

تبیین و ارزیابی نظریه معلوم بالعرض بودن صورت علمیه

سید محمدامین درخشانی^۱، مهدی آزادپرور^۲

چکیده

یکی از نظریات مطرح شده در مباحث معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، «معلوم بالعرض اول بودن صورت علمیه و معلوم بالعرض دوم بودن معلوم خارجی» است. براساس این نظریه، «علم» امری وجودی و معلوم بالذات است و صورت علمی یا ذهنی، امری ماهوی و معلوم بالعرض است. همچنین معلوم خارجی که به واسطه صورت علمی ادراک می‌شود، معلوم بالعرض دوم است. با تبیین این نظریه، مشخص می‌شود که این نظریه دارای اشکالات بنایی و مبنایی است؛ زیرا: اولاً با فرض اینکه صورت علمیه به‌عنوان امری ماهوی پذیرفته شود، به دلیل اینکه وجود تنها واسطه در ثبوت ماهیت است (نه اثبات) و نیز به دلیل اینکه ملاک انطباق علم بر معلوم، وجود برتر علم است نه اتحاد ماهوی، مشخص می‌شود که نه صورت علمیه معلوم بالعرض اول است و نه معلوم خارجی معلوم بالعرض دوم. ثانیاً با اثبات وجودی بودن صورت علمیه، اساس نظریه از بین می‌رود. معلوم بالذات بودن صورت علمیه مورد تصریح ملاحظه‌ملاصدرا است.

واژگان کلیدی: صورت علمیه، صورت ذهنی، معلوم بالذات، معلوم بالعرض، علم، معلوم.

saminderakhshani@gmail.com

mehdiazadparvar@gmail.com

۱. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام جامعه المصطفی العالمیه، شعبه اصفهان

مقدمه

یکی از مسائلی که در مبحث علم حصولی مطرح است، مسأله معلوم بالذات و معلوم بالعرض است. طبق تلقی مشهور، معلوم بالذات همان صورت علمیه‌ای است که بی واسطه معلوم نفس واقع شده است و موجود خارجی - که محکی صورت علمی بوده و به واسطه صورت علمی معلوم واقع شده است - معلوم بالعرض است. با توجه به نگاه حکمت متعالیه به حقیقت علم و اینکه علم به خودی خود قسمی از ماهیات محسوب نمی‌شود و حقیقت علم امری وجودی است، برخی از شارحان حکمت متعالیه در مورد تشخیص معلوم بالذات و بالعرض دست به نوآوری زده‌اند و وجود علم را معلوم بالذات و صورت ذهنی و علمی را معلوم بالعرض اول و موجود خارجی را معلوم بالعرض دوم معرفی کرده‌اند. یعنی آنچه بی واسطه معلوم انسان واقع می‌شود و بنا بر اتحاد عاقل و معقول، انسان با آن متحد می‌شود، همان وجود علم است نه ماهیت یا مفهوم علم و نه ماهیت معلوم که همان صورت ذهنی است. سپس در مرحله اول به واسطه وجود علم، صورت ذهنی، معلوم بالعرض انسان واقع می‌شود و بعد از آن در مرحله دوم، صورت ذهنی حاکی از موجود خارجی می‌گردد. پس موجود خارجی محکی صورت ذهنی و معلوم بالعرض دوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۹-۹۸).

برای بررسی انتقادی این نظریه و کشف حقیقت در مورد معلوم بالذات و بالعرض با پرسش‌هایی روبه‌رو هستیم؛ از جمله اینکه با توجه به مبانی حکمت متعالیه، آیا هنوز صورت علمیه نقش وساطت میان نفس و معلوم خارجی را بازی می‌کند؟ آیا میان صورت علمیه با صورتی که در مقابل ماده مطرح می‌شود، ارتباطی وجود دارد؟ اگر ارتباط وجود دارد، با توجه به وجودی بودن (و ماهوی نبودن) صورت در حکمت متعالیه می‌توان گفت صورت علمیه حقیقتی و رای وجود علم نیست؟ باز در همین رابطه می‌توان پرسید که آیا با توجه به اینکه در حکمت متعالیه هم صورت و هم علم به حقایقی که "ماهیتها انیتها" هستند تعریف شده‌اند، می‌توان ارتباطی برقرار کرد؟ ممکن است از یک طرف با توجه به انطباق وجودی علم بر معلوم در حکمت متعالیه، نقش صورت علمیه

را به‌عنوان یک ماهیت آن چنان کاهش داد که حتی آن را واسطه برای علم به معلوم خارجی هم ندانست. اما از طرف دیگر ممکن است با توجه به وجودی بودن صورت در حکمت متعالیه، صورت علمیه را با وجود علم یکی دانست و از این لحاظ آن را معلوم بالذات شمرد. در هر صورت معلوم بالعرض محسوب کردن صورت علمیه، با چالشی جدی مواجه است.

