

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، بهار ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۷

بررسی تطبیقی قیام صورت‌های ادراکی به قوه مدرکه در نظر ابن سینا و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۴/۵/۲۵

رضا قاسمیان*

در خصوص نحوه ارتباط قوه مدرکه با صورت‌های ادراکی حسی و خیالی دو دیدگاه در فلسفه اسلامی وجود دارد: ابن سینا و دیگر مشائیین قایل به حلول این صورت‌ها در فضای قوه ادراکی است و صدرالمثلهین هم قایل به صدور آنها از مرتبه‌ای از مراتب نفس و هم قایل به حلول آنها در مرتبه‌ای دیگر از [نفس] می‌باشد. براساس نظر مشاء، نفس هنگام ادراک تنها اتصاف عرضی به صور پیدا می‌کند و استکمال آن استکمال عرضی است. بنابراین، تفاوت انسان‌های کامل با ناقص تفاوتی عرضی است. ولی در دیدگاه صدرالمثلهین، نفس با اتحاد خود با این صور ترکیب اتحادی تشکیل می‌دهد و حرکتی جوهری دارد. تفاوت انسان‌ها در این دیدگاه تفاوتی جوهری است. یقین‌آوری ادراک حصولی در نظر ملاصدرا بیش از ابن سینا است، زیرا در قیام صدوری، شدت حصول فعل برای فاعل بیش از حصول مقبول برای قایل است.

* دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 * دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

واژگان کلیدی: قیام صدوری، قیام حلولی، اتصاف عرضی، اتحاد جوهری، قوه

مدرکه.

مقدمه

نظریه انطباق که بر حلول عرضی صورت‌های ادراکی به قوه مدرکه تأکید می‌کند سابقه‌ای دیرینه دارد، تا آنجا که تمام فیلسوفان مشاء از آن پیروی کرده‌اند. ابن‌سینا، یکی از بزرگ‌ترین مدافعان این نظریه، در بسیاری از آثار خود از این نظریه سخن رانده است. وی در آخرین اثر خود: کتاب *اشارات*، ادراک را به حصول حقیقت شیء و تمثل آن در نزد مدرک تعریف کرده است که مراد از تمثل نزد قوه مدرکه همان «نظریه قیام حلولی» و اتصاف عرضی نفس به حقیقت مذکور است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۸) و منظور از حقیقت متمثل صورتی است که در قوه مدرکه منطبق می‌گردد. (همو، ۱۹۵۳: ۱۲۱)

شیخ اشراق، با حضوری دانستن علم به غیر، نظریه انطباق و قیام عرضی صورت‌های ادراکی به قوه مدرکه را منکر می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۴) و صدرالمتألهین، با وجودی دانستن علم، آن را از مدار ماهیت خارج می‌کند و رویکرد جدیدی در پیش می‌گیرد. از نظر وی، نفس فاعلی است که خود به خلق صورت در ادراک‌های حسی و خیالی اقدام می‌کند. پس، نفس تنها قبول‌کننده صورت ادراکی نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۲۴)

آنچه در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود مقایسه‌ای است بین قیام صدوری صورت‌های ذهنی به نفس - که ملاصدرا و دیگر اصحاب حکمت متعالیه از آن طرفداری می‌کنند - و قیام حلولی آنها - که نظریه مقبول شیخ‌الرئیس و پیروان

مشائی وی می‌باشد، تا نقاط اشتراک و افتراق این دو حکیم در این مسئله روشن شود و به پیامد آرای آن دو پرداخته گردد.

نحوه قیام صورت‌های ادراکی به نفس

نفس انسان، - به عنوان موجودی مجرد که دارای نوعی وابستگی به مادهٔ بدنی است و به واسطهٔ آن، افعال ادراکی و تحریکی خویش را انجام می‌دهد و استکمال می‌یابد - بدون تردید، دارای دو نوع ارتباط با خارج مادی است: ارتباطی که مبتنی بر جنبه‌های فعلی نفس است و ارتباطی که مبتنی بر جنبه‌های قبولی و انفعالی آن است. به بیان دیگر، نفس یا نسبت به خارج محرک است و قوای تحریکی خود را به خدمت می‌گیرد، که در این صورت، ارتباط او با خارج از سیستم فعل است، یا از خارج تأثر می‌پذیرد و به وسیلهٔ همین ارتباط استکمال می‌یابد، که چنین ارتباطی ادراک و فعل ادراکی است.

آنگاه که نفس با خارج مادی ارتباط ادراکی پیدا می‌کند و موفق به شناخت اشیاء مادی می‌گردد، اثری از آنها در فضای نفس قرار می‌گیرد که شیخ از آن به «حقیقت متمثل» تعبیر می‌کند. منظور از حقیقت متمثل هر چیزی است که بتواند به نحو تام حاکی از شیء خارجی باشد، به گونه ای که بین حاکی و محکی رابطه‌ای ضروری برقرار باشد، و در واقع، حاکی خاص فقط از محکی خاص خود حکایت کند. بر این اساس، حکما عمدتاً از این حقیقت متمثل به «ماهیت» یا «صورت» تعبیر کرده‌اند.

در عمل، ادراک این صورت وارد قوهٔ ادراکی می‌شود و در آن منطبع می‌گردد، که البته این انطباع خود مسبوق به فرایندی است که بعداً مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

آنچه که در اینجا مهم است بررسی رابطه‌ای است که صورتهای ادراکی با قوه مدرکه دارند. آیا این صور صادر از نفس است و نفس فاعل آنهاست یا نفس، به‌عنوان حقیقتی منفعل، هیچ‌گونه نقش فاعلی‌ای در فرایند ادراک ندارد و فقط قابل این صور می‌باشد، یعنی بین نفس و این صور رابطه از نوع رابطه قابل با مقبول خود است. [به بیان دیگر، نفس در اینجا قابلی است که صورتهای ادراکی را همانند هر قابل دیگری قبول می‌کند]؛ به عبارتی دیگر، آیا قیام صورتهای ادراکی به نفس قیامی صدوری است یا آنها قیام حلولی به نفس دارند در فرض قیام حلولی، آیا این صورتهای ادراکی از مقوله اعراض‌اند و حال در جوهر نفس می‌باشند یا اینکه نفس رابطه‌ای اتحادی و از سنخ رابطه ماده با صورت دارد، یعنی همان‌طور که ماده خارجی با صورت خود متحد می‌شود و ترکیبی اتحادی را تشکیل می‌دهند، نفس نیز با صورت فوق متحد می‌شود و ترکیبشان ترکیب اتحادی است.

