

Criticism Idealistic Interpretation of the Epistemology of Transcendental Theosophy Based on the Agency of the Mind

Mohsen Baqerzadeh Meshkibaf*

Mostafa Abedi**

Abstract

In this article, the author believes that in Sadra's philosophy, the authority of the external world loses its epistemological dignity on accidental stage and merely plays the role of a trigger for the intelligent to compose the intellectual that is of his own origin - that is, intellectual by itself- from the external object, and through it, be aware of the world. The field of knowledge is placed in the possession of the rational by itself, which is the reality of knowledge, and the external world is known by using the determinations that the intelligent in the receptacle of the mind, and the compatibility of the object and the mind, and the incarnation of the form and its role on the soul are questioned. The author try to provide an idealistic interpretation of Mulla Sadra's thought by taking help from Kantian epistemology - in which the mind plays a central role in the development of knowledge. If, in Sadra's thought, the intelligent is epistemically prior to the external world and the external world is known only through the determination of the intellect, then state of direct correspondence between the object and the mind and the reference of the external object to the soul will be ruled out. Sadra's approach to the world overturns the traditional epistemological vector of the Islamic world;

Keywords: the Intelligent, External Object, Intellectual by Itself.

*Ph.D of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author).

**Ph.D of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Extended Abstract

Introduction

In the field of epistemology, until Suhrawardi and especially Mulla Sadra, the human mind was in a passive state, and knowledge was often understood as the acquisition of the form of an object by the mind. According to this idea, the mind was considered like a mirror whose only characteristic is to tell about the situation outside. In this thought, the by known itself is the external object that is outside the domain of human will, and known mental as form the by accident known that was known as the external object, which is known to the knowing subject in the shadow of the external object.

Sadra destroys the relations in epistemology and he with a revolutionary idea replaces the by known itself with the by accident known and this time instead of penetrating from the known to the mind, he makes the human mind the only way to reach the facts.

The new epistemological approach to Sadr al-Mutalahin paves the way for a new epistemological field, at the head of which is a philosopher with the power of creation or with the power of designing and reconstructing our knowledge to the external world. In this epistemological approach, the authority of the external things and its weight on the philosopher is lost, and Sadra creates a new way for our approach to the external world; an approach that is very similar to the cognitive revolution that took place in Europe in the 16th century. Relying on Kant's philosophy and taking into account the conceptual possibilities that he obtains from it, the authors try to achieve a new interpretation of Sadra's epistemology and reveal the importance of Mulla Sadr's thought in solving the epistemological problems faced by previous philosophies.

Method

First, two realist approaches, which are basically defined by the reference of the external object, and the idealistic epistemological approach, which is basically defined by the authority of the reason, go to Sadra's philosophy, and then by explaining the idealistic components in Sadra's philosophy, explain the possibility of an idealistic reading of it

Findings

With the emergence of Sadra, a deep epistemological gap is created between two great philosophical traditions. In peripatetic philosophy, apart from the principles of human knowledge, the whole domain of knowledge is considered to be acquired; but by declaring that all human knowledge is present, Sadra stands against his philosophical tradition. Since he considers knowledge to be present, he first eliminates the possibility of error in knowledge, and then, by reading the shadow of acquisition science compared to present science, he considers it as a branch of present science, and then he equates logical and academic thinking with the mind of the present science that is present in the reason, and questions the method of logic in relation to cognition and philosophy. While the Aristotelian tradition, by reading knowledge as an achievement and incorporating the possibility of error in epistemology, recognizes the logic as essential for the study of philosophical knowledge, and describes the study of knowledge as prohibited without observing logical standards. On the other hand, Sadra considers cognition as pre-theoretical and never measures cognition with a logical criterion. In the field of epistemology, Sadra "by prioritizing the human mind over the external world", "by referring acquired perception to present perception" and "extracting and exploring logical and philosophical categories and concepts from the human mind"

provided the basis for the subjective interpretation of his philosophy. - which relies on the effectiveness of the mind in the field of epistemology.

It is worth mentioning that the similarity between Kant and Sadra is that they both believe in the object in itself, and on the other hand, they explain knowledge based on the subject; however, with the difference that although Kant initially makes the knowledge system conditional on the existence of data from noumenon, he continues by declaring that the knowledge system is the subject of architecture, and considers the existing structure in the knowledge system as unattributable to noumenon. On the other hand, Sadra introduces what he has obtained in epistemology with regard to internal possibilities as compatible with the external world and considers the system of the mental world as a mirror of the system of the objective world.

Conclusion

In Sadra's philosophy, the authority of the external world loses its epistemological dignity in the by accidental position and merely plays the role of a flip so that the reason composes the rational that is of his own nature - that is, the rational in itself - from the external object and through it to find the knowledge. The epistemic field is placed in the possession of the rational in itself, which is the knowledge, and the external world is known by using the determinations that the rational creates in the vessels of the mind, and the compatibility of the object and the mind and the solution of the form and its role on the soul are questioned.

تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بر پایه فاعلیت ذهن

محسن باقرزاده مشکی‌باف*

مصطفی عابدی*

چکیده

نگارندگان در این مقاله معتقدند در فلسفه صدرای مرجعیت عالم خارج شأنیت معرفتی خود را در مقام بالعرض از دست می‌دهد و صرفاً نقش تلنگری را ایفا می‌کند تا عاقل، معقولی را که از سنخ خویش است - یعنی معقول بالذات - از روی عین خارجی انشا کند و از طریق آن، به عالم علم پیدا کند. ساحت معرفتی در اختیار معقول بالذات که واقعیت علم است، قرار می‌گیرد و عالم خارج با استفاده از تعیناتی که عاقل در وعای ذهن ایجاد می‌کند، شناخته می‌شود و حیث مطابقت عین و ذهن و حلول صورت و نقش بستن آن بر نفس زیر سؤال می‌رود. نگارندگان در این مجال می‌کوشند با کمک گرفتن از معرفت‌شناسی کانتی - که در آن حیث ذهن در تکوین معرفت نقش محوری را به عهده دارد - تفسیری ایدئالیستی از اندیشه ملاصدرا ارائه دهند. اگر عاقل در اندیشه صدرای به لحاظ معرفتی مقدم بر عالم خارج قرار بگیرد و عالم خارج تنها از طریق تعینات عقل شناخته شود، دیگر حالت تطابق مستقیم عین و ذهن و مرجعیت عین خارجی نسبت به نفس، منتفی خواهد شد. رویکرد صدرالمتألهین به عالم بردار معرفتی سنتی جهان اسلام را زیر و رو می‌کند؛ چراکه بردار با صدرا از معقول به واقع حرکت می‌کند نه بر عکس. اصالت از آن عاقل است و عین تنها شأن معرفتی خود را از آن وام می‌گیرد. واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، عاقل، عین خارجی، معقول بالذات، معقول بالعرض.

* دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

* دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. m.abedi2015@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۱۱

مقدمه

در حوزه معرفت‌شناسی تا پیش از سهروردی و بالاخص ملاصدرا ذهن انسان در وضعیتی منفعل قرار داشت و اغلب شناخت و معرفت به حصول صورت شیء نزد ذهن درک می‌شد. مطابق این تصور ذهن به‌سان آینه‌ای در نظر گرفته می‌شد که تنها مشخصه آن، حکایت از وضع موجود در خارج است. در این اندیشه معلوم بالذات همان عین خارجی است که خارج از حوزه اراده انسان قرار دارد و صورت ذهنی معلوم بالعرض شناخته می‌شد که در سایه آشکارشدن عین خارجی برای فاعل شناسا معلوم می‌شود. صدرا مناسبات موجود در معرفت‌شناسی را از بین می‌برد و با یک نظر انقلابی جای معلوم بالذات را با معلوم بالعرض عوض می‌کند و این بار به جای اینکه از عین به ذهن نفوذ کند، ذهن انسان را تنها راه رسیدن به اعیان خارجی می‌شناسد. رویکرد معرفتی جدید به صدرا المتألهین زمینه را برای ساحت معرفتی جدیدی هموار می‌کند که در رأس آن عاقلی با قدرت ایجادکنندگی یا با قدرت طراحی و بازسازی علم ما به عالم خارج قرار دارد. در این رویکرد معرفتی مرجعیت امر خارجی و سنگینی آن بر عاقل از بین می‌رود و صدرا راهی جدید برای رویکرد ما به عالم خارج می‌آفریند؛ رویکردی که بسیار مشابه است با انقلاب معرفتی که از قرن شانزدهم در اروپا شکل گرفت. نگارندگان با تکیه بر فلسفه کانت و با توجه به امکانات مفهومی که از آن به دست می‌آورد، می‌کوشد به تفسیری نو از معرفت‌شناسی صدرا دست یابد و اهمیت اندیشه صدرا المتألهین را در حل مشکلات معرفت‌شناسی که فلسفه‌های پیشین با آن مواجه بودند، آشکار کند. به همین منظور نگارندگان ابتدا دو رویکرد رئالیستی که اساساً با مرجعیت عین خارجی تعریف می‌شود و رویکرد معرفتی ایدئالیستی که اساساً با مرجعیت عاقل تعریف می‌شود، سراغ فلسفه صدرا می‌روند و سپس با توضیح مولفه‌های ایدئالیستی موجود در فلسفه صدرا امکان خوانش ایدئالیستی از آن را توضیح می‌دهند.

