

گذری بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

دکتر حامد ناجی اصفهانی *

چکیده

معرفت‌شناسی یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه است که در قرون اخیر، تحول ژرفی یافته است. فلسفه‌ی اسلامی همانند تمام فلسفه‌های پیش از خود، بیش از آن‌که به ماهیت معرفت‌شناسی ادراک نظر داشته باشد، به بررسی هستی‌شناسانه‌ی ادراک پرداخته است. صدرالدین محمد شیرازی، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، اگرچه از این قاعده مستثنا نیست، ولی با توجه به مباحث ژرف ادراک و انواع آن، مطالبی بنیادین در این موضوع عرضه کرده است. گفتار حاضر با عنایت به طرح بحث معرفت‌شناسی معاصر و چگونگی تطابق معلوم ذهنی و خارجی، سعی بر ارائه‌ی طرحی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، با توجه به تحقیقات ملاصدرا و شارحان متأخر وی دارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- معرفت‌شناسی ۲- حکمت متعالیه ۳- ملاصدرا

۱. مقدمه

پیش از ورود به اصل بحث، توجه به دو مقدمه‌ی زیر ضروری می‌نماید:
۱- معرفت‌شناسی، اگرچه سابقه‌ی دیرینی در اندیشه‌ی فلسفی دارد، تمایز آن با حوزه‌ی هستی‌شناسی و علم‌النفس در سده‌ی نوزدهم میلادی پایه‌ریزی شد و در ابتدا به نام اپیستمولوژی^۱ و سپس با نام Theory of knowledge پا به عرصه‌ی بحث مستقل گذاشت. از این رو در اندیشه‌های قبل از آن، همواره مباحث معرفت‌شناسی، در هاله‌ی مباحث هستی‌شناسی و علم‌النفس قرار داشت.

حکمت صدرایی که در چهار قرن پیش پایه‌ریزی شد، از این قاعده مستثنا نیست؛ لذا در این حکمت، همواره ابتدا اصول هستی‌شناسی معرفت و سپس خود معرفت مورد توجه قرار می‌گیرد.

در این جا یادآوری این نکته لازم است که در مقام تقدّم حوزه‌ی معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی، گفت‌وگو بسیار است. در بدو نظر، تقدّم حوزه‌ی معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی آشکار می‌نماید، اگرچه خود این معرفت در هر حال بهره‌ای از وجود دارد.

۲- حکمت متعالیه به عنوان یک روش مستقل فلسفی، در قرن یازدهم هجری بنیان نهاده شد که سپس توسط شارحان متبحر آن، هم‌چون ملاعلی نوری، حاج ملاهادی سبزواری، آقاعلی مدرس زنوزی، علامه محمدحسین طباطبایی، استاد مهدی حایری یزدی و دیگران تکمیل گردید؛ لذا در بازسازی بحث معرفت‌شناسی توجه به آرای این شارحان بسیار کارگشا است.

با توجه به دو مقدمه فوق گفتار خود را در پنج بخش پی‌خواهیم گرفت:

۲. امکان شناخت جهان خارج

با بررسی اندیشه‌ی کلاسیک حوزه‌ی تفکر مسیحی و اسلامی، درخواهیم یافت که همواره امکان شناخت جهان خارج به عنوان یک اصل، مورد قبول قرار گرفته، که گاه این اصل به عنوان اصل موضوعه یا پیش فرض عقلایی قلمداد شده است. با این حال، توجه به بیان ذیل، تا حدی می‌تواند به آن، جلوه‌ی برهانی نیز ببخشد.

در مواجهه‌ی فاعل شناسا با عالم خارج از رهگذر ادراک، یا تغییری در فاعل شناسا حاصل می‌گردد یا خیر؟ فرض دوم چون مخالف دریافت عام فاعل شناسا است، از حیث بحث خارج می‌گردد؛ لذا در فاعل شناسا تغییر حاصل می‌گردد و از رهگذر این تغییر، صورتی از عالم خارج در نزد این فاعل نقش می‌بندد. حال در این جا با پرسشی بنیادین رو به رو خواهیم شد که آیا این صورت حاصل در نزد فاعل شناسا، ارتباطی با عالم خارج دارد یا نه. اگر هیچ‌گونه ارتباطی بین فاعل شناسا با عالم خارج برقرار نشود، فاعل شناسا همواره در جهل مطلق خواهد بود که این فرض با بداهت دریافت خارج توسط فاعل شناسا منافی است و اگر ارتباط با عالم خارج برقرار گردد، پس به گونه‌ای فاعل شناسا عالم خارج را در می‌یابد (۴، صص: ۱۹-۲۱).