البته، لازم به ذکر است که ملاصدرا، در عین حالی که قیام صدوری را برای نفس حاصل می‌داند، نوعی قیام حلولی را نیز برای نفس در برخی مراتب ادراک ثابت می‌داند، که از آن به ترکیب اتحادی یاد می‌کند.

تعریف قیام صدوری و حلولی

در نظر حکمای اسلامی، قیام یک شیء به شیء دیگر به دو نحو متصور است:

الف. قیام حلولی: مراد از حلول «موجود بودن شیئی در شیء دیگر (محل)

است، به گونه‌ای که بدون آن (محل) موجود نباشد اما نه به این معنا که جزء آن

باشد.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۸).^۱ چون بعضی اجزاء شیء هم بدون کل خود محال است که موجود باشند، مانند ماده که همواره در ظل جسم و به دنبال آن موجود است اما [با این وجود] حال در جسم نیست بلکه فقط جزء آن است. بنابراین، منظور از قیام حلولی این است که شیئی موضوع یا محل برای امری باشد که آن را صورت یا عرض می‌گوییم. از این قیام به «قیام فیه» هم تعبیر می‌کنند. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۱: ۲۸۶)

قیام حلولی خود به دو گونه تحقق پیدا می‌یابد:

- اینکه در آن بین قابل و مقبول احتیاج متقابل و طرفینی وجود دارد، به گونه‌ای که هیچ کدام به تنهایی و بدون لحاظ طرف دیگر نمی‌تواند وجود پیدا کند، مانند رابطه بین ماده و صورت مادی که هم ماده در قوام خود به صورت و هم صورت در تشخیص خود به ماده محتاج است و هیچکدام بدون دیگری نمی‌توانند لباس هستی بر تن کنند. در این قسم، به قابل «محل»، و به مقبول «حال» گفته می‌شود.

- اینکه قابل از مقبول خود بی‌نیاز است و در فرض نبود آن نیز می‌تواند موجود باشد، نظیر قیام عرض به موضوع، که حاجت یک‌طرفه است و فقط

۱. این تعریفی است که حکما آن را بر عرض منطبق می‌دانند، اما می‌توان آن را در مورد صورت مادی هم صادق دانست، چون این صورت هم در شیء دیگری (ماده) موجود است و هم بدون وجود ماده - طبق نظر ابن سینا و صدرالمتهلین - نمی‌تواند موجود باشد. البته، در نظر شیخ اشراق که منکر حلول صورت جسمیه در ماده بلکه منکر هیولا می‌باشد، تفاوت صورت با عرض در نوع رابطه با محل و موضوع است.

عرض در وجود خود به موضوع احتیاج دارد ولی موضوع از عرض مستغنی است. (آشتیانی، ۱۳۷۳: ۲۸۶)

ب. قیام صدوری: مراد از قیام صدوری قیامی است که در آن، متقوم فعل مقوم است و، در واقع، از آن مقوم صادر شده است. به عبارتی، مصداق قیام صدوری، قیام فعل به فاعل و معلول به علت می‌باشد، که البته این خود نیز بر دو نحو است:

- اینکه معلول و مجعول فاعل خارج از او و مابین با او باشد، چه این بینونت به نحو «بینونت عزلی» باشد مانند قیام عالم به حق تعالی به عقیده متکلمان و اکثر حکمای مشاء و چه بینونت میان آنها «بینونت صفتی» باشد و نسبت آن به او نسبت عکس به عاکس و ظل به ذی‌ظل باشد، مانند قیامی که عالم به حق تعالی دارد. [بنا بر نظر ملاصدرا]. (آشتیانی، ۱۳۷۳: ۲۸۶)

- اینکه قائم داخل در حریم مقوم و از شئون و اطوار ذاتیه او و باقی به بقای او می‌باشد، مانند قیام ماهیات و اعیان ثابته و حقایق موجودات در موطن علم ربوبی به ذات حق تعالی و قیام عالم به خداوند متعال (دیدگاه عرفا). (همان)

فرق این قسم از قیام صدوری با قسم نخست در این است که قسم نخست ناظر به وجود رابط است و در آن، فعل و فاعل هر دو متحصل‌اند، ولی در قسم دوم، فقط فاعل متحصل می‌باشد و فعل چیزی جز ظهور فاعل نیست. این نظریه مبتنی بر اندیشه وحدت شخصی وجود می‌باشد.

نظریه حلول و فرایند ادراک از نظر مشاء

همان‌طور که گذشت، در نظر حکمای مشاء، صورت‌های ذهنی صادر از نفس و معلول آن نیستند و، به اصطلاح، قیامشان به نفس قیام صدوری نیست.

بلکه در این دیدگاه، قوه مدرکه [و نفس] بسان لوح سفیدی است که هر یک از این صورت‌ها را پذیرا گشته، قابل محض آنها می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۹۷) شیخ اصطلاح «ارتسام» و «انطباع» را در این مورد به کار می‌برد. (همو، ۱۴۰۴: ۲۳؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۶۷)

افزون بر این، جای این پرسش است که در این فرض، آیا این حلول از نوع حلولی است که بین قابل و مقبول احتیاج متقابل و طرفینی وجود نداشته، قابل به مقبول خود احتیاجی ندارد یا بین آن دو احتیاج متقابل و طرفینی وجود داشته، قابل نیز به مقبول احتیاج دارد؟ به بیان دیگر، آیا اتصاف نفس به این صور اتصافی عرضی است یا اتصافی جوهری؟ البته، در این مورد سخن خواهیم گفت. با توجه به اینکه قوه ادراکی قابل صورت‌های اشیاء مادی است، باید دید این قبول در فرایند ادراک چگونه حاصل می‌شود و آیا حلول در تمام مراحل ادراک به یک نحو است یا در ادراکات مختلف گونه‌های حلول هم متفاوت می‌شود؛ به بیان دیگر، نحوه قرار گرفتن صورت یا ماهیت شیء مادی در فضای نفس چگونه است و ماهیت چگونه و تحت چه شرایطی می‌تواند متعلق ادراک واقع گردد؟ و آنگاه، این پرسش به میان می‌آید که آیا «ماهیت مخلوطه» و به شرط عوارض می‌تواند متعلق ادراک واقع شود؟

اگر نپذیریم که معنای علم و ادراک چیزی نیست جز امتیاز یافتن معلوم از امور مغایر، حداقل این را به عنوان شرط اساسی هر ادراک باید در نظر گرفت. بنابراین، زمانی ماهیت ادراک خواهد شد که متمایز باشد، یعنی از امور مغایر و عوارض غریبه جدا شود و خالص گردد، که البته میزان این خلوص در گونه‌های مختلف ادراک متفاوت است.