الف) ایدئالیسم کانتی و تقویم ابژه تجربی از سوژه

در نگاه نخست شاید چنین به نظر برسد که کانت را باید ایدئالیستی در نظر گرفت که برای

ابژه یا شیء فی نفسه و سوژه در تعیین نظام دانش سهمی برابر داده و فلسفه او از هر دو به صورت ایجابی تأثیر پذیرفته است؛ اما آنچه باید به آن توجه کرد، این است که در اندیشه کانت نومن تنها باید نقطه‌ای تصور شود که سوژه با اعتنای به آن توان می‌یابد جهان تجربی و همچنین نظام معرفت را معماری کند. او معتقد نیست عقل باید راه رفتن و شکل و منطق آن را از نومن بیاموزد. نومن برای کانت صرفاً به عنوان زمینی است که عقل پا روی آن می‌گذارد و با توان و هدایت و منطق خود راه رفتن را یاد گرفته و به پیش می‌رود. به همین جهت او تصریح می‌کند: «فیزیک مطابق با آنچه عقل، خود در طبیعت قرار داده است، آن چیزی را در طبیعت جست‌وجو کند که باید از طبیعت بیاموزد» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۴۴)؛ یعنی سوژه چیزی از طبیعت نمی‌آموزد، بلکه آنچه را از طبیعت بر می‌دارد، پیش‌تر آن را در اختیار طبیعت قرار می‌دهد. او در پیشگفتار ویراست دوم **نقد عقل محض** آشکارا اعلام می‌کند «عقل باید اصول احکام خود و بر طبق قوانین ثابت به پیش برود و طبیعت را ملزم سازد تا به پرسش‌های او پاسخ گوید، نه اینکه اجازه دهد طبیعت، افسارش را به این طرف و آن طرف بکشد» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۴۴). در این معنا نومن هیچ جنبه ایجابی برای نظام دانش تعیین نمی‌کند. تنها انتظاری که از نسبت میان نومن و فنومن در اندیشه کانت می‌توان داشت این است که دارد نومن بر سوژه تأثیری مبهمی می‌گذارد و در این رابطه هیچ سازمان و ساختار روشنی از نومن به سوژه منتقل نمی‌شود. او در کنار نومن که ابژه مستقل از سوژه معرفی می‌کند، ابژه عینی و تجربی دیگری را توضیح می‌دهد که آدمی به طور ایجابی با آن سروکار دارد و زندگی و نظام دانش مطابق و هم شکل با آن تعیین می‌یابد نه اینکه ما تصور کنیم ابژه مستقل از سوژه چنین وضعیتی را در قبال سوژه به عهده داشته باشد. کانت ابژه یا همان نومن را به عنوان چیزی ایجابی در نظر نمی‌گیرد و به آن سهمی درخور و سازنده نمی‌دهد. برای کانت ابژه صرفاً یک فرض در نظر گرفته می‌شود تا سوژه بتواند نظام دانش را بر پایه مختصات درونی‌اش بنا کند. به همین جهت است که کانت در **نقد عقل محض** می‌نویسد: «سوژه در مقام عقل نظری ابژه و مفهوم آن را تعیین می‌کند» (همان). جهان تجربی و عینیت و واقعیت چیزی نیست که بنیاد آن را در عین بتوان

جست‌وجو کرد، بلکه همچنان که کانت در تمهیدات اعلام می‌کند، جهان تجربی و عینی در ذهن سوژه تعیین پیدا می‌کند نه در جهانی فی‌نفسه. کانت در تمهیدات به این نوع جهان و ابژه که بر پایه منطق درونی سوژه تعیین می‌یابد، جهان عینی اطلاق می‌کند و کلیت و ضرورت را مطابق همین جهان عینی و ابژکتیو که ذهن سوژه قوام یافته است، توضیح می‌دهد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸-۱۳۹).

نگارنده بر اساس متون خود صدر/ا به درکی جدیدی از معرفت‌شناسی دست یافته است که نشان می‌دهد صدر/ا در ساحت معرفت‌شناسی بر این باور است که فاعل شناخت در مقام کشف نظام معرفت به توان و نیروی خود ذهن عطف نظر می‌کند.* او اگرچه در معرفت‌شناسی نظام معرفت را هنگامی دارای حقیقت تصور می‌کند که حکایت از نظم بیرونی داشته و نظم عینی فی‌نفسه را توضیح دهد، به زعم او همین نظام معرفت که حکایت از نظام عینی دارد، به نحو ابژکتیو حاصل نمی‌شود، بلکه حصول نظام دانش به صورت سوژکتیو است. نگارندگان با توجه به اینکه تقدم سوژه به ابژه را در مقام کشف به معرفت‌شناسی ملاصدر/ا نسبت می‌دهند نه به لحاظ وجودی و واقعی، به همین جهت نمی‌توان تفسیر حاضر از صدر/ا را متهم به سولپسیزم یا ریلیتیویزم ساخت؛ چراکه مطابق این تفسیر صدر/ا به یک نظم بیرونی اعتقاد دارد و ساختار معرفتی را آئینه آن در نظر می‌گیرد. فقط تنها کار انقلابی که صدر/ا در این میان انجام می‌دهد و با این کار فلسفه خود را از سنت موجود -که تحقق ادراک را در ساختاری انفعالی توضیح می‌داد- جدا می‌سازد، این است که او بر خلاف فلسفه مشایی اولویت را در مقام کشف به ذهن نسبت می‌دهد و از این جهت که صدر/ا و کانت در معرفت‌شناسی به‌نوعی تقدم را به سوژه می‌دهند، معرفت‌شناسی او را به فلسفه ایدئالیسم کانتی شبیه می‌سازد. شباهت کانت و صدر/ا در این است که هر دو از یک سو به شیء فی‌نفسه اعتقاد دارند و از سوی دیگر معرفت را بر پایه سوژه توضیح می‌دهند؛ منتها با این تفاوت که کانت اگرچه نظام دانش را در ابتدا مشروط

* نگارنده تفسیر حاضر را ابتدا با سیر در آثار خود صدر/ا به دست آورده و در ادامه با ملاحظه شباهت میان نظام دانش در صدر/ا و کانت به تفسیر با این موضوع همت گماشته است.

به وجود داده‌هایی از نومن می‌کند، در ادامه با اعلام اینکه نظام دانش معماری سوژه است، ساختار موجود در نظام دانش را غیرقابل انتساب به نومن در نظر می‌گیرد. در مقابل صدرای آنچه را که در معرفت‌شناسی با توجه به امکانات درونی و به نحو سوبژکتیو به دست آورده است، قابل انطباق با جهان بیرونی معرفی می‌کند و نظام جهان ذهن را آئینه نظام جهان عین به شمار می‌آورد.

ب) توضیح معرفت و ادراک بر پایه فلسفه متعالیه

صدرای با توجه به هستی‌شناسی خویش به بررسی معرفت یا شناخت دست می‌زند. او با توجه به مبنای اصالت وجودی، اندیشه فلسفی خود را در سایه توجه به این مؤلفه بنیادی قابل توضیح می‌داند و هر کمالی از جمله علم را که به اشیا ملحق می‌شود، به واسطه وجود به شمار می‌آورد (صدرای، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۱۰). وی در جلد سوم اسفار علم را از عوارض موجود بما هو موجود قلمداد می‌کند (همو، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۷۸)* و با توجه به نگاه وجودی به علم به تصور انتزاع در معرفت‌شناسی مشایی خرده می‌گیرد و به آن انتقاد می‌کند. صدرالمتألهین بیان می‌کند که ما از طریق تجرید صورت از ماده علم کسب نمی‌کنیم. تصور وجودی از علم زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا صدرای تلقی تجریدی از درک عقلانی را زیر سؤال ببرد؛ چراکه به زعم وی از آنجا که تجرد از ماده یک مفهوم سلبی است، محال است تعقل به عنوان امر ایجابی را به تجرد به مثابه امری سلبی فروکاست؛ چون تقوم امر ثبوتی به امر سلبی محال است (همان، ص ۲۹۰). روشن است که این دیدگاه بر اساس اصالت ماهیتی بودن فیلسوف شکل می‌گیرد و در جایی از حقیقت بهره می‌گیرد که ما صورت ماهوی در ذهن به دست آمده را علم بدانیم؛ در حالی که صدرالمتألهین ماهیت را ذات علم نمی‌داند و به این دلیل نظریه تجرید را نمی‌پذیرد؛ چراکه در واقع صدرالمتألهین در علم معتقد است ما صورتی را از جنس قوای نفسانی خودمان در ذهنمان می‌سازیم نه اینکه از عین منفعلانه بپذیریم. او بعد از اینکه عدمی بودن علم را زیر سؤال می‌برد و به این طریق تجردی و اضافی بودن علم را منتفی می‌سازد، در کتاب اسفار آن را همانند وجود مفهومی

* من عوارض الموجود بما هو موجود ... هو ان الموجود اما عالم او معلوم.

