

روی کرد دو نظام سینوی و صدرایی در چالش مطابقت

محمد نجاتی*

چکیده^۱

در این مقاله، به بررسی مسأله‌ی مطابقت بین ذهن و عین در دو حوزه‌ی سینوی و صدرایی پرداخته شده است. این بررسی در حوزه‌ی سینوی نشان می‌دهد اگر چه ابن سینا بر اساس مبانی فلسفه‌ی مشاء، به صحت فرآیند تجرید و انطباق ماهوی معتقد شده است، وی در نمط پایانی اشارات، با توسعه‌ی ادراکات در قسم غیر حصولی و شهودی، نفس را مؤلفه‌ای پویا و اشتدادپذیر لحاظ می‌کند. شیخ اذعان می‌نماید که تجرید فرآیندی ناکارآمد در تحصیل ادراکات شهودی است و نفس می‌تواند به واسطه‌ی اشتداد وجودی و معرفتی، از ابهام و عدم وضوح ادراکات خود کاسته، ادراکاتی مطابق با واقع را تحصیل نماید.

در روی کرد صدرایی، مسأله‌ی مطابقت انتظام بهتری یافته است. ملاصدرا صراحتاً به ناکارآمدی فرآیند تجرید اذعان می‌نماید. وی بر اساس نظریه‌ی حدوث جسمانی، ابهام و عدم انطباق احتمالی ادراکات را ناشی از خساست وجودی نفس می‌داند. ملاصدرا به واسطه‌ی نگرش متفاوتی که به علم و ماهیت آن دارد، اشتداد جوهری نفس را به‌سان نردبان تعالی معرفتی نفس لحاظ کرده، معتقد است به هر میزان نفس در فرآیند حرکت جوهری اشتداد بیشتری یابد، ادراکاتی واضح‌تر را تحصیل خواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- مطابقت، ۲- پویایی، ۳- تجرید، ۴- ابن سینا، ۵- ملاصدرا.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین و در عین حال، پیچیده‌ترین مسایل حوزه‌ی معرفت‌شناسی مسأله‌ی مطابقت و کیفیت وثوق به آگاهی‌های بشری است. این مسأله با التزام به پیش‌فرض دوئیت ذهن و عین، از سفسطه عبور کرده، عموماً در مواضعی هم‌چون مبنائگرایی و شک‌گرایی

توقف می‌نماید. بر اساس معرفت‌شناسی سنتی، که تا قبل از بروز مثال‌های نقض گتیه رواج داشت، معرفت واجد سه مؤلفه‌ی باور، صدق و توجیه بود (۱۹، ص: ۴۰). بر این اساس، معرفت گزاره‌ای عبارت خواهد بود از باور صادق موجه. عنصر اول باور و تصدیق منطقی جزمی است و به همین روی، تصورات و تصدیقات غیر جزمی را شامل نمی‌شود. عنصر دوم صدق و مطابق بودن با واقع است که در حقیقت، ذیل مسأله‌ی مطابقت مطرح می‌شود. عنصر سوم تعلیل و دلیل‌مند بودن معرفت است، بدین بیان که معرفت می‌بایست بر دلیل خاصی استناد یابد (۱۲، ص: ۶۴). مسأله‌ی واقع‌نمایی ادراکات نفس و امکان آن به جهت اهمیتی که دارد، هم در حوزه‌ی فلسفه‌ی اسلامی و هم غرب، محل مذاقه‌های فراوانی قرار گرفته است. در حوزه‌ی تفکر غرب، به خصوص بعد از تشکیکات کانت در توانایی نفس و بروز خطاهای سیستماتیک آن،^۲ طریق تحصیل معرفت گزاره‌ای مطابق با واقع انسداد یافته است. می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین دلایل تمسک به شک‌گرایی و یأس معرفت‌شناختی غالب در این حوزه، محصول این روی‌کرد است.

در حوزه‌ی تفکر اسلامی، مسأله‌ی مطابقت غالباً در ذیل مباحث وجود ذهنی و تحت عنوان انطباق ماهوی مطرح شده است. متفکران مسلمان در مسأله‌ی صدق و مطابقت، عموماً مبنی‌گرا هستند. ایشان آگاهی‌های حصولی و با واسطه را به دو قسم نظری و بدیهی تقسیم کرده‌اند و به واسطه‌ی استناد مفاهیم و قضایای نظری بر مبانی تصویری و تصدیقی بدیهی به تبیین این مسئله پرداخته‌اند.^۳ تمسک به این روی‌کرد در آراء ابن سینا و ملاصدرا نیز رصدشده است. اما با توجه به بحث‌های گسترده‌ای که حول این مسأله در آراء فیلسوفان معاصر مسلمان، از جمله شهید مطهری و استاد مصباح مطرح شده، محتمل است نتوان بر بداهت مطابقت ادراکات اعتماد کرد. علاوه بر این که بر اساس مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا، اشکالات متعددی بر مبانی فلاسفه‌ی مسلمان در مسأله‌ی انطباق ماهوی وارد خواهد بود.^۴ بر این اساس، اهتمام این مقاله بر آن است تا با تدقیق و تلفیق آراء ابن سینا و ملاصدرا، بررسی و تبیین نماید که تمسک بر تطابق ماهوی موضع نهایی ایشان نبوده و احتمالاً بنا بر مشرب قوم و جمهور فلاسفه چنین روی‌کردی اتخاذ شده است.^۵

۲. مسأله‌ی مطابقت در حکمت سینوی

روی‌کرد ابن سینا در مسأله‌ی مطابقت را می‌توان در دو حوزه‌ی مستقل و منفک مشایی و ارسطویی وی و حوزه‌ی مشرقی و خاص خودش بررسی کرد.

