر فلسفی توجهی ندارند، نمونه‌ای از این تفسیرها به قرار زیر است:

نخستین مرحله از اندیشیدن در موجودات و نظر در آفاق و انفس، به وجود باری تعالی و صفات جمال و جلال او رهنمون می‌شود که این خود نوعی از خلق گسستن و به حق پیوستن است. در مرحله دوم، خود را سزد که از تفکر در وجود مبدأ به وجوب مطلق و ازلی او راه یافته و از آنجا بساطت، وحدانیت، علم، قدرت، حیات، اراده و همه اوصاف جمال و جلال او را دریابد و این خود سیر و سلوک عقلانی در حق است که هم طراز با دومین سلوک عرفانی است. سپس از هستی مطلق و نظر در احدیت ذات او، کیفیت صدور کثرات را از منبع یگانه آفرینش به دست آورده و نظام کلی جهان را از عالم جبروت و ملکوت اعلی و اسفل گرفته تا عالم محسوسات و ناسوت با بیش عقلانی مبرهن می‌سازد و این مشابه سیر از حق با حق به سوی خلق است که با سومین شهود عارفان دمساز است. چهارمین مرحله تفکر و پژوهش، اندیشه در خود آفرینش است که چگونه موجودات با یکدیگر در می‌آمیزند، از چه روی اختلاف و تضاد پیدا می‌کنند و پایان این آمیزش و اختلاف چیست و ما خود از این سرای به کدام سرای رهسپاریم (حائری یزدی، ۱۳۶۸، ص ۴۸).

در تفسیرهایی نظیر تفسیر فوق که از اصطلاحات، تعبیر عرفانی شده است، ترتیب مطالب اسفار، جایگاه منطقی و شایسته‌ای نمی‌یابد. همچنان‌که در تفسیر فوق هویداست، توجیه جایگاه برخی مباحث همراه با تکلف است؛ مثلاً سیر در آفاق و انفس در سفر اول، نوعی از خلق گسستن و به حق -خداوند- پیوستن معرفی شده است، یا دلیل طرح مباحث جواهر و اعراض در سفر دوم توجیه نشده است.

یکی از شارحان اسفار به این نکته متذکر شده و در مقدمه کتاب اسفار، پس از

تشریح سفرهای چهارگانه، اشکالی را در مورد جایگاه بحث معاد در سفر چهارم اسفار مطرح نموده است:

سفر چهارم را عده‌ای مباحث موت، معاد، برزخ و رجوع الی الله دانسته‌اند. اما چون این مطالب مربوط به سیر و سفر نفس مجرد از بدن است، از حوزه سیر و سلوک معنوی انسان حیّ و مستقر در زمین - قبل از موت - که مقصود عرفاست، خارج است؛ ازاین‌رو یا بحث معاد را باید دنباله سفر سوم دانست و یا توجیهی مناسب برای آن یافت (خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ص ۴۲-۴۳).

در یک پاسخ کلی و اجمالی به مسئله فوق - درباره جایگاه مباحث اسفار - می‌توان گفت، اگر اصطلاحات موجود در سفرهای چهارگانه، مطابق معنای عرفانی‌شان تعبیر شود، جایگاه مباحث اسفار مخدوش و غیرمنسجم به نظر می‌آید. اما اگر معنای فلسفی آنها را اراده کنیم، ترتیب و چینش مباحث اسفار موجه‌تر خواهد بود؛ مثلاً اگر تعبیر فلسفی حق را مبنا قرار دهیم، می‌توان سفر اول را شناخت حقایق موجودات قلمداد کرد، یا در سفر دوم، مباحث جواهر و اعراض را بر مبنای تعبیر فلسفی آن سفر، بالحق فی‌الحق به شمار آورد؛ زیرا منظور از حق در اصطلاح فلسفی، مرحله‌ای از حقیقت است و نه خداوند متعال. همچنین طرح مباحث خداشناسی در سفر سوم و همچنین طرح مباحث نفس و معاد در سفر چهارم نیز با رویکرد فلسفی توجیه بهتر و شایسته‌تری خواهد یافت. در قسمت پایانی مقاله، پس از توضیح مدعای مقاله، مجدداً به این بحث - تحت عنوان جایگاه مباحث و ترتیب منطقی مطالب اسفار - می‌پردازیم.

اشکال دیگر در تبیین سفرهای عقلی با صبغه عرفانی این است که گویی چنین سفرهایی تنها در زندگی یک عارف و سالک رخ می‌دهد و بیشتر انسان‌ها خالی از سیر و سلوک و تکامل نفسانی‌اند؛ درحالی‌که از نگاه ملاصدرا، نفس از انواع جوهر به شمار می‌رود و استکمال و اشتداد نفس با حرکت جوهری، تبیین می‌شود و در این استکمال، میان انسان‌ها تفاوتی نیست. همچنین ملاصدرا در مباحث علم، ادراک و اتحاد عاقل و معقول، دیدگاه خویش را به حاسّ و محسوس و همچنین متخیل و متخیل نیز تعمیم

می‌دهد؛ بنابراین انسان در هر مرحله‌ای از تفکر و تکامل، همواره در سیر عقلی و ذهنی‌اش، این مراحل چهارگانه را طی می‌کند. این سخن بدین معنا نیست که نفس در هر مرحله‌ای که باشد، با چهار حرکت مذکور، به نهایت تکامل جوهری می‌رسد، بلکه منظور این است که نفس در هر مرحله‌ای که باشد - چه در مرحله ادراک حسی و چه در مرتبه خیالی - از حرکات نفسانی اشتدادی جوهری برخوردار است و همچنان که شرح آن خواهد آمد، چهار مرحله را در قوس نزول و صعود طی می‌کند.

نکته مهمی که در تبیین سفرهای عقلی - ذهنی - و نفسانی، ذکر آن لازم به نظر می‌رسد، این است که این سفرها و حرکات، حرکاتی مستقیم و خطی نیستند، بلکه حرکاتی قوسی و اشتدادی‌اند.* در حرکات خطی، متحرک بین مبدأ و منتهی حرکت می‌کند، اما در حرکات دورانی، مبدأ و مقصد یکی است. این به آن معنا نیست که متحرک از هیچ‌گونه تکاملی برخوردار نیست و همواره به نقطه اول باز می‌گردد، بلکه این حرکات، اشتدادی و استکمالی‌اند و منجر به تکامل نفسانی شده و نفس با طی هر بار قوس صعود و نزول به مرحله وجودی بالاتری دست می‌یابد. همچنان که ملاصدرا، سفر چهارم را سفر بالحق فی الخلق معرفی می‌کند؛ یعنی نفس از عالم خلق در سفر اول آغاز می‌کند و دوباره به سوی عالم خلق باز می‌گردد. این در حالی است که توسعه