۱. توضیح اصطلاحات

در مورد معلوم بالذات و بالعرض دو تعبیر کاملاً متفاوت وجود دارد. از طرفی مشهور گفته‌اند که معلوم بالذات همان صورت علمی است؛ زیرا صورت ذهنی بی‌واسطه معلوم نفس است و معلوم بالعرض موجود خارجی است که صورت علمی حاکی از آن است. دلیل آن هم این است که موجود خارجی به واسطه صورت علمی شناخته می‌شود؛ مثلاً بهمینار چنین تعبیر کرده است که: «المدرك بالحقیقة و بالذات هو الأثر الحاصل فی النفس و اما الشیء الذی ذلک أثره فإنه یدرك بالعرض» (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۷۴۶). از طرف دیگر، برخی گفته‌اند موجود خارجی، معلوم بالذات است زیرا "مابه‌ینظر" است، و صورت علمیه معلوم بالعرض است زیرا "ما فیه ینظر" است (آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۱)؛ مثلاً شخصی که در آینه چهره خودش را می‌نگرد، هم چشم بر آینه دارد و هم چشم بر چهره خویش. اما مقصود اصلی نگریستن به چهره است و نه آینه. آینه فقط ابزاری است برای دیدن چهره. پس چهره که "مابه‌ینظر" است، مشاهده‌شده بالذات است، و آینه که "ما فیه ینظر" است، مشاهده‌شده بالعرض است. آنچه در این مقاله در مورد معلوم بالذات و معلوم بالعرض بحث خواهد شد، طبق همان اصطلاح مشهور حکما است.

مطلب دیگری که در این قسمت شایان توجه این است، تقسیم معلوم بالذات و معلوم بالعرض مربوط به علم حصولی است و نه علم حضوری؛ چه اینکه در علم حضوری علم و معلوم عین یکدیگر هستند و معلوم نزد عالم حاضر و بلکه عین عالم است. اما در علم حصولی واقعیتی نزد عالم وجود دارد (معلوم بالذات) که آن واقعیت واسطه علم به واقعیتی دیگر (معلوم بالعرض) می‌شود.

دو اصطلاح دیگر در مسأله مطرح شده که آن، وجود ذهنی و وجود ظلی است. معلوم ذهنی اگر با معلوم خارجی مقایسه شود، از این حیث که آثار مترتب بر وجود خارجی بر وجود ذهنی مترتب نیست، به آن وجود ذهنی گفته می‌شود. از طرف دیگر، ماهیت معلوم اگر با وجود علم سنجیده شود، چون در ظل علم موجود است به آن وجود ظلی می‌گویند. «به‌طور خلاصه، ذهنیت وصفی است در مقایسه با وجود خارجی معلوم و ظلیت وصفی است در مقایسه با وجود خارجی علم» (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۷).

۲. تبیین نظریه معلوم بالعرض بودن صورت علمیه

این نظریه در مواضع متعددی از کتاب رحیق مختوم مورد اشاره واقع شده است. برای درک دقیق این نظریه باید همه این عبارات کنار یکدیگر ملاحظه شود.

در برخی عبارات گفته شده است که ابتدا باید سه امر را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. وجود علم که یک وجود خارجی و حقیقی است و در نفس موجود است.
۲. ماهیت یا مفهوم علم. اگر علم ماهیت باشد، ماهیتش به تبع وجودش محقق شده است و اگر از سنخ ماهیات نباشد، آن وجود مصداق این مفهوم است.
۳. معلوم و صورت ذهنی که در سایه علم موجود است و خود از هیچ وجودی که مختص خودش باشد بهره نبرده است. آنچه بالذات معلوم است، وجود علم است و صورت ذهنی معلوم بالعرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸-۹۹). در این عبارت مشخص نشده است که مقصود از صورت ذهنی دقیقاً چیست؟ اجمالاً مشخص است که معلوم است نه علم، و احتمالاً امر ماهوی است نه وجودی. اما ممکن است مقصود از صورت ذهنی همان وجود ذهنی باشد که در ظل وجود خارجی علم حاصل می‌شود. بنابراین باید دیگر عبارات را ملاحظه نمود تا این ابهامات برطرف شود. در چند عبارت دیگر گفته شده است که باید چهار امر را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. معنای علم؛ خواه ماهیت باشد یا مفهوم.
۲. وجود علم که همان وجود خارجی علم است که دارای اثر بوده و محور بحث در مسأله اتحاد عالم و معلوم و علم است.
۳. ماهیت معلوم که همان صورت علمی است.
۴. وجود معلوم. یعنی وجود صورت علمیه که وجودی ذهنی و بی‌اثر است. صورت علمی و وجود صورت علمی خارج از مباحث اتحاد عالم و معلوم و علم است. پس با دو امر وجودی مواجه هستیم که به اصالت موجود هستند و با دو امر ماهوی که به تبع «موجود» هستند (همان، ج ۴، ص ۴۲ و ۳۶۷). از این عبارت مشخص می‌شود که مقصود از صورت علمی، امری ماهوی است و حاصل از وجود ذهنی است. همچنین از این عبارت و برخی عبارت دیگر مشخص می‌شود که از نظر صاحب نظریه فرقی بین «صورت علمی» و «صورت ذهنی» نیست و فقط اختلاف تعبیر است. ایشان برای تبیین بیشتر نظریه خود چنین می‌فرمایند: «همان‌گونه که در موجودات خارجی، اعم از محسوسات و معقولات، موجود حقیقی وجود آنها است و ماهیت آنها از طریق اتحاد با وجود بالتبع و بالعرض موجود می‌باشد، ماهیت معلومه‌ای که در ارتباط با نفس و قوای ادراکی آن