۲.۱. روی‌کرد مشایی ابن سینا و مسأله‌نمای مطابقت

روی‌آورد مشایی شیخ در مسأله‌ی مطابقت را، همسان قاطبه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان، می‌توان در بحث وجود ذهنی و خارجی و رابطه‌ی بین آن دو رصد نمود. وی معتقد است: «وجود خارجی و ذهنی از جهت وجودی با یک‌دیگر متفاوت و از جهت ماهیت مطابق هستند» (۵، ص: ۷۳). ابن سینا به تبعیت از رئالیسم مستقیم ارسطویی، حس و ادراکات حسی را مبدأ تمام معارف بشری می‌داند. از نظر وی، ادراکات حسی به واسطه‌ی فرآیند تجرید، تجزیه و تحلیل می‌شوند. از نظر شیخ، تجرید، نوعی پیرایش، پیراستن و پوسته‌زدایی ادراکات است تا به مغز ادراک، یعنی مرتبه‌ی عقلانی نایل شود (۳، ص: ۵۱ و ۸، ص: ۱۰۳). مسأله‌ی مطابقت بین ذهن و عین در فلسفه‌ی ابن سینا، عموماً در بستر نظریه‌ی تجرید و تقشیر معرفتی مطرح شده است. اساس این نظریه مبتنی بر سکون و عدم تعالی صور ادراکی و خود فاعل ادراک‌کننده است. بر اساس فرآیند تجرید، نفس به‌مثابه‌ی مدرک صور ادراکی، امری منفعل لحاظ شده است که صرفاً ادراکات مأخوذه از حواس را از ماده و عوارض آن مجرد می‌نماید. نفس در این فرآیند نمی‌تواند دخل و تصرفی در ادراکات خویش اعمال نماید. به همین دلیل، وجهی در باب عدم انطباق صور ادراکی با محاکی آن‌ها وجود نخواهد داشت (۳، ص: ۸۴). وی هم‌سان جمهور فلاسفه‌ی مسلمان، از موضع مبنای‌گروی به تحلیل این مسأله می‌پردازد. مطابقت بین ذهن و عین از این منظر، به واسطه‌ی ابتدای معارف بشری بر بدیهیات اولیه‌ی تصویری و تصدیقی تحصیل می‌شود، که به جهت بدهت تصویری و تصدیقی، عقل تحلیل‌گر می‌تواند بر آن‌ها دست یابد. از دیدگاه شیخ، فطانت ترکیب و وضوح حدود این قضایا برای عقل سلیم، منتج بر تصور و تصدیق بدیهی آن‌هاست^۶ (۷، ج: ۱، ص: ۱۹۷ و ۴، ج: ۱، ص: ۳۰۶).

۲.۲. روی‌کرد مشرقی ابن سینا در حوزه‌ی معرفت‌شناسی

منظور از روی‌کرد مشرقی در این بحث، آرای است که ابن سینا در حوزه‌ی نفس و ادراکات آن به‌ویژه در نمط آخر اشارات در ذیل ادراکات دو قوه‌ی حس مشترک و خیال متذکر شده است. بر این روی‌کرد، نتایجی از قرار ذیل مترتب می‌گردد:

- ناکارآمدی سیستم تجرید در تحصیل ادراکات متعالی و غیر حصولی این دو قوه؛
- اذعان شیخ بر اشتداد وجودشناختی نفس به منزله‌ی فاعل ادراکی؛
- نفی جنبه‌ی انفعالی نفس در فرآیند ادراک و تأکید بر جنبه‌ی فعال آن؛
- اذعان بر وجود رابطه‌ی منطقی بین اشتداد و ارتقای جنبه‌ی وجودی نفس و تنزل جنبه‌ی فعال آن در فرآیند ادراک.

نظریه‌ی تجرید مشایی ظاهراً در باب ادراکات حصولی و آنچه که تجرید از ماده و عوارض خوانده شود کارآمد است. اما از تبیین ادراکات حضوری و اشراقی که توسط گنجینه‌ی حس مشترک ادراک و در خزانه‌ی شریف خیال نگهداری می‌شوند ناتوان است.^۷ شیخ در ذیل روی‌کرد خاص خویش، عامل اساسی ابهام و بعضاً اغلاط ادراکات شهودی را به جهت ضعف وجودی و عدم اشتداد نفس، خاصه دو قوه‌ی حس مشترک و خیال دانست. وی در ادامه سعی می‌کند راه‌کاری را در جهت تبیین مسأله‌ی مطابقت در حوزه‌ی ادراکات شهودی و غیر حصولی ارائه نماید. این راه‌کار پیشنهادی هم در حوزه‌ی علم النفس و هم در حوزه‌ی فلسفه‌ی نبوی ایشان شایان پیگیری است.