* یکی از صاحب‌نظران معاصر معتقد است، حرکت جوهری بر دو قسم است: حرکت جوهری امتدادی و حرکت جوهری غیرامتدادی. در حرکت جوهری امتدادی، همواره یک نقطه شیء موجود است؛ یعنی همواره چیزی از بین می‌رود و چیز دیگری جای آن را می‌گیرد؛ مثلاً آب در اثر گرما به بخار و بخار در اثر سرما به آب تبدیل شود که یک صورت می‌رود و صورت دیگر می‌آید. این حرکت جوهری امتدادی است؛ به این معنا که آینده، امتداد گذشته است. در حرکت غیرامتدادی، شخص وجود سابق در لاحق هم موجود است، اما اختلاف این دو وجود، در اصل وجود نیست، بلکه در حد وجود است؛ مثل انسان جاهل که عالم می‌شود و با اتحاد علم و نفس جاهل، حرکت استکمالی و اشتدادی صورت می‌گیرد. در اینجا شخص عالم همان شخص جاهل است و چنین نیست که شخص جاهل از بین برود و شخص دیگری که عالم است، موجود شود (برگرفته از محاضرات استاد فیاضی به نقل از: زندیه، ۱۳۹۰).

وجودی یافته و حقیقتی را که یافته، با خود به همراه دارد. این نوع حرکت، در حقیقت، رهاورد نگرش هستی‌شناسانه صدرای موسوم به وحدت تشکیکی وجود و اشتداد وجودی انسان در اثر حرکت جوهری است. بر اساس این دیدگاه، وجود هر فرد انسانی بر پایه حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول به واسطه علم و عمل، همواره اشتداد وجودی یافته و انحای و درجاتی از وجود را کسب می‌کند. در این نوع حرکت، شیء متحرک با رسیدن به مرحله بالاتر، کمالات قبلی‌اش را از دست نمی‌دهد، بلکه کمالات جدیدی به کمالات قبلی‌اش افزوده می‌شود؛ به عبارت دیگر، این نوع حرکت، لبس بعد از لبس است نه لبس بعد از خلع (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۶ و ج ۳، ص ۱۰۴/ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳۰).

از نظر نگارندگان، یکی از دلایلی که ملاصدرا سفرهای عقلی را با سفرهای عرفانی تطبیق داده این است که هماهنگی تجارب عرفانی را با تجارب فکری و فلسفی نشان دهد؛ به این معنا که مسیری که یک متفکر در سیر فکری و ذهنی‌اش حتی در مراحل اولیه تفکر و تفلسف می‌پیماید، شبیه سفری است که عارف در طی یک مکاشفه و تجربه عرفانی می‌پیماید؛ یعنی همان‌طور که سالک و عارف، مراحل چهارگانه را در سفر به سوی حق خداوند می‌پیماید، فیلسوف و متفکر نیز به همان طریق، درجه‌ای از حقیقت را کسب می‌کند؛ به عبارت دیگر، سالک و مسلوب در سفر عرفانی همان عالم و معلومند، اما در مرحله‌ای برتر و بالاتر. در ادامه برای روشن شدن بحث و مدعای مقاله، به تشریح اسفار اربعه بر مبنای تعبیر فلسفی و با رویکرد معرفت‌شناسانه می‌پردازیم. همچنان که قبلاً متذکر شدیم، منظور از رویکرد معرفت‌شناسانه آن است که سفرهای چهارگانه را سفرهایی فکری و عقلانی قلمداد کنیم و از آن جهت که موجب انکشاف معلوم برای نفس عالم می‌شوند، مورد بررسی قرار دهیم.

ب) تبیین اسفار اربعه بر مبنای رویکرد معرفت‌شناسانه

شناخت‌شناسی ملاصدرا بر مبنای چهار حرکت استوار است، اما تکامل وجودی در فلسفه ملاصدرا بر اساس اشتداد وجودی تبیین می‌شود و در مراحل اشتدادی، تعیین

حد و مرز مشخص میان مراحل مختلف و تفکیک آنها ممکن نیست؛ از این رو اسفار اربعه را در قالب دو سیر صعودی و نزولی بررسی می‌کنیم. سفر اول و دوم، قوس صعود و سفر سوم و چهارم، قوس نزول را شکل می‌دهند. برخی مفسران گفته‌اند:

اسلوب نگارش کتب *صدر المتألهین* چنین است که وی آغاز نگارش هر کتاب مستقلاً را به خطبه‌ای در ثنای الهی مزین کرده است. وی در کتاب *اسفار* نیز یک خطبه برای سفر اول و یک خطبه - در آغاز قوس نزول - برای سفر سوم بیان داشته است؛ بنابراین مجموعه *اسفار* را در واقع می‌توان دو سفر دانست: یکی سفر «من الخلق الی الحق» و دیگری سفر «من الحق الی الخلق». دو سفر دیگر ذیل، یا فرع و یا نتیجه دو سفر دیگر قرار دارند. سفر اول - قوس صعود - در واقع سفر از کثرت به وحدت است و سفر دوم - قوس نزول - سفر از وحدت به کثرت (خواجوی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱).

به عنوان مثال نفس مدرک در مرحله اول به سوی محسوس حرکت می‌کند و در مرحله بعد با محسوس متحد می‌شود، به گونه‌ای که خود عین محسوس می‌شود، سپس سیر نزولی را آغاز کرده، صورت محسوس را در نفس متمثل می‌کند و در نهایت در حالی که خود عین محسوس است، به همراه محسوس در عالم محسوسات سیر می‌کند. اگر معلوم متخیل باشد نیز همین مراحل طی می‌شود.

شایان یاد است، فرایند شناخت *ملاصدرا* بر خلاف نظریه تجرید مشایی از موجودات مادی آغاز نمی‌شود و منظور او از محسوس، اجسام مادی نیست، بلکه وجودی ادراکی و برتر از عالم ماده است؛ بنابر این نفس در همه مراحل ادراکی، حرکتی صعودی به سمت عوالم برتر وجود دارد و اشیاء مادی تنها نقش علل معده دارند؛ به طوری که مواجهه نفس با اشیاء مادی سبب می‌شود که نفس، وجود برتر ادراکی آن را دریابد. وی در عبارت زیر به وضوح منظورش را از محسوس بیان می‌کند:

و هكذا قیاس جميع القوى المدركة و المحركة فی أن لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة فی العلو و الدنو و الشرف و الخسة بعضها عقلی صرف و بعضها مثالی و بعضها حسی و بعضها جسمانی صرف (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۸).

وی در توضیح نظر خود دربارهٔ تجرد همهٔ مراحل و مراتب ادراک چنین می‌گوید:

هر صورت ادراکی، مجرد از ماده است، حتی اگر حسی باشد. پس وجود فی‌نفسه آن و محسوس بودنش یکی است و تغیری میان آنها نیست. ممکن نیست که برای آن صورت مخصوص، شکل و نحوهٔ وجود دیگری فرض شود؛ زیرا نحوهٔ وجود آن وجود ادراکی است- نه مثل وجود آسمان و زمین که وجودشان وجود ادراکی نیست- و عقل و حس به شناخت آن نایل نمی‌شود، مگر بالعرض و به تبعیت صورت ادراکی که مطابق آن است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۷).