دارای حقیقت واحد و مشککی می‌داند که بر مراتب مختلف قابل صدق است. صدرالمتألهین در کتاب اسفار در این باره چنین می‌نویسد: علم، امری سلبی - مانند تجرد از ماده - و حتی اضافی هم نیست، بلکه امری وجودی است، هر وجودی هم نیست، بلکه وجود بالفعل است نه بالقوه و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی ناب یا خالص و بدون هیچ ترکیبی با عدم و به مقدار خالص بودنش از آمیختگی با عدم، علم بودنش بیشتر است (همان، ص ۲۳۵). او علم را چیزی جز آشکارگی و حضور و ظهور نمی‌شناسد. او نه تنها علم فاعل شناخت به خود را به نحو حضوری درک می‌کند، بلکه علم آن به اشیای دیگر را از طریق علم حضوری میسر و محقق می‌داند. صدر علم در تمام مراتب آن را حضوری اعلام می‌کند و نه تنها علم عقلی را حضوری می‌داند، بلکه علم حسی را نیز از سنخ علم حضوری بیان می‌کند. ملاصدر علم را «حضور □ مجرد □ عند مجرد تلقی می‌کند» (همان، ص ۲۹۳). صدر شناخت را در سایه مواجهه مستقیم فاعل شناسنده با متعلق شناخت محقق می‌داند. او با این مبنا سراغ نقد فلسفه مشایی می‌رود که به زعم آنها علم و ادراک صرفاً به صورت غیر مستقیم و از طریق واسطه میان فاعل شناخت و متعلق شناخت امکان تحقق دارد. وقتی «حقیقت علم چیزی جز موجود بودن نزد شیء» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۴) نباشد، وسایطی که مانع از حضور خود شیء نزد عالم می‌گردد، باید از میان برداشته شود تا میان عالم و معلوم اتحاد ایجاد شود و دوگانگی وجودی میان آنها از میان بر می‌خیزد. بر این اساس صدر رفع حجب معرفتی را اولین گام برای ورود به قلمرو دانایی بر می‌شمارد و وجود وسیط میان شیء و فاعل شناخت را نفی می‌کند. در علم حصولی صور علمی و وسایط برهانی که در قیاس به کار می‌روند، میان فاعل شناسا و متعلق شناخت فاصله افکنده و مانع ظهور و حضور آن برای شناسنده می‌شود که در سایه اتحاد عالم و معلوم تحقق پذیر است.

ج) فرامقولی بودن علم نزد صدر و بی‌نیاز بودن از منطق

یکی از اموری که در سنت ارسطویی به کارگیری منطق را توجیه می‌کرد، وجود احتمال خطا در شناخت بود. مطابق فلسفه ارسطو از آنجا که شناخت ذاتاً امری حصولی بود و ذهن با واسطه با جهان بیرونی در ارتباط بود، شناخت همواره در معرض خطا قرار داشت.

ارسطو برای اینکه بتواند امکان خطا را از بین ببرد، راه چاره را در منطقی می‌دانست که ریشه در مقولات هستی‌شناختی داشت. ارسطو معتقد بود مقولات ده‌گانه الگوهای هستی‌شناختی بوده و تعاریف منطقی نه‌تنها توصیف‌کننده مفاهیم ذهنی، بلکه توصیف‌کننده طبیعت به حساب می‌آیند. به همین جهت منطق ریشه در متافیزیک دارد و بسیاری از مبانی منطق در کتاب **متافیزیک** بررسی می‌شود. بنا بر تلقی ارسطو ذهن با اندیشیدن در قالبی منطقی که مقولات وجودشناختی را فراهم می‌سازند (راس، ۱۳۷۷، ص ۸۵)، راه و رسم درست‌اندیشیدن را برای ما فراهم می‌کنند و حلقهٔ رابط ما به خارج و ضمانت صدق دانش‌های ما از طریق قوانین منطقی تأمین می‌شود و منطق صیانت اندیشه را در برابر خطاهای احتمالی به عهده می‌گیرد؛ اما صدر/ بر خلاف سنت ارسطویی شناخت را به ساحت حضور منتقل می‌کند و خطاپذیری در مسئله شناخت را که امری حضوری است، بی‌مورد می‌داند؛ زیرا در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای مانند مفاهیم ذهنی وجود ندارد و ذات معلوم نزد عالم حضور دارد. این ویژگی وجودشناختی علم حضوری، عامل خطاناپذیری شناخت حضوری در حوزه معرفت‌شناختی می‌شود؛ زیرا خطا در جایی امکان دارد که میان عالم و معلوم واسطه باشد و آنجا که واسطه‌ای در میان نیست و نفس معلوم نزد عالم حضور دارد، امکان خطا مرتفع می‌شود. شناخت یک شیء واقعی یا به گونه‌ای است که وجود علم با وجود معلوم یگانه است که از آن با شناخت نام می‌برند و یا شناخت یک شیء از شیء معلوم متفاوت بوده و دو نحوه هستی جداگانه به حساب می‌آیند که به علم حصولی معروف است. او همین نوع دانش را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند و معتقد است همه مفاهیمی که ذیل منطق از آن یاد می‌شود، در چارچوب آن قابل توضیح است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۴-۵). در علم حضوری حیث حکایت‌گری از عین خارجی وجود ندارد؛ یعنی نفس وجود معلوم نزد عالم حاضر است؛ بنابراین اگر علم ما به صور ذهنی مصداق علم حضوری به شمار می‌آید، صورت ذهنی در این حالت فاقد دوگانگی و جنبه حکایت‌گری است و از حیث «ما فیه ينظر» بدان توجه شده نه از جهت «ما به ينظر» (ملاهادی سبزواری، [بی‌تا]، ۱۳۷).

اهمیت علم حضوری خطاناپذیری آن است؛ زیرا در علوم و یافته‌های حضوری، خود واقعیت عینی متعلق شهود قرار می‌گیرد و هیچ فاصله‌ای میان عاقل و معقول قرار ندارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۳۷). بر خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش وساطت را در شناخت واقعیت خارجی ایفا می‌کنند و خطای در ادراک را ایجاد می‌کند، زیرا ممکن است میان صورت ذهنی و واقعیت خارجی مطابقت یا عدم مطابقت باشد، آنجا که واسطه‌ای در کار نباشد و خود واقعیت خارجی نزد عالم حضور یابد، خطا به معنای اعتقاد غیر مطابق با واقع معنا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵). خطاها همیشه در تطبیق حاصل می‌شود؛ برای مثال وقتی ماه را در شب به صورت هلال در آسمان می‌بینید، در اینکه صورت هلال دیده می‌شود، تردیدی نیست؛ ولی زمانی خطا ظاهر می‌شود که صورت هلال بر کره موجود در آسمان تطبیق شود و صورت هلال، همان کره معرفی می‌شود یا چیزی که مزه شیرین دارد برای مریض، مزه تلخی احساس می‌شود و حکم او بر اینکه آن چیز تلخ است، خطا خواهد بود؛ بنابراین علم حضوری خطا بردار نیست؛ خطا در انطباق و تطبیق است (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷).

دلیل اینکه صدر/ بنیاد معرفت را غیر مقولی می‌داند، در این است که تفکر مقولی جایی معنا دارد که امکان خطا در شناخت وجود داشته باشد؛ اما پرواضح است در علم حضوری خطا هرگز نمی‌تواند راه داشته باشد؛ به همین جهت در مرحله نخست تفکر مفهومی و اندیشه مقولی با ذات معرفت هم‌خوانی ندارد و نیازی به آن نخواهد بود. در علم حضوری حیث حکایت‌گری از عین خارجی وجود ندارد؛ یعنی نفس وجود معلوم نزد عالم حاضر است. بنابراین اگر علم ما به صور ذهنی مصداق علم حضوری به شمار می‌آید، صورت ذهنی در این حالت فاقد دوگانگی و جنبه حکایت‌گری است.

صدر/ با این رویکرد است که در مسئله علم دوگانگی و کثرت را که ناشی از تصور مقوله‌وار از هویت علم است، از میان بر می‌دارد و میان عالم و معلوم اتحاد وجودی برقرار می‌کند. او با تفسیری وجودی از علم موفق می‌شود ذات علم را به حضور ارتقا دهد و حضور را لازمه علم یا همان حقیقت علم در نظر بگیرد. او با این کار ذات علم را از قلمرو

حصولی که تنها در ساحت امور مقولی می‌تواند تعیین یابد و موضوعی که در اندیشه مشایی غلبه داشت، خارج سازد. به همین جهت صدر^۱ در عبارتی صریح متذکر می‌شود که انیت علم عین ماهیت آن (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۲۰) بوده و فراتر از مقولات ماهوی قرار می‌گیرد و همان طور که جوادی آملی در *رحیق مختوم* می‌گوید: «دقت و ابتکار صدرالمتألهین در طرح مسئله علم این است که او علم را در زیر پوشش ماهیات و مقولات قرار نمی‌دهد... و جایگاه حقیقی آن را نه در معقولات ثانی منطوق و نه در مباحث ماهوی فلسفه بلکه در ردیف تقسیمات اولای وجود یا حتی با اثبات مساوقت هستی با علم، آن را از قبیل مسائلی نظیر اصالت و یا بساطت وجود می‌داند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۹۵).