در حوزه‌ی علم‌النفس، شیخ بر خلاف روی‌کرد مشایی خود، به پویایی وجودی و معرفتی نفس معتقد می‌شود.^۸ اوج هنر وی در این مسأله را می‌توان در تلفیق دوگانه‌های پویایی وجودی و معرفتی نفس مشاهده نمود. ایشان با طرح وجود استلزام منطقی بین فرآیند اشتداد وجودی نفس و اشتداد معرفتی آن، معتقد است: «نفس و دو قوه‌ی حس مشترک و خیال به هر میزان در جوهر وجودی خویش اقوی گردند، از بعد وجودی‌شان نسبت به مدرکات شریف عوالم غیب و ملکوت، کاسته شده و در نتیجه ادراکاتی واضح و متمایز را از پیرامون^۹ تحصیل خواهند کرد که فاقد کم‌ترین دخالت قوه‌ی متخیله باشد»^۹ (۴، ج: ۳، ص: ۴۳۹). محتمل است بتوان آنچه را که شیخ در نمط دهم/ اشارات در باب تأثیر حس مشترک و قوه‌ی خیال بر کیفیت ادراک واردات غیبی و شهودی و اتصال بر عالم غیب بیان داشته است به‌منزله‌ی روی‌کردی نوین در معرفت‌شناسی اسلامی لحاظ کرد. مؤلفه‌های معرفتی این روی‌کرد به لحاظ فاعل مدرک، مدرک، صور ادراکی و کیفیت توارد این صور بر نفس، با سیستم تجرید مشایی متفاوت است (۴، ج: ۳، ص: ۴۳۹). مدرک این شهود و علم حضوری اموری هستند که در عالم غیب و ملکوت وجود دارند و فاقد هرگونه ماده و عوارض مادی هستند، در نتیجه نمی‌توان با سیستم تجرید، آن‌ها را تبیین نمود. صور ادراکی مفاهیم شهودی که از طریق حس مشترک ادراک شده‌اند به لحاظ تعالی وجودی‌شان می‌بایست از عالم بالا به پایین نزول کرده باشند و برعکس سیستم تجرید، لباس صورت بپوشند نه این‌که از عوارض بری گردند. به دلیل تعالی وجودی محاکمی آن‌ها، حس مشترک نمی‌تواند خود را با آن‌ها مطابق سازد، در نتیجه، ناگزیر است صور مشهود را به میزان شأن وجودی خود نزول دهد و ادراک نماید.

در حوزه‌ی فلسفه‌ی نبوی، راه‌کار ابن سینا نمود بارزتری می‌یابد. شیخ را می‌توان جزو معدود فلاسفه‌ای دانست که با ورود به حوزه‌ی معرفتی نبوت، به بررسی مسأله‌ی دشوار و حی پرداخته است. وی با مفهوم‌سازی مؤلفه‌ی اعطایی حدس شریف و عقل قدسی،

مسأله‌ی عصمت انبیا در دریافت کلیات وحی نبوی را به خوبی تبیین نموده است (۸، ص: ۱۱۶). در حوزه‌ی جزییات، شیخ از دو قوه‌ی حس مشترک و خیال استفاده می‌کند. برخلاف مؤلفه‌ی عقل قدسی، مؤلفه‌های ادراک جزییات اموری اکتسابی هستند. وی معتقد است نفوس، خاصه نفوس انبیا، به جهت شاخصه‌ی اشتدادپذیری، می‌توانند موانع و شواغل معرفتی را از خود دور سازند. این سینا با وضع تفاوت بین نفوس انبیا و کاملین با سایر نفوس، معتقد است: «نفوس ایشان به جهت نیل بر اشتداد تامه، به انفعال محض واصل شده است» (۴، ج: ۳، صص: ۴۳۶ - ۴۴۱). از نظر شیخ، قوه‌ی حس مشترک نبی مفاهیم متعالی وحی را در نهایت وضوح و انطباق، از فیض الاهی دریافت می‌کند، به گونه‌ای که هیچ وجه دخالتی برای متخیله در آن وجود نخواهد داشت و خزانه‌ی شریف خیال ایشان نیز بدون هیچ کم و کاستی این مفاهیم را در خود حفظ می‌کند. در نتیجه چنین دریافتی نمی‌تواند مشمول هیچ دخل و تصرفی، حتی به عنوان تشبیه معقول به محسوس قرار گیرد (همان). اما سایر نفوس به جهت عدم اشتداد وجودی و معرفتی حس مشترک و خیال ایشان، شهودی مبهم را تحصیل کرده، ناگزیر از دخالت متخیله خواهند بود (همان، ص: ۴۴۱).

نهایت این که وی با کشف رابطه‌ی منطقی اشتداد وجودی نفس با اشتداد جنبه‌ی انفعال آن و طرح تلفیق دوگانه‌های مذکور، غایت بحث مطابقت را، که همانا انفعال محض نفس و امکان تحصیل ادراکاتی ناب و فاقد دستکاری است، در حوزه‌ی ادراکات شهودی و غیر حصولی فراهم نموده است. کیفیت مواجهه‌ی شیخ و تبیینی که وی از مسأله‌ی مطابقت ارائه داده است را می‌توان به صورت یک گزاره‌ی شرطی بیان نمود:

اگر نفس، به منزله‌ی فاعل پویای ادراکی، به لحاظ وجودی اتم اشتداد را یابد، آنگاه خواهد توانست به واسطه‌ی تعالی وجودشناختی خویش، به انفعال محض دست یافته، ادراکاتی ناب، اصالی و فاقد هر گونه دستکاری از پیرامون را تحصیل نماید.