اکنون با در نظر داشتن نکات فوق، اسفار چهارگانه را در چگونگی کسب علم و فرایند شناخت، با حفظ اصول ملاصدرا، در قالبی معرفت‌شناسانه تشریح می‌کنیم:

در فرایند شناخت، نفس انسان سفر خود را از عالم خلق آغاز می‌کند- سفر اول، سفر من الخلق الی الحق- در این مرحله، مواجهه با اشیاء مادی به منزلهٔ علت معده برای حرکت نفس است. نفس در قوس صعود با حرکت صعودی خود در مرتبه‌ای بالاتر از مراتب عالم وجود، حضور می‌یابد. نظام تشکیکی ملاصدرا مراحل متعددی دارد: وی عالم وجود را به صورت سه مرحله‌ای ترسیم می‌کند. این سه مرحلهٔ عالم خلقت با سه مرحلهٔ ادراکی متناظرند. انسان در سفر عقلی و ذهنی خود این عوالم را می‌پیماید و با وحدت با موجودات عوالم منفصل- اعم از عالم محسوس، خیال و معقول- سفر خود را ادامه داده و سعهٔ وجودی می‌یابد. ملاصدرا غایت حکمت و فلسفه را تکامل نفس انسانی می‌داند؛ به‌طوری‌که انسان در نهایت عالمی می‌شود، مشابه جهان عینی (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲).

نفس با حضور در یکی از مراحل عالم وجود- که با مرحلهٔ نفس متناظر و مسانخ است- به حقایق اشیاء علم پیدا می‌کند. باید توجه داشت که در نظام حکمت صدرایی، هم عالم و هم معلوم مشکک و ذو مراتب‌اند؛ بنابراین می‌توان سفر دوم را چنین تعبیر نمود که نفس با سیر در مرحله‌ای از عالم وجود، به میزان سعهٔ وجودی‌اش، حقایقی را از آن عالم برمی‌گیرد (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴)؛ به عنوان مثال اگر مجهول ما شی‌ای

محسوس باشد، نفس در مرحله اول به سوی محسوس حرکت می‌کند و در مرحله بعد با محسوس متحد می‌شود، به گونه‌ای که خود عین محسوس می‌شود، سپس سیر نزولی را آغاز کرده و صورت محسوس را در نفس متمثل می‌کند و در نهایت درحالی که خود عین محسوس است، به همراه محسوس در عالم محسوسات سیر می‌کند و اگر معلوم متخیل یا معقول باشد نیز همین مراحل طی می‌شود.

ملاصدرا با تأکید بر اتحاد وجودی عالم و معلوم، رابطه فاعل شناسایی را با مدرک تبیین می‌کند. از نظر وی، علم به حقیقت اشیاء تنها از طریق اتحاد با معلوم بالذات صورت می‌گیرد، نه از طریق تصویری ناقص یا صورتی ذهنی (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۲۴). دلیل *صدرالمآلهین* بر این مدعا، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. آشکار است، آنچه بنا بر اصالت وجود، اصیل و حقیقتاً موجود است و برای نفس قابل یافت شدن است، همان واقعیت علم است، نه ماهیتی از ماهیات.

صدرالمآلهین اتحاد عاقل و معقول را از قبیل اتحاد ماده و صورت و از نوع ترکیب اتحادی می‌داند. نفس انسان در قوس صعود به منزله ماده‌ای است که با اتحاد با معلوم، صورتی جدید دریافت می‌کند و از این طریق تکامل جوهری پیدا می‌کند؛ یعنی نفس جاهل که وجودی ضعیف و بسیط است با تحصیل علم، عالم و- به تعبیر دقیق‌تر عین علم شده و به وجودی واحد بسیط اقوی از وجود قبلی مبدل می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۳۴). همچنین اتحاد عالم و معلوم در همه مراحل ادراک- اعم از حاس و محسوس و خیال و متخیل- نیز جاری است. وی در قاعده‌ای عرشی گفته است:

كل معقول الوجود فهو عاقل ایضا بل كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع مدرکها... و فنقول تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن وجودها مابينا لجوهر الحاس (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۷-۲۲۸).

بنا بر این، نظریه مختار *ملاصدرا* در باب علم و ادراک در قوس نزول عبارت است از: ایجاد و انشاء ماهیت اشیاء به وجود ظلی در عالم نفس، به نحوی که بین صور و

نفس مدرک، نوعی رابطه علیت برقرار است و قیام آن صور به نفس قیام صدوری است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲/ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۵/ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷).

در آخرین مرحله، نفس چهارمین مرحله از سفر شناختی خود- یعنی سفر بالحق فی الخلق- را آغاز می‌کند و آنچه را که از عوالم برتر دریافته، در قالبی متناسب با صورت‌های ذهنی خود عرضه می‌کند؛ یعنی سیری در عالم خلق دارد و با انسان‌ها و مخلوقات دیگر ارتباط برقرار می‌کند، اما در این حالت، آنچه را در سفر شناختی‌اش دریافته، در قالب الفاظ و اشکال و... بر دیگران عرضه می‌کند.

ج) شواهدی دیگر بر مدعای مقاله

ملاصدرا در آغاز اسفار می‌گوید:

فلسفه عبارت است: از دانستن حقیقت کلیه موجودات عالم آن‌چنان‌که هستند، به قدر استعداد بشر. سالک راه حکمت و فلسفه، از طریق برهان و فعالیت عقلی، صحنه آفرینش- اعم از محسوس و غیرمحسوس- را از طریق سیر و سلوک عقلی درمی‌نوردد، تا جایی که صور علمیه کلیه موجودات که نماینده حقیقت هر موجودی است، در لوح نفس ناطقه‌اش نقش می‌بندد و او جهانی می‌شود، مشابه جهان عینی (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳).

علاوه بر این، شواهدی دیگری را نیز بر مدعای خود ذکر می‌کنیم که رویکرد معرفت‌شناسانه ملاصدرا بر اساس سفرهای چهارگانه را تأیید می‌کند:

۱- انسجام منطقی مباحث اسفار بر اساس نگاه معرفت‌شناسانه: جایگاه مباحث و ترتیب و انسجام مسائل در اسفار بر اساس حرکت‌های چهارگانه عقلی، موجه‌تر و منطقی‌تر به نظر می‌رسد. بحث پایانی مقاله به شرح بیشتر این مطلب می‌پردازد.