صدرا به پیروی از شیخ اشراق نیز برهانی کلی جهت حصول معرفت برای فاعل شناسا و تطابق آن با خارج عرضه کرده است که بنابراین برهان از سویی عدم حصول علم به طور

مطلق، مخالف وجدان ذاتی است و از سوی دیگر، این علم به گونه‌ای با امر خارجی مطابقت دارد؛ که البته چگونگی این مطابقت در این استدلال مورد بحث قرار نگرفته است. «ما هنگام علم به چیزی بعد از آن که برای ما نبوده:

۱- یا چیزی برای ما حاصل می‌شود،

۲- یا چیزی برای ما حاصل نمی‌شود.

اگر حاصل نشود (الف): یا چیزی از ما زایل می‌شود، (ب): یا نه. در این مقام، بخش اول اثبات می‌گردد؛ یعنی علم عبارت از حصول امری از شیء در نفس است و به ناچار امر حاصل از یک شیء غیر از امر حاصل از شیء دیگر است و این در واقع، همان منظور از حصول شیئی در عقل است.

از همین بیان لازم می‌آید که علم به هر شیئی همان نفس وجود علمی آن باشد؛ زیرا صورت عقلیه‌ی هر شیئی غیر از صورت عقلیه‌ی شیء دیگر است؛ پس به حتم، صورت هر شیئی عین حقیقت و ماهیت آن است. در این بیان درنگ شود که فهم آن به نوعی دشوار است»^۲ (۱۳، ص: ۳۰۸).

حال در این مقام دو پرسش بنیادین متصور است:

۱- میزان شناسایی عالم خارج به چه اندازه است؟

۲- ارتباط صورت ادراکی فاعل شناسا با خارج به چه گونه‌ای است؟ بر گونه‌ی اتحاد

ماهوی است، یا اضافی و یا شبحی؟

پاسخ به پرسش اول یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشه‌ی فلسفی و حوزه‌ی عرفان است. شیخ‌الرئیس در *تعلیقات* گفته است: «وقوف بر حقایق اشیا در قدرت بشر نیست و ما از اشیا جز خواص و لوازم و اعراض آن‌ها را در نمی‌یابیم»^۳ (۱۲، ج ۱، ص: ۳۹۱).

بر اساس این عبارت، معرفت در دو سطح اعتبار می‌گردد: حوزه‌ی حقیقت شیء و حوزه‌ی ظاهر شیء. حوزه‌ی ظاهر همان چیزی است که در اختیار فاعل شناسا قرار می‌گیرد و حوزه‌ی حقیقت دور از دسترس او است. صدرالدین محمد شیرازی، ملاصدرا، برخلاف رأی ابن‌سینا به اقتضای دعای نبوی مأثور «ربّ ارنی الحقائق کما هی»^۴ (۳، ج ۴، ص: ۱۳۲) بر این باور است که سطح ادراکی وصول به حقیقت در قدرت انسان است: «انّ حقایق الاشیاء أی الامور الغیر الممتنعه بالذات یمکن أن تکون معلومه للبشر»^۴ (۱۲، ج ۱، ص: ۳۸۸).

و اما در مقام پاسخ به پرسش دوم باید توجه داشت که با قبول نظریه‌ی اتحاد ماهوی که در ذیل مباحث اتحاد عاقل و معقول و وجود ذهنی از نظر صدرا مبرهن می‌گردد، تمام اشکالات وجود ذهنی از قبیل اتحاد جوهر و عرض و تداخل مقولات عرضیه گریبان‌گیر مسأله می‌گردد، که چنانچه خواهد آمد، صدرا در دو سطح به آن پاسخ می‌گوید.

