

تحلیل نقدهای متأخران بر دیدگاه ملاصدرا درباره ادراک صورت‌های خیالی

Critical Review of the Comments of Recent Criticisms of Mulla Sadra's Philosophy on Perception of Imaginary Forms

Mohammadali Vatandoost Haghghi Marand*
Seyyed Mortaza Hoseini Shahrudi**

محمدعلی وطن‌دوست حقیقی مرند*
سیدمرتضی حسینی شاهرودی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۲

Abstract

In transcendence wisdom, the essence of the knowledge and the mechanism of its grasping to human soul passed from epistemology and entered to ontology. Mulla Sadra has innovations in intellectual and universal conceptions and imaginary perceptions, which have not been in previous philosophies. In the perspective of Mulla Sadra, immediate perceptions are created by the soul. Some commentators in Mulla Sadra's philosophy have not accepted this view. In this paper, it is proved that the human soul does not always produce immediate perceptions, but accepts them from an abstract existence. Also, in this article, the critical look of some commentators on Mulla Sadra's philosophy about his point of view is examined and evaluated. Based on the view that the soul accepts imaginary perceptions, it is concluded that all humans, when they perceive material and perceptive objects, are in the realm of Ideals (*al-Alam al-Mesal*), but they do not pay much attention to the connection with this world.

Keywords: Imaginary Perceptions, Intellectual Conception, Realm of Ideas (*al-Alam al-Mesal*), the Centrality of Soul.

چکیده

حقیقت علم و ادراک و چگونگی حصول آن برای نفس ناطقه، در حکمت متعالیه صدرایی از مرحله معرفت‌شناسی فراتر رفته و وارد مباحث هستی‌شناسی شده است. صدرالمتألهین در دو حوزه ادراکات جزئی خیالی و ادراکات کلی عقلی، نوآوری‌هایی دارد که در فلسفه‌های پیش از او سابقه نداشته اما دیدگاه او درباره مصدر بودن نفس در حصول ادراکات جزئی خیالی، از سوی برخی شارحان فلسفه او پذیرفته نشده است. در نوشتار حاضر، تلاش شده مظهریت نفس در ادراکات خیالی جزئی اثبات شود و نقدهای متأخران بر دیدگاه ملاصدرا مورد ارزیابی قرار گیرد. بر اساس دیدگاه مظهریت نفس نسبت به ادراکات جزئی خیالی، این نتیجه به دست می‌آید که همه انسان‌ها در ادراک امور مادی و محسوس، در عالم مثال منفصل سیر کرده و ارتباط دائمی با این عالم برقرار می‌کنند، بدون اینکه خود توجه تفصیلی به این ارتباط داشته باشند.

واژگان کلیدی: ادراک خیالی، ادراک عقلی، عالم مثال، مصدریت نفس.

*. Assistant Professor of Philosophy and Islamic Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. ma.vatandoost@ferdowsi.um.ac.ir

** Professor of Philosophy and Islamic Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. shahrudi@ferdowsium.ac.ir

*. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

ma.vatandoost@ferdowsi.um.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. shahrudi@ferdowsium.ac.ir

مقدمه

و تعقل. احساس عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده به همراه تمام عوارض و لواحق مخصوص به آن، به گونه‌ای که حاضر نزد مدرک باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۰). تخیل، ادراک شیء محسوس با همان عوارض گفته شده در احساس است، زیرا قوه خیال تنها آن چیزی را تخیل می‌کند که از طریق حس دریافت کرده است؛ با این تفاوت که ادراک تخیلی هم در حضور ماده محسوس و هم در غیاب آن حاصل می‌شود، ولی در ادراک حسی حضور ماده محسوس با همه عوارض و لوازم وجودی آن شرط است (همان‌جا). توهّم، همان ادراک معنای معقول به نحو اضافه به جزئیات است و تعقل، ادراک معانی، مفاهیم و ماهیات کلی.

از نگاه ملاصدرا ادراک عقلی و وهمی تفاوت ماهوی و ذاتی ندارند بلکه تفاوت آنها به امری خارج از ذات برمی‌گردد؛ وهم مانند عقلی است که از مقام خود تنزل یافته باشد (همان‌جا).

از قوای ادراکی باطنی، بیان تفصیلی دیگری نیز می‌توان ارائه کرد: قوه ادراکی یا مدرک جزئیات است یا مدرک کلیات. مدرک جزئیات یا فقط مدرک است یا هم مدرک و هم متصرف. در فرض اول (که تنها مدرک است) یا مدرک صور جزئی است یا مدرک معانی جزئی. مراد از صور جزئی همان صور خیالی است که شأنیت محسوس واقع شدن دارند و مراد از معانی جزئی ادراکاتی است که شأنیت محسوس واقع شدن نداشته باشد، مانند ادراک دوستی و دشمنی. مدرک صور جزئی، حس مشترک است و آن قوه‌ای است که همه صور محسوسات نزد او جمع می‌شوند. مدرک معانی جزئی وهم است. هر یک از این دو قوه خزانه‌ای دارند که این صور در آن جمع می‌شود، خزانه حس مشترک، خیال و خزانه وهم، حافظه است. قوه دیگری به نام قوه متصرفه نیز وجود دارد که در مدرکات مخزون در آن دو خزانه را تصرف می‌نماید و به ترکیب و تحلیل معانی و صور می‌پردازد. اگر قوه متصرفه تحت فرمان واهمه قرار گیرد، آن را متخیله می‌نامند و در صورتی که قوه

مسئله ادراک در فلسفه ملاصدرا را می‌توان از دو منظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مورد بررسی قرار داد. در رهیافت نخست، بحث در مورد چگونگی حصول مدرکات و رابطه آنها با واقعیات خارجی است و این پرسش مطرح می‌شود که آیا این معلومات به واسطه فعالیت نفسانی ایجاد می‌شود یا نفس در حصول این مدرکات، تنها جنبه قابل و پذیرنده دارد؟ در رهیافت دوم، این مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد که نحوه وجود ادراکات خیالی و عقلی چگونه است؟ آیا این ادراکات در عالمی خارج از صقع نفس انسان وجود دارند و نفس نسبت به آنها جنبه مظهریت دارد یا اینکه نفس فاعل و مصدر صور ادراکی است؟ سرانجام، پرسش دیگر این است که آیا می‌توان در مورد ادراکات جزئی هر دو جنبه را در نظر گرفت و قائل به تفصیل شد یا خیر؟