بر این اساس صدر^۱ بر خلاف سنت ارسطویی، شناخت را از ساحت علم حصولی که با تفکر مقولی می‌تواند معنا داشته باشد، به ساحت حضور که با وجودی‌انگاری علم سازگار است، منتقل می‌کند. او خطاپذیری را در تمام ساحت‌های شناخت بی‌مورد می‌داند؛ زیرا در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای مانند مفاهیم ذهنی وجود ندارد و ذات معلوم نزد عالم حضور دارد. این ویژگی وجودشناختی علم حضوری، عامل خطاناپذیری شناخت حضوری در حوزه معرفت‌شناختی می‌شود؛ زیرا خطا در جایی امکان دارد که میان عالم و معلوم واسطه باشد و آنجا که واسطه‌ای در میان نیست و نفس معلوم عالم حضور دارد، امکان خطا مرتفع می‌شود. بر اساس فلسفه صدر^۱ نه تنها خطاناپذیری در علم حضوری می‌تواند قابل طرح باشد، بلکه بالاتر از آن می‌توان خطاناپذیری در علم حصولی را نیز یکی از مباحثی دانست که در معرفت‌شناسی صدرایی دور از انتظار نیست؛ زیرا او علم حصولی را به علم حضوری بر می‌گرداند و با ارجاع علم حضوری به علم حصولی مسئله مطابقت را در قلمرو حضور معنا می‌کند که خطا در آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای بررسی عدم خطاناپذیری علم حصولی در اندیشه صدر^۱ ابتدا به این مسئله می‌پردازیم که صدر^۱ علم را به علم حضوری بر می‌گرداند.

د) علم حصولی ظل علم حضوری و تابعیت آن از علم حضوری در خطاناپذیری

در اندیشه صدر^۱ وجود ذهنی ظل وجود علم به شمار می‌آید و تصور اینکه علم حصولی

سایه اعیان خارجی است، در نظر وی امری مردود به شمار می‌آید. یکی از دلایلی که می‌توان در اندیشه صدر/ا بر نسبت پیش‌گفته میان علم حصولی و علم حضوری ارائه داد، این است که در ذهن ادراکاتی وجود دارد که نه تنها در خارج نمی‌تواند تحقق یابد، بلکه بالاتر از آن امتناع وجودی نیز دارد؛ زیرا ذهن معدوم‌های خارجی مانند معقولات ثانی را درک می‌کند که هیچ گونه وجود خارجی برای معلوم آنها نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰) و روشن است چیزی که خود معدوم است، قادر نخواهد بود ذی‌ظل وجود ذهنی باشد. «از این پس دانسته خواهد شد که قیاس و سنجش وجود خارجی و ذهنی، وجهی مناسب برای تسمیه وجود ذهنی به وجود ظلی نیست؛ زیرا وجود ذهنی درحقیقت سایه و ظل وجود خارجی نیست، بلکه سایه و ظل وجود علم است که در نفس انسان کیف نفسانی یا مقوله دیگر و یا رأساً خارج از مقوله می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۲۴). بنابراین وجود ذهنی، یک وجود تبعی است که در سایه وجود علم، وجود دارد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۷).

در توضیح اینکه صورت ذهنی برگرفته از علم است، می‌توان چنین گفت که فاعل شناخت هنگامی که با شیء خارجی مواجه می‌شود، در آن تأثیر می‌گذارد. فاعل شناخت این تأثیر را با حضوری بی‌واسطه درک می‌کند و در ذهن خود صورتی مطابق آن صادر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲). صدر/ا همانند علمای طبیعی حصول صورت شیء خارجی در حس انسان را ادراک نمی‌داند (همان، ج ۸، ص ۱۵۶). پس اگر حصول صورت از شیء عینی ادراک نباشد، در این صورت ادراک حسی به چه چیزی اطلاق می‌شود؟ پاسخ صدر/ا این است که هنگامی که نفس با شیء بیرونی در یک وضع معین قرار می‌گیرد، صورتی از شیء خارجی در قوه باصره حاصل می‌شود و از آنجا که به زعم او انفعال قوه باصره ادراک به حساب نمی‌آید، وی اعلام می‌کند صورت حاصل شده در درون قوه باصره که این بار به صورت درک حضوری برای نفس وجود دارد، باعث می‌شود نفس بر پایه صورت موجود در قوه باصره، در درون خود صورتی مشابه آن را برای خود ایجاد نماید (همان) و این صورت ایجادشده به وسیله فاعل شناسا همان ادراکی است که صدر/ا در مقابل

موضع علمای طبیعی ابداع می‌کند. در توضیح نکته پیش‌گفته چنین می‌توان گفت که اگر ما چشم خود را بکشاییم و درختی را مشاهده کنیم که نوری از آن منعکس شده و به چشم ما برخورد می‌کند، آن‌گاه تصویر درخت در چشم ما منعکس می‌شود و با سیستم عصبی به مغز انتقال می‌یابد. اینجاست که مغز نیز منفع‌ل گشته و سپس قوه باصره به دلیل ارتباط و اتحاد نفس و بدن از این نسبت مادی منفع‌ل می‌شود و پس از آن ذهن انسان از آن احساس درونی، تصویر می‌سازد. نتیجه آنکه ذهن ما از اشیا ی خارجی تصویر نمی‌سازد، بلکه تصویرسازی ذهن از احساس درونی و انفعالات نفسانی است. با توجه به اینکه روند مذکور در مورد دیگر حواس نیز جاری است، می‌توان نتیجه گرفت که همه علوم حصولی حسی یعنی مفاهیم و تصاویر و صور گزارشگر از اشیا ی خارجی که با حواس ظاهری پدید آمده‌اند، به علوم حضوری یعنی احساسات درونی بازگشته و از آنها نشئت گرفته‌اند. بنابراین تحقق ادراک حصولی عقلی، خیالی و حسی مبتنی است بر اتحاد صور حسی با نفس و حضور صور حسی نزد نفس (همان، ج ۱، ص ۲۸۵)؛ یعنی همه این ادراکات به علم حضوری نفس به محسوسات بر می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۴).

از طرف دیگر *صدرا* بر این باور است که صور ادراکی موجود در ذهن به لحاظ وجودی کامل‌تر و بالفعل‌تر از وجود خارجی است؛ چراکه صورت ذهنی به جهت مجرد از ماده کامل‌تر از وجود عینی معلوم است. به باور *صدرا* وجود صوری و ادراکی به جهت سلب نقایص مادی، وجودی اعلی و اشرف از وجود مادی است؛ به وجهی که می‌توان گفت صورت‌های مادی مثال و سایه صورت‌های نفسانی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۴۰-۲۴۱)؛ چنان‌که گفته است: «این حیوان گوشتی مرکب از اضداد و صور دگرگون‌شونده مثال و سایه‌ای است از حیوان نفسانی بسیط» (همان، ص ۲۴۱). بنابراین وجود ذهنی که کامل‌تر از وجود عینی است، چگونه می‌تواند سایه وجود عینی محسوب شود. با این توضیح نیز روشن می‌شود که به زعم *صدرا* وجود ذهنی ظل وجود علم است نه ظل وجود خارجی معلوم. با توجه به چنین تصویری از نسبت علم و وجود ذهنی است که می‌توان گفت علم حصولی به حضوری بر می‌گردد (همان، ص ۲۲۲). با توجه به اینکه وجود

ذهنی سایه وجود علم تصور شد، می‌توان مدعی شد که مفاهیم منطقی به عنوان سایه علم حضوری تلقی شوند و ذهن به مثابه دستگاہی خودکار مفاهیم و مقولات منطقی و فلسفی را از یافته‌های حضوری تصویربرداری و در ادامه آنها را تجزیه، تحلیل و تفسیر کند؛ برای مثال «انسان هنگامی که از یک رخداد می‌ترسد، ذهن او از حالت ترس عکس‌برداری کرده و جمله "من می‌ترسم" را برای آن تدارک می‌بیند. این جمله و مفهوم ترس از سنخ علوم حصولی‌اند؛ همچنین ذهن با رفع حالت خاص، مفهوم کلی ترس را درک می‌کند و گاهی با بهره‌گیری از دانسته‌های پیشین، به تفسیر این حالت، علت پیدایش و لوازم آن می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶).