۲- نام‌گذاری کتاب اسفار اربعه و معنای فلسفی واژه‌های بکار رفته در عنوان و بیان اسفار: نام‌گذاری این کتاب با عنوان اسفار اربعه عقلیه، صرفاً یک نام‌گذاری بی‌وجه و بی‌مسمی نیست، بلکه همچنان‌که قبلاً اشاره شد، مباحث کتاب اسفار در راستای سفرهای عقلی و ذهنی تنظیم شده است.

۳- حل برخی تعارضات ظاهری اسفار، خصوصا در حوزه علم و ادراک بر مبنای رویکرد معرفت‌شناسانه: در ادامه، به تعدادی از موارد ظاهرا متعارض در فلسفه ملاصدرا خصوصا در بحث علم و ادراک اشاره می‌شود، سپس بر اساس رویکرد فوق به تبیین آنها می‌پردازیم.

۱. تعارضات ظاهری و راه‌حل آنها بر اساس رویکرد معرفت‌شناسانه

ملاصدرا درباره برخی از مسائل فلسفی آرای متفاوتی ارائه کرده است که به نظر می‌رسد در نگاه اول، در یک نظام فلسفی واحد، قابل جمع نیست. شارحان و مفسران آثار ملاصدرا در توجیه این تعارضها، مطالبی را ذکر نموده‌اند، که با یک نگاه اجمالی شامل موارد زیر است:

- تغییر دیدگاه ملاصدرا در طول زمان: به طور مثال، او در ابتدای حیات فلسفی‌اش به اصالت ماهیت قائل بوده و در مراحل بعد، به اصالت وجود گراییده است؛

- رعایت جنبه تعلیمی در بیان مطالب: باید بین دو مرحله از کار ملاصدرا تفکیک کرد و میان ملاصدرای معلم و ملاصدرای مؤسس، تفاوت قائل شد. وی گاهی در کسوت معلم، درصدد تعلیم نظریات گوناگون و مشهوری است که تا آن زمان وجود داشته است و گاهی در مقام فیلسوف، نظریات جدیدی را عرضه کرده است؛ از این رو برای تحلیل نظریاتش و به دست آوردن دیدگاه‌های نهایی او- یعنی دیدگاه‌هایی که با دستگاه فلسفی‌اش متلائم باشد- باید بین دو مرحله از کار او تفاوت قائل شد؛

- طرح نظریات بر اساس مبانی مختلف فلسفی و تلاش برای نگارش یک دوره مدون و دانشنامه فلسفی: به‌عنوان نمونه، ملاصدرا گاهی بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، مطالبی را ارائه نموده و گاهی بر مبنای وحدت وجود، نظریه‌ای را ابراز کرده است.

- تفاوت انسان‌ها به لحاظ حالت‌های مختلف نفس- اعم از صفا، کدورت، قوت و ضعف:- صاحب‌نظران معتقدند، نظرات مختلف صدرای هر کدام به مرحله‌ای از مراتب اشتدادی و استکمالی نفس ناظر است (ر.ک: زندیه، ۱۳۹۰، ص ۴۰-۱۴۲).

به نظر نگارندگان، برخی برداشت‌های ظاهراً متعارض از دیدگاه‌های ملاصدرا، ناشی از غلبه نگاه هستی‌شناسانه و عدم توجه به جنبه معرفت‌شناسانه آن مطالب بوده است؛ به این معنا که در تبیین دیدگاه‌های ملاصدرا، باید به این نکته نیز توجه داشت که هریک از این نظرات به چه مرحله‌ای از مراحل شناخت‌شناسی او تعلق دارند؛ یعنی ممکن است برخی از آنها به قوس صعود و برخی دیگر به قوس نزول تعلق داشته باشند؛ برای نمونه اتحاد عاقل و معقول به قوس صعود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۱۴ و ۳۵۴) و قیام صدوری صور به قوس نزول تعلق دارد (همان، ج ۸، صص ۱۷۹ و ۲۱۱).

در اینجا ابتدا به برخی تعارض‌ها در مسئله علم و ادراک اشاره و سپس توجیهاات مفسران و شارحان حکمت صدرایی را ذکر می‌کنیم. در آخر با ارائه توجیهی بر اساس رویکرد معرفت‌شناسانه، خواهیم دید که گاهی این نظرات به ظاهر متعارض، در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگرند و در واقع هرکدام به مرحله‌ای از مراحل شناخت تعلق دارند:

۱- یکی از این تعارض‌ها در باب ماهیت علم و ادراک دیده می‌شود. ملاصدرا در برخی آثارش، علم را از مقوله کیف به شمار آورده و بر اساس آن به اشکالات وجود ذهنی پاسخ داده است. وی بیان می‌کند، طبایع کلی عقلی از حیث وجودشان در نفس، تحت مقوله کیف قرار دارند (همان، ج ۱، ص ۳۴۵).

از طرف دیگر، او در جایی دیگر از آثار خود، علم را از سنخ وجود به شمار آورده، آن را غیرقابل تعریف می‌داند (همان، ج ۳، صص ۳۰۵، ۳۲۳ و ۳۸۵) و تنها به تعبیر حضور مجرد نزد مجرد اکتفا می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «مذهب مختار این است که علم عبارت است از: وجود مجرد از ماده (همان، ج ۳، ص ۳۱۹). بر مبنای تعریف دوم، علم از مقولات خارج بوده و تحت هیچ‌یک از مقولات ماهوی قرار نمی‌گیرد.

برخی شارحان بر آنند که ملاصدرا ابتدا بر مبنای قوم سخن گفته است و سپس با مبنای خویش بحث علم را مطرح می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۰۷/ حسن‌زاده

آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۶ / آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰).

عده‌ای نیز کوشیده‌اند نظریهٔ دوم *ملاصدرا* را با اصالت وجود سازگار کنند و آن را ملهم از عرفا دانسته‌اند (ر.ک: حاج حسینی، ۱۳۷۸، ص ۲۱-۲۲)؛ برخی نیز کوشیده‌اند بین این دو دیدگاه *ملاصدرا* جمع نمایند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۳۸).

بر اساس رویکرد معرفت‌شناسانه نیز می‌توان میان این دو دیدگاه جمع نمود. به این ترتیب که هریک از نظرات *صدرا* را ناظر به مرحله‌ای از فرایند کسب معرفت دانست. بر این اساس تعریف *ملاصدرا* از علم به حضور مجرد نزد مجرد، به قوس صعود تعلق دارد. در این مرحله، *ملاصدرا* از اتحاد وجودی و حضور نفس در مرتبه معلوم- اعم از معقول، متخیل و یا محسوس- سخن گفته است. در واقع اتحاد عالم و معلوم و حضور عالم در مرتبه وجود معلوم، در قوس صعود است و علم در این مرحله، ماهیت حضوری و وجودی دارد. در این مرحله از شناخت که همان مرحله کشف است، علم از مقولات خارج بوده و از سنخ حضور است. اما *ملاصدرا* در قوس نزول، از خلاقیت نفس سخن می‌گوید: «و لا شک ان النفس مبدأ فاعلی للصور الموجودة فی قواها و مدارکها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۹). نفس در قوس نزول، بر اساس آنچه که در قوس صعود دریافت کرده است، صورتی را صادر و خلق می‌کند که می‌توان آن را علم حصولی دانست و از آن حیث که از شیء خارجی حکایت می‌کند، عرض نفسانی به شمار می‌رود.