با قبول نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، جایگاهی برای نظریه‌ی اضافه باقی نمی‌ماند، زیرا بر اساس این فرض، ادراک امری متطّقل و عارض بر نفس دانسته شده که به هیچ وجه با حرکت جوهری نفس و اصل اتحاد عاقل و معقول سازگار نیست؛ از سوی دیگر، ادراک امور معدوم در خارج، هم‌چون امتناع اجتماع نقیضین و شریک‌الباری، میسر نخواهد بود. در این مقام، قول به شیخ نیز مفید ادراک نیست؛ زیرا ارتباط بین شیء خارج و امر ادراکی از بین رفته و مآلاً ادراک به جهل می‌انجامد: «اگر امر موجود در ذهن ما شیخ امر خارجی و بسان نسبت عکس به صاحب آن باشد، عینیت ماهوی بین امر ذهنی و خارجی از بین می‌رود و سفسطه لازم می‌آید؛ زیرا علوم ما جهلی بیش نخواهد بود»^۵ (۱۱، ص: ۳۵).

۳. هستی‌شناسی حوزه‌ی معرفت

چنان‌که در بخش اول بدان اشاره شد، معرفت‌شناسی مدرسی همواره در گریبان تحلیل حوزه‌ی هستی‌شناسی است، در حوزه‌ی هستی‌شناسی حکمت متعالیه، دو امر باید دقیقاً مورد توجه قرار گیرد:

الف) بنیاد حکمت صدرایی بنا بر کتب ملاصدرا، به ویژه *اسفار و شواهد الربوبیه* و *مبدأ و معاد* و غیره بر بنیاد وحدت تشکیکی وجود است، ولی بنا بر اشارات موجود در اواخر جلد دوم *اسفار* و چگونگی ورود به بحث وی در *رساله‌ی عرشیه* (۱۴، ص: ۲۲۰) وی در اواخر عمر از نظریه‌ی وحدت تشکیکی وجود به نظریه‌ی وحدت شخصی وجود تمایل یافته است، ولی متأسفانه موفق به بازسازی حکمت متعالیه‌ی خود بر این اساس نگردیده. همین امر موجب خلط مباحث متعددی هم‌چون قرائت برهان صدیقین بر اساس حکمت صدرایی گردیده است (۱۶)؛ لذا به نظر نگارنده، بنیاد معارف صدرایی عمدتاً بر محور وحدت تشکیکی وجود قابل بحث است.

بنا به نظریه‌ی وحدت تشکیکی وجود، از یک سو مراتب وجود هم سنخ‌اند، و از سوی دیگر، مرتبه‌ی عالی در مرتبه‌ی دانی به گونه‌ی ضعیفی حضور دارد و بر همین منوال، مرتبه‌ی ضعیف به گونه‌ی قوی، در مرتبه‌ی عالی حضور خواهد داشت.

ب) بنا بر تعالیم ارسطویی، هر هویتی چهارگونه وجود دارد: وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی. از نظر لغویان و اصولیان، وجود لفظی و کتبی اعتباری و به حسب وضع واضع‌اند و در نظر بیشتر فلاسفه، وجود ذهنی امری ساخته شده توسط فاعل شناسا در هنگام ادراک است.

اما در قرائت صدرایی حکمت متعالیه، وجود ذهنی از شوون وجود عینی است^۶ و نه ساخته‌ی فاعل شناسا و در قرائت بیشترینه‌ی اهل عرفان و قرائت اصحاب عدد، وجود لفظی

و کتبی نیز از شوون حقیقت شیء است. چون اطالهی سخن در بخش دوم، ما را از اصل کلام دور می‌سازد، به همین مختصر بسنده می‌کنیم.

۴. فرایند ادراک

از منظر حکمت متعالیه و بیشتر فیلسوفان، در ادراک، دو پیش فرض هستی‌شناختی زیر ملحوظ است:

۱- عاقل یا فاعل شناسا که همان نفس باشد امری مجرد است؛

۲- ادراک یا صورت معقول، مجرد از ماده است.

حال در فرایند ادراک حسی، در مواجهه حاسّ با محسوس خارجی، سه امر در ایجاد ادراک حاصل قابل فرض است:

الف) امر خارجی مادی باعث ادراک شود: این امر نمی‌تواند امر مجرد، یعنی همان صورت معقول را ایجاد کند، زیرا امر معقول اشرف از امر خارجی محسوس است؛

ب) خود نفس سبب ادراک شود: این فرض محال است، زیرا در این صورت، باید نفس از همان ابتدا عالم به تمام مدرکات یا حداقل مدرکات تمام عمر خود باشد که در این صورت، دیگر نیازی به کسب علم نیست؛

ج) امر خارجی غیر مادی موجب ایجاد صورت معقول گردد: این فرض بنا به اصل اشرفیت علّت بر معلول مورد قبول حکمت متعالیه است و از نظر گروهی از فلاسفه هم‌چون فارابی و ملاصدرا، این امر خارجی واهب‌الصور می‌باشد.