ه) تقدم شناخت بر منطق

اگر موضع صدرای در باب نسبت علم حصولی و علم حضوری درست باشد، باید بپذیریم که صدرای بر خلاف سنت ارسطویی فکر تحصیلی را میزان علم حضوری قرار نمی‌دهد. به باور او باید فکر تحصیلی با علم حضوری هم‌خوانی داشته باشد. از آنجا که صدرای معارف حضوری را تردیدناپذیر می‌داند، تصور اینکه علم حضوری به خودی خود دارای ایقان نبوده و یقین و قطعیتش را از مبانی منطق دریافت کند، بیهوده تلقی می‌شود؛ زیرا فقدان واسطه در علم حضوری عامل خطاناپذیری و یقینی‌بودن ذاتی علم حضوری است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴۵-۱۴۴) و علم حضوری برای تحصیل این ویژگی ذاتی نیازی به مبانی دیگری که از منطق به دست می‌آید، ندارد. به همین دلیل است که فیلسوف به دلیل داشتن علم حضوری از بسیاری براهین مفهومی و حصولی بی‌نیازی است؛ چراکه علم حضوری به انسان چنان یقینی عطا می‌کند که جای هر گونه تردیدی را از میان بر می‌دارد. مطابق آنچه گفته شد، صدرای سنت رایج را دچار دگردیسی بنیادین قرار می‌دهد و بر خلاف ارسطوئیان که معتقد بودند منطق و تفکر تحصیلی معیار حقیقت هر گونه شناختی را فراهم می‌آورد، صدرای تقدم منطق را نسبت به فلسفه از میان بر می‌دارد؛ زیرا صدرای در رساله تصور و تصدیق مباحث منطقی را مختص قلمرو علم حصولی می‌داند و تصور و تصدیق را که زمینه تعیین تفکر منطقی است در علم حصولی قابل بحث معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۳،

ص ۳۰۷). او همچنین در کتاب **التنقیح فی المنطق** علم حضوری را غیر مرتبط با تقسیمات تصویری و تصدیقی دانسته و در مقابل تنها علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند و سپس هر یک از آنها را به فطری، حدسی و کسبی تقسیم می‌نماید (همو، ۱۳۷۸، ص ۶). واضح است که بنیادی‌ترین رسالت منطق بحث از چگونگی تشکیل قیاس و تحلیل آن به قضایا و بررسی شرایط آنها که ریشه در تصور و تصدیق دارند تعریف می‌شود؛ در حالی که در علم حضوری از این امر خبری نیست و علم حضوری نه به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و نه از قضایا و قیاسات و... که مختص علم منطق است، بحث می‌کند. بر این پایه، منطق که بر محمل علم حصولی سوار است، در علم حضوری سالبه به انتفای موضوع شده و دیگر در حوزه شناخت که در مرتبه اول حضوری است، نیازی به وجود منطق نخواهد بود و منطق طریقی برای تحقق شناخت نخواهد داشت.

البته باید توجه داشت که نگارندگان هرگز به این عقیده نیستند که از یک سو علم حصولی و از سوی دیگر طریقیّت منطق در تحقق این نوع شناخت را در اندیشه صدرای منتفی سازند، بلکه مقصود این است منطقی که در علم کاربرد دارد، به لحاظ کشف آیا امری ابژکتیو است یا سوژکتیو؟ درحقیقت مقصود این نیست که علم حصولی به کلی از میان برداشته شود، بلکه سعی می‌شود جایگاه و نقطه اتکای علم حصولی در اندیشه صدرای ارائه می‌شود؛ یعنی به جای اینکه ریشه علم حصولی به انفعال ذهن انسان از اعیان خارجی نسبت داده شود، با ابتدای علم حصول به حضور، علم حصولی را بر خلاف مشائیان که مبتنی بر انفعال ذهن می‌دانستند، به خلاقیت ذهن ارجاع شود و به این طریق به واسطه کشف منطق از ادراک حضوری، تقدم شناخت حضوری - نه حصولی - نسبت به منطق توضیح داده می‌شود. به همین دلیل در اندیشه صدرای تردیدی نیست علوم - که در حوزه مفاهیم و علم حصولی تعیین می‌یابند - نیازمند منطق است؛ زیرا علوم حصولی تنها با ساختاری قابل توضیح است که منطق در اختیار آن قرار می‌دهد.

در مقابل سنت ارسطویی ذهن شناسنده را در معرفت‌شناسی مسبوق به شناخت شرایطی که در آن گزاره صادق به دست می‌آید، معطوف می‌کند و ذهن هر انسانی را

موظف می‌سازد که پیش از ورود به حوزه دانایی در باب چگونگی تحصیل معرفت به تفحص بپردازد؛ یعنی «فرد باید از پیش تربیت یابد تا بداند هر یک از انواع استدلال را کجا و چگونه باید انجام دهد. چون جست‌وجوی معرفت و راه نایل شدن به معرفت، در زمان واحد نامعقول و رسیدن به آن مشکل است (۹۹۵a). بنابراین از دیدگاه ارسطو منطق حالت مقدماتی به خود می‌گیرد و پیش از ورود به هر علمی فراگرفته می‌شود (راس، ۱۳۷۷، ص ۴۷). راس در این باره بر این باور است که شیوه علم منطق، شیوه‌ای است که هم روش کشف حقیقت و هم روش تبیین حقیقت را در اختیار ما می‌گذارد. برخی نیز ماهیت منطق را در نظر ارسطو محدود به ابزاری بودن آن کرده، علم بودن آن را منتفی می‌دانند. ایشان معتقدند ارسطو منطق را صرفاً به عنوان مقدمه و ابزار علوم در نظر گرفته است؛ زیرا در تقسیم‌بندی‌هایی که از علم مطرح کرده است، نامی از منطق نبرده است.

و) برگشت حصول به حضور؛ راهی برای فاعلیت ذهن در اکتشاف قانون هستی و اندیشه

وقتی منطق به بعد از علم حضوری منتقل شود و کشف قوانین منطقی نه با توجه به اموری بیرونی بلکه به واسطه امکانات درونی باشد، آنچه اندیشه انسانی را به نظم می‌کشد و در چارچوب معینی محدود می‌کند، از ذهن فاعل شناخت کشف می‌شود و به این ترتیب فاعل شناخت در اکتشاف قوانین اندیشه به استقلالی درونی که مشخصه اندیشه ایدئالیسم سوبژکتیو است، دست می‌یابد. اگر بپذیریم که علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد، برگشت مفاهیم منطقی و معقولات ثانیه فلسفی به علم حضوری درونی، قطعی خواهد بود؛ یعنی مقولات منطقی و مفاهیم فلسفی که ریشه در هستی واقعی دارند، به جای اینکه مستقیماً از جهان بیرونی کشف شوند، با توجه به ذهن انسان قابل کشف خواهد شد و این تغییر مسیر کشف در اندیشه صدرای یک انقلاب بزرگی است که می‌تواند با اندیشی فلسفه سنتی ما ناسازگار بوده، زمینه تغییرات اساسی در اندیشه فلسفی را فراهم آورد (رک: طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۴-۳۲)، مفاهیم علمی بازتولید علم حضوری در ساحت علم حصولی است که نفس با توجه به آنچه در ذهن خود دارد، به آن اقدام می‌کند. به این ترتیب

صورت‌بندی موجود در ذهن که از جهان عینی در ذهن وجود دارد، از طریق امکانات درونی خود ذهن که در علم حضوری برای آن وجود دارد، فراهم می‌شود. به این ترتیب صورت‌بندی موجود در ذهن اگرچه همان صورت‌بندی اعیان خارجی را نشان می‌دهد، قالب‌های موجود در مفاهیم ذهنی اموری هستند که ذهن آن را با توجه به توان درونی خود کشف می‌کند.

ز) عقل فعال و توضیح نسبت آن با فاعلیت ذهن فاعل شناخت

آنچه در اینجا می‌تواند از آن سؤال کرد، این است که اگر تفسیر پیش‌گفته از صدر/ پذیرفت شود، تکلیف پاره‌ای از موارد که صدر/ در آثارش معرفت را به افاضه عقل فعال نسبت می‌دهد، چه خواهد بود؛ زیرا اگر به این بخش از آثار صدر/ تأکید شود، می‌تواند دست-مایه‌ای برای تردید در تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی صدر/ قرار گیرد. اما به عقیده نگارندگان حتی این بخش از نگاه صدر/ نیز قابل توضیح بر اساس مبنایی است که در خدمت تفسیر ایدئالیستی قرار گرفته است. توضیح اینکه حتی اگر گفته شود ذهن برای اینکه به عینیت ادراکات خود اطمینان حاصل کند، نیازمند موجود بیرونی به نام عقل فعال است، باید گفت عقل فعال کاری جز تصدیق آنچه عقل انسان به آن دست یافته است، ندارد و حضور مؤثر آن تنها همان نقش اعطای صوری است که عقل انسان با توجه به ادراکات ویژه خود زمینه آن را پیش‌تر فراهم کرده است. انسان به مدد دو چیز به درک عقلانی می‌رسد: یکی با تحصیل حدود وسط با عقل بالملکه و استعمال قیاس و تعاریف که این فعل ارادی است و دیگری به فیضان نور و شعاع عقلی که این دومی به اراده و اختیار او نیست، بلکه به تأیید و الهام الهی و عقل فعال است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۱-۵۵۲). به همین جهت است که نفس در ارتباط با عقل فعال هر گونه ادراک و صورتی را درک نمی‌کند، بلکه متناسب با استعدادی که خود آن را به دست آورده است، از عقل فعال معرفت کسب می‌کند. درحقیقت نفس با تمام صورت‌های عقلیه متحد نمی‌شود و تنها با پاره‌ای از آنها یکی شده و تنها از جهت همان صورت‌های مدرک با عقل فعال متحد می‌شود (همو، ۱۳۸۵، ص ۹۹). درحقیقت نفس به اندازه استعداد و قوه موجود در نفس خود با

عقل فعال اتحاد یافته و نسبت شناختی ایجاد می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۹۹)؛ یعنی بدان حد و مقدار حصول معادات و استعداد و قابلیت، با عقل فعال ارتباطی خاص می‌یابند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳). به دیگر سخن موجود برتر داخل در زمینی عمل می‌کند که فاعل شناسا به واسطه مناسبات حسی و تجربی خود آن را به وجود آورده است؛ یعنی صورت عمل موجود برتر پیش‌تر بر اساس استعدادی صورت گرفته است که فاعل شناخت در مناسبات تجربی باعث آن شده است. به این ترتیب عقل فعال به عنوان مفیض صور علمی، پیش از اینکه استعدادی ویژه از جانب فاعل شناخت انجام نپذیرد، هیچ افاضه‌ای انجام نخواهد داد؛ پس هم وقوع افاضه و هم ساخت و ریخت افاضه از جانب فاعل شناخت تعیین یافته و فاعلیت اصلی در تحقق شناخت مختص انسان به عنوان فاعل شناخت خواهد بود. به این ترتیب عقل انسان جای محکمی را به دست آورده است.