منظور از عوارض غریبه عوارضی می‌باشند مقارن شیء و، در عین حال، زاید بر آن که به واسطه ماده عارض شیء می‌شوند. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۲)

روشن شد که اولاً، ماهیت شیء مادی همواره مقارن عوارض غریبه مؤثر است و ثانیاً، این عوارض مانع ادراک تلقی می‌شوند. پس باید ماهیت برای تحقق ادراک مجرد از این امور گردد. بر این اساس، قوه مدرکه دست به تجرید می‌زند و ماهیت را برای گونه‌های مختلف ادراک آماده می‌کند.

مراحل حلول صورت ادراکی در قوه مدرکه

به اعتقاد حکمای مشاء، صورت ادراکی پیش از اینکه وارد فضای نفس شود دو مرحله را طی می‌کند: مرحله اول حلول در آلت ادراکی و مرحله دوم حلول در قوای ادراکی.

حکمای اسلامی برای هر ادراکی که به مرحله عقلی رسید سه مرحله قایل‌اند: از نظر ایشان، ابتدایی‌ترین ادراک نفس که در حیوان و انسان مشترک می‌باشد و همواره محتاج به آلات بدنی است ادراک حسی می‌باشد. هنگامی که نفس به وسیله قوه باصره به منظره سرسبزی نگاه می‌کند، ابتداء، تصویری از آن در شبکیه چشم - که آلت ادراک بصری است - جای می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۳) در این مرحله، عضو ادراکی از صورت منطبع متأثر می‌شود و منفعل می‌گردد.

در ادامه، نوبت به انطباع و قرار گرفتن همین صورت در قوه ادراکی (بصره) می‌رسد و صورت مذکور در دسترس این قوه قرار می‌گیرد و سبب انفعال آن نیز می‌گردد. سپس، نفس به این «صورت» - که در قوه ادراکی منطبع شده - آگاهی می‌یابد.

معنای انطباع صورت در قوه ادراکی این نیست که «قوه» وجودی جدای از

آلت ادراکی خود داشته باشد و اینها واقعاً دو مرتبه منفصل از هم در فرایند ادراک باشند، بلکه به این معناست که عضو حسی حامل قوه ادراکی است، یعنی محلی که قوه ادراکی در آن حلول دارد عضو حسی مربوط به همان قوه است. توضیح اینکه حکمای مشاء برای هر قوه‌ای از قوای حسی و خیالی نفس محلی در اعضای بدن قایل‌اند. از نظر ایشان، محل قوه باصره چشم، محل قوه سامعه گوش، محل قوه ذائقه زبان و ... می‌باشد. در ادراک خیالی نیز ایشان بر این باورند که از آنجایی که قوه خیال همانند قوای حسی جسمانی است، دارای محلی مادی از اعضای بدن می‌باشد. از نگاه ایشان، محل قوه خیال قسمت جلو مغز می‌باشد.

دلیل انطباق صورت مذکور در آلات و قوای ادراکی این است: چنانچه این صورت در ذات نفس منطبع می‌شد، هیچگاه از نفس غایب نمی‌گشت، در حالی که بسیاری اوقات نفس نسبت به صورت‌های ادراکی خود غافل است. (همان: ۱۰۲) بنابراین، این صورت در قوای نفس موجود می‌شود و نفس نیز از طریق قوا به آنها آگاهی می‌یابد، یعنی نفس از طریق اشراف علمی‌ای که بر قوا دارد به آنچه در آنها وجود دارد هم علم پیدا می‌کند.

البته، باید توجه داشت که منظور از انتقال صورت جابجایی صورت همراه با تجافی مرتبه نیست، به این معنا که صورت مادی ماده خارجی خود را رها کند و در اندام حسی منطبع گردد یا در ادراک خیالی، صورت مرتبه حسی خود را واگذارد و با انتقال از عضو حسی به عضو خیالی (قسمت جلو مغز) تبدیل به ادراک خیالی گردد، بلکه چنین امری محال است، چون انتقال منطبعات - اعم از صور و اعراض - از ماده یا موضوعی به ماده یا موضوعی دیگر محال است. بلکه

مراد این است که هنگام مقابله قوه و اندام ادراکی با شیء مادی، کیفیتی مشابه آن شیء مادی در اندام حسی پدید می آید و این عمل با «تجریدی» که قوه مدرکه عهده دار آن است انجام می شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۶)

نقش قوه مدرکه در ادراک

برخلاف نظریه شیخ، در اندیشه صدرالمتألهین، امر به گونه ای دیگر است. ملاصدرا قوه ادراکی (نفس) را در فرایند ادراک قابل محض نمی داند، بلکه برای نفس نوعی فاعلیت نسبت به صورتهای ذهنی قائل می شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳۱) این صورت ذهنی چون صادر از نفس است برای او نیز حاصل است و بلکه حصول آن برای خود عین حصولش برای نفس است، زیرا این صورت شأنی از شئون علت (نفس) است و اضافه بین نفس و آن اضافه اشراقیه می باشد و، لذا، عین الربط به علت خود که نفس باشد خواهد بود. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲۷)

توضیح اینکه از نظر صدرائیان، نفس انسان موجودی ملکوتی است، مظهری تام برای اسماء حسناى الهی که واجد تمام این اسماء به نحو مظهریت گشته است و در مقام فعل، می تواند مظاهر آن اسماء را ایجاد نماید. یکی از اسماء حسناى الهی قدرت بر ایجاد و خالقیت است؛ او هر موجودی را که بخواهد از کتم عدم به هستی رسانده، بر او خلعت وجود می پوشاند. نفس انسان نیز واجد چنین صفتی (خالقیت) [در مملکت خویش، مملکتی شبیه به مملکت خالق] است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۱۹)

از نظر صدرائیان، نفس فقط نسبت به صورتهای حسی و خیالی فاعل مخترع است و نسبت به صورتهای عقلی چنین جایگاهی ندارد. از این نظر،

نفس هنگام احساس و تخیل شیء مادی، به جای اینکه دست به تجرید و انتزاع زند و صورت را از ماده و عوارض آن جدا کند، خود به عمل «فاعلیت» اقدام می‌کند و صورتی نظیر آنچه که شیء مادی را همراهی می‌کند در صُقع خویش می‌سازد.