بوده و در معرض شهود نفس برای آن حضور دارند، به تبع وجودشان مشهود و معلوم نفس می‌گردند. این نتیجه نشان می‌دهد که معلوم حقیقی صورت علمی نیست، بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع آن موجود می‌شود» (همان، ج ۴، ص ۱۷۷). بنابراین دیگر تعریف علم به "صورت حاصله نزد عقل" که بر صورت ذهنی - که امری ماهوی است - تطبیق می‌کند، نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد. بلکه علم چیزی جز "هستی" حاضر نزد نفس نیست (همان، ج ۴، ص ۱۷۷).

می‌توان میکانیزم ادراک و نسبت این امور چهارگانه را در چهار مقام تصویر کرد:

وجود علم (مقام اول): نفس اولاً و بالذات با وجود علم متحد می‌شود.

ماهیت علم (مقام دوم): ماهیت یا مفهوم علم بالعرض وجود علم را همراهی می‌کند.

وجود معلوم (مقام سوم): در ظل وجود علم وجود ذهنی معلوم ظاهر می‌شود.

ماهیت معلوم (مقام چهارم): در پرتو وجود علم، ماهیت معلوم است که همان صورت موجود به وجود ذهنی است (همان، ج ۴، ص ۳۲۶). بنا بر نظر استاد جوادی آملی (از مجموع آنچه گذشت)، اولاً آنچه معلوم بالذات است، وجود علم است. ثانیاً معلوم بالعرض اول، صورت علمی یا ذهنی است؛ زیرا این صورت یک امری ماهوی است و به تبع وجود علم موجود می‌شود و به تبع وجود علم ادراک می‌شود. بنابراین صورت علمیه، معلوم بالعرض اول است. ثالثاً معلوم بالعرض دوم، معلوم خارجی است؛ زیرا معلوم خارجی به واسطه صورت علمی ادراک می‌شود. یعنی با واسطه در معرض آگاهی نفس قرار گرفته است. بنابراین معلوم بالعرض دوم است (همان، ج ۴، ص ۹۹).

۳. نقد نظریه بر مبنای ماهوی بودن صورت علمیه (بخش اول)

همان‌طور که گذشت، صاحب نظریه معتقد است که صورت علمیه امری ماهوی است. به همین خاطر در این بخش "صورت علمیه" مساوی با "ماهیت معلومه در مقام ذهن" اخذ شده است؛ اگرچه از نظر نویسندگان، این معنا تمام نیست. در این بخش با پذیرش ماهوی بودن صورت علمیه، به بررسی و نقد نظریه پرداخته می‌شود و نشان داده می‌شود که حتی با همین مبنا هم معلوم بالعرض بودن صورت علمیه و نیز معلوم بالعرض دوم بودن معلوم خارجی با اشکال مواجه است.

۳-۱. ماهوی نبودن علم و وجودی بودن انطباق علم بر معلوم

علم از نظر ابن سینا و مشائین عرض و از مقوله کیف است، اما از منظر حکمت متعالیه "علم بما هو علم" ماهیتی از ماهیات نیست، بلکه از حقایق وجودی است. به تعبیر دیگر، علم به ماهیت خاصی

اشاره ندارد و ممکن است جوهر باشد یا عرض، واجب باشد یا ممکن. بسته به موطن تحقیقش ممکن است همراه با ماهیات مختلفی محقق شود (آشتیانی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۹ و ۲۲۹، /سفار، ج ۶، ص ۳۳۴). ملاصدرا برای اشاره به این حقیقت چنین تعبیر می‌کند: «یشبه أن يكون العلم من الحقایق التي إنَّيتها عين ماهيتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷۸)؛ و علم از حقایقی است که وجود و ماهیاتشان عین یکدیگر است. او در عبارتی دیگر علم و وجود را عین یکدیگر معرفی می‌کند: «أنَّ الوجود مطلقاً عين العلم و الشعور مطلقاً» (همان، ج ۸، ص ۱۶۴).

