



Sourcehood or Manifestation: An Investigation into the Soul's Relation to Cognitive Forms from Ṣadr al-Mutʿallihīn to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Bagher Navid ¹✉

1. Corresponding Author, PhD Candidate, Department of Philosophy and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: b_navid@modares.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 20 June 2025

Revised: 7 November 2025

Accepted: 24 December 2025

Available Online:

Keywords:

Sourcehood (Maṣḍariyyah),
Manifestation
(Maẓhariyyah), Mullā
Ṣadrā, ‘Allāmah
Ṭabāṭabā’ī, Soul (Nafs),
Abstraction (Tajrīd)



Abstract

The relationship between the soul and cognitive forms (*al-Ṣuwar al-‘ilmiyyah*) and its analysis in Islamic philosophy has a long history. This research seeks to examine the role of the soul in relation to cognitive forms in Islamic philosophy, focusing on the perspectives of Mullā Ṣadrā and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. The method employed in this article is analytical-comparative, utilizing primary texts and philosophical commentaries. Mullā Ṣadrā, by establishing principles such as the substantial motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*) of the soul, the primacy of existence (*Aṣālat al-Wujūd*), and the immateriality of cognitive forms (*Tajarrud al-Ṣuwar al-‘ilmiyyah*), was able to demonstrate that the soul, with respect to particular forms—namely, sensible and imaginal forms—is their source (*Maṣḍar*); that is, the soul itself creates these particular forms. However, with respect to intellectual forms, the soul’s role is that of manifestation (*Maẓhariyyah*). By regarding the soul as the source of particular forms, Mullā Ṣadrā addresses many of the problems concerning mental existence (*al-Wujūd al-Dhihnī*) and presents his philosophical solutions based upon this principle. This article also demonstrates that numerous later philosophers after Mullā Ṣadrā have followed him on this issue. However, based on his specific analysis of the nature of acquired knowledge (*māḥiyyat al-‘ilm al-ḥuṣūlī*) and the impossibility of the union of potency and act (*Ittiḥād al-Quwwah wa al-Fi‘l*), ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī considers the soul’s role in all forms to be that of manifestation.

Cite this article: Navid, B. (2025). Sourcehood or Manifestation: An Investigation into the Soul's Relation to Cognitive Forms from Ṣadr al-Mutʿallihīn to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 285-310.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7328.1635>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The relationship between the soul (Nafs) and cognitive forms (al-*Ṣuwar al-‘ilmiyyah*), and the very process of perception, constitutes a complex and pivotal issue in the history of Islamic philosophy. The central question is: what role does the human soul play in relation to perceptual forms, whether sensible, imaginal, or intellectual? Are these forms abstracted and acquired from the external world, implying a receptive role for the soul, or does the soul actively participate in their very emergence, implying an agentive role? Explaining this relationship has significant implications for solving classical problems such as mental existence (al-*Wujūd al-Dhihnī*) and the nature of knowledge.

This research seeks to analyze and compare the viewpoints of two eminent philosophers of transcendental philosophy (al-*Ḥikmah al-Muta‘āliyah*), Mullā Ṣadrā and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, on this issue. The primary objective is to precisely explain Mullā Ṣadrā’s theory of the soul’s sourcehood (Maṣdarīyah) and manifestation (Maẓharīyat), analyze its philosophical foundations, and ultimately examine ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s critique and his alternative theory, which advocates the soul’s absolute manifestation in all forms.

The background of the discussion traces back to the Peripatetic (Mashshā’ī) philosophers’ view on the abstraction (Tajrīd) of forms from matter. Contemporary research has mainly focused on explaining or elaborating Mullā Ṣadrā’s view, as seen in Qāsimiyān (2014), or examining the consequences of accepting the soul’s agency, as in Rāstīn and Ḥusaynī Shāhrūdī (2020). However, a systematic study that directly contrasts Mullā Ṣadrā’s view with ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s final and independent theory represents a significant gap, which this article aims to fill.

This article is beneficial for researchers and students of Islamic philosophy, particularly those interested in epistemology and transcendental philosophy, as well as scholars in the philosophy of mind. To achieve its stated objectives, an analytical-comparative method has been selected. The research employs a philosophical approach based on the analysis of primary texts such as al-*Asfār* and al-*Shawāhid al-Rubūbiyyah* and other authoritative works.

Method

This study is descriptive-analytical with a comparative approach. The scope of the research encompasses Mullā Ṣadrā’s opinions in his principal works and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s interpretation of these opinions in his glosses on al-*Asfār* and his independent works, such as *Uṣūl-e Falsafeh wa Raweh-e Re’ālizm* (The Principles of Philosophy and the Method of Realism). Furthermore, to demonstrate the adherence of post-Ṣadrian philosophers, reference is made to viewpoints such as that of al-Sabzawārī.

Information was gathered through library research and the study of primary and secondary philosophical texts. The main axes of analysis are: the foundations of each theory, including substantial motion and the primacy of existence; the explanation of the



soul's relation to sensible and imaginal forms; the explanation of the soul's relation to intellectual forms; and the consequences and implications of each viewpoint. After extracting key relevant propositions from the texts, using qualitative content analysis, concepts were extracted, categorized, and examined within a comparative framework.

Results

The Peripatetic philosophers, with their theory of abstraction (Tajrīd), believe that the soul abstracts material external forms by gradually separating material accidents, transforming them into sensible, imaginal, and intellectual levels. In this view, the soul is passive and receptive, and the forms are changing.

Mullā Ṣadrā, by critiquing the foundations of the Peripatetics and relying on principles such as the substantial motion of the soul (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah li-l-Nafs), the primacy of existence (Aṣālah al-Wujūd), and the immateriality of all cognitive forms (Tajarrud Jamī' al-Ṣuwar al-'ilmiyyah), presents a novel theory. The findings indicate that from his perspective, the soul holds the role of sourcehood (Maṣdarīyah) in relation to particular forms, both sensible and imaginal. This means that it is the soul which, according to its substantial perfection, brings these forms into existence (Ījād), rather than abstracting them from the outside. This viewpoint resolves many problems of the theory of mental existence. However, the soul's role in relation to universal intellectual forms is that of manifestation (Maẓhariyah), meaning these forms are illuminated upon the soul from the intellectual realm and the soul is merely the locus of their manifestation.

The findings confirm that most philosophers after Mullā Ṣadrā, such as al-Sabzawārī, Mīrzā Mahdī Āshtiyānī, and Shaykh Muḥammad Taqī Āmulī, have accepted and elaborated on this dual-role theory.

The most significant finding is the extraction and explanation of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's independent and critical theory. Considering his specific analysis of the nature of acquired knowledge (Māhiyyah al-'ilm al-Ḥuṣūlī) and the impossibility of the identity of potency and act (Istiḥālah Ittiḥād al-Quwwah wa al-Fi'l), he accepts Mullā Ṣadrā's theory concerning intellectual forms but criticizes it regarding particular forms. From Ṭabāṭabā'ī's perspective, the soul's role across all levels of perception—sensible, imaginal, and intellectual—is solely that of manifestation. Just as intellectual forms are bestowed from the active intellect, sensible and imaginal forms are also bestowed upon the soul from an immaterial imaginal substance. Just through union with these immaterial entities, the soul receives the appropriate forms. Therefore, the soul's role is always one of reception and manifestation, not creation and sourcehood.

Conclusion

Explaining the relationship between the soul and cognitive forms is key to resolving many historical disputes in Islamic epistemology and providing a philosophical account of the cognitive process. This research demonstrates how developments in ontological foundations, such as the primacy of existence and substantial motion, can lead to transformations in epistemological theories.

The prevalent view of Mullā Ṣadrā was confirmed among most later philosophers. In



contrast, Ṭabāṭabā'ī's alternative theory, which considers the soul a manifestation in all forms, is presented as the analytical culmination of later thinkers. This research contributes to clarifying the evolution of the philosophy of knowledge in Islam. Its results can serve as a basis for philosophical dialogue with contemporary schools of epistemology and for interdisciplinary studies in the philosophy of mind and cognitive sciences.