البته، ناگفته نماند که شیخ و دیگر حکمای مشاء نیز برای نفس نوعی فاعلیت قایل بودند ولی این فاعلیت در تمام مراحل ادراکی حضور نداشته و صرفاً خود را در صورت‌های خیالی نشان می‌دهد. از نظر ایشان، یکی از کارکردهای قوه متخیله نفس ترکیب و تفصیل صورت‌های خیالی است که نفس می‌توانسته از رهگذر آن حتی صورت‌هایی را بسازد که هیچ نمونه خارجی هم ندارند. البته، نقش فاعلی نفس به بعد از آن است که ادراک مرحله حسی خود را پشت سر می‌گذارد و صورت خیالی در فضای قوه ادراکی جای می‌گیرد و نفس فاعلیت خود را بر این صورت ذخیره شده در قوه خیال [در حد ترکیب و تفصیل و نه ایجاد] اعمال می‌کند.

اما، همان طور که اشاره شد، نفس در نظر ملاصدرا خود به ایجاد می‌پردازد و بدیهی است که متعلق ایجاد نفس از سنخ ماهیت نیست، چون جعل، طبق مبانی صدرایی، لزوماً به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیات مطلقاً متعلق جعل واقع نمی‌شوند، پس، متعلق ایجاد نفس امری وجودی خواهد بود.

معلوم بالذات و معلوم بالعرض

صدرائیان - برخلاف مشاء که ماهیت ذهنی را معلوم بالذات و شیء مادی خارجی را معلوم بالعرض می‌دانستند - خود ماهیت ذهنی را نیز به یک معنا معلوم بالعرض می‌دانند. از نظر ایشان، آنچه که مطلقاً معلوم بالذات است خود

حقیقت علم است و صورت ذهنی ظل علم بوده و معلومیت آن در سایه علم حاصل می‌شود. استاد جوادی‌آملی در این زمینه می‌فرماید:

در نگاه ابتدایی، همان واقعیت خارجی به دلیل آنکه به وساطت و از ناحیه صورت علمی معلوم انسان می‌شود معلوم بالعرض خوانده می‌شود و در برابر آن، [به] صورت ذهنی معلوم بالذات گفته می‌شود، و لیکن با تحلیل یادشده معلوم بالذات همان وجود علم است و صورت ذهنی معلوم بالعرض بوده و، در نتیجه، واقعیت خارجی که به واسطه صورت ذهنی در معرض آگاهی نفس قرار می‌گیرد، به دو واسطه، معلوم بالعرض می‌باشد» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۹۸)

بنابراین اگر به صورت ذهنی، معلوم بالذات گفته می‌شود، از باب سرایت حکم احدالمتحدین به دیگری است و آنچه هم که نفس با آن اتحاد پیدا می‌کند خود علم است و اسناد آن به صورت ذهنی بالعرض والمجاز خواهد بود. براین اساس باید گفت: در هنگام تحقق علم در فضای نفس انسان سه امر پدید می‌آید (همان)

اول. **حقیقت علم**، که امری وجودی است و کمال نفس شمرده می‌شود. حقیقت علم است که مناط کشف خارج می‌باشد.

دوم. **ماهیت علم**، که در علم‌های ممکن‌الوجود علم را همراهی می‌کند و رابطه آن با حقیقت وجودی علم همان رابطه‌ای است که ماهیات خارجی با وجودات خود دارند، با این تفاوت که آنها به عرض وجودات خود در خارج موجودند ولی ماهیت علم به عرض وجود علم در فضای ذهن - که البته آنها هم بخشی از خارج است - محقق می‌گردد و در واقع، علم مصداق آن است. این ماهیت که در حکمت متعالیه از آن به مفهوم علم تعبیر می‌شود حاکی از آن مصداق می‌باشد.

سوم. معلوم، که ظل علم می‌باشد و از آن به «وجود ذهنی» و «معلوم بالعرض اول» تعبیر می‌گردد.

آری، هنگامیکه صورت ذهنی با شیء خارجی مقایسه شود، می‌توان آن را واسطه‌ای در ثبوت معلومیت برای شیء خارجی دانست.

پس، طبق رأی صدرالمتألهین، احکامی که به ماهیت خارجی معلوم نسبت داده شده، در واقع، از آن وجود آن است و احکامی که به ماهیت معنای معلوم نسبت داده شده، در واقع، مربوط به وجود علم است که وجود برتر ماهیت مذکور است. بر همین اساس، احکامی نظیر ادراک تام یک شیء یا ادراک ناقص آن باید بر مدار وجود خارجی و ذهنی شیء - و نه بر مدار ماهیت آن - تبیین شود.

لذا، نمی‌توان گفت که ماهیت برای اینکه ادراک شود باید از غواشی (حجاب‌ها) مجرد گردد، بلکه باید گفت: نحوه وجودی که ماهیت با آن اتحاد دارد، اگر بخواهد به ادراک حسی یا خیالی درآید، باید قابلیت این چنین ادراکی را پیدا کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۳۶۳) بر همین اساس، آنچه که مانع ادراکات مختلف تلقی می‌شود نحوه وجود اشیاء و مرتبه وجود آنها است.

این به آن معناست که هر ماهیتی دارای گونه‌هایی از وجود است: وجود مادی، وجود حسی، وجود مثالی و وجود عقلی، که هر کدام از اینها وجود برتر قبلی هستند؛ وجود حسی وجود برتر ماهیت مادی و وجود خیالی وجود برتر ماهیت حسی و وجود عقلی وجود برتر ماهیت خیالی است.

فرایند تحقق ادراک‌های حسی، خیالی و عقلی

در نظر صدرا، برخلاف نظر مشاء، تجریدی در کار نیست بلکه این خود

نفس است که با ارتقای خود از مرحله حسی به خیالی و عقلی و با اتحاد با صورتهای علمی حسی و خیالی و عقلی، ادراک‌های مختلف فوق را رقم می‌زند. (همو، ۱۳۷۵: ۷۳-۷۴).