در علم حضوری علم عین معلوم است، اما در علم حصولی ظاهراً علم غیر از معلوم است. بنابراین در علم حصولی صحبت از انطباق علم بر معلوم پیش می‌آید. فلاسفه اسلامی و بلکه عموم فلاسفه (به غیر از شکاکان) در اینکه علم حصولی بر معلوم خارجی منطبق است شکی نداشته‌اند و تنها صحبت آنها پیرامون مناط و شیوه انطباق علم بر معلوم خارجی بوده است. فلاسفه مسلمان پیش از ملاصدرا ملاک انطباق را اتحاد ماهوی صورت ذهنی و حقیقت خارجی می‌دانستند. به این بیان که مثلاً ماهیت یگانه‌ای چون گل یاس، یکبار با وجود خارجی محقق می‌شود و یکبار با وجود ذهنی. این وحدت ماهوی میان وجود ذهنی و عینی سر انطباق وجود ذهنی بر وجود خارجی است (همان، ج ۱، ص ۳۲۲). اما با توجه به اصالت وجود و دیگر مبانی ملاصدرا باید گفت که منشأ انطباق از نظر ملاصدرا "وجود علم" است. توضیح اینکه از آنجاکه علم واقعیتی مجرد است و در نظام تشکیکی وجود مجرد برتر و کامل‌تر از وجود مادی است، انطباق به این همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن باز می‌گردد. البته بازتاب این انطباق در ذهن بدین صورت است که ماهیت واحده‌ای همچون "گل یاس" بر هر دو واقعیت علمی و عینی قابل حمل است و هر دو واقعیت وجود گل یاس هستند. اما واقعیت مادی وجود عینی و خاص "گل یاس" است و واقعیت مجرد وجود برتر و منطبق بر آن (همان، ج ۶، ص ۳۲۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۱؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۳ و ۳۴۴؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۶-۵۵). بنابراین علم با وجود برتر خویش بر معلوم خارجی منطبق است، نه اینکه سبب انطباق این باشد که از وجود علم امری ماهوی - که به آن صورت ذهنی گویند - حاصل شود و از آنجاکه آن امر ماهوی با ماهیت معلوم خارجی اتحاد ماهوی دارند، به لحاظ این اتحاد بگوئیم علم منطبق بر معلوم خارجی است.

با این توضیح مشخص می‌شود که اگرچه ماهیت واحده‌ای بر واقعیت وجودی علم و معلوم قابل حمل است، اما ماهیت معلوم در مقام ذهن (صورت ذهنی) واسطه آگاهی نفس به معلوم خارجی نیست. چنین نیست که بگوئیم وجود خارجی به واسطه صورت ذهنی (ماهیت معلوم در ذهن) معلوم

نفس می‌شود و با این حساب معلوم خارجی را با دو واسطه معلوم نفس به حساب آوریم و در نتیجه معلوم بالعرض دوم بدانیم. بلکه معلوم خارجی فقط به واسطه وجود علمی، معلوم نفس واقع می‌شود. از طرف دیگر، ماهیت و صورت ذهنی گل یاس اگرچه به واسطه وجود علمی و مجرد گل یاس موجود می‌شود، اما این به این معنا نیست که این صورت ذهنی به واسطه وجود علمی معلوم نفس واقع می‌شود. به بیان دیگر، وجود علمی و مجرد گل یاس تنها واسطه در ثبوت ماهیت و صورت ذهنی گل یاس است، اما واسطه در اثبات آن نیست. بلکه با توجه به قواعد اصالت وجود، ماهیت ثبوتی واره ثبوت وجود ندارد و این ذهن است که این دورا با تحمل ذهنی از یکدیگر متمایز می‌کند.

پس [از این بحث] دو نتیجه به دست آمد:

اولاً معلوم خارجی فقط به واسطه وجود علمی و بدون وساطت صورت ذهنی معلوم نفس واقع شده است.

ثانیاً وجود علم واسطه در معلوم شدن صورت ذهنی نیست، بلکه وجود علمی سبب تحقق صورت علمیه (ماهیت معلوم به وجود ذهنی) است نه سبب انکشاف.

همان‌گونه که استاد جوادی آملی می‌فرمایند: «در پرتو وجود علم ماهیت معلوم که همان صورت موجود به وجود ذهنی است پدید می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۲۶). بنابراین اگر ما صورت علمیه را امری ماهوی فرض نمودیم، این امر ماهوی نه می‌تواند نقش وساطت برای آگاهی نفس به معلوم خارجی را بازی کند و نه خودش معلوم نفس است. لذا این ادعا که «صورت علمیه» معلوم بالعرض اول و «معلوم خارجی» معلوم بالعرض دوم است صحیح نیست. بلکه وجود برتر مجرد علم بدون وساطت امر دیگری و به لحاظ برتری خویش، هم سبب آگاهی نفس به معلوم خارجی شده است و هم سبب محقق شدن صورت ذهنی همراه با وجود ذهنی معلوم.