This research raises the question that if, according to Ṭabāṭabā'ī, the soul lacks agency even in sensible perception, what would the philosophical explanation of attention and will in the perceptual process be? This issue can pave the way for future research.

Data Availability Statement

No data are available. This research is based on the analysis of philosophical texts.

Ethical Considerations

The author declares that they have avoided any scientific misconduct such as fabrication, falsification, plagiarism, and unethical research behavior in the process of conducting and writing this article.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The author declares that they have no known competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No AI model was used in the writing of this article. Only in preparing the initial draft of the extended abstract, the AI model (ChatGPT) was used. After using this tool, the author thoroughly reviewed, edited, and verified the content, and takes full responsibility for the final published work.



مصدریت یا مظهریت؛ واکاوی رابطه نفس با صور علمیه از صدرالمتألهین تا علامه طباطبائی

✉ باقر نوید^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه حکمت، فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: b_navid@modares.ac.com

چکیده

رابطه نفس با صور علمیه و تحلیل آن در حکمت اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد. این پژوهش درصدد بررسی نقش نفس در رابطه با صور علمیه در حکمت اسلامی، با تمرکز بر دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبائی است. روش این مقاله تحلیلی - مقایسه‌ای با استفاده از متون اصلی و تفاسیر فلسفی است. صدرالمتألهین با احداث مبانی‌ای چون حرکت جوهری نفس، اصالت وجود و مجرد صور علمیه توانست اثبات کند نفس نسبت به صور جزئیه یعنی صورت‌های حسی و خیالی، مصدر است و این نفس است که صورت‌های جزئیه را ایجاد می‌کند و در صور عقلیه نقش نفس، مظهریت است. ملاصدرا با مصدر دانستن نفس در صورت‌های جزئیه، بسیاری از اشکالات باب وجود ذهنی را پاسخ می‌دهد و راه‌حل‌های فلسفی خود را مبتنی بر آن ارائه می‌کند. همچنین در این مقاله نشان داده‌ایم که فلاسفه متعددی از اندیشمندان متأخر از صدرالمتألهین در این مسئله تابع صدرالمتألهین بوده‌اند، اما علامه طباطبائی با توجه به تحلیل خاص خود درباره ماهیت علم حصولی و با توجه به استحالة اتحاد قوه و فعل، نقش نفس را در تمام صور مظهریت دانسته است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط:

کلیدواژه‌ها

مصدریت، مظهریت،

صدرالمتألهین، علامه

طباطبائی، نفس، تجرید.

استناد: نوید، باقر. (۱۴۰۴). مصدریت یا مظهریت؛ واکاوی رابطه نفس با صور علمیه از صدرالمتألهین تا علامه طباطبائی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۰(۳۶): ۲۸۵-۳۱۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7328.1635>





مقدمه

مسئله رابطه نفس با صور علمیه و فرایند ادراک در حکمت اسلامی از مباحث کلیدی و پیچیده‌ای است که توجه فیلسوفان از صدرالمآلهین تا علامه طباطبائی را به خود جلب کرده است. منظور از رابطه نفس با صور علمیه این است که نفس انسانی چه فرایندی را طی می‌کند تا صورت‌های علمی و ادراکی در نفس حاصل شوند؟ این مسئله هم در حکمت مشاء مسبوق به سابقه است و هم به صورت جدی‌تر با تحولی بنیادین در مبانی و بنا در فلسفه متعالیه طرح شده است. به اعتقاد این پژوهش، مسئله فوق به صورتی نوآورانه و مرتقی‌تر در فلسفه علامه طباطبائی جلوه نموده است. پژوهش حاضر رسالت خویش را بررسی کلمات صدرالمآلهین و شارحان و تابعان وی و مقایسه نظریه علامه طباطبائی با آنان و روشن کردن نقاط قوت نظریه علامه طباطبائی و تقویت آن را تعریف کرده است.

لازم به ذکر است که مدعاها و ادله طرح شده در لسان حکما و به تبع پژوهش حاضر ناظر به نفس انسانی است، هرچند در مواردی می‌توان مباحث را ناظر به نفس حیوانی نیز در برخی از مکاتب طرح کرد. لذا هنگام اطلاق نفس، مراد این نوشتار نفس انسانی است.

در ارتباط با مسئله ادراک و صورت‌های ادراکی و رابطه نفس با این صور، پژوهش‌های متعددی انجام گرفته است، از جمله مقاله «فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هریک در اندیشه صدر» (راستین؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۹۹) که به رابطه نفس با صورت‌های ادراکی جزئی پرداخته و نتایج دو رویکرد فاعلیت و قابلیت را نیز بررسی کرده است. از منظر این پژوهش، نمی‌توان نظریه قابلیت را با سایر آموزه‌های حکمت متعالیه سازگار دانست. این پژوهش در نهایت رویکرد فاعلیت را اختیار کرده و نتیجه این نگاه را رویکرد عرفانی انکشاف نفس دانسته است. تفاوت پژوهش حاضر با این مقاله از این جهت است که علاوه بر تابعان صدر، به بیان علامه طباطبائی در انتقاد به نظریه صدر پرداخته و راهکار جایگزین ارائه کرده است.

همچنین می‌توان به مقاله «بررسی نقش فاعلیت نفس در فرایند ادراک از منظر صدرالمآلهین» (قاسمیان، ۱۳۹۳) اشاره کرد که نویسنده تنها به بیان و شرح دیدگاه صدر پرداخته و به مواجهه انتقادی با نگاه وی نپرداخته است. بنابراین مقاله حاضر با توجه به اینکه به دنبال بررسی نگاه علامه به عنوان نظریه رقیب صدرالمآلهین است، حائز اهمیت است.



همچنین می‌توان به مقاله «ادراک کلی از منظر صدرالمتألهین و علامه طباطبائی» (غفاری، ۱۳۹۶) اشاره کرد که نویسنده به بحث کیفیت حصول مفاهیم کلی از منظر این دو فیلسوف پرداخته و علامه طباطبائی را موافق با اصول حکمت صدرایی و مخالف با تبیین صدرالمتألهین در این مسئله معرفی کرده است. لذا این مقاله تنها به ذکر ابداعی نبودن صورت‌های جزئی در اندیشه علامه طباطبائی پرداخته است، اما هیچ تبیینی از نگاه علامه طباطبائی ارائه نکرده است. بنابراین مقاله حاضر بخشی از رسالت خود را در تبیین نظریه علامه طباطبائی در مسئله صور جزئی می‌داند.

منطق حاکم بر این نوشتار چنین است که ابتدا از باب مقدمه نظریه حکمای مشاء را به صورت مختصر نقل کرده و تحول ایجادشده در حکمت صدرالمتألهین را با بررسی مبانی اختصاصی وی مورد بحث قرار خواهیم داد. سپس تبعیت حکمای پساصدرایی از ملاصدرا را نشان داده و آنگاه به بحث پیرامون نظریه علامه طباطبائی خواهیم پرداخت.