بنابراین بر خلاف نظر رایج که علم حصولی و علم حضوری را قسیم یکدیگر می‌داند، در بیان *صدرالمتألهین* هریک از آنها، مرحله‌ای از فرایند کسب علم به شمار می‌روند؛ زیرا وی علم حصولی را مسبوق به علم حضوری می‌داند.

۲- یکی دیگر از مباحث علم و ادراک که ظاهراً در آن تعارض‌هایی وجود دارد، در مورد رابطهٔ مدرک و مدرک است. *صدرالمتألهین* در جایی از اتحاد عالم و معلوم یاد کرده است و رابطهٔ نفس با معلوم را از قبیل اتحاد ماده و صورت و از سنخ ترکیب اتحادی می‌داند؛ بدین معنا که وقتی انسان به چیزی علم پیدا می‌کند، وجود نفس با

معلوم بالذات متحد شده و سعه وجودی می‌یابد؛ یعنی نفس جاهل که وجودی ضعیف است، با تحصیل علم، عالم و به عبارت دیگر عین علم می‌شود و به یک وجود واحد بسیط اقوی از وجود قبلی تبدیل می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۳۴). اما وی در برخی آثارش، قیام صور به نفس را قیام صدوری می‌داند و رابطه مدرک و مدرک را رابطه وجود رابط و مستقل و یا واقعیت ذو مراتب با مراتب خود می‌داند.

در مقام جمع بین این دو نظریه نیز شارحان نظریات متعددی را ابراز کرده‌اند: عده‌ای گفته‌اند که هریک از نظرات ملاصدرا به دوره‌ای از ادوار تکامل نفس ناظر است. هنگامی که نفس ضعیف است، بعد از حصول استعداد به وسیله ادراکات جزئی - صور عقلی از جانب عقل فعال به آن افزایه و نفس با آنها متحد می‌شود، همان‌گونه که ماده یا صورت در حرکت جوهری اشتدادی متحد می‌شوند.

احتمال دیگر در مقام جمع بین این دو نظریه این است که صوری را که به واسطه قوای حسی و مواجهه با اشیاء برای نفس حاصل می‌شود، از طریق عقل فعال به او افزایه شده و در این صورت رابطه آنها با نفس، رابطه صورت و ماده است. اما این علم مختص به اشیائی است که با آنها مواجهه شده‌ایم، ولی گاهی نفس، سمت خلاقیت دارد و صور متخیل و معقولی را ایجاد می‌کند که با آنها مواجه نشده است. در این صورت رابطه آن صور با نفس، رابطه علت و معلول خواهد بود (زندیه، ۱۳۹۰، ص ۱۴۰).

احتمال سوم نیز می‌تواند مربوط به تغییر مواضع خود ملاصدرا و تکامل دیدگاه‌هایش در گذر زمان باشد؛ یعنی وی در مراحل از تفکراتش قائل به ترکیب اتحادی و افزایه صور بوده و در مراحل بعد قائل به خلاقیت نفس و سپس قائل به وجود رابط شده است.

وجه جمع دیگر، بر اساس رویکرد معرفت‌شناسانه این است که در قوس صعود رابطه صور با نفس، شبیه رابطه هیولی و صورت است؛ به همین دلیل است که وی در سفر اول اسفار از اتحاد عاقل و معقول سخن می‌گوید. اما او در قوس نزول و در مباحث نفس، به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید. وی در بحث از کیفیت ابصار، پس از

بررسی و رد نظریات پیشین- که شامل انطباع و حلول و نظریه شعاع است- نظریه انشاء و خلاقیت نفس در ایجاد صور را مطرح کرده و به تفصیل سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۰-۱۸۱).

بنابراین هریک از دو دیدگاه فوق، مربوط به مرحله‌ای از کسب علم است و تفاوتی میان نفس ضعیف و قوی نیست. نفس انسان در قوس صعود با حضور در عالم محسوسات یا خیال یا عقل، با محسوس یا متخیل و یا معقول اتحاد وجودی پیدا کرده و معانی را دریافت می‌کند؛ به عبارت دیگر، نفس انسان در قوس صعود به منزله ماده‌ای است که با صورت مفیضه متحد می‌شود و از آنجا که نفس سمت خلاقیت دارد، در قوس نزول، آنچه را که دریافت کرده است، در قالب صورت‌هایی صادر می‌کند؛ بنابراین رابطه مدرک و مدرک در قوس صعود، اتحادی و از قبیل رابطه ماده و صورت است و در قوس نزول، رابطه علی و معلولی و از قبیل رابطه وجود رابط و مستقل است. علامه آشتیانی نیز در تفسیر مباحث علم و ادراک ملاصدرا این نکته را متذکر می‌شوند:

حق آن است که نفس در جمیع مراتب ادراک- حس، خیال و عقل- سمت خلاقیت دارد؛ چون در جمیع مراتب علم، تا معلوم در ذهن حاصل نشود، علم حاصل نیاید؛ و لذا تعقل بدون اتحاد با عقل فعال امکان ندارد، اما این اتحاد مراتبی دارد و چون نفس در جمیع مراتب ادراک مجرد است، با خزینه معقولات اتحاد دارد و هم قیام معلوم به نحو صدور خواهد بود. اما اتحاد در قوس صعود است و خلاقیت در قوس نزول (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷).

۳- اختلاف دیدگاه ملاصدرا درباره صور عقلی با وضوح بیشتری دیده می‌شود. طبق نظر شارحان، وی در این زمینه، سه نظر متفاوت ابراز نموده است:

الف) مشاهده ارباب انواع از دور: در این رویکرد، ملاصدرا با پذیرش مثل افلاطونی به مشاهده باطنی امری مجرد قائل می‌شود؛ به عبارت دیگر، اشیاء مادی صورتی عقلی در عالم عقل دارند و از آنجا که این صورت‌های قدسی به دلیل دوری از عالم ماده و عالم نفس، در نهایت شرف قرار دارند و نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و غالب بودن قوانین طبیعت بر آن، به ضعف ادراک مبتلاست و مشاهده تام

و رؤیت صحیح عقلی و کامل برایش ممکن نیست؛ لذا رؤیتی ضعیف و ناقص دارد که دارای عمومیت، اشتراک و ابهام است، گویی ادراک آنها مانند ادراک یک شیء دور در هوای غبارآلود است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴ - ۲۳۵ / ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۸ - ۲۸۹ و ج ۲، ص ۶۸ / همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳ / همو، ۱۳۶۰، ص ۳۲).