۴. اثبات وجودی بودن صورت علمی (بخش دوم)

تاکنون بحث با فرض ماهوی بودن صورت علمی پیش رفت. اکنون می‌توان قدمی پیش‌تر نهاد و ادعای جدیدی مطرح کرد، و آن اینکه صورت علمیه چیزی جز همان وجود علمی نیست. یعنی صورت علمی نیز امری وجودی است نه امری ماهوی. برای اثبات این مدعا لازم است ابتدا به رأی ملاصدرا در مورد صورت نوعیه و فصل اشتقاقی پرداخت؛ زیرا ملاصدرا در آنجا به وجودی بودن صورت نوعیه و فصل اشتقاقی تصریح می‌نماید. پس از آن باید معنای صورت را بررسی کرد و دید آیا وجودی بودن فقط به صورت نوعیه اختصاص دارد و عناوین دیگری همچون صورت علمیه را شامل نمی‌شود در نتیجه لفظ "صورت" میان صورت نوعیه و صورت علمیه صرفاً یک اشتراک لفظی است، یا وجودی بودن اختصاصی به صورت نوعیه ندارد و صورت علمیه را هم شامل می‌شود؟

صورت نوعيه از نظر ابن سينا «جوهر» و از نظر شيخ اشراق «عرض» است. اما در حکمت صدرایی اساساً تحت هيچ مقوله ماهوی مندرج نيست. يعنی صورت امری وجودی است نه ماهوی. از آنجا که فصل و صورت دارای یک حقيقت هستند و فقط صورت بشرط لا و فصل لابسرت اخذ شده، به همین خاطر از صورت با عنوان «مبدأ فصل» و از صورت نوعيه با عنوان «فصل اشتقائي» یاد شده است. بحث از وجودی بودن صورت، ابتدا در مباحث فصل مطرح شده و سپس در مباحث صورت پی گرفته شده است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۴۷۴-۴۷۵). ملاصدرا در مورد فصل چنین اظهار نظر می دارد که: «إِنَّ الفصول و ذواتها ليست ألاً الوجودات الخاصة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۳۶). همچنين گفته است: «فی حقیقه الفصل و أنها عين الوجود لكل نوع مرکب أو بسيط» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۰). ملاصدرا در ادامه همین مطلب به وجودی بودن صورت با عبارات مختلف تصريح می کند؛ مثلاً می گوید: «فالحق أن كل بسيط صورته وجوده» (همان، ص ۱۳۲) و یا در تعلیقاتش بر حکمت الاشراق می گوید: «هو [أى الفصل الاشتقائي] عندنا أمر بسيط هو نفس هویة وجودية خارجية» (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۱). در مورد اینکه مقصود او از وجودی بودن صورت و فصل چیست، باید اجمالاً گفت: مفهوم فصل با اینکه در حد ماهیت شیء اخذ می شود، مفهومی ماهوی و از سنخ ماهیات نيست، بلکه حاکی از نحوه وجود شیء است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۴۸۲). علامه طباطبایی نیز از طرفی ماهیت دار بودن فصل را انکار کرده و به همین جهت گفته است که فصل تحت جنس و جوهر مندرج نمی گردد (فصول الجواهر ليست بجواهر) (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۳-۸۴). اما از طرف دیگر، به جوهر بودن صور نوعيه تصريح کرده است ولی بلافاصله متذکر شده که جوهر بودن صور نوعيه به معنای اندراج صور نوعيه تحت جوهر مانند اندراج انواع تحت جنس نمی باشد. بلکه فقط به معنای اندراج لوازم تحت ملزومات آنها است بدون آنکه داخل تحت ماهیات آنها شود (طباطبایی، ۱۳۱۶، ص ۱۰۶-۱۰۷). تاکنون مشخص شد که صورت نوعيه از منظر حکمت متعالیه و ملاصدرا امری وجودی و غير ماهوی است.

اکنون باید دید اصطلاح صورت به نحو مطلق (مطلق از قيد نوعيه) چه ارتباطی با صورت نوعيه دارد؟ آیا از این رهگذر می توان صورت علميه و ذهنيه را نیز در حکم وجودی بودن شریک صورت نوعيه دانست؟ حاجی سبزواری معانی پنج گانه ای برای صورت ذکر می کند که عبارتند از: صورت جسميه، صورت نوعيه، شکل، هیئت^۱ و صورت علميه (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۳۳). همچنين ملاصدرا در هنگام بحث از مثل افلاطونی، اصلاح «صور المفارقة» به کار برده است (صدرالدین

۱. شکل، هیئت حاصله از احاطه یک یا چند حد است و اختصاص به اشکال هندسی دارد. هیئت نیز همان شکل به نحو اطلاق است. يعنی هم در اشکال هندسی استعمال می شود و هم در غير آن؛ چون اعراضی از مقوله كيف (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۵۸).

شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹). صورت در "صورت جسمیه" در برابر ماده اولی بوده و در "صورت نوعیه" در برابر ماده ثانیه است. اما در "صورت مجرد" برابری ندارد و یک امر بسیط است. مقصود از صورت در این معانی فعلیت است که گاهی در برابر یک قوه و ماده واقع شده و گاهی فعلیت محض و خالی از قوه است. ابن سینا نیز در الهیات شفا معانی متعددی برای صورت برمی شمارد. معنایی که به نحوی اعم معانی است و هم شامل صور مادی و هم شامل جواهر مفارقه می شود، همین معنای فعلیت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۲). صورتی که مبدأ فصل منطقی است و از آن با عنوان فصل اشتقاقی یاد می شود و ملاصدرا آن را امری وجودی و نه ماهوی می شمارد، بخشی از همان صورت به معنای فعلیت است. یعنی صورت به طور مطلق اشاره به فعلیت دارد. حال اگر فعلیت یک امر مادی باشد، صورت در برابر ماده قرار می گیرد. ولی اگر فعلیت امر مجرد و مفارق از ماده باشد، دیگر برابری ندارد و بالفعل محض است. پس اگر صحبت از وجودی بودن صورت نوعیه مطرح باشد، این امر اختصاصی به صورت نوعیه ندارد و شامل هر صورت و امر بالفعل دیگری نیز می شود. شاهد آنکه فعلیت و وجود هم مساوی یکدیگر هستند. همین معنا از صورت بی ارتباط با شکل و هیئت نیز نیست؛ همان طور که در مثال معروف ارسطویی برای علت مادی و علت صوری، «ماده» مجسمه علت مادی و «شکل ظاهری» مجسمه علت صوری مجسمه است. یعنی ماده ای که قوه پذیرفت این شکل خاص را داشته است. اما این دلیل نمی شود صرفاً ما معنای صورت را به معنای شکل کاهش دهیم. بنابراین صورت به معنای فعلیت معنای وسیعی دارد که شامل صورت جسمیه و صورت نوعیه و صورت مجرد می شود و در همه اینها صورت امری وجودی و غیر ماهوی است.

اکنون باید دید آیا صورت علمی و یا صورت ذهنی با صورت نوعیه که امری وجودی است ارتباطی دارد یا صرفاً مشترک لفظی است. ممکن است به نظر بیاید مقصود از صورت در صورت علمی و صورت ذهنی، صرف تصویر و ترسیم و عکس و نقش و شکل معلوم در نزد نفس است و این معنا کاملاً با صورتی که در اصلاحات "صورت جسمیه" و "صورت نوعیه" و همچنین "صورت مجرد" آمده، بی ارتباط است. از آنجاکه مقصود مقاله حاضر بررسی این موضوع در حیطه حکمت متعالیه است، باید با مراجعه به عبارت ملاصدرا بررسی کرد که آیا ملاصدرا تناسبی میان صورت علمیه و ذهنی و صورت به معنای وجودی می بیند یا خیر؟ اجمالاً باید گفت که صورت علمیه نزد ملاصدرا همان صورت مجرد یا قسمی از صورت های مجرد است. ملاصدرا در بحث از اتحاد عاقل به معقول از اصطلاح صورت استفاده می کند و آن را تبیین می کند^۱ و می گوید: صورت های اشیاء دو قسم هستند:

۱. اینکه محل شاهد از اتحاد عاقل به معقول انتخاب شده است، به این جهت است که قله نظر ملاصدرا و رأی نهایی او در باب علم در این بخش مطرح شده است. او در این بحث نظرات دیگران را نقد می کند و به نظر خویش در این باب افتخار می کند.

۱. صورت‌های مادی: این قسم از صورت‌ها قوام وجودشان به ماده و وضع و مکان و غیره است. چنین صورتی هیچ‌گاه معقول و حتی محسوس واقع نمی‌شود.

۲. صورت‌های مجرد: این قسم یا از تجرید تام برخوردار هستند که همان صور معقوله هستند و یا اینکه از تجرید ناقص برخوردار هستند که همان صور متخیله و محسوسه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۳). این عبارت به‌خوبی نشان می‌دهد که صورت به معنای فعلیت که حقیقتی وجودی و غیر ماهوی است، مقسم این تقسیم است و صورت نوعیه که وجودی بودن آن در کلمات ملاصدرا کراً تصریح شده است، قسم صورت مجردی است که خود همان صورت علمیه است. البته اصراری نیست که گفته شود اصطلاح "صور علمیه" دقیقاً همان اصطلاح "صورت" به معنای فعلیت است. بلکه همین که ثابت شود صور علمیه نزد ملاصدرا همان صورت‌های فعلی و وجودی هستند، کافی است. شاهد دیگر بر اینکه اصطلاح صورت در صورت مادی و صورت علمیه یک معنا است، "واهب الصور" است. واهب الصور هم به ماده‌های استعداد یافته صورت نوعیه می‌دهد و هم به افکار مستعد صورت علمیه اعطا می‌کند.