۱. نفس و صور ادراکی نزد مشائیان

مشهور حکمای مشائی در ارتباط با نحوه حصول صورت‌های ادراکی در نفس، نظریه تقشیر و تجرید را پذیرفته‌اند. مراد از تقشیر و تجرید، جدا کردن عوارض غریبه از ماهیت شیء مورد ادراک است. در توضیح نظریه تجرید چنین می‌توان گفت که حقیقت ادراک نزد طایفه مشائیان، حصول ماهیت مُدرک نزد مُدرک است. شیخ الرئیس در کتاب وزین الاشارات و التنبیها در نمط سوم در تعریف ادراک چنین بیان می‌کند: «ادراک چیزی این است که حقیقت شیء نزد درک‌کننده تمثیل پیدا کند» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۸۲). مراد شیخ الرئیس از تمثیل حقیقت، همان حضور ماهیت شیء نزد عالم است. نکته قابل توجه برای شکل‌گیری نظریه تجرید این است که ماهیت شیء در خارج از افق ادراک مُدرک، همواره مقارناتی دارد که برخی از این مقارنات، اساساً مانع از حصول و تمثیل حقیقت شیء خارجی همراه با آن مقارن است که عوارض مؤثر نامیده می‌شود. صدرالمتألهین در توضیح این اصطلاح بیان می‌کند که این عوارض مؤثر، مانع از تحقق ماهیت بدون آن عارض است؛ مانند ماهیت انسان خارجی که بدون وضع نمی‌تواند در خارج و موطن ماده به وجود بیاید (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص. ۷۸). بنابراین، برای حصول آن ماهیت در ذهن باید



تغییرات و تحولاتی بر آن ماهیت انجام پذیرد تا شرایط حصول آن نزد مدرک پدید آید. تحول مورد نظر حکمای مشائی، جدا کردن مقارنات یا همان عوارض غریبه در فرایند تجرید است. باید به این نکته توجه کرد که با توجه به تفاوت غواشی غریبه، تجرید رخ داده برای ماهیت نیز می تواند متفاوت باشد و به حسب تفاوت مراتب این تجرید، مراتب ادراک نیز تغییر پیدا می کند. سیر بیان شده، فرایند طراحی شده توسط حکمای مشائی است که مورد پذیرش مشهور فلاسفه پیش از صدرالمتألهین واقع شده است.^۱

نتیجه آنکه، این فرایند در نظام فکری مشائی چهار نوع تجرید برای ماهیت تصویر می کند که به تبع آن، چهار نوع صورت ادراکی حاصل می شود که به شرح ذیل است. تجرید شیء از ماده خارجی به شرط تحقق وضع و محاذات خاص بین عضو ادراکی و شیء خارجی. در این تجرید، شیء خارجی از عوارض مادی مجرد نمی شود و تنها تجرید از ماده - آن هم تحت شرایط خاص - رخ می دهد و با نبود این شرط خاص، یعنی وضع و محاذات، ادراک متحقق نمی شود. ابن سینا در دو کتاب نفس شفا و نجات در این خصوص چنین بیان کرده است که «برای صورت از ماده نزع محکمی رخ نداده است و هنوز صورت به ماده نیازمند است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۱؛ ۱۳۷۹، ص ۳۴۶). استفاده از تعبیر نزع محکم دلالت بر تحقق انتزاع ضعیف در مورد این نوع تجرید دارد. حاصل این مرتبه از تجرید، به دست آمدن صورت حسی است.

مرتبه بعدی تجرید را می توان کنارگذاشتن کامل ماده در فرایند تجرید دانست، به این شرح که موجود مادی در خارج از افق نفس، محفوف به ماده و عوارض مادی است. ماهیت مجرد در این مرتبه، مشروط به وجود ماده نیست. لذا تجرید رخ داده در این مرحله نسبت به مرحله قبل بیشتر است و دقیقاً به خاطر عدم اشتراط به حضور ماده است که در غیوبیت شیء محسوس، صورت ادراکیه خیالی در نفس حاضر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۳).

مرتبه دیگر تجرید مذکور چنین است که نه تنها ماهیت شیء از ماده تجرید می شود، بلکه از برخی از عوارض مادی هم مجرد می شود. توجه به این نکته لازم است که این مرتبه از تجرید در مورد صور مُدرک به حس ظاهر انجام نمی گیرد، بلکه در مورد معنایی است که این نحوه

۱. واضح است که مراد شیخ الرئیس از ادراک، علم موسوم به علم حصولی است نه علم حضوری. هرچند برخی مدعی هستند که شیخ الرئیس ملتفت به علم حضوری نبوده، اما طبق قول موافق با تحقیق، شیخ الرئیس به تفاوت علم حصولی و حضوری توجه داشته و در موارد متعددی از آن بهره برده است.



تجربید پیاده می‌شود. ادراکی که توسط این نحوه از تجربید شکل می‌گیرد، ادراک وهمی نامیده می‌شود. قابل توجه است که اغلب حکمای مشائی این سه نحوه از ادراک را به خاطر مادی بودن، جزئی دانسته‌اند. هرچند این نظر میان متکلمین و برخی از فلاسفه مخالفانی داشته است (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ج. ۲، صص. ۴۰۴-۴۰۰).

مرتبه نهایی تجربید تام و کامل ماهیت از ماده و عوارض مادی است که بالاترین مرتبه تجربید است؛ لذا بالاترین مرتبه ادراک نیز ادراک عقلی است که اگر نفس، موجود مادی را بخواهد به صورت عقلانی مورد ادراک قرار دهد، چاره‌ای جز تجربید از ماده و عوارض مادی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۸۴). نتیجه آنکه، اگر ماهیت شیء مدرک همراه با غواشی غریبه باشد، برای حصول ادراک به آن شیء، باید تجرد ناقص یا تام از آن غواشی حاصل شود. برخی از این صور حاصل شده جزئی و مادی و برخی مجرد و کلی هستند، لکن همگی حاصل انتزاع هستند. لذا حاصل بحث‌های سابق، انتزاعی بودن صور ادراکی نزد مشاهیر مشائیان است.^۲

۲. مصدریت و مظهریت نفس در نگاه صدرالمتألهین

همان‌طور که قابل پیش‌بینی است، صدرالمتألهین با اعتقاد مشاهیر مشائیان موافق نیست. چه آنکه این حکیم متعمق دارای حکمتی مخصوص به خویش با مبانی کاملاً متفاوت با پیشینیان خود است. صدرالمتألهین که بنیان‌گذار حکمت متعالیه است، با تدقیق و تعمق در مطالب پیشینیان توانست سخن بزرگانی چون فارابی، ابن سینا و دیگران را به میزان زیادی ارتقا دهد و سطحی جدید از پژوهش فلسفی را نمایان کند.

از جمله این پیشرفت‌ها، مسئله مورد بحث در این نوشتار است. صدرالمتألهین شیرازی اولاً با نقد کلام مشائیان و ثانیاً با احداث مبانی جدید، توانست به این مهم دست پیدا کند. در میان کلمات صدرالمتألهین به برخی از عبارات برمی‌خوریم که ایشان دیدگاه مشائیان را گزارش می‌کند. البته روشن است که وی صرفاً به گزارش بدون تحلیل بسنده نمی‌کند، بلکه به هنگام انجام چنین کاری، موشکافانه سعی در پیدا کردن لوازم کلام مشائیان دارد تا بتواند از این رهگذر بر اساس مبانی قویم حکمت صدرایی طرحی نو دراندازد. صدرالمتألهین در رساله اتحاد العاقل و المعقول چنین بیان داشته است:

۲. مخفی نیست که این رأی فلاسفه مشائی مبتنی بر مبانی خاصی است که به دلیل احتراز از اطاله کلام، مستقلاً مورد بررسی قرار ندادیم، بلکه به صورت ضمنی به هنگام بیان مبانی صدرالمتألهین اشارات کوتاهی بدان‌ها خواهیم داشت.



بدان که حال نفس در مراتب ادراکات حسی و خیالی و عقلی، بسان چیزی که نزد مشهور علما اشتها یافته، نیست. در این کتب چنین ذکر شده است که نفس از حیث ذات و رتبه واحد است و مدرکات نفس اختلاف رتبه وجودی دارند و از حیث جسمانی و مجرد بودن، متفاوت اند... مشهور نزد علما این است که نفس صورت های حسی را از موادش مجرد می کند و این صورت حسی، محسوس بالفعل می شود. سپس آن را به میزان بیشتری مجرد می کند و صورت خیالی بالفعل می شود. سپس آن را به صورت کامل مجرد کرده و صورت عقلی بالفعل می شود، درحالی که نفس در ذاتش همان گونه است که از ابتدا قرار داشت و هیچ تغییری در آن رخ نداده است. بنابراین مشهور نفس را ساکن دانسته و مدرکات نفس را متغیر قرار داده اند، درحالی که واقعیت چنین نیست، بلکه برعکس چیزی است که ذکر کرده اند (صدرالمتهلین، ۱۳۸۵، ص. ۷۴).