حال اگر به اصل بحث برگردیم، متوجه خواهیم شد که در واقع، واهب‌الصور موجب ایجاد وجود ذهنی مدرک در نزد مدرک (= فاعل شناسا) می‌گردد که این وجود ذهنی خود از شوون وجود خارجی است؛ بنابراین اتحاد ماهوی صورت ادراکی با شیء خارجی برقرار می‌گردد.

بنا به بیان فوق، کلیه اشکالات وجود ذهنی از نظر صدرا پاسخ گفته می‌شود. «اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، این امر دال بر این است که معلومات به خودی خود در ذهن موجودند، نه به واسطه امر میان‌الحقیقه دیگری هم‌چون نقش‌های نگارشی و هیأت‌های صوتی؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌گوید که نگاشته‌ی زید و لفظ دال بر آن همان زید خارجی است؛ برخلاف صورت ادراکی و تصویری آن؛ زیرا احکام زید خارجی بر آن جاری است و ذاتیات و عرضیات ماهیت خارجی بر آن حمل می‌گردد»^۷ (۱۲، ج ۱، ص: ۳۱۵).

البته خود صدرا بر سر مماشات با اصطلاحات قوم با قبول تفارق حمل اولی ذاتی و حمل شایع صنایعی که موروث مدرسه‌ی فلسفی شیراز است، به اشکالات وجود ذهنی پاسخ

گفته و کلیه‌ی احکام شیء را با حمل اولی ذاتی بر شیء اثبات نموده و احکام معارض عارض بر آن را دایر مدار حمل شایع صناعی دانسته است.

شایان ذکر است بنا بر قبول حرکت جوهریه‌ی نفس، چه بسا بتوان در قرائتی سبب حصول صور جدید در نفس را همان سیورورت نفس و اتحاد مرتبه‌ای با حقایق اشیا دانست و این دقیقاً همان چیزی است که در قرائت صدرایی اتحاد با عقل فعال مورد قبول قرار گرفته است.

صدرا در طی بحث از چگونگی ابصار، با نفی نظریه‌ی خروج شعاع و انطباع، بر این باور است که رؤیت در واقع از انشایات نفس به قیام صدوری و به عنایت واهب‌الصور است.

«ابصار به خروج شعاع از چشم نیست، هم‌چنان که اهل علوم ریاضی گویند، و به انطباع شیخ امر رؤیت شده در جلیدیه هم نیست، هم‌چنان که اهل علوم طبیعی گویند ... ؛ بلکه گفتار حق درباره‌ی ابصار هم‌چنان که خداوند به ما الهام کرده، عبارت از آن است که نفس بعد از حصول شرایط ویژه، به اذن خداوند، صور معلقه‌ای قایم به خود را انشا می‌کند که این صور متمثل در جهان نفس‌اند، نه در این جهان ... و آنچه ما درباره‌ی کیفیت ابصار دریافته‌ایم شایسته است به نام اضافه‌ی اشراقی خوانده شود ... و هم‌چنین فراگرفتی که تمام صور ادراکی در جهانی دیگرند»^{۱۴} (صص: ۲۳۶-۲۳۷).

بنا بر ذیل عبارت و تعمیم حکم ابصار به سایر ادراکات حسی به جهت عدم تخصیص بلا مخصص، تمام ادراکات حسی و به نحو اولی، سایر ادراکات از این قانون مستثنا نبوده، ساحت ادراک در افق نوری اتفاق می‌افتد، هم‌چنان که پیش از این در ذیل اقسام وجود شیء بدان اشاره شد.

۵. تأملی در حوزه‌ی علم

علم به عنوان فرایندی از فاعل شناسا همواره مورد اذعان تمام شکاکان و فیلسوفان است؛ زیرا شکاک در مقام اثبات یا انکار عالم خارج، منکر حصول امری به عنوان ادراک در نزد خود نمی‌تواند باشد؛ از این‌رو تفاوت علم و جهل بر هر اندیشه‌وری مسلم است؛ در این مقام باید توجه داشت که انکار شکاکان بر سر انکار خارج نیست که به قول قدما آنان را مورد ضرب و شتم قرار دهیم تا آنان به عالم خارج اذعان یابند (۲، ص: ۲۵۰)، بلکه مشکل آنان بر سر فهم خارج است و به تعبیر دقیق‌تر مشکل شکاک، اشکال معرفت‌شناختی است نه وجودشناختی. لذا علاج فیلسوفان متقدم به واسطه‌ی عدم فهم ماده‌ی اشکال، ناکارآمد است.