آنچه تاکنون گذشت، تحلیل معنای صورت بود و اینکه صورت در حکمت متعالیه اشاره به معنایی وجودی دارد و از این طریق بیان شد که وقتی صحبت از صورت علمیه می‌شود، مقصود ماهیت معلوم نیست، بلکه معنای آن همان جنبه وجودی علم است که در حکمت متعالیه به‌عنوان معلوم بالذات شناخته می‌شود. گذشته از این تحلیل، ملاصدرا برخلاف نظر استاد جوادی آملی، در مواضع مختلفی معلوم بالذات بودن صورت علمیه را مفروض دانسته و یا به معلوم بالذات بودن صورت علمیه تصریح کرده است.

از جمله مواردی که معلوم بالذات بودن صورت علمیه مفروض و یا مورد اشاره قرار گرفته، عبارات ملاصدرا در بحث از اتحاد عاقل و معقول است؛ چنان‌چه استاد جوادی آملی، صاحب نظریه معلوم بالعرض بودن صورت علمیه می‌فرمایند: «محور بحث اتحاد عاقل و معقول "وجود علم" است نه صورت ذهنی و ماهیت معلوم و یا ماهیت علم» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۹۴-۱۹۵). ملاصدرا تقریباً در سرتاسر این فصل از وجود علم با عنوان "صورت معقوله" یاد می‌کند. در انتهای فصل عبارتی دارد که قریب به تصریح به معلوم بالذات بودن این صورت دارد. او چنین می‌نویسد: «لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها غيرها... مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه غيره... أن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۸).^۱ در

۱. شبیه این عبارت (ان الصورة المعقولة معقولة بالفعل سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها) در چند مورد دیگر در عبارات

این عبارت، آخوند صورت معقوله را معلوم بالذات می‌شمارد. نکته قابل توجه آنکه در ادامه این عبارت ملاصدرا برای توضیح اتحاد عاقل به معقول می‌گوید حصول صورت معقوله برای عاقل به‌سان حصول خانه برای صاحب‌خانه نیست، بلکه شبیه حصول صورت جسمانی برای ماده است. همچنان‌که ماده امر متحصل و بالفعلی نیست مگر با صورت جسمانی، نفس و صور عقلیه نیز چنین رابطه‌ای دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۹). همان‌طور که مشاهده می‌شود، ملاصدرا صورت عقلیه را به‌سان صورت جسمانی می‌شمارد و وجه شباهت هم در فعلیت و تحصیل ذکر می‌کند. از دیگر مواردی که ملاصدرا به معلوم بالذات بودن صورت علمیه تصریح کرده است، عباراتی در کتاب‌های "مفاتیح الغیب" و "المبدأ و المعاد" است. در مفاتیح الغیب می‌نویسد: «المعلوم بالذات فی العلم الحسول الصوری نفس الصور الحاصلة و ما خرج عن التصور من وجود الأمر المطابق لها فهو معلوم بالعرض» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۰۹). همچنین در مبدأ و معاد چنین آورده است: «و قد يطلق العلم على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضوراً حقيقياً أو حكماً. فالعلم والمعلوم على هذا الإطلاق متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً؛ إذ لم يكن وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه الذي هو حيثية معلومية، وإن كان العلم والمعلوم من حيث هو معلوم واحداً على أي تقدير» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۷۷). نکته‌ای که در عبارت اخیر وجود دارد این است آیت‌الله جوادی آملی براساس تفکیک علم از معلوم، وجود علم را معلوم بالذات و صورت علمیه را معلوم بالعرض دانستند. اما در این عبارت تأکید می‌شود که علم و معلوم، اتحاد و بلکه وحدت دارند و صورت حاضر نزد نفس که معلوم نفس واقع شده، همان علم و وجود علم است نه دو امر متمایز از یکدیگر. ما فقط در مقام اعتبار، علم را از معلوم تفکیک می‌کنیم. شاهد دیگر بر این مطلب، تعبیرات مشترک ملاصدرا در مورد صورت و علم است؛ مثلاً ملاصدرا هم حقیقت علم را و هم حقیقت صورت را از حقایقی معرفی می‌کند که "ماهیتها اینتها" است. تعبیر او در مورد علم چنین است: «يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنَّيتها عين ماهيتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷۸). در مورد صورت نیز چنین تعبیر کرده است که: «لا ماهية لها [أي للفصول الاشتقاقية] سوى الإنيات الوجودية» (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۱).