صدرالمتهلین سعی می کند که گزارش خود را با تذکر به برخی از لوازم مشائیان آمیخته و سطح تفکر مخاطب را ارتقا دهد. به این منظور ایشان، ابتدا لازمه کلام مشائیان را تذکر می دهد که در نگاه آنان، نفس از نظر ذات و درجه وجودی واحد است و علت پدید آمدن مدرکات متفاوت، اختلاف رتبه موجود در خود مدرکات و صور ادراکی است. همین جمله کافی است برای کسی که اندک آشنایی با سبک نگارش و مبانی صدرالمتهلین دارد، بتواند به زوایای مختلف کلام آنان رسیده و خود را در قامت یک منتقد ببیند. این خاصیت حکمت استوار متعالیه است. صدرالمتهلین بعد از ذکر نکاتی دوباره به گزارش کلام مشهور پرداخته و بیان می کند که نفس صورت های حسیه را از ماده تجرید و انتزاع می کند؛ البته نه تجرید تام، بلکه نفس نوعی تجرید ناقص انجام می دهد و سپس همان صورت تجرید شده را به میزان بیشتری تجرید می کند تا به صورت خیالی دست پیدا کند و سپس همان صورت خیالی را دوباره به مقدار بیشتری مجرد نموده تا به صورت عقلیه واصل شود. صدرا دوباره به همان لازمه مهم اشاره می کند و می گوید که همه این عملیات تجرید و انتزاع به نحوی انجام می گیرد که نفس از ابتدا تا انتها سر جای خود ایستاده است. بنابراین این طایفه در این فرایند نفس را ساکن تلقی کرده و همه پیشرفت ها و ارتقاها را به صور ادراکی - که امری بیرون نفس است - نسبت می دهند. بنابراین به تعبیر ساده تر آنکه سرش بی کلاه می ماند، نفس است و این صور هستند که متنعم به رشد و تعالی می شوند.



صدرالمتألهین دقیقاً به همین نکته انتقاد دارد و نمی‌تواند بپذیرد که نفس ساکن باشد و ماهیت تطور پیدا کند. میزان دوری این عقیده با نظام فکری صدرالمتألهین زمانی روشن می‌شود که به حرکت جوهری نفس توجه پیدا کنیم تا نتیجه بگیریم که اساساً مشائیان نمی‌توانستند جز این چیزی بگویند. یعنی نظام فلسفی آنان که نفس را غیرمتحرک در جوهرش می‌داند و تحولات را همگی به صورت امری عارضی تحلیل می‌کند، نمی‌تواند به افقی بالاتر از آن دست پیدا کند. بنابراین مجبور است که نفس را ساکن دانسته و تحولات را به ماهیت معلوم نسبت دهد. اما روشن است که صدرا در چنین مضيقه‌ای قرار ندارد و به آسانی می‌تواند امر متغیر در فرایند ادراک را به نفس برگرداند تا از دایره تنگ تقشیر و تجرید خود را رها گرداند. بنابراین می‌توان حرکت جوهری را یکی از مبانی بیان صدرالمتألهین دانست که در آینده خواهیم گفت. پس از مطالب بیان شده، این سؤال بیشتر خود را می‌نمایاند که چون این حکیم تیزبین نظریه تقشیر و تجرید را به حال خود وامی‌نهد و نمی‌پذیرد، چه جایگزینی برای آن دارد؟ اگر بخواهیم به صورت بسیار اجمالی به این سؤال پاسخ دهیم، باید بگوییم که صدرالمتألهین تکلیف صور ادراکی را در دو بخش تعیین می‌کند و بیان می‌کند که سمت نفس نسبت به صور حسی و خیالی، سمت مصدریت است و نقش نفس نسبت به صور عقلی، نقش مظهریت است. برای شرح بیش از این مقدار، باید به برخی از مبانی اختصاصی صدرالمتألهین بپردازیم.

۳. مبانی نظریه صدرالمتألهین

۳-۱. حرکت جوهری نفس

همان‌طور که پیش از این نیز ذکر شد، صدرالمتألهین نظریه تجرید مشائیان را با نظریه حرکت جوهری نفس در تعارض می‌بیند. بنابراین اگر بگوییم صدرا نسبت به مطالب طرح شده توسط مشائیان دو سنخ بحث سلبی و ایجابی دارد، در بحث سلبی اش از حرکت جوهری نفس استفاده می‌کند. با توجه به مطالب پیشین، پذیرش تحول جوهری و ذاتی نفس برای صدرالمتألهین بسیار گوارتر از پذیرش تطور ماهیت غیاصیل است.

۳-۲. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

به طور خلاصه باید گفت که صدرالمتألهینی که به اعتباریت ماهیت معتقد است، با فرض قبول اصل تحول برای صورت ادراکی در فرایند تجرید، نمی‌تواند این تحولات را به ماهیت معلوم در



ذهن نسبت دهد. بلکه از دیدگاه وی، همه احکامی که به ماهیت نسبت می دهند، بالأصاله برای وجود ثابت است و ماهیت تبع و شبح و ظل وجود است. بنابراین صدرا با این مبنا محل بحث در صور ادراکی را از ماهیت به وجود منتقل می کند. ازاین رو، توضیح وی از صورت های ادراکی، توضیح بر پایه وجود خواهد خواهد بود. عبارت زیر از صدرالمتهلین در اسفار شاهد صدق این نکته است: «أن التجريد... عبارة عن تبدیل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۹۹).

۳-۳. تجرد صور علمیه

صدرالمتهلین برخلاف مشائینی چون ابن سینا و دیگران معتقد است که تمام صورت های موجود در نفس مجرد از ماده هستند، زیرا ابن سینا و تابعانش برای صور غیرعقلی، علی رغم اینکه تا حدودی فرایند تجرید را طی می کردند، محل مادی در نظر می گرفتند. بنابراین ابن سینا به صراحت به مادی بودن قوه خیال قائل می شود. ابن سینا اولین فیلسوفی است که برای مادیت قوه خیال در کتاب نفس شفا استدلال هایی ارائه کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، صص ۲۶۴-۲۵۹). بنابراین با توجه به امتناع حلول امر مجرد بر محل مادی نزد ابن سینا، روشن می شود که صورت خیالی نزد ابن سینا مادی است، هرچند این مطلب با برخی از مطالب وی در فرایند تجرید هماهنگ نیست. باید به این توضیحات، تصریح ابن سینا در مادیت صور حسی را نیز اضافه کرد تا بتوان نتیجه گرفت که صور خیالی و حسی نزد ابن سینا و اکثر مشائیان مادی است.

اما در فلسفه صدرالمتهلین، با پذیرش تجرد قوه خیال، مانع مجرد بودن صورت های خیالی که بر سر راه ابن سینا و هم فکرانش وجود داشت، برداشته می شود. صدرالمتهلین موفقیت اثبات تجرد قوه خیال را عطیه ای الهی دانسته و همواره به آن می بالد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۷۹). البته صدرا تنها به تجرد صورت علمیه خیالی اکتفا نکرده، بلکه با اضافه شدن تجرد و وضع نداشتن صورت محسوس بالذات به تجرد صورت خیالی، صور ادراکیه کاملاً مجرد می شوند. صدرا در مورد تجرد صورت محسوسه بیان می کند که بین صورت محسوس بالذات و بالعرض تفاوت وجود دارد و آنچه دارای وضع و کیفیات خارجیه است، صورت محسوس بالعرض است، اما صورت محسوس بالذات عاری از این امور است. بیان صدرالمتهلین چنین است:

همانا صورتی که حس به آن می رسد در حقیقت چیزی که کیفیات محسوسه نامیده می شود،



نیست. همچنین چیزی که کیفیات ملموسه نامیده می‌شود، مانند حرارت و برودت خارجی که قابل اشاره حسی هستند، نیز نیست. زیرا این‌ها محسوس به قصد دوم و بالعرض هستند نه به قصد اول و بالذات... پس صورت محسوس بالذات، وجودش دارای وضع و قابل اشاره حسی نیست. هرچند از شرایط حصول ادراک حسی، تحقق نسبت وضعی بین آلت ادراکی و شیئی است که از آن صورت گرفته می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۹۹).