۳. مسأله‌ی مطابقت در حکمت صدرایی

غایت اصالی بحث مطابقت انفعال محض ذهن و تحصیل ادراکاتی ناب و فاقد دستکاری است که واجد اتم انطباق با محاکی خود هستند. به صورت کلی، مبانی رهیافت حکمت صدرایی به مسأله‌ی مطابقت را می‌توان از قرار ذیل دانست:

- تأکید صریح بر ناکارآمدی سیستم تجرید در تحصیل هرگونه ادراک؛
- تأکید صریح حکمت صدرایی بر طریق مشاهده و نقش اساسی آن در تحصیل ادراکات؛

- تأکید صریح بر پویایی نفس به لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی و وجود تلازم منطقی بین آن‌ها.

تلفیق دو حوزه‌ی عملی و نظری حکمت متعالیه در ساحتی متفاوت و متعالی، نتایج بدیعی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، خاصه مسأله‌ی مطابقت در پی دارد.^{۱۰}

۳.۱. ملاصدرا و نظریه‌ی تجرید

ملاصدرا علم و آگاهی را از حیثه‌ی مفاهیم و ماهیات خارج کرده، از سنخ وجود می‌داند. وی بر اساس نظریه‌ی اتحاد عالم و معلوم، به تعالی تشکیکی نفس و ادراکاتش در فرآیند ادراک قائل شد (۴، ج: ۳، ص: ۳۶۶). ایشان نفس را مسنخ و مثال وجود خداوند می‌داند. وی ادراک را از انشائیات نفس می‌داند که بر وجه صدوری و اشراقی صورت می‌پذیرد (۱۳، ص: ۲۵).

نفس در سیستم تجرید، امری ساکن و منفعل محض لحاظ شده است، اما از دید ملاصدرا، آگاهی و ادراک مستلزم تعالی نفس در فرآیند اتحاد است. نفس در انحای فرآیند اشتداد، پویاست و به وجهی فعال در ادراکات دخالت می‌کند، تا در نهایت به واسطه‌ی تعالی وجودی، به انفعال محض نایل گردد. بر این اساس، وی سیستم تجرید را به صورت کلی ناکارآمد می‌داند. کلام ملاصدرا در این باب، چنین است: «نفس را در فرآیند تعقل، حاجتی بر تجرید ماهیت از عوارض نیست. این فرآیند، اگرچه میسر است و لکن تعقل تجرید ماهیت از عوارض نیست، بلکه تعالی از نحوه‌ی وجود مادی است که مقید به جهتی از جهات عالم مادی است»^{۱۱} (۱۴، ج: ۳، ص: ۵۰۶).

۳.۲. حرکت جوهری و مسأله‌ی مطابقت

فلسفه‌ی ملاصدرا فلسفه‌ای است با حجره‌های تو در تو و متصل. تبیین هر مسأله با مسایل دیگر مرتبط است، چنان‌که بین مسایل هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن رابطه‌ی متقابلی برقرار است. در این بخش مقاله، به بیان ادغام ملاصدرا در دو حوزه‌ی علم النفس و نظریه‌ی وجودشناختی حرکت جوهری پرداخته، در نهایت کیفیت مواجهه‌ی وی با مسأله‌ی مطابقت را بررسی خواهیم کرد.

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که بر له نظریه‌ی حرکت جوهری اقامه‌ی دلیل نموده است. این نظریه به جهت ابعاد مختلفش، در حوزه‌های مختلف کارآمد بوده، دارای نتایج وجودی و معرفتی می‌باشد. در حوزه‌ی حکمت سینوی، نگرش خاص ابن سینا در باب ادراکات شهودی حس مشترک و خیال و ادغام آن با استبصار ایشان بر نظریه‌ی حرکت جوهری، به منزله‌ی راه‌کار مواجهه با مسأله‌نمای مطابقت مطرح شد. به لحاظ ساختار، طرح ملاصدرا دارای انسجام بیشتری است. مؤلفه‌های معرفت‌شناختی این طرح، مشتمل بر

همه‌ی ادراکات نفس می‌گردد، نه صرفاً ادراکات متعالی از ماده. پیامد طرح صدرایی تبیین مسأله‌ی مطابقت در ادراکات حسی و خیالی را نیز در بر می‌گیرد.