حال که دریافت اصل این فرایند چه به‌گونه‌ی شکاکانه و چه به‌گونه‌ی فیلسوفانه بدیهی تلقی می‌شود، گفت‌وگو بر سر چیستی آن محتاج درنگی دیگر است. فیلسوفان مسلمان و به تبع آنان، ملاصدرا به دنبال بحث از هستی ادراک، در خلال تقسیمات آن، به شناسایی چیستی آن پرداخته‌اند. چنان‌چه پیش از این بدان اشاره شد، در این مقام، سه نظر اساسی در فلسفه‌ی اسلامی درباره‌ی علم مورد گفت‌وگو قرار گرفته است: نظریه‌ی اضافه، نظریه‌ی شیخ و نظریه‌ی کیف نفسانی.

ملاصدرا در پی اثبات اصالت وجود و جعل آن در مباحث امور عامه، در دو سطح درباره‌ی علم بحث نموده است؛ به روایتی به تبع جمهور فلاسفه در مباحث وجود ذهنی، وجود علمی را به گونه‌ای کیف نفسانی دانسته و در نظر نهایی خود، علم را از مقوله‌ی وجود دانسته و ساحت آن را فوق ماهیت شمرده است، زیرا از یک سو ماهیت مناط احتجاب و محدودیت است، حال آن‌که علم موجب کشف و تعالی است و از سوی دیگر، علم فاقد خواص ماده، از گونه‌ی قبول فصل و وصل و قوه می‌باشد (۱۶، صص: ۳۸-۳۹). حال با این توصیف، اگر به ساحت وجودشناختی علم برگردیم، علم به دو گونه خواهد بود:

۱- علم حضوری؛

۲- علم حصولی، که نزد فیلسوف، خود بر دو قسم تصور و تصدیق می‌باشد. قبل از ورود به تفسیر این اقسام، یادآوری این نکته بایسته است که در فرایند ادراک، چهار امر مورد توجه است:

۱- مدرک یا همان فاعل شناسا؛

۲- مدرک یا همان امر ادراک‌شده، که از آن به «معلوم بالعرض» تعبیر می‌گردد؛

۳- صورت یا حالتی که از مدرک نزد مدرک حاصل می‌گردد و از آن به «معلوم بالذات» تعبیر می‌گردد.

۴- نفس فرایند حاصل شده از ادراک، که از آن به علم تعبیر می‌گردد.

۵. ۱. علم حضوری

بنا به تحلیل قبل، علم حضوری عبارت از علمی است که در آن علم و معلوم یکی است و معلوم هویتی غیر از علم ندارد. این علم خود به عینه همان عالم است و به تعبیر دقیق فلسفی، اتحاد علم و عالم و معلوم در آن به وضوح نمودار است. این علم نزد فیلسوفان، خود در سه موطن قابل اعتبار است:

الف) علم نفس به خود: در این قسم، علم و معلوم همان عالم است؛

ب) علم نفس به قوای خود: بنا بر تحلیل صدرا از اصل «النفس فی وحدتها کل القوی»، تمام قوای نفس عین نفس اند و نه امری متأخر و عارض بر نفس، لذا به ملاک اتحاد، به وزن مرتبه‌ی علم نفس به خود، نفس به این مرتبه نیز علم دارد؛

ج) علم نفس به مُدرکات خود: که این مدرکات در دو حوزه قابل شناسایی اند:

۱- علم به عواطف و صفات نفس؛

۲- علم به علم.

این دو بخش به گونه‌ای متأخر از نفس و قایم به نفس اند، لذا مرتبه‌ی آنان متأخر از دو قسم سابق می‌باشد.

اگر در این مقام، از اصل هستی‌شناختی «کل مجرد عاقل» و اصل علیت استفاده گردد، حوزه‌ی دیگری تحت عنوان «علم علت به معلول» به عنوان علم حضوری به اقسام فوق اضافه می‌گردد که از حوزه‌ی فعلی بحث ما خارج است.