ب) در رویکرد دوم، صدر را با تمهید نظریه اتحاد عاقل و معقول، بر آن است که نفس انسانی با صورت‌های معقول موجود در عقل فعال یکی شده و سپس در اثر این اتحاد، صورت‌های معقول برایش حاصل می‌شود. در مرحله بعد و پس از طی مراحل کمال، چیزی را که نفس تعقل کرده است، عین صورت عقلی آن - به حسب وجود - می‌گردد، به گونه‌ای که هم نفس ناطقه - به حسب وجود - عین صورت معقوله‌اش است و هم عقل فعال عین صور معقوله اشیا است.

عقل فعال، خزانه معقولات و خارج کننده نفوس از نقص به کمال است. نفوس با حصول معدّات، تحت تصرف و تدبیر وی استکمال و اشتداد نوری می‌یابند و به مقدار حصول معدّات و استعداد و قابلیت، با عقل فعال ارتباطی خاص می‌یابند. از این ارتباط، به اتحاد نفس با عقل فعال و یا فنای نفس در عقل فعال تعبیر می‌نماید (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۳۸ - ۳۳۹ و ۴۶۲ / همو، ۱۳۷۵، ص ۹۹ - ۱۰۰).

ج) در رویکرد سوم، نفس انسانی به حقیقت امور دست می‌یازد و آفریننده صورت‌های عقلی می‌شود؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است. آنچه مانع از تأثیر و افاده نفس می‌شود، همراهی آن با احکام جسم و جهات امکانی و فقر وجودی است؛ بنابراین صورت‌هایی که نفس به هنگام تعلق به این بدن خاکی مادی ایجاد می‌کند، ضعف وجودی دارند و آثار مطلوب خارجی را ندارند. اما نفس هر چقدر که تعلقش به دنیا و بدن کمتر گردد، وجود قوی‌تری یابد و مزاحمت و ممانعت کمتری در بین قوا داشته باشد، در این صورت ملاقاتش با صورت‌های عینی و مشاهده آنها قوی‌تر خواهد بود و آثار وجودی بیشتری بر آن مترتب خواهد شد (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۲۸).

مطالب بیان شده نشان می‌دهد که صدرالمتهلین نظریه‌های مختلفی را در مورد کیفیت حصول ادراکات عقلانی ذکر می‌کند. حال چگونه می‌توان بین این آرا جمع نمود؟ وجوهی که شارحان برای جمع این نظریات ابراز داشته‌اند، به قرار زیر است:

- عده‌ای از مفسران معتقدند، فرایندهای سه‌گانه فوق دیدگاه‌های منافی با یکدیگر نیستند، بلکه نفس در ادراک حقایق عقلی، مراتب و اطوار سه‌گانه دارد: نفس در ابتدای خروج خود از قوه تعقل به فعلیت آن و حرکت از نشیء حیوانی به نشیء انسانی و قبل از حصول ملکه تعقل، انوار مجرد را از راه دور مشاهده می‌کند. سپس در اواسط حرکت خود و خروج از بدن و غواسق ماده و در بلوغ به مرتبه کمال عقلی تجردی، با معقولات یا انوار به نحو اتحاد فانی در معنی فیه متحد می‌شود. سپس هنگامی که به اعلا درجه کمال دست یافت و صاحب عقل بسیط گردید، خلاق صور تفصیلی می‌گردد (ر.ک: آشتیانی، ۱۴۰۴، ص ۲۶۴-۲۶۵ / حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۳۴۱).

نفس در روند ادراک حسی، فاعل و علت صورت‌های حسی و خیالی است، تنها به این سبب که از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به آنها برخوردار است. از آنجا که نفس، موجودی اشرف از محسوس و متخیل است، می‌تواند صورت‌های ادراکی متناظر با شیء خارجی را در خود ایجاد نماید. اما نفس به جهت اخصیت از صورت عقلی، نمی‌تواند خالق صورت عقلی گردد. البته این اخصیت مربوط به دوران نفسیت نفس است؛ زیرا بعد از تحول جوهری به مقام روح - که همان مقام اتحاد با عقل فعال است، همچنان که عقل فعال قادر به خلق و ابداع صورت‌های عقلی است، نفس متحد با عقل فعال نیز توان چنین خالقیتی را دارا خواهد بود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۴ - ۲۶۶ / همو، ۱۳۶۳، ص ۲۵).

- عده‌ای نیز گفته‌اند، هرکدام از اینها به بخشی از مراحل حیات انسانی و مرحله‌ای از مراحل ارتقای وجودی نفس ناظر است؛ به عبارت دیگر، با دقت در کلمات اکثر شارحان، روشن می‌گردد که آرای مختلف صدرالمتهلین، به لحاظ حالت‌های مختلف

نفس- از صفا، کدورت، قوت و ضعف- مختلف است؛ به این معنی که نفس در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و در مرتبه میانی و وسط با عقل فعال متحد شده و در نتیجه صور عقلی را می‌یابد و در انتهای سیر عقلانی، خلاق صور عقلیه می‌گردد. رویکرد سوم تنها برای سالک واصل، قابل تحقق است که این رویکرد بر نگرش عرفانی ملاصدرا در این مسئله استوار است.

گرچه دیدگاه‌های فوق، سیر ادراکات عقلانی صدر را به درستی منعکس می‌کنند، چند نکته مبهم هست که بر اساس مبانی حکمت متعالیه به داوری درباره آنها می‌پردازیم:

نکته اول اینکه بر اساس مبانی ملاصدرا، قیام صور به نفس، قیام صدور است؛ پس نفس در همه مراحل، سمت خلاقیت دارد. همچنین اتحاد با عقل فعال در نظام حکمت صدرایی، صرفاً به مرحله‌ای خاص اختصاص ندارد. به نظر می‌رسد، این رویکرد ملاصدرا، بر اساس مبانی مشائیان بیان شده است؛ زیرا فاعل قریب حرکت در دیدگاه مشائیان، عقل فعال است. عقل فعال، خارج کننده نفس از قوه به فعل است، اما در حکمت متعالیه- با اثبات حرکت جوهری- نیازی به اثبات علت فاعلی برای حرکت نفس نیست. در عین حال صدرالمتألهین، علل واسطه را رد نمی‌کند. در نظام تشکیکی وجود، عقل فعال در زمره علل موجد طولی و واسطه است. وی اتحاد با عقل فعال را جانشین اتصال با عقل فعال مشائی می‌کند؛ بنابراین اتحاد و ارتباط با عقل فعال به مرحله‌ای خاص از مراحل تکامل نفس اختصاص ندارد.