کیفیت مواجهه‌ی ملاصدرا با مسأله‌ی مطابقت را می‌بایست در ادغام دو حوزه‌ی عملی و نظری فلسفه‌ی وی، ذیل نظریه‌ی خاصش در باب حرکت استکمالی نفس و حدوث جسمانی آن جست‌وجو نمود. در حوزه‌ی علم النفس، ملاصدرا با استفاده از نظریه‌ی حرکت جوهری، پارادوکس‌نمای مادیت نفس در حین حدوث و بقای روحانی آن را تبیین نموده است (۱۴، ج: ۸، ص: ۱۳۰؛ ۱۳، ص: ۲۸۲ و ۱۷، ج: ۲، ص: ۵۱۰). وی بر خلاف سایر فلاسفه، نفس را در حین حدوث، جسمانی می‌داند، با این تفاوت که نفس به واسطه‌ی حرکت استکمالی، اشتداد وجودی می‌یابد و به تجرد می‌رسد.^{۱۲} بدیهی است که نقص وجودی نفس مستلزم نقص معرفتی آن نیز خواهد بود. بدین بیان که: به هر میزان نفس به لحاظ وجودی، اخصّ باشد، ادراکاتش واجد ابهام و در نتیجه دستکاری بیشتری خواهد بود. اعتقاد صدرالمتهلپین مبنی بر تکامل وجودشناختی و معرفت‌شناختی نفس، احتمالاً بهترین روی‌کردی است که در مسأله‌ی مطابقت اخذ شده است.^{۱۳} بر این اساس، نفس به جهت نقص وجودشناختی، نه‌تنها در ادراکات شهودی و حضوری خود نقشی فعال دارد، بلکه در نسبت با مدرکات حسیه و خیالیه‌ی خود، نقش قابلیت و اتصاف نداشته، فاعلیتی اختراعی دارد (۱۳، ص: ۱۵۱). به هر میزان نفس به لحاظ وجودی ناقص‌تر باشد، ادراکش از پیرامون دارای ابهام بیشتری بوده و به همین جهت، مجبور است در ادراکاتش دستکاری بیشتری نماید (۱۳، ص: ۱۵۶ و ۱۴، ج: ۱، ص: ۲۸۱). عکس نقیض صادق این مطلب می‌تواند این گزاره باشد که: نفس به واسطه‌ی استکمال و اشتداد وجودی، در فرآیند حرکت جوهری می‌تواند از قصور و نقصان وجودی خود کاسته، در نتیجه در نسبت با مدرکات حسی و خیالی خود، اقلّ دستکاری را داشته باشد. صدرالمتهلپین در سراسر آثار خویش، اشتداد وجودی نفس، پیراستن آن از آلودگی‌ها و هدایت خداوند را علت فهم مسایل اساسی فلسفه‌اش می‌داند^{۱۴} (۱۴، ج: ۱، صص: ۳۱۳ - ۳۴۷، ج: ۳، ص: ۳۱۲، ج: ۶، ص: ۳۴۹).

۳.۳. ادراکات حسی و خیالی و مسأله‌ی مطابقت

ابن سینا پویایی و دخالت نفس در ادراکات شهودی و غیر حضوری را معتقد شد، اما ملاصدرا علاوه بر ادراکات شهودی، ادراکات حسی و خیالی را نیز ناشی از اختراع و فعالیت نفس دانست (۱۳، ص: ۱۵۱). از دید وی، در فرآیند ادراکات حسی و خیالی، چیزی از خارج بر نفس توارد نمی‌کند، بلکه نفس مطابق محاکی خارجی را می‌سازد.^{۱۵} به لحاظ محاکی ادراکات حسی و خیالی، ملاصدرا دو بیان دارد:

۱. در وجه اول، ایشان معتقد است: اختراع صور حسی و خیالی توسط نفس به واسطه‌ی محاکمی مادی و جسمانی و به واسطه‌ی حواس ظاهری صورت می‌گیرد، که در فرآیند اتحاد معلوم بالذات با نفس، شناخت حاصل می‌شود (۱۴، ج: ۸، صص: ۲۰۹ - ۲۱۱). ایشان در تبیین اختراع و فعالیت نفس در ادراکات حسی و خیالی، دو شاهد ذکر می‌کند. شاهد اول درباره‌ی حقیقت ابصار است. وی معتقد است: «بصار به خروج شعاع از چشم نیست، همچنان‌که اهل علوم ریاضی گویند و به انطباق شیخ امر رؤیت‌شده در جلیدیه هم نیست، همچنان‌که اهل علوم طبیعی گویند، بلکه گفتار حق درباره‌ی ابصار، همچنان‌که خداوند به ما الهام کرده، عبارت از آن است که نفس بعد از حصول شرایط ویژه، به اذن خداوند، صور معلقه‌ای قائم 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» (۱۳، ص: ۲۳۷). شاهد دوم ملاصدرا در ماهیت نفس انسانی است. ایشان معتقد است: «خداوند انسان را از جهت ذات و صفات و افعال، بر مثال خود آفریده است. مثال نفس در ایجاد ادراکات و صورت‌های علمی، مثال باری تعالی است در ایجاد اعیان خارجی و همان طور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائم‌اند، همین‌طور صورت‌های حسی و خیالی در پیشگاه نفس حاضر و به وجود او قائم می‌باشند» (۱۳، ص: ۲۵ و ۱۴، ج: ۱، ص: ۲۶۴). ملاصدرا معتقد است: «شهود عالم ماده، که وجودی مشوب و آمیخته به عدم دارد، در حد ظواهر و اعراض متوقف می‌ماند و بنابراین ادراکی ضعیف و مبهم تحصیل خواهد شد» (۱۴، ج: ۳، ص: ۲۹۷).

بیان ایشان در تبیین امکان مطابقت و کیفیت آن چنین است: نفس به هر میزان از نقایص وجودی و شواغل معرفتی تعالی یافته باشد، دارای آگاهی کیفی و بهتری خواهد بود. ایشان به نفوسی خاص که مخصوص افراد وارسته و کامل است مثال می‌زند که این نفوس به جهت تعالی وجودشناختی، بر جوهر و حقیقت موجودات مادی احاطه پیدا می‌کنند و طبعاً با این ویژگی، ادراکاتشان واجد اتمّ مطابقت با محاکمی مادی آن‌ها خواهد بود (۱۵، ص: ۹۹).