آنچه در اینجا شایان ذکر است این است که در اندیشه مشاء در تمام گونه‌های ادراک، صورتی مشابه صورت خارجی در فضای قوه مدرکه وجود پیدا می‌کند و در عین حال، مرتبه آن واحد و ثابت است، بدون اینکه تغییری ذاتی در فرایند ادراک در آن رخ دهد، بلکه صرفاً با کاهش یا افزایش تجرید، ادراکات مختلف شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که شیء با اندکی تجرید محسوس و با اندکی تجرید بیشتر متخیل می‌گردد و با تجرید کامل معقول می‌شود.

این در حالی است که براساس نظریه ملاصدرا و پیروان وی، ماهیت یا صورت ذهنی شیء خارجی هیچ‌گاه وارد فضای نفس نمی‌گردد، چون این مستلزم انتقال منطبعات است که امری محال می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۸: ۲۱)

افزون بر این، ممکن نیست واقعیتی از مرتبه خود تجافی کند و در مرتبه‌ای دیگر قرار بگیرد. مثلاً صورت مادی با اینکه دارای مرتبه مادی است مرتبه خود را رها نماید و یکباره واجد مرتبه‌ای مجرد شود، در حالی که هویتش باقی مانده است یا اینکه شیئی که مثلاً محسوس است با حفظ هویت و تغییر شرایط، نظیر تجرید و تقشیر، متخیل یا معقول شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۸۱)، زیرا نحوه علم نفس به مراتب مختلف ادراک علمی حضوری است که در آن علم و معلوم یک واقعیت‌اند و در علم حضوری، واقعیت واحد فقط به یک نحو درک می‌شود، به طوری که ممکن نیست مدرک بشخصه باقی و ثابت باشد ولی نحوه ادراک

فرق کند، به گونه‌ای که با تحقق شرایطی خاص به نحو حسی درک شود و با تحقق شرایط دیگری به نحو خیالی و عقلی، بلکه هر مدرکی به هر نحوی که ادراک شود ضرورتاً به آن نحو ادراک گشته است و نحوه ادراک دیگری در حق او مستحیل است. دلیل این امر آن است که علم و معلوم یک واقعیت‌اند، نه دو واقعیت مغایر. بنابراین، ثبات و بقای مدرک و تغییر ادراک مستلزم این است که یک واقعیت هم ثابت و باقی باشد و هم متغیر و زایل، که تناقض و محال است. (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۷) آری، اگر نحوه وجود مدرکی تغییر کند، نحوه ادراک آن هم تغییر می‌کند.

بنابراین نمی‌توان گفت صورت حسی همان صورت منغممر (فرورونده) در ماده است که فقط برخی عوارض آن (حلول در ماده) حذف شده است و به قول صدرالمتألهین:

احساس این نیست که عموم حکما تصور می‌کنند، مبنی بر اینکه حس صورت محسوس را از ماده خود جدا ساخته و آن را [فقط] با عوارض شخصیه بپذیرد ... و نیز [احساس این نیست که] قوه حسیه به سمت صورت محسوس که منطبق در ماده خویش است حرکت کند، آن گونه که قومی در باب ادراک بصری قایل‌اند. بلکه ادراک عبارت از این است که واهب‌الصور صورت نوریه‌ای به نفس افاضه کند که ادراک به وسیله آن حاصل شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۲)

این صورت افاضه شده همان چیزی است که موجب می‌گردد نفسی که تا به حال در مرتبه ادراک حسی خود بالقوه بوده حالا به صورت بالفعل درآید و «حاسّ بالفعل» گردد، کما اینکه صورت محسوس نیز از حالت بالقوه خارج شود و «محسوس بالفعل» گردد. (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۱۷)

این فرایند به واسطه حرکت جوهری است که در نفس رخ می‌دهد و نفس مراحل ادراکی را از مرتبه حسی خیالی تا ادراک عقلی طی می‌کند. بنابراین، در این دیدگاه، نفس موجود ثابتی نیست که با حذف زواید از صورتهای ادراکی، آنها را تا مرتبه حسی و خیالی ارتقا دهد بلکه این خود نفس است که تکامل می‌یابد و مراحل حسی و خیالی و عقلی را پشت سر می‌گذارد.

حال، اگر صورت شیء مادی وارد فضای قوه ادراکی نمی‌شود، نفس چگونه به شیء مادی ادراک حصولی پیدا می‌کند؟

در جواب باید گفت: نفس در اینجا منفعل از خارج نیست، بلکه نقش فعال گونه‌ای دارد. نفس با خلق صورتی مشابه صورت شیء مادی خارجی در صقع ذات خود و با علم به آن صورت، شیء مادی را معلوم خویش می‌گرداند.

علم به خارج و نقش فعل و انفعالات بدنی

البته، این بدان معنا نیست که ما نقش فعل و انفعالات فیزیکی نظیر ارتباط با شیء مادی و فعالیت اعصاب را نادیده بگیریم بلکه این امور از آنجایی که شرایط و زمینه‌سازهای ادراک شیء مادی می‌باشند؛ به ضرورت باید باشند، که اگر چنین نباشد، ادراک حسی‌ای محقق نخواهد شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۳۴). با این حال، این امور از مقومات ادراک حسی به حساب نمی‌آیند و صرفاً نقش معدّ دارند؛ آنچه که این امور انجام می‌دهند این است که نفس را آماده می‌کنند تا فعالیت ایجاد خود را شروع کند و صورتی مماثل آنچه در خارج است ابداع نماید.

با توجه به آنچه گذشت، قوه مدرکه در نظر ابن‌سینا قوه‌ای قابل است که در فرایند ادراک و شکل‌گیری مراتب مختلف ادراک نقشی انفعالی دارد ولی در نظر

ملاصدرا نفس فاعلی است که خود به ابداع صور می‌پردازد و علت فاعلی صورت‌های ذهنی است، هر چند این سخن به آن معنا نیست که در نظر صدرا قبولی در هیچ مرتبه‌ای از مراتب قوه مدرکه شکل نمی‌گیرد. در دیدگاه ملاصدرا، نفس در عین حالی که در مرتبه‌ای از مراتب خود فاعل است، در مرتبه‌ای دیگر قابل این صور می‌باشد. لکن قبول صدرایی با قبول سینایی تفاوت دارد. و این دو دیدگاه در این جهت از هم متمایز می‌باشند. در این بخش از سخن، نحوه قبول صورت‌های ادراکی به وسیله نفس در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا بیان می‌شود.

نحوه حلول صورت‌های ادراکی در قوه مدرکه

همان طور که ذکر شد، قبول صورت‌های ادراکی به دو نحو امکان پذیر است: یکی به نحو قبول اتحادی و دیگر به گونه اتصاف عرضی.