ملاصدرا معتقد است نفس انسان نسبت به همه ادراکات جزئی جنبه فاعلی داشته و مصدر آن است. برخی دیگر، مانند شیخ اشراق و علامه طباطبایی، بر این باورند که نفس انسان در حصول ادراکات جزئی خیالی جنبه مظهری و قابلی دارد و در حصول این ادراکات با عالم مثال منفصل ارتباط برقرار می‌کند. از این‌رو، باید در مورد ادراکات جزئی همان سخنی را گفت که ملاصدرا در مورد ادراکات کلی به آن باور دارد. نگارنده در این مقاله کوشیده است با استفاده از برهان، راه میانه‌ای را برگزیند و دیدگاه‌های دیگر را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

۱. انواع مدرکات نفس ناطقه

انسان دارای قوا و حواسی است که به وسیله آنها از موجودات و اشیای پیرامون خود آگاه می‌شود. به این فرایند، ادراک گفته می‌شود. به گفته ملاصدرا، ادراک در لغت به معنای لقاء و وصول است که با تعریف فلسفی ادراک سازگار است (رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۶۷-۳۶۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۵۰۷).

ادراک بر چهار قسم است: احساس، تخیل، توهّم

ببیند. عدم محض هم نیستند و گرنه نباید متصور باشند و نباید برخی از آنها از برخی دیگر متمیز و محکوم به احکام مختلف باشند؛ و چون موجودند، در اعیان و اذهان و عالم عقول هم نیستند، زیرا صور خیالی صور جسمانی‌اند نه عقلانی، پس بالضروره در صقعی و ناحیه‌ای وجود دارند و آن صقع، عالمی است که مسمی به عالم مثال و خیال است و متوسط بین عالم عقل و عالم حس. عالم مثال به حسب مرتبه، فوق عالم حس و دون عالم عقل است، زیرا به حسب تجرید از حس بیشتر و از عقل کمتر است (فرا تر از آن و فروتر از این است). در عالم مثال جمیع اشکال و صور و مقادیر و اجسام و آنچه که به آنها تعلق دارد، از حرکات و سکانات و اوضاع و هیئات و جز آنها، وجود دارد و همه آنها قائم به ذات خودند، ذاتی معلق که در مکان و محل نیست، و به گفته شیخ اشراق حق این است که صور در مرایا و صور خیالی، منطبق در مرایا و خیال نیست، بلکه آن صور، صیاصی معلق یعنی ابدان معلقند که در عالم مثالند و برای آنها محل و مکان نیست و قائم به ذاتند. گاهی برای آن صیاصی معلق لامکانی، مظاهری است که صیاصی در آن مظاهر نیستند، به همان دلیل که گفته‌ایم (امتناع انطباع کبیر در صغیر، الخ). پس صوری که در مرایا دیده می‌شود، آن مرایا مظاهر آنهاست و خود آن صور، صور معلقه است که در مکان و محل نیست؛ خیال مظهر صور خیالی است و خود آنها صور معلقه‌اند» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

در توضیح بیان شیخ اشراق توجه به چند نکته ضروری می‌نماید:

الف) مراد وی از عالم مثال همان مثال منفصل است که در قوس نزول، پس از عالم عقل و پیش از عالم ماده قرار گرفته و برزخ میان دو عالم است، نه خیال متصل که به معنای حصول صور خیالی در ظرف نفس انسانی است و به نفس ناطقه قائم است. ب) توصیف عالم مثال به مثال معلق، بیانگر این نکته است که این عالم از جهتی شبیه عالم مجردات محض و از جهت دیگر شبیه عالم ماده و

عاقله آن را به کار گیرد، به آن مفکره می‌گویند (رازی، ۱۴۰۶: ۷۶-۷۷).

بنا بر دیدگاه ملاصدرا، همه قوای ادراکی، از حواس ظاهری گرفته تا قوه واهمه و متخیله، برای حصول ادراک، جنبه اعدادی دارند و زمینه را برای انشای صور جزئی از سوی نفس ناطقه فراهم می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۶۷). در صورتی که نفس ناطقه در اثر ارتقای درجه وجودی به مرتبه عقل بالمستفاد برسد و با ادراک موجودات عقلانی، با آنها اتحاد پیدا کند، احکام مرتبه عقل بالمستفاد به او نیز سرایت می‌کند و همانند عقل بالمستفاد، نسبت به مراتب مادون جنبه علیت پیدا کرده و واسطه فیض برای آنها می‌شود و چون علم به علت مستلزم علم به معلول است (رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۵۷؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۹۰؛ ملاصدرا، بی تا الف: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۹۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۸۸)، احاطه وجودی بر مراتب مادون خواهد داشت و به دنبال آن می‌تواند به معلول‌های آنها در مرتبه عالم مثال و عالم ماده نیز علم پیدا کند.

البته قوای ادراکی نفس در این ادراک نزولی همان نقشی را ایفا می‌کنند که در ادراک صعودی داشتند. یعنی اگر نفس ناطقه به مرتبه عقول مجرد برسد و در اثر ادراک و مشاهده موجودات عقلانی با آنها متحد شود، صورت مثالی موجود عقلانی در مرتبه مثال را به وسیله قوه خیال که متناسب با مرتبه مثال است، ادراک خواهد کرد؛ همان‌گونه که موجود عقلانی را به وسیله قوه عاقله که متناسب با مرتبه عقل است، ادراک می‌نماید، و این نیست جز به خاطر اینکه مدرک و مدرک باید در مرتبه واحد باشند تا فرایند ادراک تحقق یابد (همو، ۱۹۸۱: ۵/ ۳۰۳).