۲. ملاصدرا از منظر دوم با یک چرخش، بر خلاف سایر فلاسفه، تحصیل ادراکات حسی و خیالی را دارای فرآیندی متفاوت از تلقی جمهور می‌داند. وی معتقد است: «بین موجودات عالم عقلی و ملکوتی و موجودات مادون این عالم، اعم از مادی و مثالی، رابطه‌ی علیت و امکان فقری برقرار است. به واسطه‌ی وحدت تشکیکی مراتب وجود، ادراکات نفس از عوالم عقلی، که به جهت ابهام و نقص وجودی، مقید به کلیت هستند، قابلیت این را خواهند داشت که بر مصادیق معلول جزئی حمل گردند» (۱۳، ص: ۱۵۷). شاهد این مسأله

امکان حمل هوهو مفهوم مشتق از معنای خاص بر مصادیق و اشیای آن است. از نظر ملاصدرا، مسأله‌ی مطابقت صور حسی و خیالی، بر خلاف تلقی جمهور فلاسفه، فرآیندی معکوس دارد. در واقع، نفس این صور را از عوالم حس و خیال اخذ نمی‌کند، بلکه ادراکات عقلی مقید به قید کلیت و اشتراک را به جهت رابطه‌ی علی این صور با صور حسی و خیالی، به نحو صدوری، بر این صور مادون انطباق می‌دهد. در نتیجه، این محاکمی خارجی عالم فرودست است که می‌بایست با صورت ذهنی مأخوذ از عالم فرادست انطباق یابد (همان). علامه طباطبائی در تکمله‌ی این روی‌کرد می‌فرماید: طرح وحدت ادراکات حسی و خیالی بر صواب نزدیک‌تر است، زیرا غیبت ماده در فرآیند ادراک تأثیر چندانی ندارد. در نتیجه نمی‌توان وجه فارغ چشم‌گیری را بین دو گونه ادراکات حسی و خیالی ارائه داد. مضافاً این‌که گاهی ممکن است در اثر التفات و عنایت ربانی نفس، ادراکات خیالی دارای ظهوری اقوی و اشد از ادراکات حسی گردند^{۱۶} (۱۴، ج: ۳، ص: ۳۶۲).

۳.۴. ادراکات کلی و عقلی و مسأله‌ی مطابقت

از نظر ملاصدرا، فرآیند تحصیل ادراکات کلی، آن‌چنان‌که مشائین پنداشته‌اند، به انتزاع و تجرید یعنی حذف برخی زواید نیست، بلکه مجرد اضافه‌ی اشرافی و مشاهده‌ی ذوات عقلی و مثال‌های مجرد نوری واقع در عالم ابداع است (۱۴، ج: ۱، ص: ۲۸۹). صدرالمآلهین معتقد است که نفس به جهت نقصان وجودی خویش و تعالی وجودی این‌گونه مدرکات، طبیعتاً ادراکی بعید و مبهم را از این موجودات تحصیل می‌کند و به همین جهت، ابهام و دستکاری نفس قابلیت انطباق بر مصادیق معلول جزئی آن را می‌یابد (۱۳، ص: ۱۵۶ و ۱۴، ج: ۱، ص: ۲۸۲). در بحث ادراکات عقلی و کلی نفس، ملاصدرا نظریه‌ی حرکت جوهری را بسان نردبان تعالی وجودی و معرفتی نفس لحاظ می‌کند. نفس می‌تواند به واسطه‌ی حرکت جوهری اشتدادیافته و به واسطه‌ی تعالی وجودشناسی خویش، بعد وجودی خویش از عوالم نوری را به حداقل رسانده، در نهایت ادراکاتی واضح و مطابق را واجد گردد.^{۱۷}

۴. نتیجه‌گیری

در دو حوزه‌ی سینوی و صدرایی، مسأله‌ی مطابقت به گونه‌ای متفاوت از تلقی رایج مطرح شده است. ابن سینا در مباحث معرفت‌شناختی‌اش در نمط پایانی/اشارات و همچنین در ذیل فلسفه‌ی نبوی خویش، در جهت تبیین مسأله‌ی مطابقت، معتقد می‌شود که نفس و قوای آن، خاصه حس مشترک و خیال، به هر میزان دارای اشتداد و استکمال بیشتری باشند، ادراکات شهودی و غیر حصولی‌اش واضح‌تر بوده، در نتیجه کمتر در معرض دستکاری متخیله خواهد بود. این روی‌کرد در حوزه‌ی صدرایی با انسجام بیشتری مطرح

می‌شود. ملاصدرا با اتکا به نظریه‌ی حرکت اشتدادی نفس و حدوث جسمانی آن، فارغ از موضع اشتراک ماهوی، به تبیین مسأله‌ی مطابقت می‌پردازد. از نظر صدرالمتألهین، نفس به منزله‌ی مؤلفه‌ای فعال و پویا به جهت ابهام و عدم وضوح در ادراکات، ناچار است در ادراکات خویش دستکاری و مداخله نماید. وی معتقد است نفس می‌تواند به واسطه‌ی فرآیند اشتداد، نقص و بعد وجودی‌اش از عالم پیرامون حسی - خیالی و عقلی را به حداقل رسانده، در نهایت ادراکاتی واضح و مطابق را واجد گردد.