همچنین می‌توان برای استشهاد تام به عبارات صدرالمتألهین به این سخن وی تمسک کرد:

” صورت‌های ادراکی چه کلی باشند و چه جزئی، عقلی باشند یا حسی، در جرم مادی دنیوی حال نیستند و به ماده جسمانی قائم نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص. ۶۰).

صدرالمتألهین با مجرد دانستن همه صور ادراکی، مبنایی برخلاف مبنای مشائیان اتخاذ می‌کند که در نتیجه حاصله تأثیر بسزایی دارد. قابل ذکر است که علاوه بر مبنای فوق، می‌توان به مبنای دیگری چون پذیرش خیال متصل برای نفس و همچنین پذیرش مثل افلاطونی نیز در قائل شدن صدرالمتألهین به نظریه مورد بحث مؤثر هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۸۵).

۴. تبیین نظریه صدرالمتألهین

پس از ذکر مبنای فوق، به نظر می‌رسد که می‌توان با صراحت و بسط بیشتری در مورد نظریه صدرالمتألهین سخن گفت. برای مقدمه می‌توان گفت که اگر توجه داشته باشیم، مادیت صور جزئی در مبنای حکمای مشائی مشکلات بسیار بزرگی در نظام فلسفی آنان ایجاد می‌کرد که صدرا با گامی مهم از این موانع عبور می‌کند. از جمله این مشکلات، عدم توانایی در توجیه اشکالات وارد شده بر نظریه وجود ذهنی است. از زمان حکمای پیشین تا زمان صدرالمتألهین، این اشکالات دائماً مورد بحث و مناقشه قرار داشتند تا اینکه صدرالمتألهین با غیرمادی دانستن صور، تعداد زیادی از اشکالات را از عرصه بحث خارج کرد. با خارج شدن مادیت از عرصه بحث، می‌توان گفت که مسئله حلول به شکل جدی برای صدرا قابل طرح است، زیرا فلاسفه پیشین چون صور جزئی را مادی می‌دانستند با قیام حلولی کار می‌کردند، اما ملاصدرا در این بحث که مادیت را کنار می‌گذارد به دنبال راهی است که ارتباط نفس با صور جزئی را توضیح دهد.



اینجاست که اوج کار صدرالمتهلین، خود را نشان می‌دهد. صدرا با استفاده از پیش‌زمینه‌های ذهنی خود که از مکتب عرفا استفاده کرده است، کمر همت می‌بندد تا مسئله را حل کند. عبارات ابتدایی بحث وجود ذهنی، این تعلق خاطر صدرالمتهلین به مبانی عرفا را به خوبی نشان می‌دهد.^۳ صدرا در مقدمه بحث وجود ذهنی بیان می‌کند که باری تعالی نفس انسانی را از سنخ ملکوت خلق نموده، به نحوی که قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد، زیرا نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و هر صورتی که از فاعل صادر شود، نوعی حصول برای فاعل دارد، بلکه حصولش فی نفس‌ها عین حصول برای فاعلش است و شرط این چنین حصولی حلول نیست، کما اینکه جمیع موجودات برای باری تعالی حاصل هستند، اما نه به نحو حلول. بنابراین از این جهت، نفس انسانی مثال باری تعالی است و این صور خلق شده توسط نفس در افق نفس، آثار مترتب بر وجود خارجی شیء را ندارد، مگر بعضی از نفوسی که از لباس بشریت برون رفته و به خاطر شدت اتصال به عالم قدس، قادر بر ایجاد اشیاء در خارج هستند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶). صدرالمتهلین پس از بیان این نکته بسیار مهم، کلام محی‌الدین را نقل و آن را مؤید بیان خویش قرار می‌دهد و می‌فرماید:

و تأیید می‌کند این سخن را آنچه شیخ جلیل محی‌الدین عربی اندلسی در کتاب فصوص الحکم بیان کرده که با وهم است که انسان در قوه خیالش آنچه را که وجودی جز در وهم ندارد، خلق می‌کند. و این امری همگانی برای همه انسان‌ها است. و عارف با همتش چیزی را در خارج از محل همت خلق می‌کند. (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶).

تا به این جای بحث، اجمالاً روشن شد که صدرا با عبور از مادیت صور جزئی به مجرد آن‌ها، نوعی خالقیت برای نفس قائل است و می‌خواهد با خالقیت، جایگزینی برای قیام حلولی پیدا کند و با دقت در عبارت نقل شده سابق روشن می‌شود که آنچه در فضای تفکر صدرالمتهلین اهمیت داشته، این بوده است که ما در ارتباط حلولی امری را خارج از صقع نفس با ایجاد تغییراتی در آن، وارد نفس می‌کنیم و چون این شیء امری مادی است و حتی با تجرید از ماده باز نیاز به شبه ماده‌ای از جمله عضو عصبی دارد که در آن حلول کند. اما با انکار آن مادیت، به تبع تجرید و نیازمندی به ماده نیز انکار می‌گردد. صدرالمتهلین که می‌خواهد ارتباط نفس با بیرون از خود را توسط یک صورت توضیح دهد، دنبال ویژگی این صورت است که این

۳. مراد ما تبعیت تام صدرا نیست، بلکه مبانی ایجاد شده توسط ایشان نقش اساسی در نظریه پردازی وی دارند، منتها بستر فکری نیز تأثیرش قابل انکار نیست.



صورت با شیء خارجی چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ اگر این صورت از شیء بیرونی اخذ شود، محذورات حلول که بطلانش نزد صدرا روشن است، دوباره پیش می‌آید. بنابراین صدرالمتألهین به این نقطه می‌رسد که از حد وسط خالقیت نفس استفاده کرده و مسئله را سامان دهد. بنابراین حاصل بیان صدرا در این باره چنین می‌شود که صور ادراکی قائم به نفس هستند و این امری بدیهی است، اما نه از جنس قیام حلولی بلکه از سنخ قیام صدور.

با تحلیل فوق می‌توان مراحل را که صدرالمتألهین در درگیری با مشهور حکمای پیش از خود طی کرد، تا حدودی برای خود ترسیم نمود. صدرالمتألهین در مواضع متعددی به نتیجه این تحلیل، یعنی قیام صدور صور جزئی به نفس، تصریح کرده است که به چند مورد محدود اشاره می‌شود:

■ **مورد اول:** ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول پس از بیان برهان افلاطون بر مجرد نفس، اشکالی بر آن نقل می‌کند که مفادش امتداد یافتن صور خیالی و به تبع آن، وضع خصوص داشتن و مادی بودن است. صدرالمتألهین می‌گوید که فخر رازی نیز این اشکال را قوی دانسته و نتوانسته پاسخ دهد. سپس خود بیان می‌کند که حضور صورت علمیه برای شیء عالم الزاماً با حلول نیست، بلکه به یکی از سه شکل زیر صورت می‌پذیرد: یا حضور صورت برای عالم با عینیت است، همان‌طور که نفس به خود عالم است، یا با حلول است، مانند علم نفس به صفاتش، و یا با معلولیت صورت برای عالم است، مانند علم واجب به موجودات دیگر. صدرالمتألهین ارتباط نفس با صور خیالی جزئی را از قسم سوم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۸۰). نکته قابل توجه این است که در این استناد نیز صدرالمتألهین نظیری بین واجب و نفس در عالم بودن ایجاد کرده است، همان‌طور که در عبارت منقول سابق نیز چنین بود.

■ **مورد دوم:** صدرالمتألهین در برخی مواضع با ایجاد تقابل بین قیام حلولی و قیام صدور که از آن با قیام فعل به فاعل یاد می‌کند، نحوه ارتباط نفس با صور جزئی را با شق دوم توضیح می‌دهد. از جمله در عبارتی بیان می‌کند که صورت‌های خیالی بلکه صورت‌های ادراکی حال در موضوع نفس نیستند و در محل دیگری نیز حال نیستند و این صورت‌های ادراکی قیامشان به نفس، قیام فعل به فاعل است نه قیام مقبول به قابل (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۱). کلام دیگر ملاصدرا نیز شبیه همین عبارت ذکر شده است:

نفس با قیاس به مدرکات خیالی و حسی اش به فاعل ابداع‌کننده شبیه‌تر است تا محل



قبول‌کننده و با این مطلب، بسیاری از اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی که مبنای این اشکالات بر محل بودن نفس برای مدرکات و قیام حلولی است، مندفع می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۸۷).