حال، ترکیب و اتصاف نفس با «صورت‌های علمی» در نظر شیخ و ملاصدرا چه نوع اتصاف و ترکیبی است؟ آیا ترکیبی از نوع ترکیب ماده و صورت است یا از نوع ترکیب موضوع و عرض؟

ابن‌سینا و رابطه عالم با علم

شاید برخی عبارات شیخ و اتراب (هم‌مسلمانان) او موهم این مطلب باشد که ایشان برای حصول صورت‌های علمی، حصولی از سنخ حصول صورت مادی برای ماده قایل‌اند، زیرا از نظر ایشان، عقل هیولانی مانند هیولای عالم اجسام خالی از صور است و نسبت به صورت‌های علمی حالت استعداد محض دارد و این همان چیزی است که در بحث رابطه ماده با صورت گفته می‌شود. بنابراین، باید بین آنها چنین ترکیبی برقرار باشد. (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۴۲)

ولی لازمه این امر آن است که یا باید قایل به کون و فساد شد و ماده نفسیه را

ملاک ثبات شخصیت دانست یا حرکت جوهری را پذیرفت و «ماده نفسیه مع صورۀ ما» را وجه ثابت حرکت به‌شمار آورد، که در هر دو حال، صورت علمیه مقوم صورت نوعیه انسان است. این در حالی است که شیخ حرکت جوهری نفس را نپذیرفته است و نفس در دیدگاه وی فقط نسبت به «عوارض کمالیه» حالت بالقوه دارد، نه نسبت به «صورتهای جوهریه نوعیه»، بلکه نوع نفس در همان ابتدا از جهت نفسیت کامل می‌باشد.

با توجه به مبانی شیخ و تصریحات مکرری که او در این زمینه دارد، به نظر می‌رسد که نحوه این حلول و قیام از قبیل قیام اعراض به موضوعات خود باشد زیرا همان‌طور که اشاره شد، نفس در این دیدگاه موجودی است که در هنگام حدوث مجرد است و هیچ‌گونه استکمال جوهری‌ای ندارد، بلکه از همان ابتدا، به جوهر ذات نفس هرآنچه که نیاز دارد داده می‌شود و ذات نفس همواره ثابت و بدون تغییر جوهری باقی خواهد ماند. لذا، یک فرد هر چه از کمالات علمی و عملی کسب کند فقط استکمال عرضی می‌یابد ولی جوهر ذات او کماکان ثابت می‌ماند که لازمه آن این است: نفس فردی مثل پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با یک فرد عادی از نظر جوهر ذات، یکسان بوده، صرفاً در اعراض لاحق با هم تفاوت داشته باشند.

ملاصدرا و رابطه عالم با علم

از نظر صدرائیان، نفس ماده‌ای است که صورت را قبول می‌کند و با آن اتحاد پیدا می‌کند. از نظر ایشان، بین نفس و صورت در مراتب مختلف ادراکی نوعی اتحاد وجودی هست.

معنای اتحاد نفس با صورت محسوس این است که نفس در مرتبه حس، خود

صیرورت می‌یابد و عین صورت محسوس می‌شود. البته، این اتحاد اتحادی ماهوی نیست که در آن نفس با ماهیت صورت محسوس متحد شود بلکه اتحادی وجودی است، به این معنا که وجود نفس عین وجود صورت محسوس است، نه عین ماهیت آن. بنابراین، اتحاد در وجودات است نه ماهیات. و این اتحاد و صیرورت موجب استکمال جوهری نفس می‌گردد. افزون بر این، در این منظر، معلوم بالذات وجود علم است، نه ماهیت آن، چرا که - همان‌طور که گفته شد - ماهیت علم خود نیز معلوم بالعرض است و به عرض وجود خود به معلومیت متصف می‌شود، وجودی که خود معلوم بالذات است و نفس با آن متحد می‌شود.

در این دیدگاه، نفس با هر صورتی که متحد می‌شود به آن صورت صیرورت پیدا کرده، عین آن می‌شود، که این صورت‌ها به نحو لبس بعد از لبس در نفس انسان موجود می‌شوند و از مراتب نفس او به حساب می‌آیند. لازمه این اتحاد آن است که نفس مصداق معانی متعدد گردد.

ملاصدرا در تأیید و تبیین این مطلب «انسان» را به‌عنوان شاهد ذکر می‌کند. از نظر او، انسان مصداق معانی سه‌گانه حیوان و نبات و جماد است، زیرا انسان در مراحل اول حیات خود (یعنی قبل از حلول نفس نباتی و ظاهر شدن آثار آن در وی) فقط واجد معنای «جماد» است و نه چیز دیگر. اما بعد از صیرورت و استکمال و طی مراتب جسمانی و افاضه روح نباتی در او مصداق معنای «نبات» هم می‌گردد و، سپس، بعد از طی مراتب نباتی، واجد مرتبه حیوانیت گشته، مصداق معنای «حیوان» می‌شود و، سپس، بعد از مراتب حیوانی و افاضه روح انسانی در وی، معنای «انسان» هم بر او صدق می‌کند و وی در این حالت جامع

تمام این معانی می‌گردد، به گونه‌ای که چه بگوییم «انسان انسان است» و چه بگوییم «انسان، حیوان، نبات و جماد است» در صدق قضیه تفاوتی نمی‌کند، زیرا انسان به نحو رتبی هم جماد را واجد است و هم نبات و هم حیوان را، و این معانی سه‌گانه در درون انسان مستتر است.

برای رفع استبعاد تحقق اتحاد حاس و محسوس، می‌توان گفت: وزان اتحاد حاس و محسوس صدرایی در عالم خارج همان اتحاد ماده و صورت خارجی است که براساس آن، علتِ قابل‌ای به نام ماده وجود دارد که از جهت قوه و استعداد خود پذیرای صور مختلف می‌شود و با آن صور اتحاد پیدا می‌کند. والا، صور نوعیه که فعلیت‌بخش شیء است هیچ صورت دیگری را نمی‌پذیرد و با آن متحد نمی‌شود؛ هیچ گاه صورت مائیه در عین حالی که ماء است صورت هوائیه را نمی‌پذیرد.