۵.۲. علم حصولی

بر خلاف علم حضوری، «در علم حصولی، میان عالم و معلوم اتحاد وجود ندارد» (۱۶، ص: ۴۷) و به تعبیر دقیق‌تر، ما دو گونه معلوم داریم، یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض؛ مثلاً در ادراک یک امر خارجی مثل یک کتاب، یک بار کتاب خارجی مدّ نظر است که همان معلوم بالعرض است و دگربار برداشت مدرک و فاعل شناسا از آن که معلوم بالذات می‌باشد.

حال اگر به اقسام علم حصولی بازگردیم، حوزه‌ی بحث در دو مقام تصور و تصدیق قابل پیگیری است، که جهت ضیق مجال، فقط به نکات ذیل بسنده می‌کنیم:

۱- در این مقام، عمده‌ی بحث، برخلاف علم حضوری، مربوط به تطابق معلوم بالذات و بالعرض است، زیرا در این جا دوگانگی کاملاً هویدا است. پس به تعبیر دیگر، محور اساسی حوزه‌ی معرفت‌شناسی، در حوزه‌ی علم حصولی است نه حضوری.

۲- بنا بر تعریف مشهور، «تصور» عبارت است از صورت علمیه‌ای که نسبت به حکم لا بشرط باشد: «فالتصور هو حصول صورة الشئ عند العقل مع قطع النظر عن الحكم... أقول مع التجرد عن الحكم» (۸، ص: ۴۱) و اگر صورت علمیه قرین حکم باشد، «تصدیق» است.

۳- درباره‌ی ماهیت حکم نزد فیلسوفان و منطقیان، اقوال گوناگونی وجود دارد،

هم‌چون:

الف) حکم یک نوع ادراک است نه فعل نفسانی (۵، ج ۱، ص: ۸۹).

ب) حکم، فعلی صادر از نفس است، بنابراین قیام حکم به نفس، قیام صدور است نه

حلولی (۹، ص: ۳۳).

ج) بنا بر مشرب شارحان حکمت متعالیه، حکم فعل کاشف است که از سوئی فعل نفس می‌باشد و از سوی دیگر، کاشف و حاکی از امر خارجی است (۱۰، ج ۲، صص: ۵۰-۵۳). بنا بر نظریه‌ی اخیر، ماهیت تصدیق به‌گونه‌ای کاشفیت از واقعیت خارجی دارد.

۴- ادراکات نفسانی در مقام تصور، صرفاً جنبه‌ی انفعالی دارد و در سایر مراتب افزون بر جنبه‌ی انفعالی، جنبه‌ی فاعلی نیز دارد.

حال با توجه به نکات فوق، باید توجه داشت که حکمت متعالیه با توجه به آیه‌ی کریمه‌ی «اللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل/۷۸) بر این باور است که نفس انسانی در بدو تولد فاقد علم حصولی می‌باشد و به تعبیر دیگر، فاقد ادراکات تصویری و تصدیقی است. حال با امعان نظر در ماهیت تصور و تصدیق و تأخر تصدیق از تصور، باید علم حصولی به ترتیب زیر توسعه یابد:

الف) مرحله‌ی ادراک تصویری حسی: در این مرحله، حواس پنج‌گانه موجب ایجاد این‌گونه ادراک می‌گردند؛

ب) ادراک تصدیقی حسی: در این مرحله، دو تصور حسی به واسطه‌ی قوه‌ی خیال و حافظه، به یک‌دیگر نسبت می‌یابند و به‌گونه‌ی تصور مرکب اعتبار می‌گردند، که این تصور مرکب به‌گونه‌ی تصدیق عرضه می‌شود؛ لذا ارکان تصدیق و نسبت حکمی بیانگر این تصور مرکب می‌باشند؛^۱

ج) ادراک اعتباریات یا معقولات ثانویه: بنا بر رأی شارح متأخر حکمت متعالیه، علامه سید محمدحسین طباطبایی، نفس با عنایت به علم حضوری و حصول تصورات در آن، به ایجاد مفاهیمی چون علیت، جوهر، عرض و وحدت می‌پردازد. علامه طباطبایی برای نخستین بار به طور مشبع، در مقاله‌ی پنجم / اصول فلسفه و روش رئالیسم، به طرح این بحث و چگونگی اصول اعتباریات پرداخته است.^۱

بنا بر این فرض، هیچ‌یک از علوم حصولی نفس، فطری و به عنوان اصل موضوع قلمداد نمی‌شوند، اما بنا بدان‌چه که در بخش علم گفته شد، منظومه‌ی هستی‌شناسی علم و چگونگی توسعه‌ی آن تکمیل می‌گردد و تنها نکته‌ی اساسی باقی‌مانده در آن، چگونگی تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض خواهد بود.