۲. دیدگاه شیخ اشراق

قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمت الاشراق، دلیل شیخ اشراق در اثبات عالم مثال را چنین تقریر کرده است: «صور خیالی در اذهان موجود نیست، زیرا انطباع کبیر در صغیر، ممتنع است. در اعیان هم موجود نیست و گرنه هر سلیم الحسی باید آنها را

طبیعت است. عالم مثال از آن نظر که دارای فعلیت محض است، ثبات بر آن حاکم بوده و تغییر در آن راه ندارد، از این رو سنخیتی با عالم عقل دارد، و از این نظر که مانند عالم ماده دارای حجاب صورت است، روی دیگرش به سوی عالم ماده و طبیعت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۴۸).

ج) از اینکه سهروردی انطباع صور ادراکی در نفس و قوه خیال را محال دانسته و دلیل آن را امتناع انطباع کبیر در صغیر ذکر می‌کند، روشن می‌شود که وی مانند فلاسفه مشاء، قوه خیال را مادی دانسته و محل آن را روح بخاری می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲/ ۸۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۰۵). این یکی از اشکالاتی است که سبب ضعف استدلال می‌شود.

۳. اشکال ملاصدرا بر استدلال شیخ اشراق

ملاصدرا در آثار گوناگون خود، اشکال محال بودن صدور صور قبیح در عالم مثال منفصل از سوی خداوند حکیم را مطرح کرده و بدین وسیله مظهر بودن نفس نسبت به حقایق علمی موجود در مثال منفصل را رد می‌کند (ملاصدرا، بی تا ب: ۴۷۰). توضیح بیشتر اینکه: انسان در ادراکات خود برخی صور قبیح را تصور کرده و تعقل می‌کند، حال، اگر بگوییم ظرف وجود این صور، خارج از نفس انسان و در عالم مثال منفصل است، لازم می‌آید صور مثالی قبیح و شرور در عالم مثال منفصل راه یابد، این در حالی است که وجود این گونه صور در عالم مجردات، به دلیل پیراسته بودن آن از ماده و لوازم مادی که همان وجود شرور در این عالم است، محال است. به دیگر سخن، اگر ادراک خیالی حاصل علم حضوری نفس به مثال منفصل باشد، تصوراتی که در اثر تصرفات قوه متخیله حاصل می‌شود و اشکال قبیحی که متصرفه ایجاد می‌کند، باید در مثال منفصل که آفریده خداوند حکیم است، وجود داشته باشد و حال آنکه خداوند حکیم، منزله از صدور قبیح و فعل عبث است.

پس صورت‌های عبث و اشکال قبیحی که از

فاعل حکیم صادر نمی‌شوند، در مثال منفصل که صنع خداوند است، قرار ندارند بلکه در عالم صغیر نفس انسانی و در مثال متصل او بوده و به سبب فعالیت قوه متخیله ایجاد می‌گردند و تا زمانی که نفس توجه و التفات به آنها داشته باشد و متخیله به صورت‌گیری آنها پردازد، باقی هستند، و هرگاه نفس از آنها اعراض نماید، از بین می‌روند. برخلاف پندار شیخ اشراق، این دسته از صور بدون ابقای نفس، استمرار و وجود نمی‌یابند.

۴. فرایند ادراک صور جزئی خیالی از نگاه ملاصدرا

بر اساس تبیین هستی‌شناختی از معرفت، ادراک مفاهیم کلی مانند مفهوم کلی انسان، درخت و سایر مفاهیم کلی دیگر، بر اساس مشاهده ضعیف نفس ناطقه از موجودات عقلانی از راه دور صورت می‌پذیرد، زیرا بسیاری از مردم به دلیل محجوب بودن به حجاب‌های مادی، توانایی ادراک حضوری موجودات مجرد را ندارند (همو، ۱۳۶۰: ۳۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۸۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۳۴) زیرا ادراک، نوعی حضور است (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۶-۳۱۴؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۵۴) و مدرک، تنها در فرضی می‌تواند با مدرک ارتباط ادراکی تام داشته باشد که در مرتبه مدرک باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵/ ۳۰۳). روشن است که بسیاری از مردم به مرتبه عقل نمی‌رسند.

توضیح بیشتر اینکه: نفس ناطقه برای ادراک مفاهیم کلی، به نوعی شهود نیازمند است که از سنخ علم حضوری است. به واسطه همین ادراک شهودی، اثری در نفس مدرک حاصل می‌شود که نتیجه آن، ادراک مفاهیم کلی است (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۳). از این رو می‌توان گفت نفس در مقام ادراک حقایق عقلانی، نقش مظهر را ایفا می‌کند؛ دلیل آنکه: وجود مدرک در ادراکات عقلی، وجودی نوری و مجرد است (همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۵۱) که مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه وجودی نفس ناطقه دارد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۴).

باید درباره ادراک صور برزخی و خیالی و ارتباط خیال متصل با خیال منفصل، به جای ابهام‌گویی همان سخنی را بیان می‌کرد که در مورد ربط ادراکات عقلی با حقایق مجرد نوری مطرح کرده و بر این باور است که نفس آدمی به دلیل ضعف وجودی، از ادراک حقایق نوری ناتوان است و تنها مفاهیمی غبارآلود و کلی را درک می‌کند. او در این باره باید با شیخ اشراق هم‌رأی می‌شد (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱/۳۰۳). از این رو در برخی از آثار خود در مقام پاسخ‌گویی به اشکال ملاصدرا برآمده و چهار نقد را مطرح می‌کند.

۱-۵. راه نیافتن شر مطلق در هستی

امور عبث و گزاف، نسبی‌اند و شر مطلق در هستی راه ندارد. دلیل این امر آن است که شرور امری عدمی‌اند و امر عدمی، متعلق اراده خداوند واقع نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ج: ۷۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/۲۳۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۱۱۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۳۶۵). تبیین فلسفی مسئله از این قرار است: از یک سو همه موجودات هستی از علتی صادر شده‌اند که کامل مطلق است و لازمه کمال مطلق خیریت محض است. از سوی دیگر، به حکم قاعده عقلی سنخیت علت و معلول، باید از خیر محض فقط خیر محض صادر شود. در نتیجه، مجموعه عالم هستی، به عنوان معلول واجب‌الوجود، خیر محض بوده و هیچ شری در آن راه نخواهد داشت و همه شروری که در عالم مشاهده می‌شود، از فقدان و محدودیت موجودات ممکن حاصل می‌شود. به بیان دیگر، فقدان و محدودیت است که شرور را به دنبال خود می‌آورد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۶۱۱-۶۱۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ب: ۴۲۲). از این رو همه مراتب مادون در سلسله هستی، به دلیل فقدان و محدودیت، نسبت به مراتب مافوق خود از نوعی شر نسبی حکایت می‌کنند. این شر نسبی ادامه می‌یابد و سرانجام به مرتبه‌ای می‌رسد که هستی و کمالات نامحدود دارد و با هیچ نقص و محدودیتی همراه نیست. از این مرتبه به خیر مطلق یا کمال مطلق تعبیر می‌شود.