■ **مورد سوم:** صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی بیان می‌کند که طبایع کلی عقلی از حیث کلیت و معقولیتشان داخل تحت مقوله‌ای از مقولات نیستند، اما از حیث وجودشان در نفس، یعنی وجود حال یا ملکه در نفس، نفس مظهر یا مصدر برای آن‌ها می‌شود و این صور تحت مقوله کیف واقع می‌شود. در عبارت فوق، این تعبیر «تصیر النفس مظهراً او مصدراً لها» محل شاهد بحث حاضر است که صدرالمتألهین نفس را مظهر یا مصدر معرفی می‌کند. این عبارت کمک می‌کند که پله‌ای دیگر از نظریه صدرالمتألهین را که تا به حال مورد بحث تفصیلی واقع نشده بود، بیشتر مورد بررسی قرار دهیم. در ادامه این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا نفس می‌تواند نسبت به صور عقلی و کلی هم شأن مصدریت داشته باشد هم شأن مظهریت؟ اینکه نفس نسبت به صور خیالی و حسی، یعنی جزئی، سمت مصدریت دارد، تا اینجا روشن شده است، اما اینکه نسبت به صور عقلیه چه رابطه‌ای دارد، هنوز دارای ابهام است. ما ناچاریم به سایر عبارات وی در خصوص تعقل عقلی و رابطه نفس با صور عقلی بپردازیم تا مسئله مقداری روشن شود. به عنوان نمونه، می‌توان به عبارت زیر مراجعه کرد. ملاصدرا بیان می‌کند که:

” اما حالت نفس در مقایسه با صورت‌های عقلی از انواع اصیل، به صرف اضافه اشراقی به ذوات عقلی نوری واقع در عالم ابداع برای نفس حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۸۸).

طبق این بیان، صدرالمتألهین تصریح دارد که نفس، صورت‌های عقلی را به واسطه ارتباط اشراقی با مثل و ذوات نوری از آن‌ها دریافت می‌کند. نکته مورد نظر ما همین است که نفس دریافت‌کننده است برخلاف صور جزئی که صادرکننده و خلق‌کننده بود. حاصل کلام صدرالمتألهین را می‌توان چنین جمع‌بندی نمود که: اولاً در مورد صور حسی و خیالی ایشان قائل به مصدریت نفس است؛ ثانیاً در مورد صور عقلی کلی، هرچند در کلمات وی تا حدودی تشکیک وجود دارد، اما می‌توان نظر غالب وی را همان مظهریت دانست.



البته قابل ذکر است که مشهور حکمای پس از صدرالمتهلین نیز کلام این حکیم بزرگ را در صور عقلیه چنین فهمیده‌اند که در قسمت بعدی بیشتر روشن خواهد شد.

۵. تبعیت از صدرالمتهلین در فیلسوفان متأخر

آنچه به طور خلاصه درصدد بیان آن در این بخش هستیم، تبعیت حکمای پساصدرایی تا زمان علامه طباطبایی از صدرالمتهلین است. همان طور که بیان شد، صدرا قائل به مصدریت در صور جزئی و مظهریت در صور کلی شد. از بزرگ‌ترین فلاسفه متأخر از ملاصدرا، حکیم سبزواری است که ایشان، هم در تفسیر دیدگاه صدرالمتهلین و هم در مختار نهایی خود قائل به مصدریت در جزئیات و مظهریت در کلیات شده است. در ذیل عبارت اسفار که بیان صدرا از نظر ما دارای ابهام بود، حکیم سبزواری برای رفع ابهام موجود در عبارت ایشان چنین تفسیری ارائه می‌دهد؛ لذا در تفسیر این عبارت «نفس مصدر یا مظهر برای صورت‌های ادراکی می‌شود» بیان داشته است که «یعنی نفس نسبت به صورت‌های عقلی مظهر است یا مصدر است نسبت به صورت‌های جزئی» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۲۹۵).

لذا همان طور که می‌بینیم حکیم سبزواری عبارتی را که صدرا به صورت مطلق در مورد صور عقلیه به کار برده بود، به دو بخش تقسیم کرده است تا از گزند اشکالات احتمالی دور گرداند. همچنین حاجی سبزواری خود نیز در مقام اعلام عقیده خویش به عنوان فیلسوف مستقل این عقیده صدرالمتهلین را پذیرفته است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۱۲۴). غیر از حکیم سبزواری می‌توان ادعا کرد که میرزا مهدی آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص. ۱۸۳) و شیخ محمد تقی آملی (آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۹) این تفسیر از صدرالمتهلین را پذیرفته‌اند.

در نهایت هم به ذکر عبارتی از علامه طباطبایی در این بخش بسنده می‌کنیم که ایشان نیز رأی صدرالمتهلین را مانند دیگران مصدریت در صور جزئی و مظهریت در صور کلی تفسیر و جمع‌بندی نموده‌اند. تفسیر ایشان چنین است که:

” به تحقیق دانستی که نظری در صورت‌های جزئی این است که صورت‌های جزئی معلول نفس هستند و نفس مصدر برای آن‌ها است و صورت‌های کلی از مشاهده مجردات عقلی از دور برای نفس حاصل می‌شوند و منطبق بودن بر کثیرین و مبهم بودن



آن‌ها بر این مطلب مترتب می‌شود. پس نفس مظهر است برای صورت‌های عقلی نه
مصدر (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۹۴).

اما تفاوت مهم علامه طباطبائی با دیگران در این نکته است که علامه باینکه تفسیری دقیق از عبارت صدرالمتألهین ارائه می‌دهد و سعی می‌کند که اغلاق موجود در عبارت وی را به وجه روشنی رفع نماید، خود از جهت مبانی مخالف با صدرالمتألهین است و نظری مستقل و بر اساس مبانی خاص خودشان دارد که در بخش بعد به صورت مفصل به آن خواهیم پرداخت.

۶. مظهریت در تمام صور؛ نوآوری علامه طباطبائی

مرحوم علامه طباطبائی، به عنوان میراث‌دار بزرگ فلسفه اسلامی در قرون اخیر، در مسئله حاضر نظری منحصر به فرد اختیار کرده‌اند. این عقیده انحصاری ایشان را نباید تنها به عنوان تعلیقه‌ای بر مباحث گذشته تلقی کرده و در ذیل فلسفه‌های پیشین تعریف کرد؛^۴ بلکه ایشان با بنانهادن مبانی جدید و همچنین ارتقای مبانی گذشتگان، روحی نو در کالبد فلسفه گذشتگان دمیده است. لذا با مراجعه به آثار ایشان می‌بینیم که از بنیادی‌ترین اصول حکمت متعالیه مانند اصالت وجود و حرکت جوهری و... تا کوچک‌ترین مسائل، نوآوری‌های ایشان افکار و انظار را به خود جلب می‌کند.

همان‌طور که ملاحظه شد، مختار صدرالمتألهین مصدریت در صور حسی و خیالی و مظهریت در صور عقلی بود. علامه در مواجهه با نظر صدرالمتألهین مصدریت در صور حسی و خیالی را انکار می‌کند و راه خود را از صدرالمتألهین جدا می‌کند. لذا در ادامه به بررسی و تحلیل نظریه علامه در این باره پرداخته می‌شود.