حتی می‌توان مدعی شد به زعم صدر/ همان طور که فاعل شناخت در ادراک حسی و خیالی امری خلاق است - و بخشی از توضیح ما در تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی صدر/ مبتنی بر آن بود- بر همین سیاق نیز می‌توان مدعی شد صدر/ در مرحله ادراک عقلانی به این باور می‌رسد که انسان قادر است در ادراک عقلانی همانند ادراک حسی و خیالی به عنوان امری خلاق عمل کند. به همین جهت صدر/ در توضیح نسبت نفس با صور ادراکی به صورت مطلق چنین تصریح می‌کند: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). صدر/ در ادراک عقلانی مراحل مختلفی از ادراک عقلانی را توضیح می‌دهد. به عقیده او نفس در ابتدای ادراک عقلانی، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و در مرتبه میانی با عقل فعال و در نتیجه صور عقلی متحد می‌گردد و در ادامه این روند ادراک عقلانی، خلاق صور عقلیه می‌گردد. درحقیقت نفس پس از اتحاد با رب‌النوع و سیورورت نفس به نور قاهر و مدبر، خود توان خلاقیت را نیز به دست می‌آورد. حسن‌زاده آملی در این باره چنین توضیح می‌دهد: «نفس در قوس صعود، چون با عقل بسیط اتحادی وجودی یافت، تمامی حقایق عقلانیه و رقایی برزخیه آنها، نفس حقیقت انسان کامل و از اجزای ذات او می‌گردند

و درحقیقت انسان کامل است که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعیین خاص و اسم مخصوص حاصل نمود و بدین جهت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳). با این توضیح فاعلیت ذهن به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی در تفسیر ایدئالیستی معرفت‌شناسی صدرای که در نگاه ابتدایی دچار تزلزل شده بود، نجات می‌یابد و ما می‌توانیم نقش عقل فعال در تحقیق ادراک را به عنوان یکی از دلایل تلقی ایدئالیستی از اندیشه صدرای به شمار آوریم.

البته باید متذکر شویم که صدرای هرگز مدعی آن نبود که جهان خارج را نفی کند و به واسطه آن ذهن را به جای آن بنشانند. او به علل هستی‌شناختی متعالی معتقد بود که جهان هستی را ایجاد می‌کنند و هیچ‌گونه تابعیتی از ذهن فرد انسانی ندارند. او تنها بر این امر تأکید می‌کرد که راه رسیدن انسان به نظم موجود در ساختاری جهان عینی نه از طریق انفعال مشایی بلکه تنها از راه فعالیت و خلاقیتی می‌تواند صورت بگیرد که در اختیار نفس انسان است. به همین جهت او هرگز منکر منطوق رئال و واقعی نبود. او بر آن بود که جهان دارای نظامی مستقل است که هیچ‌نظم انسانی در تعیین آن نقش نداشته است. صدرای صرفاً به این امر تأکید داشت که راه کشف نظم موجود در جهان به چه نحوی امکان‌پذیر است. پاسخ صدرای در این موضوع درست در مقابل فلسفه مشائیان قرار داشت. او به جای اینکه کشف منطق عینی حاکم بر هستی و اندیشه را حصولی و انفعالی در نظر بگیرد، اکتشاف منطق مذکور را بر پایه امکانات درونی فاعل شناخت معرفی می‌کند؛ به دیگر سخن انسان برای کشف منطق موجود در جهان خارج نیازی به رجوع به جهان بیرونی و حکایتگری حصولی از آن ندارد و برای این امر تنها کافی است به ذهن خود عقب بنشیند تا از این طریق بتواند حقیقت جهان بیرونی را دریابد.

ح) انقلاب معرفت‌شناختی در اندیشه صدرای، با اولویت‌یافتن ذهن نسبت به جهان بیرون

تا پیش از صدرای فلاسفه بر این باور بودند برای اینکه حقیقت قابل کشف باشد، باید ذهن با آنچه در جهان بیرونی می‌گذرد، مطابقت کند. در این اندیشه مطابقت ذهن و عین تنها راه

اطمینان از صدق معرفت‌شناسی به شمار می‌آید و فاعل شناخت برای اینکه صدق دانسته‌های خود را محک بزند، با حالتی انفعالی به تبعیت از آنچه در عین می‌گذشت، مجبور بود. در این فلسفه ذهن آدمی تابع عین بود؛ اما صدر/ا با توجه به نظام فلسفی خود یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود، نسبت حقیقت و رقیقت میان مراتب وجود و نظام معرفتی ویژه خود توانست تلقی رایج را در نسبت ذهن و عین زیر سؤال ببرد. بر پایه تشکیک در وجود، مراتب طولی مختلف وجودشناختی و معرفت‌شناختی برای ماهیات قایل می‌شود. او برای ماهیت واحد مراتب مختلف طولی که از آنها با هستی کونی، نفسانی، عقلانی و وجود الهی نام می‌برد، بر می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). در این تلقی به جهت اینکه وجود الهی ماهیت، کامل‌تر از وجود مادی ماهیت است، دارای کمالات وجودی ماهیت مادی نیز بوده و بنابراین به نحو حمل حقیقت بر رقیقت بر ماهیت مادی بیرونی قابل حمل است (همو، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۱۱۰). بر این اساس معلوم بالذات در وجود ذهنی، وجود برتر ماهیت دانسته شده و از آنجا که وجود برتر ماهیت، واقعی‌تر کامل‌تر از وجود خاص و خارجی ماهیت دارد، به نحو لاینشرط یا به صورت حمل حقیقت بر رقیقت بر ماهیت خاص خارجی حمل می‌شود؛ لذا علم حضوری به وجود برتر ماهیت ملازم با علم به ماهیت خارجی است. بدین ترتیب علم به وجود ذهنی، مطابق با شیء خارجی است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۳). در اینجا مطابقت صورت حصولی با جهان بیرونی از طریق یافته‌های حضوری صورت می‌گیرد که از یک سو به لحاظ وجودی کامل‌تر و بالاتر از وجود مادی قرار دارد و از سوی دیگر فرد به واسطه نسبت مستقیم و بلاواسطه با این وجود علمی به مرتبه پایین آن که در مرتبه مادی قرار دارد، آگاه می‌شود و علم حصولی به واسطه علم حضوری مطابقتش با جهان بیرونی به دست می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۹، تعلیقه طباطبایی)؛ زیرا همان‌طور که صدر/ا در شواهد تأکید می‌کند، معرفت امور جهان برتر به نحو حقیقت بر امور موجود در جهان مادی صادق در می‌آید (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸). بنابراین علم حصولی یک اعتبار و انتزاع عقلی است که عقل آدمی ناچار است بدان تن در دهد؛ این در حالی است که در واقع از یک معلوم حضوری (موجود مجرد مثالی

یا عقلی) انتزاع شده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۴۴). اگر بپذیریم که وجود علمی قوی‌تر از وجود خارجی مادی است، چاره‌ای از پذیرش این امر نخواهیم داشت که دیگر نیازی به ارجاع علم و به تبع آن وجود ذهنی به خارج نیست، بلکه این نسبت در سایه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صدرای دگرگون می‌شود و این بار این جهان خارج است که خود را به میزان علم خواهد سپرد و عین با ذهن محک خواهد خورد. به این ترتیب صورت ذهنی از اصالت بیشتری نسبت به وجود عینی مادی برخوردار است و این وجود عینی است که از وجود ذهنی تبعیت می‌کند. با این توضیح مشخص می‌شود که ویژگی اساسی معرفت‌شناسی پیش از صدرای که رئالیسم و مطابقت ذهن از عین ویژگی بنیادی آن به شمار می‌آمد، به ایدئالیسم یا مطابق عین با ذهن تغییر می‌یابد و به واسطه صدرای ایدئالیسم به رئالیسم ترجیح داده می‌شود. با توجه به مبانی مذکور است که مطهری مدعی است با توجه به سیر پیدایش مفاهیم ماهوی، احراز مطابقت صور و مفاهیم ماهوی با انفعالات درونی نه تنها ممکن بلکه ضروری است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۴۱-۳۴۲)؛ زیرا از یک سو این مفاهیم نه مابازای مستقیم و مستقل خارجی دارند و نه منشأ انتزاع بیرونی، بلکه تنها در ذهنی تعین دارند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۳۲) که سایه‌ای از علم حضوری به حساب می‌آید؛ از سوی دیگر هر دو طرف معلوم به علم حضوری‌اند و مطابقت آنها نیز مشهود نفس و معلوم حضوری است. مفاهیم منطقی، نظیر مفاهیم «کلی» و «جزئی» ناظر به صفات و ویژگی‌های مفاهیم و صور ذهنی‌اند و فی‌نفسه هیچ رابطه‌ای با خارج از ذهن ندارند و ظرف وجود و تحققشان ذهن است (همان، ص ۳۳۵). بنابراین مفاهیم منطقی از مفاهیمی که در ذهن موجودند و معلوم حضوری نفس‌اند، گرفته می‌شوند؛ یعنی مفاهیم منطقی به علوم حضوری ارجاع داده می‌شوند.