حال، پرسش مهمی که در این بحث مطرح می‌شود این است که آیا نفس در مقام ادراک صورت‌های خیالی نیز نقش مظهر را ایفا می‌کند یا نسبت به آنها جنبه فاعلی داشته و مصدر آنهاست؟ در این مقاله تلاش شده به این پرسش پاسخ داده شود و دیدگاه‌های گوناگون در ترازوی نقد و بررسی قرار گیرد.

ملاصدرا بر این باور است که نفس به دلیل اینکه مثال رب است، در ادراک صور جزئی خیالی بیش از اینکه به قابل متصف، شباهت داشته باشد به فاعل مخترع، شبیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۲-۳۱). او ارتباط نفس با صور خیالی را از سه حال خارج نمی‌داند:

الف) میان نفس و صور خیالی عینیت برقرار است؛ مانند علم نفس به ذات خود.

ب) میان نفس و صور خیالی ارتباط حلولی وجود دارد؛ مانند علم نفس به صفات خود، یا حصول صور معقوله برای نفس ناطقه نزد مشهور فلاسفه (ابن سینا، ۱۴۰۴الف: ۸۲).

ج) میان نفس و صور خیالی ارتباط صدوری بوده و این صور معلول نفس هستند؛ مانند علم تفصیلی خداوند متعال به ممکنات بعد از ایجاد آنها.

ملاصدرا در ادامه نتیجه می‌گیرد که علاقه و ارتباط بین نفس و صور علمی، علاقه علی و معلولی است. مسئله مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا ملاصدرا همان‌گونه که درباره صور معقول و کلیات باور دارد، در باب ادراک جزئیات نیز همان قول به مظهر بودن را اختیار نکرده و نفس را مصدر صور جزئی می‌داند؟ برای پاسخ به این پرسش و بررسی درستی یا نادرستی دیدگاه ملاصدرا، شایسته است سخن سهروردی و برخی از شارحان فلسفه ملاصدرا که به نقد این نظر پرداخته‌اند، ذکر شود و سپس مورد ارزیابی قرار گیرد.

۵. سخن حکیم سبزواری درباره دیدگاه ملاصدرا

حکیم سبزواری بر این باور است که صدرالمتألهین

این برهان را به صورت دیگری نیز می‌توان
تقریر کرد:

الف) هستی مطلق با کمال مطلق برابر است.

ب) کمال مطلق با خیر محض برابر است.

نتیجه: هستی مطلق با خیر محض برابر است.

عکس نقیض نتیجه برهان فوق عبارت است از:

غیر خیر محض غیر هستی مطلق است. به بیان

دیگر، شر، غیر هستی مطلق است. پس هر چه

دارای هستی محدود باشد، از نوعی شر نسبی

حکایت خواهد داشت.^(۱)

پس بد مطلق نباشد در جهان

بد به نسبت باشد این را هم بدان

در زمانه هیچ زهر و قند نیست

که یکی را پا، دگر را، بند نیست

مر یکی را پا، دگر را، پای بند

مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند

زهر مار آن مار را باشد حیات

نسبتش با آدمی باشد ممت

خلق آبی را بود دریا چو باغ

خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

۲-۵. خطابی بودن سخن ملاصدرا

اشکال دیگری که حکیم سبزواری بر نقد ملاصدرا

وارد می‌کند، خطابی بودن سخن وی و برهانی

نبودن آن است. این اشکال به این دلیل از سوی

سبزواری مطرح شده که ملاصدرا در رد سخن

شیخ اشراق، مستقیماً به نقد آن پرداخته و به جای

آوردن پاسخ حلی، به بیان پاسخ نقضی اکتفا کرده

است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۱).

۳-۵. نسبت دادن صورت‌های قبیح به فاعل ادراک

اشکال دیگر این است که می‌توان سبب ادراک صور

قبیح در خیال شخص را به مرتبه قابل نسبت داد،

مانند شخص بیماری که بر اثر نقص در قوای

ادراکی، رنگ زرد را به صورت رنگ سرخ یا

برعکس مشاهده می‌کند، یا مانند انطباع صور ادراکی

در حس مشترک که گاهی برای افراد گوناگون

به صورت‌های گوناگون آشکار می‌شود. به دیگر

سخن، زشتی برخی از اشکال و صور به دلیل آن

است که آنچه ظاهر است، رنگ مظهر (نفس) را به

خود گرفته و از روزنه آن آشکار شده است. پس

لزومی ندارد صورت‌های قبیح به فاعل یا عالم مثال

منفصل، مستند باشد تا اشکال عدم تعلق فعل حکیم

به آفرینش این صور در آن عالم پیش آید، بلکه

می‌توان گفت حقایق آن عالم و به عبارتی، مدرکات

آن یکسان است و این نفس پذیرنده است که

متناسب با استعدادی که دارد، آن حقایق را در

اشکال خاصی مشاهده می‌کند (همان‌جا).

۴-۵. راه یافتن مغالطه در ادراکات کلی

بر اساس اشکال ملاصدرا جواب نقض دیگری نیز

مطرح می‌شود: اگر گفته شود وجود صور ادراکی

قبیح، با مظهر بودن نفس نسبت به صور جزئی

ناسازگار است، مظهر بودن نفس نسبت به ادراکات

کلی نیز زیر سؤال می‌رود. به بیان دیگر، انسان در

برخی از ادراکات کلی خود مغالطاتی می‌یابد که

مطابق با نفس الامر نیستند، در حالی که ملاصدرا

سبب تعقل و ادراکات کلی را مشاهده عقول، هر

چند از راه دور، می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲؛ همو،

۱۳۶۳: ۱۱۲). پس لازم می‌آید غلط و مغالطه در

عالم عقل راه پیدا کند؛ موضوعی که نه ملاصدرا و

نه هیچ‌یک از فلاسفه نمی‌پذیرند (همان‌جا).