۱-۶. نگاه ویژه علامه در ماهیت علم حصولی

از بنیادهای اساسی فلسفه علامه طباطبائی، نگاه ویژه ایشان به علم حصولی است. ایشان معتقد هستند که علم حصولی مخصوص نفس است و ظرفی خارج از موطن نفس ندارد؛ لذا از مختصات نفس است. نتیجه این کلام چنین است که موجودات عقلانی که ذاتاً و فعلاً مجرد

۴. در سابق هم گذشت که علامه طباطبائی یکی از مأموریت‌های فلسفی خود را نظم بخشیدن به مطالب بیان‌شده گذشتگان می‌داند. لذا برخی از تعلیقه‌های ایشان جمع‌بندی مطالب متشتت صدرالمتألهین در اسفار است. ما هنگام بیان نظر صدرالمتألهین تذکر دادیم که در برخی از کلمات این حکیم بزرگ اضطراب‌هایی ملاحظه می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۹۴) و دقیقاً علامه طباطبائی در ذیل همین مطلب تعلیقه‌ای در جمع‌بندی و تفسیر کلام صدرالمتألهین دارند.



از ماده هستند و هیچ نحوه تعلقی مانند تعلق نفوس به ابدان ندارند، این سنخ از علم را نخواهند داشت. اهمیت این مبنا زمانی روشن می‌شود که در حکمت‌های سابق در برخی از کلمات فلاسفه به تحقق ذهن برای عقول عالیه تصریح شده است. علامه طباطبایی معتقد است که حقیقت علم حصولی این است که نفس به وجودات مجرد عقلی یا مثالی مرتبط می‌شود؛ البته نه با مفاهیمشان بلکه به وجود خارجی و دارای آثار این وجودات مجرد. روشن است که چنین علمی حضوری است. علامه در ادامه بیان می‌کند که هنگامی که نفس به وسیله آلات بدنی به خارج از بدن، یعنی عالم ماده متصل می‌شود، می‌بیند که اثر خارجی وجود مادی بر آنچه حاصل ارتباط حضوری با موجودات مجرد بود، مترتب نمی‌شود. لذا انسان تصور می‌کند که این وجوداتی که حضوراً با آن‌ها مرتبط شده است، همین وجودات مادی طبیعی هستند که در ذهن به صورت بی‌اثر حاصل شده‌اند. حاصل این توهم و اعتبار حصول ماهیات و مفاهیم است؛ لذا نتیجه بیان علامه این است که آنچه نفس حضوراً می‌یابد، موجودات مثالی یا عقلی مجرد است و با مقایسه این موجودات با آنچه در عالم ماده با آن سروکار دارد، علم حصولی شکل می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۵۵).

لذا علامه معتقد است که چون مجردات عالیه چنین اتصالی با عالم ماده ندارند، این عرض وهمی برای آن‌ها اتفاق نمی‌افتد؛ لذا موطن علم حصولی تنها ظرف ذهن است. انسان متفکر با دقت در مبنای فوق به خوبی منتقل می‌شود که این تحلیل دقیقاً در نقطه مقابل نظریه صدرالمآلهین در قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس و فاعل و مبدع بودن نفس نسبت به آن‌ها است؛ لذا مبنای اساسی بیان علامه همین تحلیل عمیق از علم حصولی است. نکته قابل توجه این است که در کیفیت ارجاع علم حصولی به حضوری، خوانش‌های مختلفی وجود دارد که می‌توان بیان علامه را در کیفیت این ارجاع از عبارت فوق استحصال نمود و خود علامه هم به این مطلب تصریح کرده است.

۶-۲. پابندی علامه به استحاله اتحاد قوه و فعل و نقدی بر ملاصدرا

علامه طباطبایی در تحلیلی که از رابطه نفس و صور عقلی ارائه می‌دهند، بیان می‌کنند که نفس عاقل بالقوه که همان عقل هیولانی در اصطلاح حکما است، خود به خود نمی‌تواند از حالت بالقوه خارج و به حالت بالفعل برسد بلکه نیاز به مُخرج دارد. مُخرج عقل هیولانی از حال قوه، عقل فعال است که مفیض صور عقلیه بر نفس است. این مطلب همان تحلیل کلام



صدرالمتألهین در مظهریت نفس در صور عقلیه می‌باشد. علامه در ادامه، با تحفظ بر اصل محال بودن اتحاد قوه و فعل، بیان می‌کند که نظیر مطلب بیان‌شده در مورد صور عقلی را باید در صور خیالیه نیز پیاده کنیم. زیرا نفس نمی‌تواند خود به خود از حالت بالقوه نسبت به صور خیالی خارج شود، بلکه نیاز به مُخرج دارد، و الا لازم می‌شود که نفسی که ابتدا فاقد بود و در حالت هیولانی نسبت به صور مثالی یعنی خیالی قرار داشت، بدون دریافت چیزی از بیرون خود، واجد و دارا و بالفعل شود درحالی‌که این امری بین الاستحاله است. علامه با تحلیل فوق از بیان صدرالمتألهین در مصدریت نفس نسبت به صور خیالی عبور می‌کند. حال که چنین تبیینی از نظر ایشان ناتمام بود، علامه تبیین جایگزین را همان مظهریت در صور خیالی می‌داند؛ زیرا تنها راه توضیح‌دهنده وجدان نفس بعد از فقدان و فعلیت پس از قوه، دریافت از خارج نفس است؛ لذا علامه نسبت بین نفس با صور مثالی را همان نسبت بین نفس و صور عقلی می‌داند و همان‌طور که در صور عقلی نیازمند به مفیض الصور العقلیه هستیم، در صور خیالی هم محتاج به مفیض الصور الخیالیه می‌باشیم.

عبارت علامه در این باره چنین است:

”در مرتبه مثال موجودی مثالی است که نسبتش به نفس متخیله بالقوه، نسبت عقل فعال به نفس عاقله بالقوه است در اینکه این موجود مجرد مثالی نفس را از قوه و به فعل خارج می‌کند. اگر خروج نفس از قوه به فعل بدون خارج‌کننده‌ای از بیرون جائز باشد، اتحاد قوه و فعل لازم می‌آید و آن محال است و لازمه این مطلب این است که ایجادکننده صورت‌های خیالی بمانند صورت‌های عقلی امری بیرون از نفس است که صورت‌ها را یکی پس از دیگری بر نفس افاضه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۸۰).

علامه طباطبائی پس از بیان برهان مطرح‌شده و توجه به مخالفت نتایج آن برهان با نظریه ملاصدرا، به توجیه نظر صدرالمتألهین در مصدریت نفس می‌پردازد و بیان می‌کند که ممکن است پس از تمکن صورت نسبت به نفس و حصول ملکه برای نفس بتوان صور را به خود نفس اسناد داد؛ زیرا از جهتی اسناد فاعلیت صور به نفس عین اسناد به مبدأ مثالی فیاض بیرون نفس است. عبارت علامه چنین است:



” زمانی که نفس نسبت به صورت‌های خیالی تمکن پیدا کرد و ملکه برای نفس حاصل شد، نسبت دادن فاعلیت صور به نفس ایرادی ندارد، زیرا این انتساب از جهتی همان انتساب به مبدأ فیاض خیالی است (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۸۰).

البته باید در سیاق عبارت علامه دقت کرد که مراد ایشان ابدأ تأیید تام کلام صدر است، بلکه دقیقاً طبق مطالب بیان شده، نظر مختارشان متفاوت با بیان صدر است لکن علامه می‌خواهد تنها صحت اسناد را درست کند و این امری متفاوت از تحلیل حقیقی و واقعی مسئله است که علامه تحقیق نمود. چه بسا در توجیه صحت اسناد مذکور بتوان گفت که از نظر علامه طباطبایی این اسناد امری متأخر الوجود از اصل دریافت صور می‌باشد و پس از افاضه این صور از مفیض الصور الخیالیه است که این اتفاق رخ می‌دهد.