پس طبق دیدگاه ملاصدرا اساساً هر نوع شناختی در گرو اتحاد میان عالم و معلوم است و بدون اتحاد- که ملاک این همانی علم و معلوم در حکمت متعالیه است- معرفتی حاصل نمی‌شود؛ پس نمی‌توان گفت، هریک از دیدگاه‌های فوق به یک دوره از مراحل تکامل نفس اختصاص دارد. شارحان صدر را به درستی فرموده‌اند که نفس در ابتدای دوران عقلانی‌اش به جهت اخسیت، خلاق صور تفصیلی عقلی نیست، اما این بدین معنا نیست که نفس در مراحل اولیه تکامل عقلانی، هیچ صورت عقلی را خلق نمی‌کند، بلکه

بنا به تصریح خود ملاصدرا، نفس به جهت اخسیت، صورت عقلی تام و تفصیلی را خلق نمی‌کند. بیان صدرالمتألهین در **مفاتیح الغیب** نیز این مطلب را تأیید می‌کند. وی در مورد ذوات عقلی نیز از اصول کلی حکمتش غافل نشده است. او علم را به دو طریق ممکن می‌داند: از طریق اتحاد و از طریق علاقه وجودی ذاتی که در رابطه علت و معلول منحصر است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

ملاصدرا توضیح می‌دهد که میان نفس و ذوات عقلی، اضافه شهودی انکشافی و نسبت نوری حضوری برقرار است و نفس، معلول آن مثل نوری است و معلول با علت خود اتحاد معنوی دارد. در رابطه علی و معلولی - علیت وجودی - علت و معلول برای یکدیگر حاصل و حاضرند، لیکن در این رابطه، حصول و حضور معلول نزد علت اقوی و اکد از حصول علت برای معلول است (همان، ص ۱۱۳).

وجه جمع نظریات فوق بر اساس رویکرد معرفت‌شناسانه چنین است که در نظام حکمت صدرایی، هم فاعل شناسایی و هم مفعول شناسایی، مشکک، ذو مراتب و دارای اطوار و درجاتی است. نفس در مرحله عقل هیولانی، با پایین‌ترین مرحله عقول متحد می‌شود و به جهت اخسیتش نمی‌تواند با آن حقیقتی که در نهایت شرف و عظمت قرار دارد، متحد شود. اما خلاقیت نفس در قوس نزول، در همه مراحل پابرجاست، لیکن نفس در مراحل اولیه عقلانیتش، به علت ضعف و فتور و اخسیتش، خلاق صور عقلی اجمالی - صور کلی - است که دارای ابهام و تردید است، ولی در مراحل بالاتر تکامل - به اصطلاح خود صدرالمتألهین در مقام روح - خلاق صور عقلی تفصیلی می‌گردد.

بنابراین نظرات ملاصدرا در مورد صور عقلی، نافی یکدیگر نیستند؛ چون در عرض هم نیستند و هر کدام مرحله‌ای از مراحل یک فرایند شناختی را شکل می‌دهند.

۲. بررسی انسجام و ترتیب منطقی مطالب اسفار بر اساس رویکرد معرفت‌شناختی

از جمله شواهد ما بر مدعای این مقاله، انسجام منطقی مباحث اسفار بر اساس نگاه

معرفت‌شناسانه است؛ به عبارت دیگر، جایگاه مباحث و ترتیب و انسجام مسائل در *اسفار* بر اساس این رویکرد، منطقی‌تر خواهد بود؛ توضیح اینکه *ملاصدرا* پس از ذکر مقدمات هستی‌شناسانه‌اش، وارد بحث علم شده، بحث وجود ذهنی را مطرح می‌کند و پس از نقد ادعاهای پیشین درباره علم، قوس صعود را آغاز می‌کند. در سفر اول، بحث اتحاد عالم و معلوم را پیش می‌کشد و چون مراحل اولیه تکامل عقلی انسان از عالم محسوسات آغاز می‌شود، از اتحاد حاس و محسوس و همچنین شناخت جواهر، اعراض و... سخن می‌گوید. وی سپس به شناخت جواهر مجرد و اتحاد عاقل و معقول می‌رسد؛ یعنی پس از فراغت از شناخت موجودات محسوس، به موجودات معقول می‌پردازد. در اینجاست که از شناخت خداوند و صفات او سخن می‌گوید. *ملاصدرا* از سفر سوم، قوس نزول را آغاز می‌کند. در اینجا وی مباحث نفس و چگونگی تکامل نفس - در نتیجه سیر و سلوک در عوالم برتر وجود- را مطرح می‌کند و در آخر، به بحث معاد می‌پردازد.

نمونه بارز دیگری که در اینجا به آن می‌پردازیم، جایگاه بحث معاد است. در اینجا سعی می‌شود توانایی رویکرد معرفت‌شناسانه به *اسفار اربعه*، در تبیین جایگاه و ترتیب منطقی بحث معاد مورد ارزیابی قرار گیرد. به علاوه بر اساس این رویکرد، تعارضی که در بیان *ملاصدرا* در این باره دیده می‌شود، توجیه می‌شود.

قبلا به اختلاف نظر شارحان *ملاصدرا* در بحث معاد اشاره شد. در مقدمه جلد یک *اسفار آمده است*:

سفر چهارم را عده‌ای مباحث موت، معاد، برزخ و رجوع الی الله دانسته‌اند. اما چون این مطالب مربوط به سیر و سفر نفس مجرد از بدن است، از حوزه سیر و سلوک معنوی انسان حی و مستقر در زمین - قبل از موت- که مقصود عرفاست، خارج است؛ از این رو یا بحث معاد را باید دنباله سفر سوم دانست و یا توجیهی مناسب برای آن یافت. حکیم ملا علی نوری در شرح *اسفار اربعه*، سفر چهارم را پیش از سفر سوم و ضمن سفر دوم دانسته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۳).

از آنجا که مسئله معاد یکی از موضوعات مناقشه برانگیز بوده و هست، بیشتر فیلسوفان از جمله *ملاصدرا* در این باره بسیار محتاطانه و در لفافه سخن گفته‌اند؛ از این رو درک و فهم سخن ایشان در این باب بسیار مشکل است. *ملاصدرا* نیز در مورد معاد جسمانی، دو نظر ظاهراً متعارض بیان داشته است. وی در بعضی از آثار خود با تذکر این نکته که تشخیص بدن به نفس است، معاد جسمانی را عبارت از حضور نفس با بدن متناسب در هر نشیء می‌داند؛ یعنی حشر در آخرت با بدن اخروی و در برزخ، با بدن برزخی خواهد بود. از نظر وی، انسان موجودی تکامل پذیر است و با حرکتش، مراحل وجودی متعددی را سپری می‌کند. در اوان کودکی، انسانی طبیعی و مادی است و با حرکت و تکامل، به انسانی نفسانی تبدیل می‌شود. با ادامه حرکت، به وجود عقلی نایل می‌گردد. این سه بدن، با وجود تفاوت، به لحاظ نقص و کمال، به واسطه وحدت عامل تشخیص آن - یعنی نفس - عین همدیگرند، نه غیر هم؛ بنابراین سه بدن در حقیقت سه مرتبه از یک بدن هستند و بدن اخروی مرتبه سوم تکامل بدن دنیوی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۹۱-۵۹۹).