نتیجه اینکه: باید در ادراکات جزئی نیز همانند

ادراکات کلی، نفس را مظهر بدانیم، چه اینکه

ارتباط با عالم مثال منفصل و صور معلقه زحمت

زیادی نمی‌طلبد و نفس ناطقه به راحتی می‌تواند با

مرتبه خیال خود با آن عالم ارتباط برقرار کند

(سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۳)، برخلاف ارتباط با عالم

عقل که فقط برخی از اولیای الهی امکان دسترسی

به آن را دارند و بسیاری از مردم از ادراک، ارتباط

و اتصال با آن دورند و به مقام عقل بار نمی‌یابند.

۶. بیان علامه طباطبایی در نقد نظریه ملاصدرا

علامه طباطبایی دیدگاه ملاصدرا درباره مصدر بودن

روشن است که با این بیان، اشکال حلولی بودن این صور بر نفس وارد نمی‌شود، زیرا حصول این صور برای نفس از نوع حصول کامل برای ناقص و شدید برای ضعیف می‌باشد (همان‌جا). به عبارت دیگر، در مرتبه خیال، مثال مطلق نسبت به نفس، حکم عقلی کلی^(۲) مفیض صور عقلی در مقام عقل هیولانی را دارد. بنا به گفته فلاسفه، نفس در مقام عقل هیولانی، فاقد معقولات و بالقوه واجد صور عقلی است و چون جهت قوه با فعلیت، در شیء واحد جمع نمی‌شود، باید نفس به واسطه عقول که خزائن معقولاتند، از مقام قوه به فعلیت برسد و عقل بالفعل گردد. این حکم در جهت سافل نفس که جهت تخیل و موطن ادراکات جزئی نفس است نیز بدون تفاوت جاری است. پس نفس، در مقام تخیل، به اتصال به مقام خیال و مثال مطلق محتاج است.

علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة (همو، ۱۴۲۴: ۲۵۰-۲۴۹)، بعد از اثبات این مطلب که مفیض صور علمی کلی باید موجود عقلانی خارج از نفس ناطقه باشد و نفس را از قوه به فعلیت برساند، به بیان نظریه مختار خود درباره صور علمی جزئی می‌پردازد و مفیض آن را جوهر مفارق مثالی می‌داند که همه صور جزئی به نحو اجمالی در او جمعند و نفس به اندازه سعه و استعداد وجودی خود در اثر اتحاد با این جوهر مفارق مثالی، صور جزئی را دریافت می‌کند.

۶-۱. نکات مستفاد از دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی دارای نکاتی است که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم:

الف) اقامه استدلال فلسفی در اثبات مستقیم مظهریت نفس نسبت به صور جزئی خیالی، بر اساس مقدمات فلسفی انجام گرفته است، از این رو اشکالی که بر نقد حکیم سبزواری وارد بود، بر بیان علامه وارد نیست.

ب) توجه به بالقوه بودن نفس قبل از ادراک صور علمی: بنا بر حرکت جوهری، باید در ماده

نفس ناطقه نسبت به صور خیالی را نمی‌پذیرد و بر این باور است که در ادراکات خیالی نیز مانند ادراکات کلی، باید نفس ناطقه را مظهر بدانیم. استدلال ایشان در قالب مقدمات زیر، چنین است:

الف) نسبت نفس ناطقه به صور خیالی جزئی مانند نسبت آن به صور عقلی کلی است؛ یعنی همان‌گونه که نفس در ادراکات کلی خود از افاضه موجود عقلانی بهره‌مند می‌شود، در ادراکات جزئی خیالی نیز صور جزئی خیالی را از موجودات موجود در عالم مثال می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۵۰-۲۴۹).

ب) نفس در مقایسه با صور ادراکی جزئی، پیش از حصول ادراک حالت بالقوه دارد، یعنی این صور نزد نفس ناطقه بالفعل حاضر نیستند. از این رو همانند صور کلی عقلی باید بیرون از نفس ناطقه، فاعل و مفیضی وجود داشته باشد تا این صور را به نفس ناطقه افاضه کند. در غیر این صورت، از نفسی که بالقوه است، فعلیتی مانند ادراک تحقق پیدا نخواهد کرد (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۸۰). این فاعل مفیض همان موجود مثالی است که در عالم مثال وجود دارد و صور جزئی را افاضه می‌نماید، مانند موجود عقلی که معقولات کلی را افاضه می‌کند (همان‌جا). البته اعطای این صور از سوی موجود مثالی مفیض، بر حسب استعداد نفس ناطقه ظهور پیدا می‌کند (همان‌جا).

نتیجه اینکه: نفس انسان در ادراک صور خیالی و جزئی همانند صور کلی، نقش مظهر را ایفا می‌کند. ولی باید توجه داشت که لازمه پذیرش این سخن، انکار فاعلیت و خلاقیت نفس نسبت به برخی صور نیست، بلکه اگر صورت خیالی در نفس ممکن پیدا کند و برای نفس ملکه گردد، نفس می‌تواند این صور را بدون نیاز به موجود مثالی، افاضه کند و مصدر آنها باشد. در این صورت، باز هم خروج از قوه به فعلیت به وسیله موجود مثالی صورت گرفته و منافاتی با بیان پیشین ندارد، زیرا اگر موجود مثالی نفس را به فعلیت نرساند، نفس به دلیل بالقوه بودن، نسبت به صور جزئی فاعل نخواهد بود.

نفس ناطقه در اوایل ظهور و بروز، از جهت مثال - یعنی موجود مثالی و فرد برزخی - تغذیه می‌کند، ولی بعد از نیل به مقام تعقل، خود بر عالم خیال مشرف می‌شود و از وساطت فرد برزخی استغنا حاصل می‌نماید. دیگر آنکه، بین فاعلیت نفس نسبت به صور به‌طور مطلق اعم از مقداری و عقلی این معنا که صور مقداری از برای نفس به‌نحو حصول کامل از برای ناقص و حصول شدید جهت ضعیف حاصل باشند، منافاتی نیست» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۴۵).