یادداشت‌ها

۱. این مقاله با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بندرعباس انجام شده است.
۲. برای اطلاع بیشتر در باب معرفت‌شناسی سنتی و نوین و مؤلفه‌های هر یک، ر.ک: کشفی، «تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم»، نامه حکمت.
۳. قاطبه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان معتقدند: اگر مطابقت بین ذهن و عین بدیهی نباشد و اثبات آن نیاز به برهان داشته باشد، یا دور باطل لازم می‌آید و یا جهل تمامی معارف بشری و سفسطه‌ی عمومی. برای اطلاع بیشتر در باب روی‌کرد فلاسفه‌ی مسلمان ر.ک: ۵، ص: ۱۴۷؛ ۱۱، ج: ۲، ص: ۱۵، ج: ۳، ص: ۱۴، ج: ۱، ص: ۲۶۳، ج: ۳، ص: ۲۸۱ - ۳۰۹؛ ۱۵، ص: ۳۴ - ۷۲؛ ۱۶، ص: ۳۰۸ و ۱۹، ص: ۳۳.
۴. مهم‌ترین اشکالات نظریه‌ی تطابق ماهوی در حکمت متعالیه، به جهت اصالت وجود و لحاظ ذهنی و انتزاعی ماهیت و نظریه‌ی حرکت اشتدادی و تقرر ماهیت در حین حرکت بروز می‌نماید. برای اطلاع بیشتر ر.ک: ۱۹، ج: ۱، ص: ۴۴.
۵. صدرالمتألهین بنا بر مشرب قوم، به صورت کلی، بحث انطباق ادراکات حسی، خیالی و عقلی با متعلقاتشان را بر اساس تطابق ماهوی مطرح کرده است. از این نظر، ملاصدرا معتقد است اشیای عینی و ادراکات حسی، خیالی و عقلی حاصل از آن‌ها در ماهیت نوعی مشترک هستند و همین ماهیت لابشرط از ترتب و عدم ترتب آثار این ادراکات را با متعلقاتشان پیوند می‌زند. از نظر وی، آنچه در ذهن و عین محفوظ است ماهیت بوده، وحدت آن وحدت نوعی است نه وحدت شخصی (همان). صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی، بارها و بارها وجه ممیزه‌ی نظریه‌ی خویش از نظریه‌ی شیخ و امثالهم را در اشتراک ماهوی قلمداد کرده است. ر.ک: ۱۴، ج: ۱، ص: ۳۰۹ و ۳۱۱ و ۳۱۲.
۶. شیخ مشکل مطابقت را چنین تبیین می‌کند: «هرگاه اثری از محسوس در حاس ایجاد شود، می‌بایست مناسب و مطابق محسوس باشد، زیرا اگر آن اثر مطابق محسوس نباشد، در این صورت، حصول آن اثر احساس آن محسوس نخواهد بود». ر.ک: ۲، ص: ۱۰۲.
۷. ابن سینا در باب کارایی سیستم تجرید در فرآیند شناخت، معتقد است: «علم به حقایق اشیاء از توان بشر خارج بوده، آنچه از عالم خارج در تور حواس و عقل بشر گیر می‌کند صرفاً عوارض و

ظواهر مادی آن بوده نه ذات و جوهر اصیل آن. عقل نیز به واسطه‌ی سیستم تجرید، صرفاً می‌تواند در معرفت حسی منتج از حواس، تمییز بین مشابه و مباین را انجام دهد». برای اطلاع بیشتر، ر.ک: نجاتی، محمد، «تبیین وجودی و معرفتی حس مشترک در فلسفه‌ی اسلامی»، معرفت فلسفی، زمستان ۸۹.

۸. ابن سینا در برخی آثار خویش، بر نظریه‌ی حرکت جوهری و استکمالی نفس معتقد گشته است. از جمله: ۲، ص: ۳۴۸؛ ۶، ص: ۲۶؛ ۴، ج: ۲، ص: ۳۵۱ - ۳۵۳، ج: ۳، ص: ۴۴۱ و ۴۳۶ - ۴۳۸ و ۹، ص: ۲۱۸.

۹. بیان شیخ در نمط پایانی/ اشارات چنین است: «انه كلما كانت النفس اقوى قوه، كان انفعالها عن المحاکيات اقل و كان ظبطها للجانبين اشد» و یا «فاذا كانت النفس قویه الجوهر، تسع الجوانب المتجاذبه لم یبعد ان یقع لها هذا الحس و النهاز فی حال اليقظة ربما نزل الاثر الی الذکر فوقف هناك». همچنین «فالاثر الروحانی السانح للنفس فی حالتی النوم و اليقظة قد یكون ضعيفا و لا یبقى اثر فیهما و قد یكون اقوی، فیحک الخیال الا ان الخیال یمعن فی الانتقال و یخل عن التصریح و قد یكون قویا و تكون النفس عند تلقيه رابطه الجاش، فترتسم ارتساما جلیا». یا این‌که «ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش، شاغلان: حسی خارجی، شغل لوح الحس المشترك بما یرسمه فیہ عن غیره، و عقلی باطن او وهمی باطن فیشتغل بالاذعان له عن التسلط علی الحس المشترك». ر.ک: ۴، ج: ۳، ص: ۴۳۶ و ۴۳۹ و ۴۴۱ و ۴۴۳.