حال که ماده اولی با چنان غلظت و کثافتی که دارد این انعطاف را دارد که با صورتهای متعدد اتحاد یابد، چگونه نفس با آن لطافت و انعطاف وصف‌ناپذیری که دارد قابلیت اتحاد با صور مختلف را نداشته باشد؟ (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۲)

بلکه باید گفت: به طریق اولی، نفس می‌تواند صورتهای مختلف را بپذیرد و با آنها متحد گردد.

لوازم رابطه اتحادی علم و عالم

براساس نظریه ادراکی ملاصدرا، صورت علمیه ذاتی نفس می‌شود و همان‌طور که صورت نوعیه در اجسام خارجی مقوم و منوع آنها می‌باشد، این صورت نیز مقوم و منوع است که با اتحاد پی‌درپی نفس با این صور، نفس به صورتهای مختلف درمی‌آید و درواقع انواع مختلف می‌گردد، انواعی که رابطه

بین‌شان رابطه‌ای تشکیکی است. چون تشکیک در ماهیت راه ندارد، تنوع و اختلاف این انواع نیز حسب ماهیت نیست بلکه حسب وجود می‌باشد که حقیقتی مشکک است.

بر این اساس، نفسی که از معارف نظری بیشتری برخوردار باشد نظیر نفسی که از کمالات اخلاقی بیشتر بهره‌مند باشد نسبت به نفوس دیگر دارای اختلاف ذاتی است. ملاصدرا به شدت علیه ابن‌سینا اعتراض می‌کند که چرا او اختلاف مراتب انسان‌ها را با اینکه از نظر کمالات علمی و عملی فاصله زیادی بین‌شان است به اعراض دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۵)

بنابراین، در این دیدگاه، نفس به وسیله صورت تکامل پیدا می‌کند و این کمالات - آن‌گونه که شیخ می‌گفت - کمالات ثانیه و کمالات عرضی نیستند بلکه کمالات ذاتی‌ای می‌باشند که نفس فاقد آنها است و، در عین حال، استعداد دستیابی به آنها را داراست. بر این اساس، باید گفت: صور ذهنی مقوم عالمیت انسان و، در واقع، صورت نوعیه کمالیه وی می‌باشند، زیرا انسان با اکتساب چنین صوری است که گام در طریق کمال می‌گذارد و هرچه این صور بیشتر باشند کمال انسانی و بلکه انسانیت انسان شدت بیشتری می‌یابد، هرچند این صور خطا و جهل مرکب باشند، چراکه خطا از آن جهت که صورتی ذهنی و حالتی نفسانی برای نفس است کمال آن شمرده می‌شود و از حیث عدم انطباقش بر خارج، کمال نیست. بنابراین، «خطا فی نفسه کمال است و نقصان‌بودنش قیاسی محسوب می‌گردد.» (همان، ج ۲: ۱۷۳)

گویا این شعر مولوی هم ناظر به همین معناست:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی ور بود خاری تو هیمة گلخنی
(مولوی بلخی، ۱۳۸۱: ۱۴۵-۱۴۶)

طبق این نظر، میزان کمال بودن صور علمی برای نفس به حیثیت وجودی آنها برمی‌گردد؛ اگر ما آنها را کیف نفسانی و از مقوله اعراض دانستیم، موجب کمال عرضی در نفس عالم می‌شوند و اگر آنها را وجودی و اتصاف به آنها را اتصافی جوهری دانستیم، همانند صور نوعیه، کمال اولی برای نفس شمرده می‌شوند، و دیگر آن صورت انطباعی عرضیه مشائی نیست تا عروض و معروضی در بین باشد، بلکه سیورورت و اتحاد خود اشیاء است که هر لحظه به شکل بت عیار برون می‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۱۹-۳۲۱)

حدود اتحاد ادراکی

ابن‌سینا مسئله اتحاد را در تمام گونه‌های ادراک (حسی، خیالی و عقلی) - جز در کتاب مبدأ و معاد - بکلی منکر است.^۱

اما ملاصدرا آن را در تمام مراتب ادراک ثابت می‌داند. بنابراین، در اتحاد عالم

۱. شیخ در کتاب مبدأ و معاد اتحاد عقل و عاقل و معقول را پذیرفته که با آنچه در اشارات گفته در تناقض است، چون در اینجا بکلی منکر اتحاد در تمام گونه‌های ادراک است. (ر.ک. ابن‌سینا، بی‌تا: ۶) خواجه طوسی، برای توجیه سخن شیخ در مبدأ و معاد، گفته است که شیخ آن کتاب را به مبنای مشائین نوشته است و در واقع، آرای اختصاصی خود را در آنجا نیاورده است. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۳)

و معلوم صدرايي، بايد به اين مطلب توجه داشت که نفس فقط با معقول و در موطن عقل متحد نمی‌شود، بلکه با مطلق صورت ادراکی اتحاد پیدا می‌کند، چه مدرک ذات وی باشد و چه غیرذات. بنابراین، نفس در موطن حس با صورت حسی (محسوس بالذات) و در موطن خیال با صورت خیالی (متخیل بالذات) نیز متحد می‌شود، که به آن اتحاد حاس و محسوس و خیال و متخیل نیز گفته می‌شود. (همان، ۴۶۲)

تمام شرایط ادراک که در اتحاد عقلی نفس وجود دارد، نظیر استکمال جوهری نفس و مناسبات بین موطن نفس و صورت ادراکی، در اتحاد او با صورت محسوس و خیالی نیز ملحوظ است، با این تفاوت که اشتداد وجودی نفس در حین اتحاد با صورت عقلی بیش از اتحاد او با صورت حسی و خیالی است و این بدان جهت است که هم خود نفس در موطن عقل دارای مرتبه شدیدتر وجودی است و هم صورت ادراکی عقلی از نظر مرتبه وجودی از صورت ادراکی حسی و خیالی در مرتبه‌ای برتر قرار دارد.

نتیجه‌گیری

بسیاری از مسائل فلسفه اسلامی در طول حیات این مکتب دچار تغییراتی شده‌اند. مسئله علم نیز از مسائلی است که در زمان ابن‌سینا دوران کودکی خود را گذرانده و در دوره ملاصدرا به بلوغ خود رسیده است.

ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو در اینکه در ادراک اشیاء خارجی لزوماً باید صورتی واسطه گردد اتفاق نظر دارند و هر دو این علم را حصولی می‌دانند. افزون بر این، هر دو بر نقش قوا و آلات ادراکی تأکید می‌ورزند، با این تفاوت که ابن‌سینا برای آلات و قوای ادراکی نقش بنیادین و اساسی قایل است و محل صورت‌های

ادراکی را در ادراک‌های حسی و خیالی همین قوا و اعضای حسی می‌داند ولی ملاصدرا حلول در قوای ادراکی را صرفاً معدّ و زمینه‌ساز ادراک می‌شمرد و تا صورت ادراکی به وسیله نفس در خود فضای نفس - و نه صرفاً در آلات ادراکی - ایجاد نشود و نفس با آن متحد نگردد حصول علم را محال می‌داند. بر این اساس، در نظر صدرا، جایگاه نفس در حصول علم بیش از آنچه در مشاء است ارتقا می‌یابد و ادراک را در تمام مراحلش کار نفس می‌داند. در مقابل، نقش آلات ادراکی در این دیدگاه کاهش پیدا کرده است. بنابراین، باید گفت: حلول که در مشاء مطرح است و سبب‌ساز ادراک‌های حسی است حلول در ماده بدنی و دماغی است. اما در نظر صدرا، حلول اتحادی تنها در نفس مجرد و مراتب آن حاصل می‌شود. لازمه این امر آن است که صورتهای مذکور در اندیشه مشاء در مرتبه حسی و خیالی اموری مادی باشند که در محلی مادی قرار گرفته‌اند ولی در نظر صدرا، صوری مجرد باشند که محل آنها نیز مجرد می‌باشد. افزون بر این، قوه ادراکی نیز در نظر ابن‌سینا در ادراک‌های خود [عقلی] نقشی کاملاً انفعالی دارد و آنچه از خارج می‌یابد را آینه‌وار پذیرا می‌گردد. ما اثری از ارتباط نفس با عالم مجردات تامه را در ادراک‌های حسی و خیالی در اندیشه ابن‌سینا نمی‌یابیم. ولی در نظر صدرا، چون نفس باید فاعل باشد و به ایجاد صورت پردازد، در این ایجاد همواره مستقل نیست و نیازمند موجودی مفارق است که در برخی از مراتب ادراکی یاریگر او باشد. این در حالی بود که مشاء وجود جوهر مفارق را فقط در مرحله تعقل می‌پذیرد که نفس با افاضه صورتهای عقلی، آن را از حالت بالقوه خارج می‌کند و به فعلیت می‌رساند. (ابن‌سینا، ۱۹۷۸: ۹۲) اما صدرائیان وجود چنین مفارقی را حتی در ادراک‌های حسی و خیالی نیز اثبات

می‌کنند که به وساطت نفس، اقدام به خلق و انشاء صورتهای حسی و خیالی می‌نمایند.^۱

میزان یقین‌بخشی علم حصولی با تقریر ملاصدرا بیشتر از تقریر ابن‌سینا است، زیرا در دیدگاه صدرا، صورت ذهنی که واسطه در علم نفس به خارج است به نفس که فاعل آن است قیام صدوری دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲)، درحالی که این صورت در دیدگاه ابن‌سینا قیام حلولی به نفس دارد و نفس در اینجا قابل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۲ و ۳۶۶)، و حصول شیء برای فاعل به مراتب شدیدتر از حصول آن برای قابل می‌باشد (حلی، ۱۳۷۸: ۲۸۶)، زیرا فعل با تمام وجود خود نزد فاعل خویش حاضر است و فاعل نیز احاطه‌ای کامل نسبت به آن دارد. این به آن جهت است که فعل عین‌الربط به فاعل خویش است ولی قابل چنین نسبتی با مقبول خود ندارد.

در نظریه انطباع سینایی، نفس تنها واجد صورت علمی می‌گردد و این صورتهای خارج از ذات نفس بوده، تنها عارض آن می‌باشند. ولی در نظریه ملاصدرا، نفس با صورتی که خود در مرتبه‌ای از مراتب خویش می‌سازد اتحادی جوهری پیدا می‌کند، یعنی نوعی وحدت وجودی بین نفس و حقیقت علم ایجاد می‌گردد، به گونه‌ای که وجود علم جزء صورتهای نوعی و کمالات اولای انسان می‌گردد. بنابراین، استکمال نفس در فرایند ادراک از نظر مشاء استکمالی

۱. لازم به ذکر است که مفیض صورتهای علمی در نظر برخی صدرائیان، چون علامه طباطبایی، در مراحل نازل ادراک (ادراک حسی و خیالی) جوهر مفارق مثالی [و نه عقلی] می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۵۰)

عرضی است و نفس از جهت اعراض خود از قوهٔ به فعل خارج می‌شود، اما در نظر صدرائیان، این استکمال جوهری است که در طی آن، ماهیت نفس تغییر می‌یابد و طی حرکتی جوهری، نفس انواعی مختلف می‌شود و با فصول و صورتهای مختلف متحد می‌گردد.

کتابنامه

- آشتیانی، میرزاهدی (۱۳۷۳). *اساس التوحید*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۳). *رسالة فی النفس و بقائها و مفادها*، [در رسائل ابن‌سینا (ج ۲)]، تصحیح حلمی ضیاء اولکن، بی‌جا: دانشکده ادبیات استانبول.
- _____، (۱۴۰۴). *الشفاء فی المنطق* (کتاب المقولات)، تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، (بی‌تا). *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، بی‌جا: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، (۱۳۶۱). *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۳۵۷). *الاشارات و التنبیها* [مع شرحه للطوسی]، قم: البلاغه.
- _____، (۱۴۰۴). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، (۱۹۸۷). *التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس* [در ارسطو عندالعرب]، چ ۲، کویت: وكالة المطبوعات.
- _____، (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____، (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۱). *المعتبر فی الحکمة*، چ ۲، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۸). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، قم: اندیشه ماندگار.
- بهمنیار، ابن‌مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، چ ۴، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). *شرح العیون فی شرح العیون*، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

- _____ ، (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، [نه جلدی]، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ ، (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ ، (۱۳۶۳). *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ ، (۱۳۷۸). *المسائل القدسیة* [در سه رسالهٔ فلسفی صدرالمتألهین]، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ ، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة* [نه جلدی]، چ ۳، تهران: وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی.
- _____ ، (۱۳۷۵). *رسالة اتحاد عاقل و معقول* [در مجموعهٔ رسائل فلسفی صدرالمتألهین]، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ ، (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ ، حلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چ ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ ، طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۰). *نهاية الحکمة*، تصحیح عباس زارعی سبزواری، چ ۱۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ ، عبدالرسول (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ ، عبدالله (۱۳۷۱). *انوار جلیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.