۷. نقد دیدگاه استاد آشتیانی

در تحلیل و بررسی کلام ایشان توجه به چند نکته ضروری است:

الف) طبق بیان وی، حلولی بودن صور خیالی و مجرد بودن آن با هم منافات دارند. به عبارت دیگر، اگر کسی مجرد صور خیالی را پذیرفته باشد، نمی‌تواند به حلولی بودن این صور در نفس ناطقه حکم کند.

نقد: اگر حلولی بودن صور جزئی در بیان ایشان به معنای حلول یک عارض مادی در معروض باشد، می‌پذیریم که بین حلولی بودن صور خیالی و مجرد بودن آن منافات وجود دارد، ولی مراد از حلولی بودن نمی‌تواند این معنا باشد، زیرا حال بودن صور جزئی مثالی برای نفس ناطقه به عنوان یک موجود مستقل و قائم به ذات نیست تا اشکال شود که این حلول با قائم به ذات بودن موجود مثالی منافات دارد، بلکه نفس ناطقه در اثر ارتباط و علم حضوری به موجود مثالی، حقیقتی به نام علم را در خود می‌یابد و به واسطه اتحاد با وجود خارجی علم، از حالت بالقوه خارج شده و به فعلیت می‌رسد و در اثر همین اتحاد، صورتی را در عالم مثال با یک واسطه که همان وجود علم است، می‌یابد. آنگاه آنچه را یافته با وجود دیگری که وجود مادی و طبیعی است، قیاس کرده و بر آن تطبیق می‌دهد و در این تطبیق، قیاس و حکایت، علم حصولی و وجود ذهنی شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۱۶۶). توضیح بیشتر این مطلب در

مستعد برای رسیدن به درجات نباتی، حیوانی و انسانی، جنبش و تحرکی حاصل شود تا نفس از مقام اسفل سافلین به درجات اعلی علیین برسد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷۵-۷۴). این معنا همان سفر و عروج معنوی نفس است که در قوس صعودی آن حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، به واسطه معادلات خارجی، تحولی ذاتی به نفس راه می‌یابد و از عالم شهادت و حس به مقام معنا مسافرت می‌نماید و مطابق با استعدادی که از ناحیه معادلات خارجی تحصیل کرده است، معنا و صورتی را می‌یابد که از باطن ذات آن پدید آمده است. این صورت، در مقام غیب ذات نفس، عین وجود نفس و در مقام نازل و مرتبه واحدیت نفس، صورتی است که با شیء خارجی منشأ انتزاع، متمائل و بر آن منطبق می‌شود. نفس از باطن وجود خود و باطن باطن وجود خود که مثال یا عقل است، تغذیه می‌کند. این حکم، به نحوی تمام‌تر و کامل‌تر، در عقل و تعقلات نیز نفس جاری و ساری است (همان‌جا).

بنابراین، همیشه حصول صور عقلی و خیالی از تحول ذاتی نفس حکایت می‌کند و این صور حاصل که ریشه و اصل آن در غیب وجود نفس است، سمع عقلی و بصر معنوی نفس به شمار می‌روند. به همین لحاظ، بین نفس و صور حاصل از تجلی و ظهور آن به صور خیالی و عقلی نوعی اتحاد وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۷).

۶-۲. نقد آشتیانی بر علامه طباطبایی

استاد آشتیانی در کتاب شرح بر زاد المسافر به نقد بیان علامه طباطبایی پرداخته است: «... اگر صور خیالی مجرد باشند، قیام حلولی به نفس ندارند و باید از مقام باطن نفس افاضه شوند، قهراً نفس متخیله قابل نخواهد بود و به ناچار سمت فاعلی دارد ولی فاعلیت آن ضعیف است. لذا صدر الحکما و اتباع او فرموده‌اند: نفس در مقام ادراک صور خیالی، در جمیع مراحل به فاعل از قابل اشبه است. دیگر آنکه، نفس ناطقه بعد از نیل به مقام تعقل، جهت تخیل آن قوی می‌شود و

آنها در مرتبه عالم مثال و عالم ماده نیز علم پیدا کند. البته قوای ادراکی نفس در این ادراک نزولی همان نقشی را ایفا می‌کنند که در ادراک صعودی داشتند؛ یعنی اگر نفس ناطقه به مرتبه عقول مجرد برسد و در اثر ادراک و مشاهده موجودات عقلانی با آنها اتحاد پیدا کند، صورت مثالی موجود عقلانی در مرتبه مثال را به وسیله قوه خیال که متناسب با مرتبه مثال است، ادراک خواهد کرد، همان‌گونه که موجود عقلانی را به وسیله قوه عاقله که متناسب با مرتبه عقل است، ادراک می‌نماید. دلیل این امر آن است که مدرک و مدرک باید در مرتبه واحد باشند تا فرایند ادراک تحقق یابد (همو، ۱۹۸۱: ۵/۳۰۳).

خلاصه مطلب اینکه: نفس تا زمانی که به مرتبه عقل نرسیده است، برای خروج از قوه به فعل و تحقق ادراک خیالی نیازمند موجود مثالی است، ولی همین که به مرتبه عقل رسید، چون به فعلیت رسیده و نسبت به حقایق مثالی حالت قوه ندارد، نیازمند مخرج مثالی نیز نخواهد بود و از وساطت فرد مثالی بی‌نیاز می‌شود.