ط) معقول بالذات و معقول بالعرض و روزنه ایدئالیستی فلسفه صدرای

در سایه همین انقلاب معرفت‌شناسی است که ملاصدرای معلوم بالذات را به معلوم بالعرض مقدم می‌کند و معلوم بالعرض را مدرک به واسطه معلوم بالذات می‌شناسد. در اندیشه صدرای فاعل شناسا از طریق معلوم بالذات به معلوم بالعرض راه می‌یابد و به واسطه دیدن

معلوم بالذات است که مختصات معلوم بیرونی را درک می‌کند. او به همین جهت در اسفار تصریح می‌کند که محسوس حضوری را محسوس به قصد اولی و بالذات دانسته و شیء مادی بیرونی را محسوس به قصد ثانی و بالعرض می‌شناسد (صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۳۷). صدر/ معلوم را به دو نوع معلوم بالعرض و معلوم بالذات معرفی می‌کند. او معلوم بالذات را همانی می‌داند که فاعل شناخت بدون واسطه با آن درگیر است و نسبت میان آنها نسبت اتحاد وجودی است و در مقابل ذهن انسان نوع دیگری از معلوم را نیز دارد که با آن به واسطه معلوم بالذات در ارتباط است و تا معلوم بالذات برای ذهن انسان آشکار نشود، هرگز معلوم بالذات قابل درک نخواهد بود (همان). صدر/ حتی پا را از این فراتر گذاشته و مدعی می‌شود صورت مادی موجود در جهان بیرونی نه تنها معلوم بالعرض نیست، بلکه اگر بپذیریم که علم به شیء مادی تعلق نمی‌گیرد و تنها امر مجرد و عاری از مادی است که با علم سروکار دارد، در خواهیم یافت که فرد مادی هرگز به شناخت در نمی‌آید و حتی اطلاق علم به واسطه معلوم بالذات نیز خالی از اشکال نخواهد بود. در هر یک از دو قسمت، معلوم حقیقی و مکشوف بالذات عبارت از صورتی است که وجودش وجود نوری ادراکی خالص و رهای از پرده و پوشش‌های مادی بوده و با عدم‌ها و ظلمات اختلاط و آمیزش نداشته باشد...» (همان، ص ۲۳۵). به همین جهت در اندیشه صدر/ نمی‌توان علم حصولی را به خود عین خارجی نسبت داد و معتقد شد به عقیده صدر/ علوم حصولی ظل عین خارجی به شمار می‌آید و به این ترتیب مستقیماً از خود عین خارجی به دست می‌آید؛ زیرا به همان دلیل که ابتدا نمی‌توان تفکر مفهومی را از عین خارجی گرفت و به واسطه آن مفهوم‌سازی ذهنی را انجام داد، به همان دلیل نیز نمی‌توان تفکر مفهومی را در مرحله دوم نیز به دست آمده از عین خارجی دانست، بلکه باید مفهوم و منطقی توضیح و تفهیم جهان خارجی را به آنچه فاعل شناسا ابتدا به صورت حضوری به دست می‌آورد، نسبت داد. مطابق این تصور حکایت علم حصولی از عین خارجی به صورت بی‌واسطه و مستقیم نیست. علم حصولی با یک واسطه از عین خارجی حکایت می‌کند. صدر/ ارتباط مستقیم با جهان خارج را قطع می‌کند و به واسطه صورت ذهنی به خارج راه می‌برد.

ی) فاعلیت ذهن و انشای صور علمی در معرفت‌شناسی صدرایی

بعد از اینکه روشن شد *صدر* در معرفت‌شناسی به‌نوعی ذهن را در مقابل عین مستقل می‌کند و حیثیت فاعلی به آن می‌دهد، تصور او در انشایی‌بودن صور حسی و خیالی قابل فهم‌تر می‌شود. در نظام فلسفی *صدر* عاقل با معقولی که انشای خودش است، نسبت برقرار می‌کند و با آن متحد می‌شود و از طریق آن به عالم خارج علم پیدا می‌کند؛ این موضوع از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ چراکه عاقل جهان خارج را چون به‌سنخی از خودش تبدیل می‌کند، می‌تواند خودش را بسط دهد. در باب شأن عاقل متفاوتی که توسط *صدرالمتألهین* خلق شده است، در واقع می‌توان گفت دریافت *صدرالدین شیرازی* از عاقل به گونه‌ای که در نظریه اتحاد عاقل به معقول فهمیده شده، با دریافت آن در سنت فلسفه مشایی این ویژگی را دارد که عاقل، در حکمت متعالیه، عامل فعال است و نه مانند مورد فلسفه مشایی و اصالت واقع آن، منفعل، وجهی از نظریه عاقل که در اصطلاح غیر قابل ترجمه «Subject» در زبان‌های اروپایی مستتر است و سبب همین بار معنایی ترجمه آن به ذهن نه ممکن است و نه مطلوب و وافی به مقصود. *صدرالدین شیرازی* با تکیه به نظریه اصالت وجود و حرکت جوهری برای اثبات معاد جسمانی، نظریه اتحاد عاقل به معقول را طرح کرد که در آن، عاقل، در صورت معقولی که از معقول بالعرض - یعنی عین موجود در عالم خارج - در وعای ذهن می‌سازد، معقولی را ایجاد می‌کند که متعلق شناسایی است و با آن اتحاد دارد. عاقل *صدرالمتألهین* امری منفعل نیست، بلکه عامل ایجادکننده هر آن چیزی است که مورد شناخت خود قرار می‌دهد و این در آغاز می‌بایست تنها با ایجاد سنخیتی میان عاقل و عالم خارجی ایجاد می‌شد؛ چنان‌که ایشان به *ابن‌سینا* خرده می‌گیرد که او این کار را نکرده است.

صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* به روشنی متذکر می‌شود که خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که قدرت ایجاد و ساخت صور موجودات مجرد و مادی را دارد؛ چون نفس انسان از سنخ جهان ملکوت است و ملکوتیان نیز قدرت و توانایی بر ابداع صور عقلی و همچنین صوری که قائم به ماده باشند نیز دارند و هر صورتی که از فاعل

صادر شود، برای فاعل حاصل است؛ پس حصول آن صورت در نفس خودش، نفس حصولش است برای فاعلش (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶). صدرالمتألهین نفس انسان را خالق صورت‌های ادراکی خود می‌داند و صرفاً پذیرنده و انفعال پذیر از آنها نیست؛ بلکه آنها را در ذات خودش انشا می‌کند. در واقع صدرالمتألهین معتقد است انسان وجود ذهنی را خودش ایجاد می‌کند و این از مقدمات بحثش قرار می‌گیرد. روشن است که صدرالمتألهین نفس و قوای آن را به طریق مشائیان، منفعل نمی‌فهمد، بلکه آنها فاعل علم خود به ادراکاتشان هستند و آنها را از طریق انفعال یا حلول صورت عین خارجی به ذهن آلات ادراکی به دست نمی‌آورند.

صدرالمتألهین نظریات پیشینان را در باب ابصار به سه دسته تقسیم کرده است و می‌گوید: «طبیعیان معتقدند ابصار عبارت از انطباع و نقش صورت است در جزئی از رطوبت جلیدی که به یخ و تگرگ شباهت دارد؛ زیرا به سان آینه‌ای عمل می‌کند که شیء رنگی‌ای مقابل آن در می‌آید و صورتش در آن نقش و انطباع می‌یابد. ریاضی‌دانان بر این باورند که ابصار به واسطه خارج شدن شعاع از چشم است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی معتقد است ابصار نه شعاع است و نه انطباع بلکه ابصار در تقابل شیء روشن با عضو دریافت‌کننده که در آن رطوبت براق باشد، ایجاد می‌شود» (همو، ۱۴۲۸ق، ج ۸، ص ۱۷۸-۱۷۹). او بعد از نقد نظریه ابصار و نظر علمای طبیعی، نظریه خودش در باب چگونگی شکل‌گیری عین خارجی در قوه باصره را به شکل زیر توضیح می‌دهد:

حقیقت آن است که نزد ما ابصار غیر از این سه نظریه است و آن این است که ابصار عبارت از انشا و ایجاد صورتی مماثل و همانند آن -به قدرت الهی- از عالم ملکوت نفسانی، مجرد از ماده خارجی و حاضر نزد نفس ادراک‌کننده و قائم بدان (نفس)- قیام فعل به فاعلش نه قیام مقبول به قابلش (همان، ص ۱۷۹-۱۸۰).