۶. تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض

قبل از تحلیل این بحث، نگاهی گذرا به تفاوت معلوم بالذات و معلوم بالعرض خواهیم داشت. معلوم بالذات برخلاف معلوم بالعرض، فاقد خواص اضافی است؛ مثلاً در تصور یک

فرد، تمام خصایص شخص مدنظر قرار نگرفته و لذا پس از گذشت زمان با تصور دوباره‌ی همان فرد، حکم این همانی بین این معقول بالذات جدید و معقول بالذات اول حاکم است و این به واسطه‌ی عدم اعتبار تمام خصوصیات در معقول است؛ و دقیقاً با نظاره به همین مثال، در خواهیم یافت که معقول بالعرض در نوعی تحوّل است، حال آن که معقول بالذات از نوعی ثبات برخوردار است، و دقیقاً به واسطه‌ی همین ثبات، چه بسا معقول بالعرض، یعنی همان فرد خارجی، از بین رود ولی معقول بالذات بر سر جای خود استوار باشد (۱۳، صص: ۱۷۲-۱۷۹).

حال با توجه به هستی‌شناسی معقول بالذات در خواهیم یافت که این معقول بر خلاف معقول بالعرض، گویی از نوعی تجرّد از ماده و به تعبیر دیگر، از نوعی کلیت برخوردار است. صدرالمتألهین با عنایت به همین نکته، هم‌سخن با فلاسفه‌ی گذشته در تجرّد علم، گامی دیگر در تبیین این معقول برداشته است. وی با عنایت به مفهوم معقولیت، بر این باور است که در این حاصل ادراک دیگری ملحوظ است یعنی عاقلیت، یعنی شیء معقول از نظر هستی‌شناسی، چیزی جز عاقل نیست و هرگاه معقول بودن لحاظ شد به حکم تضایف، عاقل بودن هم مورد لحاظ قرار گرفته است. حال از سویی با تجرّد عاقل و از سوی دیگر، با تجرّد معقول، عاقل به اضافه هر معقولی حکمی دارد و به تعبیر دقیق‌تر شیئی می‌شود.

حال اگر ثمره‌ی حکمی این بخش را به شؤونات وجودی اشیا منضم کنیم، در خواهیم یافت که عاقل به واسطه‌ی دست‌یابی به صورت تجرّدی هر شیء به نحو مطابقی شیء خارجی را درمی‌یابد و در واقع، افزون بر این همانی صورت ادراکی، یعنی معقول بالذات با معقول بالعرض، عاقل به نوعی سیروورت و اتحاد ماهوی با شیء خارجی دست می‌یابد.

اگر اصل فوق در قرائت پاره‌ای از اصول عرفانی مورد قبول حکمت متعالیه ملاحظه گردد، سرّ تصرّف ولی در اشیا کونی به صرف اراده روشن می‌گردد، که مصداق اصلی و حقیقی آن، تصرف حضرت حق در خلقت به صرف اراده است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (النحل/۴۰). این دقیقاً همان امری است که به عنوان خلق به همت عارف تلقی می‌شود (۶، ص: ۲۶۷).

گرچه نگارنده‌ی این سطور خود بر این نکته واقف است که در طول بحث، حلقه‌های دیگری در منظومه‌ی معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، هم‌چون تحلیل ادراک نادرست، ملاک ادراک صحیح، تحلیل فراموشی و غیره مفقود است، ولی به جهت پیش‌گیری از به درازا کشیده شدن، سخن آن‌را به مقالتی دیگر وامی‌نهد.