ج) اینکه ایشان فرمودند: «بین فاعلیت نفس نسبت به صور به طور مطلق اعم از مقداری و عقلی این معنا که صور مقداری برای نفس به نحو حصول کامل برای ناقص و حصول شدید جهت ضعیف حاصل باشند، منافاتی نیست»، صحیح نیست! زیرا اگر کسی قول به مصدر بودن نفس نسبت به صور جزئی را بپذیرد، معنایش این است که ارتباط بین نفس و صور ادراکی را علی و معلولی دانسته است و روشن است که علت باید به لحاظ وجودی اکمل و اقوای از معلول خود باشد. در این صورت، حصول صور جزئی برای نفس از نوع حصول ناقص برای کامل خواهد بود، نه از نوع حصول کامل برای ناقص، مگر اینکه گفته شود نفس به واسطه صور ادراکی به کمال و فعلیت می‌رسد. در این صورت نیز اشکالی دیگری پیش می‌آید: چگونه صورت ادراکی که طبق نظریه مصدریت، معلول نفس ناطقه و اضعف از آن است، موجب

ادامه و در بیان نظریه مختار نگارنده خواهد آمد. اگر مراد از حلولی بودن، مظهریت نفس نسبت به این صور باشد، نه تنها مورد انکار نیست، بلکه واقع شده است، چنانکه نظریه ملاصدرا درباره ادراک صور معقول بر همین مبنا استوار است. با وجود این، ملاصدرا به مجرد بودن صور معقول کلی حکم کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳). افزون بر آن، مراد علامه از حلولی بودن (که البته در کلام ایشان این اصطلاح به کار نرفته و تنها از فحوای عبارات وی برمی‌آید) نیز چیزی جز همان مظهریت نفس نسبت به صور خیالی جزئی نیست، همان‌گونه که درباره ادراک صور معقول کلی از سوی نفس ناطقه، وضع به همین صورت است.

ب) اینکه علامه می‌گوید: «نفس ناطقه بعد از نیل به مقام تعقل، جهت تخیل آن قوی می‌شود و بعد از نیل به مقام تعقل، خود، بر عالم خیال مشرف می‌شود و از وساطت فرد برزخی استغنا حاصل می‌نماید»، هیچ منافاتی با مظهر بودن نفس ناطقه نسبت به صور خیالی ندارد، زیرا نفس ناطقه‌ای که به واسطه مرتبه خیال، مدرک صور جزئی خیالی و به واسطه مرتبه عاقله، مدرک صور کلی عقلی است، پس از رسیدن به مقام عقل مرتبه خیال خود را از دست نمی‌دهد و در عین اینکه با عقول متحد شده و به مقام عقل نایل شده، با مرتبه خیال خودش، مرتبط با حقایق مثالی است.

به بیان دقیق‌تر، در صورتی که نفس ناطقه در اثر ارتقای درجه وجودی به مرتبه عقل بالمستفاد برسد و با ادراک موجودات عقلانی با آنها اتحاد پیدا کند، احکام مرتبه عقل بالمستفاد به او نیز سرایت می‌کند و همانند عقل بالمستفاد، نسبت به مراتب مادون جنبه علیت پیدا کرده و واسطه فیض برای آنها می‌شود. در نتیجه، چون علم به علت مستلزم علم به معلول است (رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۵۷؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۹۰؛ ملاصدرا، بی تا الف: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۹۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/۳۸۸)، بر مراتب مادون احاطه وجودی خواهد داشت و به دنبال آن می‌تواند به معلول‌های

به کمال رسیدن نفس ناطقه‌ای شده که علت آن است، آیا این چیزی جز دور صریح است؟! (د) اشکال دیگری که بر سخن استاد آشتیانی وارد است، این است که ایشان آن بخش از بیان علامه که به‌عنوان اشکال مهم بر نظریه ملاصدرا وارد بود را نقد نکرده‌اند. با اندکی تأمل در استدلال علامه روشن می‌شود که استدلال ایشان با محوریت این امر شکل گرفته که علم نفس قبل از حصول صور ادراکی برای آن در مقایسه با صور معلوم، بالقوه است و برای به دست آوردن صور معلوم، نیازمند مبدئی است که او را از قوه به فعلیت، خارج کرده و صور علمی را به او اعطا نماید. بنابراین، نفس چگونه می‌تواند خود مبدأ فاعلی برای آن صور باشد؟! (د)

بحث و نتیجه‌گیری

پیش از اینکه به بیان اصل مطلب پرداخته شود شایسته است به دلیل ارتباطی که مسئله علم با وجود ذهنی دارد، تفاوت این دو اصطلاح تحلیل گردد. در مبحث علم و وجود ذهنی چهار موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد: الف) معنای علم (ع، ل، م). ب) وجود علم که وجودی خارجی است و مبحث علم عهده‌دار اثبات آن است و بحث فلسفی اتحاد علم، عالم و معلوم بر محور آن دور می‌زند. ج) معلوم یا همان صورت علمی. د) وجود آن صورت علمی که ذهنی بوده و فاقد آثار است و هیچ ارتباطی به مسئله علم، عالم و معلوم ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۴۲-۴۱).

با توجه به تقسیم فوق، روشن می‌شود که وجود علم غیر از وجود معلوم است و وجود ذهنی، ظل وجود خارجی علم است. ظلی بودن وجود ذهنی نسبت به علم، به این معناست که علم در انسان، مانند صفات اراده و محبت، یک واقعیت خارجی است که ظرف تحقق آن نفس آدمی است. خلاصه مطلب اینکه: در جایی که علم حاصل شود، سه چیز تحقق پیدا می‌کند: نخست، واقعیتی به نام علم که در نفس تحقق پیدا می‌کند و مفهوم یا

ماهیت علم از آن حکایت می‌کند. دوم، مفهوم یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود و وجود خارجی علم مصداق آن است. سوم، ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌شود (همان: ۴/۹۶ و ۹۸). برای اینکه نفس ناطقه به صور کلی و جزئی علم پیدا کند، باید پیش از آن به وسیله مخرجی که دارای فعلیت محض است، از حالت قوه به فعلیت برسد و با وجود خارجی علم اتحاد وجودی برقرار کند و در اثر همین اتحاد وجودی، از حالت قوه خارج شود. از این‌رو نفس در تمام مراحل ادراک، قابل و پذیرنده علم خواهد بود و در اثر همین قبول و اتحاد، نسبت به صور علمیه، مظهر خواهد بود. بالقوه بودن نفس نسبت به صور معلوم در هر دو مقام ادراک (اعم از ادراکات جزئی و کلی) وجود دارد، لذا مظهریت نیز در هر دو مقام خواهد بود.