علامه طباطبایی علاوه بر حاشیه بر اسفار در سایر آثارشان نیز به همین تحلیل اشاره کرده و پس از تحلیل مظهریت نفس نسبت به صور کلیه عقلی و بیان استحاله فاعلیت نفس نسبت به آن‌ها به دلیل استحاله اجتماع فاعل و قابل از جهت واحد و همچنین بیان استحاله فاعلیت عالم ماده نسبت به آن‌ها به دلیل ضرورت اقوئیت علت از معلول، به این مطلب می‌پردازد که بیان طرح شده در مورد صور عقلیه در صور خیالی نیز جاری می‌شود؛ لذا صور خیالیه نیز مانند صور عقلیه نیازمند به مفیض الصور الخیالیه هستند که جوهر مجرد مثالی است که همه صور خیالی را به صورت علم اجمالی دارا بوده و نفس با اتحاد با اوست که صور را از آن دریافت می‌کند. عبارت علامه چنین است که:

و مانند بیان پیشین که در صورت‌های علمی کلی جاری شد، در مورد صورت‌های علمی جزئی نیز جاری می‌شود و با آن آشکار می‌شود که مفیض صورت‌های علمی جزئی جوهر غیر مادی مثالی است که تمام صورت‌های جزئی را به صورت اجمالی در آن جمع هستند و نفس به قدر استعدادش با آن متحد می‌شود و او صورت‌های متناسب را بر نفس افاضه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۲۵۰).

در پایان به این نکته تذکر می‌دهیم که علامه طباطبایی با استفاده از این نظریه برهانی جدید برای اثبات عالم مثال اکبر اقامه می‌کند که می‌تواند به عنوان کارکرد نظریه ایشان مورد مطالعه واقع شود.



نتیجه‌گیری

۱. از مطالب طرح شده در این نوشتار مطالب زیر حاصل می‌شود:
از منظر مشائین، نفس با تجرید صور از ماده، مدرکات متفاوتی را به دست می‌آورد. مشائیان این اختلاف مدرکات را نتیجه اختلاف میزان تجرید می‌دانند.
۲. صدرالمآلهین با احداث مبانی جدید معتقد شد که نفس به صور جزئی مصدریت و نسبت به صور کلیه مظهریت دارد.
۳. در میان حکمای پس از صدرالمآلهین نیز تبعیت عمده از ایشان دیده می‌شود.
۴. علامه طباطبائی با مبانی نوینی، مظهریت نفس را هم در صور جزئی و هم صور کلی پذیرفته است.
۵. این بررسی نشان می‌دهد که تحول فلسفه معرفت‌شناسی در حکمت اسلامی با عبور از مشاء تا صدرالمآلهین و سپس نوآوری علامه طباطبائی، مسیر درک نفس و صور ادراکی را دگرگون کرده است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هیچ‌گونه کمک مالی از نهادهای دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

مشارکت نویسندگان

این مقاله به تنهایی توسط نویسنده به نگارش درآمده است و با نویسنده دیگری مشارکت نداشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش این مقاله از هیچ مدل هوش مصنوعی استفاده نشده است. تنها در آماده‌سازی پیش‌نویس اولیه چکیده مبسوط، از مدل هوش مصنوعی (chat gpt) استفاده شده است. پس از استفاده، نویسنده محتوای تولیدشده را به دقت بازبینی، ویرایش و تأیید نموده است و مسئولیت نهایی محتوای ارائه شده را بر عهده می‌گیرد.



تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تعارض منافی در ارتباط با این مقاله ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اعلام می‌دارد که در فرایند پژوهش و نگارش این مقاله، از هرگونه تخلف علمی مانند جعل، تحریف، سرقت علمی (پلاجیاریسم) و سوءرفتار پژوهشی پرهیز کرده است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست. این پژوهش مبتنی بر تحلیل متون فلسفی است.





فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۵۲). **تعلیق بر شرح منظومه حکمت**. تهران: سازمان چاپ دانشگاه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **الشفاء (طبیعیات)** (تحقیق سعید زاید). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). **الإشارات و التنبیهات** (تحقیق مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات** (تصحیح محمد تقی دانش پژوه). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. ابوالبرکات بغدادی، هبة الله. (۱۳۷۳). **المعتبر فی الحکمة** (تصحیح فتح علی اکبری). اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۶. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۴). **شرح غرر الفرائد** (قسمت امور عامه و جوهر و عرض با تعلیقات آملی و هیدجی و سبزواری) (تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. سبزواری، هادی. (۱۴۱۳). **شرح المنظومه** (تصحیح حسن حسن زاده و تحقیق مسعود طالبی). تهران: ناب.
۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد** (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). **اسرار الآیات** (تصحیح محمد خواجهوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**. تهران: حکمت.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۶۰). **نهایة الحکمة**. قم: جامعه مدرسین.
۱۳. قاسمیان، رضا. (۱۳۹۳). بررسی نقش فاعلیت نفس در فرایند ادراک نفس. **حکمت اسراء**، (۱۹)، ۶۳-۸۴.
۱۴. راستین، امیر و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۹). فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هریک در اندیشه صدر. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۵ (۲۶)، ۱۳۳-۱۵۶.



Resources

1. Abū al-Barakāt al-Baghdādī (1994). *Al-Mu'tabar fī al-Ḥikmah* (The Considered in Philosophy) (F. A. Akbarī, Ed.). Isfahan: Dāneshgāh-e Isfahān. [In Arabic]
2. Al-Sabzawārī, H. (1993). *Sharḥ al-Manẓūmah* (Explanation of the Poem) (Vols. 1–5) (H. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.; M. Tālibī, Researcher). Tehran: Nāb. [In Arabic]
3. Al-Sabzawārī, M. H. (2005). *Sharḥ-e Ghurar al-Farā'id: Qism-e Umūr-i āmmah wa Jawhar wa 'araḍ, bā Ta'liqāt-e Āmulī wa Hidaḡī wa Sabzawārī* (Explanation of Ghurar al-Farā'id: Section on General Matters, Substance and Accident, with Annotations by Āmulī, Hidaḡī, and al-Sabzawārī) (M. Muḥaqqiq & T. Izutsu, Eds.). Tehran: Anjuman-e Āthār va Mafākher-e Farhangī. [In Arabic]
4. Āshtiyānī, M. (1973). *Ta'liqah bar Sharḥ-e Manẓūmah-ye Ḥekmat-e Sabzawārī* (Glosses on the Explanation of the Poem of Wisdom). Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i Dānishgāhī. [In Arabic]
5. Avicenna (1984). *Al-Shifā': al-Ṭabī'iyyāt* (The Healing: Physics) (Vols. 1–3) (S. Zāyid, Ed.). Qom: Maktabat Ayatullah al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
6. Avicenna (2000). *Al-Najāt min al-Gharq fī Baḡr al-Ḍalālāt* (Deliverance from Drowning in the Sea of Errors) (M. T. Dānishpazhūh, Ed.). Tehran: Mu'assaseh-ye Intishārāt wa Chāp. [In Arabic]
7. Avicenna (2002). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Remarks and Admonitions) (Vol. 1). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
8. Mullā Ṣadrā (1975). *Al-Mabḍā wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
9. Mullā Ṣadrā (1981a). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys) (Vols. 1–9). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
10. Mullā Ṣadrā (1981b). *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses) (M. Khājavī, Ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
11. Mullā Ṣadrā (2006). *Majmū'eh-ye Rasā'il-e Falsafī-ye Ṣadr al-Mutā'allihīn* (Collected Philosophical Treatises of Ṣadr al-Mutā'allihīn). Tehran: Hikmat. [In Arabic]
12. Qāsimiyān, R. (2014). "Barrasī-ye Naqsh-e Fā'ilīyat-e Nafs dar Farāyand-e Edrāk-e Nafs



- (Examining the Role of the Soul's Agency in the Process of Self-perception).” *Hekmat-e Isrā’* 19, 63–84. [In Persian]
13. Rāstīn, A., & Ḥusaynī Shāhrūdī, S. M. (2020). “Fā’iliyat yā Qābelīyat-e Nafs dar Edrāk-e Juz’iyyāt wa Barrasī-ye Natāyej-e Ḥāṣel az Pazhūhesh-e Haryek dar Andīsesh-ye Ṣadrā (Agency or Capability of the Soul in Perceiving Particulars and Examining the Consequences of Adopting Each in Ṣadrā’s Thought).” *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī* (Islamic Philosophical Doctrines) 15(26), 133–156. [In Persian]
14. Ṭabāṭabā’ī, S. M. H. (1981). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Ultimate of Wisdom). Qom: Jāmi’eh-ye Mudarrisīn. [In Arabic]