صدرالمتألهین در جایی دیگر اذعان می‌کند، نفس بر مبنای تشبیه به باری تعالی، سمت خلاقیت دارد و با اثبات تجرد قوه خیال، معتقد است. حشر انسان با ایجاد بدن خیالی توسط قوه خیال خواهد بود. «قوه تخیل، مجرد است و پس از فنای جسم عنصری، حکم قوه حس را پیدا می‌کند؛ لذا قادر می‌شود، عین بدن دنیوی را بدون نیاز به ماده خلق و مشاهده کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۱۹۲ و ۲۰۰).

ملاصدرا در *اسفار* بحث معاد را در ابتدای سفر چهارم و ادامه مباحث نفس مطرح می‌کند؛ زیرا طرح مباحث در سفر سوم و چهارم *اسفار* بر اساس قوس نزول است؛ یعنی جایی که نفس پس از سیر و سلوک در قوس صعود، قوس نزول را آغاز می‌کند و از آنجا که *صدرا* نفس را قادر به خلق صور می‌داند، متذکر می‌شود که اگر نفس به مراحل بالاتری در سیر صعودی دست یافته باشد، می‌تواند حتی در این دنیا نیز صوری را در خارج ایجاد کند. وی معاد جسمانی را نیز بر اساس این خلاقیت توجیه می‌کند و

نظریه دوش دربارۀ معاد جسمانی را ارائه می‌دهد و از صدور بدن دنیوی توسط قوه خیال در عالم آخرت سخن می‌گوید. بر این اساس، جایگاه بحث معاد در اسفار، در ادامه مباحث نفس توجیه منطقی خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

مدعای این مقاله آن است که ملاصدرا مباحث کتاب اسفار را بر اساس سفرهای فکری و عقلی نگاشته است و این رویکرد ملاصدرا، رویکردی صرفاً عرفانی نیست، بلکه تمام مباحث فلسفی‌اش بر مبنای سفرهای ذهنی و عقلی فلسفی تنظیم شده است. به طوری که می‌توان گفت، هدف اصلی‌اش در این کتاب، گزارش و شرح کاملی از سفرهای عقلانی و نشان دادن مسیر شناخت جهان خصوصاً عالم غیب است. در این مقاله، شواهدی بر مدعای فوق مطرح شد که به طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱- استشهاد به نام کتاب و اینکه اسفار اربعة عقلیه، صرفاً نام‌گذاری بی‌وجه نبوده است، بلکه بر اساس معانی دقیق اصطلاحات فلسفی نام‌گذاری شده است.

۲- ملاصدرا در مقدمه این کتاب از تعریف به غایت فلسفه استفاده می‌کند و هدف فلسفه را جهان عقلانی شدن انسان می‌داند و حتی هدف حکمت عملی را نیز عقلانی شدن انسان می‌داند.

۳- بررسی کتاب اسفار از دریچه نگاه معرفت‌شناسانه، زمینه حل بسیاری از تعارض‌های ظاهری در فلسفه ملاصدرا خواهد بود، به طوری که برخی از نظراتی که به نظر متعارض می‌رسند، در نگاه معرفت‌شناسانه، هریک به مرحله‌ای از مراحل یک فرایند شناختی مربوط می‌شوند. در بخش اصلی مقاله، به برخی از مهم‌ترین تعارض‌ها- خصوصاً در زمینه علم و ادراک- اشاره شد و توانایی رویکرد معرفت‌شناسانه در حل آن تعارض‌ها بررسی گردید.

۴- در اسفار، چینش و ترتیب منطقی مطالب و چگونگی طرح آنها بر اساس مراحل معرفت‌شناختی اوست؛ برای مثال، وی اتحاد عالم و معلوم را در سفر اول و خلاقیت و صدور صور از نفس را در سفر چهارم مطرح می‌کند. در بخش انتهایی مقاله

نیز به مسئله معاد اشاره نموده و ملاحظه شد که جایگاه بحث معاد در اسفار که مورد اختلاف برخی شارحان است، بر اساس مراحل معرفت‌شناختی ملاصدرا، ترتیب منطقی دارد.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، میرزا مهدی؛ تعلیقه رشیده علی المنظومه السبزواری؛ قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحیق مختوم؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ ج ۴، قم: اسرا، ۱۳۸۶.
۴. حاج حسینی، مرتضی؛ «حقیقت علم در حکمت متعالیه»؛ مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۸، ملاصدرا شناخت‌شناسی و علم؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۲۲.
۵. حائری یزدی، مهدی؛ «درآمدی به کتاب اسفار»؛ ایران‌نامه، ش ۲۹، زمستان ۱۳۶۸، ص ۴۸-۵۷.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن؛ اتحاد عاقل و معقول؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۷. خامنه‌ای، سیدمحمد؛ مقدمه الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۸. خسروپناه، عبدالحسین؛ «ساختار دانش فلسفه معرفت بر اساس حکمت صدرایی»؛ ذهن، ش ۴۰، ۱۳۸۸، ص ۵۵-۸۲.
۹. خواجه‌سوی، محمد؛ ترجمه حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه؛ تهران: مولی، ۱۳۹۲.
۱۰. دهباشی، مهدی؛ «بررسی تطبیقی نظریه علم ملاصدرا و وایتهد»؛ سایت بنیاد

- حکمت اسلامی صدرا، http://www.mullasadra.org/new_site/persian/Paper%20Bank/MarefatShenasi/Dehbashi.htm
۱۱. زندیه، مهدی؛ حرکت جوهری و ثبات معرفت؛ قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۰.
 ۱۲. سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ علوم عقلی؛ چ ۱، تهران: انتشارات کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱.
 ۱۳. _____؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
 ۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
 ۱۵. علیزاده، بیوک؛ «جایگاه معرفت شناسی در فلسفه اسلامی»؛ فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش ۸، زمستان ۱۳۷۷، ص ۷-۲۹.
 ۱۶. _____؛ جستارهایی در حکمت متعالیه؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۳.
 ۱۷. ملاصدرا؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
 ۱۸. _____؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
 ۱۹. _____؛ سه رسایل فلسفی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
 ۲۰. _____؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
 ۲۱. _____؛ العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
 ۲۲. _____؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

۲۳. _____؛ مجموعه رسایل فلسفی صدرالمتألهین؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۲۴. _____؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۵. لگنهاوزن، محمد و دیگران؛ «معرفت‌شناسی: پیشینه و تعاریف»؛ ذهن، ش ۱، زمستان ۱۳۷۹، ص ۴-۲۸.