یادداشت‌ها

1. Epistemology

۲. «فأنا عند العلم بشيء من الأشياء بعد ما لم يكن لا يخلو ۱- أما أن يحصل لنا شيء، ۲- أو لم يحصل و ان لم يحصل، (الف): فهل زال عنا شيء، (ب): أو لا. فثبت الشق الأول و هو أن العلم عبارة عن حصول أمر من الشيء في النفس و لا بد أن يكون الأمر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر، و هذا هو المراد بحصول صورته الشيء في العقل.
- و من هاهنا يلزم أن يكون العلم بكل شيء هو نفس وجوده العلمي؛ إذ ما في شيء الآ و بازائه صورته في العقل غير الصورة التي بازاء شيء آخر، و هي غير ما بازائه صورته أخرى؛ فلا بد أن تكون صورته كل شيء عين حقيقته و ماهيته، فيتأمل في هذا البيان فإنه لا يخلو من غموض».
۳. «أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدره البشر و نحن لا نعرف من الأشياء الآ الخواص و اللوازم و الاعراض».
۴. برخی با توجه به ذیل کلام وی در پی این عبارت، بر این باورند که در هر حال، تعذری در فهم حقایق اشیا مفروض است (۴، صص: ۵-۶)، ولی این مخالف بیان آینده ماست.
۵. «و لو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجي نسبتة اليه نسبة التمثال الی ذی التمثال ارتفعت العينیه من حيث الماهیه، و لزمت السفسطه لعود علومنا جهالات».
۶. حکیم حاج ملاهادی سبزواری بنابر قرائتی، وجود ذهنی را به دلالت طبیعی دال بر وجود عینی دانسته است (۷، ص: ۱۱).
۷. «لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن لا لأمر آخر مبائن لها بحقيقتها كالنقوش الكتبيه و الهيئات الصوتيه، إذ لا يقول أحد ان كتابه زيد و اللفظ الدالّ عليه هما زيد بعينه، بخلاف ادراكه و تصورہ؛ فإنه يجري عليه أحكامه و يحمل عليه ذاتياته و عرضياته».
۸. «الابصار ليس بخروج الشعاع من البصر كما ذهب اليه الرياضيون، ولا بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي كما ذهب اليه الطبيعيون ... بل الحق في الابصار كما افاده الله لنا بالالهام ان النفس تنشأ منها بعد حصول هذه الشرائط المخصوصه باذن الله صوراً معلقه قائمه بها حاضره عندها متمثله في عالمها لا في هذا العالم ... والذي حصلناه في كيفية الابصار هو الحري باسم الاضافه الاشراقية ... و قد علمت ايضاً ان الصور الادراكية كلها موجوده في عالم آخر».
۹. در این مقام، تصورات خیالی و وهمی قابل اعتبارند که جهت اطلاق و اجمال بحث، از ذکر آن صرف نظر شد.
۱۰. وی برای نخستین بار در فلسفه‌ی اسلامی، به تفکیک اعتباریات قبل الاجتماع و بعد الاجتماع پرداخته است (۱۰، ج ۲، ص: ۱۹۷).

منابع

۱. قرآن.
۲. ابن سینا، (۱۳۸۳)، *الشفاء، الالهیات، تحقیق حامد ناجی اصفهانی*، تهران: انجمن مفاخر ایران و دانشگاه تهران.
۳. احسایی، ابن ابی جمهور، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللئالی*، تحقیق مجتبی عراقی، قم: سید الشهداء.
۴. الله باداشتی، علی، (۱۳۸۲)، *مجموعه‌ی مقالات همایش جهانی حکیم صدرا*، جلد ۸، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۵. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۰)، *شرح المواقف*، ۸ جلد، قم: نشر رضی.
۶. حاج حسینی، مرتضی، (۱۳۸۲)، *مجموعه‌ی مقالات همایش جهانی حکیم صدرا*، جلد ۸، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۷. سبزواری، ملاهادی، (۱۲۹۸)، *شرح المنظومه*، تهران: چاپ سنگی ناصری.
۸. سهروردی، شیخ اشراق، (۱۳۵۵)، *حکمه الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۹. شیرازی، قطب الدین، (۱۴۱۶ق)، *رسالتان فی التصور و التصدیق*، تحقیق مهدی شریعتی، قم: اسماعیلیان.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۶۸)، *الاسفار الاربعه*، ۹ جلد، قم: نشر مصطفوی.
۱۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۴۱۶ق)، *التصور و التصدیق*، ضمیمه‌ی جوهر النضید علامه حلی، قم: بیدار.
۱۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۴۱)، *عرشیه*، تصحیح و ترجمه غلام‌حسین آهنی، تهران: مولی.
۱۵. ناجی اصفهانی، حامد، (۱۳۸۲)، *تطور برهان صدیقین*، مجموعه‌ی مقالات همایش حکیم ملاصدرا، جلد ۳، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۶. نصری، عبدالله، (۱۳۷۹)، *نظریه‌ی شناخت*، تقریرات استاد دکتر مهدی حایری یزدی، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.