مظهر بودن نفس نسبت به صور ادراکی را به‌گونه دیگری نیز می‌توان تبیین نمود: مقتضای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس این است که کمالات علمی در اثر حرکت جوهری نفس به دست آید. در این صورت، اشکال فاعل بالقوه بودن نفس در مورد ادراک اولین صورت حسی یا خیالی به‌طور جدی مطرح می‌شود، زیرا محرک نفس در حرکت‌های علمی، معلم اوست. به بیان دیگر، این محرک همان علت فاعلی حرکت علمی است که هرگز نمی‌تواند خود متحرک، متعلم باشد. تنها راه دفع این اشکال این است که در تحصیل صور حسی و خیالی همان دیدگاهی مطرح شود که ملاصدرا درباره صور عقلی بیان کرده است. یعنی نفس در حرکت جوهری خود زمانی که به مرحله احساس و خیال می‌رسد، در آغاز برای حقایق حسی و خیالی مظهر می‌گردد و زمانی که مظهریت برای او به صورت یک ملکه نفسانی درآید و نفس در اثر حرکت جوهری مراتب حس و خیال را واجد شود، مصدر صور حسی و خیالی خواهد شد. بر اساس این تبیین، آنچه را نفس در بعد برزخی و مثال متصل خود می‌یابد، اگر با مثال منفصل همراه

مسئله پیدا کرده و فلاسفه را به خوش‌بینی مفرط متهم کرده‌اند. این سخن از زبان مؤلف کتاب فرهنگ فلسفی مطرح شده است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۲۴۳).

۲. باید توجه داشت در آثار ملاصدرا اصطلاح «کلی» مستقیماً وصف عقول قرار نگرفته و ترکیب وصفی «العقول الكلية» غالباً در آثار ابوالحسن عامری، ابن سینا و حکیم سبزواری دیده می‌شود (عامری، ۱۳۷۵: ۱۴۲؛ ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۲۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/ ۳۴۰).

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. — (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار. — (۱۴۰۴ق). الف. التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.

— (۱۴۰۴ق. ب). الشفاء (الالهيات). تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

— (۱۴۰۴ق. ج). الشفاء (الطبیعیات). تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

— (۲۰۰۷م). رسالة احوال النفس. تحقیق فؤاد الاهوانی. پاریس: دار بیلیون.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲). اشراق هیاکل النور. تحقیق علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.

رازی، فخرالدین (۱۴۰۶ق). کتاب النفس و الروح و شرح قواهما. تحقیق محمدصغیر معصومی. تهران: الابحاث الاسلامیة.

— (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: بیدار.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومة. تصحیح و تعلیق حسنت حسن‌زاده آملی. تحقیق و مقدمه مسعود طالبی. تهران: ناب.

— (۱۳۸۳). اسرار الحكم. مقدمه منوچهر صدوقی سها. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.

باشد، صادق است و اگر با تصرفات متخیله همراه شود و مطابق مثال منفصل نباشد، کاذب خواهد بود (همان: ۴/ ۱۶۸-۱۶۷).

پس می‌توان نتیجه گرفت که در هر علم حصولی یک علم حضوری نهفته است و همه علوم حصولی بازگشت به علوم حضوری دارند، با این توضیح که در علم حضوری، معلوم حقیقی همان وجود مجرد خیالی یا عقلانی است. انسان ابتدا صورتی را در عالم با یک واسطه که همان وجود علم است، می‌یابد و سپس آنچه را یافته با وجود دیگری که همان وجود مادی و طبیعی است، مقایسه کرده و بر آن تطبیق می‌دهد (همان: ۴/ ۱۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۴۱).

در پایان توجه به این نکته ضروری است که بر اساس نظریه مظهریت نفس نسبت به صور جزئیة خیالیه، تمامی انسان‌ها در ادراک امور مادی و محسوس در عالم مثال منفصل سیر کرده و ارتباط دائمی با این عالم برقرار می‌کنند. دلیل این عمومیت وجود قوه خیال است که در همه انسان‌ها مشترک است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/ ۱۶۶). البته لازمه این ارتباط دائمی، کشف حقایق مثالی برای عموم مردم به‌گونه‌ای تفصیلی نیست، زیرا نفوس بسیاری از مردم به‌دلیل فرو رفتن در مادیات و حجاب‌های نفسانی، توجه لازم برای کشف حقایق آن عالم را چنانکه هست، ندارند. به بیان دیگر، لازمه توجه نفس ناطقه به عالم ماده و دل بستگی به آن، قطع توجه او از عالم ماوراء ماده است و این جز به دلیل ضعف وجودی حاکم بر نفوس عموم مردم نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود «شر امری عدمی است»، مراد انکار نقایص موجودات نیست، بلکه به این معناست که عدم، ملاک اتصاف یک چیز به شریعت است، یعنی از نبودن برخی کمالات در موجودات یا تعارض دو امر وجودی که به از دست رفتن و نبود برخی از کمالات وجودی می‌انجامد، تعبیر به شر می‌شود. کما اینکه برخی تصور غلطی از این

- _____ (۱۹۸۱م). «تعلیقات اسفار» در ملاصدرا،
الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، بیروت:
دار الاحیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ
اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین
نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی
علوم الحقایق الربانیة. مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی
حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق.
به‌اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران:
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر
صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۴ق). نهاية الحکمة.
قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۹۸۱م). «تعلیقات اسفار» در ملاصدرا،
الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، بیروت:
دار الاحیاء التراث العربی.
- عامری، ابوالحسن (۱۳۷۵). رسائل. تحقیق و تصحیح
سبحان خلیفات. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد.
تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن
حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة.
تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد:
مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۱). العرشیة. تصحیح غلامحسین آهنی.
تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد
خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تحقیق
و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. تحقیق، تصحیح و مقدمه
سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة
العقلیة. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا الف). الحاشیة علی الهیات الشفاء قم: بیدار.
- _____ (بی تا ب). تعلیقات بر حکمة الاشراق. به‌همراه
شرح قطب‌الدین شیرازی. بی‌جا: بی‌نا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. مثنوی معنوی. دفتر چهارم.
میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. به‌اهتمام
عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.