بنا بر آنچه گذشت، صورت علمیه امری وجودی است و نه ماهوی. پس هنگامی که بحث از صورت علمیه می‌شود، مقصود همان وجود علمی است و نه امری ماهوی. لذا چه گفته شود وجود علم و چه گفته شود صور علمیه، هر دو اشاره به یک حقیقت دارد و همان‌گونه که وجود علم معلوم

بالذات است، صور علمیه نیز معلوم بالذات هستند، نه اینکه صور علمیه به واسطه وجود علم، معلوم نفس واقع شوند.

۵. جمع بندی

ملاصدرا علم را امر وجودی می داند. بنابراین وجود علم معلوم بالذات و بی واسطه نزد نفس است. این حقیقت باعث شده که برخی از شارحان صدرا بگویند: «صورت علمیه» در نظام حکمت متعالیه صدرایی معلوم بالعرض اول است. علت این ادعا این است که آنها صورت علمیه را ماهیت معلوم و یا ماهیت وجود ذهنی معرفی کرده اند. بر همین اساس، ادعای دیگری مطرح کرده اند که معلوم خارجی چون به واسطه این صورت علمیه منکشف می شود، معلوم بالعرض دوم است.

در این مقاله در گام اول با قبول ماهوی بودن صورت علمیه براساس رأی صاحب نظریه، "معلوم بالعرض بودن صورت علمیه" و نیز "معلوم بالعرض دوم بودن معلوم خارجی" ابطال گردید. در این گام، اولاً با توجه به اینکه ملاک انطباق علم بر معلوم در فلسفه صدرایی وجود برتر علم نسبت به معلوم است نه اتحاد ماهوی علم و معلوم، توضیح داده شد که بر فرض اینکه صورت علمی امری ماهوی باشد، صورت علمیه واسطه انکشاف معلوم خارجی برای نفس نیست. بنابراین معلوم خارجی، معلوم بالعرض اول است نه دوم. ثانياً با توجه به اینکه «وجود، واسطه در ثبوت ماهیت است نه واسطه در اثبات آن»، مشخص شد که وجود علم واسطه در معلوم شدن صورت ذهنی (به عنوان یک حقیقت ماهوی) نیست. بلکه به نفس حضور وجود علمی، صورت علمی و ماهیت متحد با آن وجود برای نفس انسان منکشف می شود.

در گام دوم، ماهوی بودن صورت علمیه انکار شد و اثبات گردید که صورت علمیه چیزی جز همان وجود علم نیست. بنابراین بی شک صورت علمیه معلوم بالذات است. برای تبیین این مطلب ابتدا وجودی بودن فصل و صورت نوعیه که مورد تأکید ملاصدرا بود اشاره شد و در ادامه نشان داده شد که از منظر حکمت صدرایی، صورت به عنوان یک امر بالفعل و ملاک تحصیل در هر جایی که باشد امری وجودی است؛ چه در صور مادی و چه در صور مجرد. سپس به شواهدی از عبارات ملاصدرا برای هم ترازوی صورت و وجود و علم اشاره شد و در پایان عباراتی از ملاصدرا که دلالت بر معلوم بالذات بودن صورت علمیه دارد ذکر شد. بنابراین باید گفت که در نظام حکمت صدرایی، صورت علمیه همان وجود علم است و معلوم بالذات است و معلوم خارجی معلوم بالعرض است و علم به دلیل وجود اشرف خودش بر معلوم خارجی انطباق دارد.

کتابنامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۹۴). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، مهدی (۱۳۹۰). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. (ج ۱). قم: المؤتمر العلامة الأشتیانی زهیر.
۳. ابن سینا، حسین بن علی (۱۴۰۴). الشفاء «الالهیات». قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. بهمنیار (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: دانشگاه تهران.
۵. ذهنی تهرانی، محمدجواد (۱۳۶۱). فصول الحكمة فی شرح المنظومة و شرحها. قم: كتبی نجفی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم «شرح حکمت متعالیه» (ج ۴). قم: نشر اسراء.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تهران: نشر ناب.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مكتبة المصطفوي.
۹. _____ (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. _____ (۱۳۶۳ ب). المشاعر. تهران: طهوری
۱۱. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تهران: مركز نشر دانشگاهي.
۱۲. _____ (۱۴۲۰ ق). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت.
۱۳. _____ (بی تا). المبدأ و المعاد. بی جا: بی نا.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ ق). نهاية الحكمة. قم: جماعة المدرسين.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرائی (ج ۲). تهران: سمت و مؤسسه امام خمینی (ع).
 ۱۶. _____ (۱۳۹۴). حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی، «مبحث جوهر شرح نهایی». قم: مؤسسه امام خمینی (ع).
 ۱۷. سهروردی، یحیی (۱۳۹۲). حکمة الإشراف. تعلیقه صدرالدین شیرازی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۹). قم: صدرا.