۱۰. به نظر می‌رسد ملاصدرا در حوزه‌ی معرفت‌شناسی تفکر خویش، بین دو حوزه‌ی نظری و عملی با روی‌کردی تلفیقی ورود نموده است، بر خلاف کانت که طرح تفکیک این دو حوزه را در فلسفه‌ی غرب معتقد است.

۱۱. امروزه نیز احتمال تحصیل مفاهیم کلی و معقول از جزئیات، به واسطه‌ی فرایند تجرید از زواید، نامعقول شمرده می‌شود. البته برخی منطقدانان حوزه‌ی استقرایی بر این امکان اعتقاد دارند. ر.ک: ۱۰، ص: ۸۹.

۱۲. ملاصدرا با خارج دانستن علم از حیظه‌ی ماهوی و کیفیت نفسانی و لحاظ وجودی و کمالی آن، در واقع، راه‌کار اشتداد وجودی نفس را در ذیل نظریه‌ی وحدت عاقل و معقول ارائه می‌دهد. وی آغاز حرکت اشتدادی نفس را با نظریه‌ی وحدت عاقل و معقول چنین تبیین کرده است که نفس به واسطه‌ی آگاهی، اشتداد می‌یابد و فعلیت آن در گروه اندیشه‌ی بیشتر است. ر.ک: ۱۴، ج: ۳، ص: ۲۴۹.

۱۳. مسأله‌ی تکامل معرفتی نفس در قرآن نیز تذکر داده شده است. برای نمونه، ر.ک: سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۷۲.

۱۴. از جمله‌ی این مسایل به کشف اصالت وجود، بحث علم خداوند بر اشیا، حرکت جوهری نفس، مثل افلاطونی و... می‌توان اشاره کرد.

۱۵. ملاصدرا با انکار قوه‌ی وهم و ارجاع کارکرد آن بر عقل، ادراکات نفس را در سه نوع حسی، خیالی و عقلی منحصر کرد. علامه طباطبایی گامی فراتر نهاده، علاوه بر آن، به وحدت حقیقی

ادراک حسی و خیالی قائل شد. وی قوا و ادراکات نفس را در دو گونه‌ی ادراکات حسی - خیالی و ادراکات عقلی محصور کرد. ر.ک: ۱۴، ج: ۳، ص: ۳۶۲ و همان، تعلیقه علامه طباطبایی.

۱۶. این روی‌کرد ملاصدرا را می‌توان به نوعی به انقلاب کپرنیکی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی فلسفه‌ی اسلامی تشبیه نمود.

۱۷. برخی از ویژگی‌های این روی‌کرد از قرار ذیل می‌باشد: ۱. این روی‌کرد مبتنی بر اشتداد در معرفت بشری است؛ ۲. این روی‌کرد فارغ از جزم‌گرایی معرفت‌شناختی است؛ ۳. این روی‌کرد مبتنی بر پذیرش علم حضوری نیست؛ ۴. راه‌کار این روی‌کرد در واقع، اثبات امکان تحصیل معرفتی است که عاری از هرگونه دستکاری و دخالت نفس می‌باشد؛ ۵. مسأله‌ی مطابقت در این روی‌کرد، تسری‌پذیر در تمام تصورات و تصدیقات خواهد بود؛ ۶. این روی‌کرد به واسطه‌ی آیات قرآن نیز تأیید می‌گردد؛ ۷. این روی‌کرد در معرفت‌شناسی نوین نیز تقویت شده است، از آن جمله می‌توان به بررسی‌هایی که در باب تأثیر گناه بر روی‌کرد معرفتی انسان انجام شده است اشاره نمود.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن سینا، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۳. — (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۴. — (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه، تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۵. — (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. — (۱۳۵۸)، *حدود یا تعاریف*، ترجمه‌ی محمد فولادوند، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۷. — (۱۳۷۳)، *عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی، تهران: مؤسسه الصادق.
۸. — (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدا... نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۹. بهشتی، احمد، (۱۳۸۲)، *غایات و مبادی*، شرح نمط ششم از کتاب *الاشارات و التنبيهات*، قم: بوستان کتاب.
۱۰. پوپر، کارل ریموند، (۱۳۸۸)، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه‌ی سید حسین کمالی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. سهروردی، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۲. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی، تدوین و نگارش مرتضی رضایی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۳. ملاصدرا، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۴. _____، (۱۴۲۹ه.ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: طلیعه النور.
۱۵. _____، (۱۳۹۲ه.ق)، *المسائل القدسیه (رسائل فلسفی)*، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
۱۶. _____، (۱۳۶۳)، *رساله التصور و التصدیق*، قم: انتشارات بیدار.
۱۷. _____، (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و دیگران*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. کشفی، عبدالرسول، (۱۳۸۳)، «تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم»، *نامه حکمت*، بهار و تابستان.
۱۹. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، *نهایه الحکمه*، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۲۰. موزر، پل، مولدر و تروت، (۱۳۸۷)، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه‌ی رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).