صدرالمتألهین در باب قوه باصره نیز همچون دیگر قوا و ادراکات معتقد است ما در پذیرش صورت عین خارجی منفعل نیستیم، بلکه نفس به همراه قوه باصره در امر بینایی نیز صادرکننده و انشاکننده آن چیزی است که می‌بیند و این گونه است که صدرالمتألهین از

سه نظریه پیش از خودش، جدا می‌شود و به نقش فعال نفس تأکید می‌کند. در ادامه صدرالمتألهین به نکته بسیار حائز اهمیت دیگری نیز اشاره می‌کند که بعد از آوردن آن، توضیح داده می‌شود. صدرالمتألهین در این بخش خاطر نشان می‌کند همان طور که ادراک حسی بر اساس انطباع ایجاد نمی‌شود، قوه باصره هم همین گونه است و نحوه شکل‌گیری اش غیر از تجرید و انطباع است؛ بلکه بر اساس ایجاد یا انشای نفس ما چیزی را می‌بینیم و صورتش در نفس ما نقش می‌بندد. هر نوع ادراکی توسط ابداع و انشای نفس قابل درک می‌شود. با این توضیح صدرالعلوم خیالی را نیز به حیثه ابداعی نفس وارد می‌کند و تلقی مشابهی که تخیل را نیز به‌مانند احساس امری تجریدی در نظر می‌گرفت، معرفی می‌کند.

اما علوم خیالی و حسی-به طریق ما- در آلت تخیل یا آلت حس حلول ندارند، بلکه این آلات مانند آینه‌ها و مظاهر، نسبت به آنهایند و برای آنها نه محل‌اند و نه موضع؛ در نتیجه جواهر آنها از ماده مجرد و جدایند و اعراض آنها قائم به این جواهرند و تمامی به نفس قیام دارند؛ مانند قیام ممکنات به حضرت باری تعالی (همان، ج ۳، ص ۳۰۵).

صدرالمتألهین در این پاراگراف به صراحت نشان می‌دهد نظریه حلول صورت به ذهن آلات ادراکی را نمی‌پذیرد، بلکه این آلات برای آنها صرف آینه‌اند و در اینجا علمی ایجاد نمی‌شود و تأکید می‌کند که آلات حس و خیال مادی نیستند، بلکه آنها توسط نفس صادر می‌شوند؛ همچنان‌که خداوند ممکنات را به وجود می‌آورد. علاوه بر این مطلب، صدرالمتألهین خاطر نشان می‌کند که قوای نفس بی‌نیاز از محل‌اند و محل را صرفاً زمینه‌ای برای پیدایش و حصول قوه می‌داند. یکی از عوامل بنیادی که صدرالعلوم توانست نظریه فاعلیت ذهن در ساحت معرفت را ممکن سازد، اعتقاد به فرامقوله‌ای بودن علم و مساوق وجود دانستن آن است. درحقیقت تصور ایدئالیستی از معرفت در اندیشه صدرالعلوم با توجه به این قضیه امکان‌پذیر شد که او علم را از سنخ وجود دانست؛ زیرا از آنجا که ویژگی بنیادی ایدئالیسم در فاعلیتی است که برای سوژه وجود دارد و سوژه با توجه به این ویژگی می‌تواند آگاهی و نظام دانش را بر پایه نظام درونی شکل داده و معماری کند، در اندیشه

صدر/ نیز جاعل بودن نفس در تحقق معرفت منوط به نسبت جدیدی است که صدر/ توانست میان شناسنده و شناخته شده برقرار کند. به این ترتیب تفسیر ایدئالیستی وابسته به درکی وجودی از معرفت است که صدر/ مسیر این کار را برای اندیشه فلسفی باز می‌کند. از آنجا علم را به قلمرو وجود وارد می‌کند، عالم شدن را امری ایجادیه در نظر می‌گیرد و به جای انفعالی بودن آن، علم را امری خلاقانه و فعال به شمار می‌آورد. اینجاست که فاعل شناخت در اندیشه صدر/ به واسطه معرفت همسان با جهان عینی به خلق جهان علمی دست می‌زند که نه تنها به لحاظ وجودی چیزی کمتر از جهان عینی ندارد، بلکه حتی می‌شود مدعی شد جهان علمی به لحاظ وجودی و فعلیت کامل‌تر از جهان عینی است. البته این بدان معنا نیست که هرچه بر اعیان مادی به لحاظ وجود در جهان مادی بار می‌شود، در اشیای بیرونی نیز پیدا شود. او تنها بر این باور است که وجود علمی هم فعلیات جهان دیگر را دارد و هم فعلیتی علاوه بر آن دارد که ماهیت مادی نمی‌تواند آن فعلیات را دارا باشد.

نتیجه

از آنچه گفته شد، به این نتیجه می‌رسیم که با ظهور صدر/ گسست معرفتی عمیق میان دو سنت فلسفی بزرگ ایجاد می‌شود. در فلسفه مشایی غیر از اصول دانش انسانی، تمام قلمرو معرفت حصولی تلقی می‌شود؛ اما صدر/ با اعلام اینکه تمام دانش انسانی حضوری است، در برابر سنت فلسفی خویش می‌ایستد. وی از آنجا که شناخت را حضوری در نظر می‌گیرد، نخست احتمال خطا را در شناخت از بین می‌برد و سپس با سایه‌وارخواندن علم حصولی نسبت به علم حضوری، آن را فرع بر علم حضوری به شمار می‌آورد و سپس تفکر منطقی و تحصیلی را از ذهن علم حضوری که در عاقل حضور دارد، عین می‌کشد و طریقت منطق را نسبت به شناخت و فلسفه زیر سؤال می‌برد؛ در حالی که سنت ارسطویی با حصولی خواندن شناخت و داخل ساختن احتمال خطا در معرفت‌شناسی، وجود منطق را برای تحصیل دانش فلسفی ضروری می‌شناسد و تحصیل معرفت را بدون رعایت موازین منطقی ممتنع توصیف می‌کنند. در مقابل، صدر/ شناخت را امری پیشانظری قلمداد می‌کند

و شناخت را هرگز با معیار منطقی نمی‌سنجد. صدر/ در ساحت معرفت‌شناسی «با اولویت‌دادن ذهن انسان نسبت به جهان بیرونی»، «به واسطه ارجاع ادراک حصولی به ادراک حضوری» و «استخراج و اکتشاف مقولات و مفاهیم منطقی و فلسفی از ذهن آدمی» بستر تفسیر سویژکتیو از فلسفه‌اش را -که به فاعلیت ذهن در ساحت معرفت‌شناسی تکیه می‌کند- فراهم می‌کند.

شایان ذکر است شباهت کانت و صدر/ در این است که هر دو از یک سو به شیء فی نفسه اعتقاد دارند و از سوی دیگر معرفت را بر پایه سوژه توضیح می‌دهند؛ منتها با این تفاوت که کانت اگرچه نظام دانش را در ابتدا مشروط به وجود داده‌هایی از نومن می‌کند، در ادامه با اعلام اینکه نظام دانش معماری سوژه است، ساختار موجود در نظام دانش را غیرقابل انتساب به نومن در نظر می‌گیرد. در مقابل، صدر/ آنچه را که در معرفت‌شناسی با توجه به امکانات درونی به دست آورده است، قابل انطباق با جهان بیرونی معرفی می‌کند و نظام جهان ذهن را آئینه نظام جهان عین به حساب می‌آورد.

منابع و مأخذ

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ رَحِیقُ مَخْتوم: شرح حکمت متعالیه؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن؛ دروس اتحاد عاقل به معقول؛ ج ۱، قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵.
۳. —؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۴. راس، دیوید؛ ارسطو؛ ترجمه مهدی قوام‌صفری؛ ج ۱، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۵. سبزواری، ملاحادی؛ منظومه حکمت؛ قم: مکتبه المصطفوی، [بی‌تا].
۶. صدرالمتألهین شیرازی؛ «المسائل القدسیه»، سه رساله فلسفی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۷. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ قم: طلیعه النور، ۱۴۲۸ق.
۸. —؛ الشواهد الربوبیه؛ قم: مرکز بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۹. —؛ المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه؛ تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰. —؛ رسالتان فی التصور و التصدیق؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۱. —؛ مجموعه رسائل صدرالمتألهین؛ تصحیح و تحقیق محمد ناجی اصفهانی؛ ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۲، تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۱۴. کانت، ایمانوئل؛ تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک

- علم عرضه شود؛ ترجمه حداد عادل؛ ج ۴، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۱۵. ____؛ نقد عقل محض؛ ترجمه بهروز نظری؛ ج ۱، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی و ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۹.
۱۷. ____؛ تعلیقة علی نهایة الحکمة؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۳.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

References

1. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (۱۹۸۱). al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a. Beirut: Arab Heritage Revival House.
2. Tabātabāī, Mohammad Hossein (۱۹۸۸). Nahayeh al-Hakema. scholia by Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Tehran: al-Zahra Publication.
3. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (۲۰۰۳). al-Shawahid al-rububiyyah. Corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Institute of Religious Press.
4. Immanuel Kant (۲۰۱۵). Critique of Pure Reason. Translated by Behroz Nazari. Tehran: Qoqnous. (in Persian)
5. Immanuel Kant (۲۰۰۹). Prolegomena to Any Future Metaphysics. Translated by Gholam-Ali Haddad-Adel. Tehran: University Publication Center. (in Persian)