

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال هفتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۵

تبیین ادراک عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۱۵

احمد غفاری قره‌باغ*

ملاصدرا ادراک عقلی را با سه رویکرد تبیین نموده است: رویکرد اول مشاهده صورت‌های عقلی از دور است. در این رویکرد، آنچه مشاهده می‌شود مثل نوریه و وجودات عقلی می‌باشد. رویکرد دوم در تبیین ادراک عقلی رویکرد اتحاد با عقل فعال است. در این تبیین، نفس انسانی با عقل فعال متحد شده و در پی این اتحاد، صورت‌های معقوله برای او حاصل می‌گردد. در رویکرد سوم، نفس انسانی با اندکاک در ذات الهی و فناء بالله به حقیقت امور عقلی واصل می‌شود و، در نتیجه، خلاق صورت‌ها می‌گردد. این سه رویکرد، هر چند در ظاهر متفاوت به نظر می‌رسند، با نگاهی دقیق، معلوم می‌گردد که بیانگر و حاکی از تطورات و تحولات نفس می‌باشند. در هر سه رویکرد، ملاصدرا علم عقلی را به‌عنوان علم حضوری معرفی می‌کند و از این حیث نیز با مشهور تفاوت دیدگاه می‌یابد.

واژگان کلیدی: ادراک عقلی، حکمت متعالیه، مشاهده، عقل فعال، فنا.

* استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

مقدمه

ملاصدرا، در نظر ابتدایی، ادراکات را بر چهار نوع معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ص ۳۶۰)، بدین توضیح که وی حسب روال معروف، به شمارش ادراکات چهارگانه حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌پردازد (همان، ج ۳: ۳۶۱). اما در ادامه وی، این چهار قسم ادراک را به سه نوع برمی‌گرداند، چراکه ملاصدرا معتقد است که تفاوت بین مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی تفاوت بالذات است، بدین معنا که هر یک از این سه مرتبه بیانگر مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس است که با دیگری متفاوت است، در حالی که تفاوت بین ادراک وهمی و ادراک عقلی تفاوت بالذات نیست، بلکه به لحاظ موضوع ادراک (مدرک) است، زیرا مدرک در ادراک وهمی جزئی است و در ادراک عقلی کلی. به عبارت دیگر، هنگامی که معانی عقلی به صورت جزئی نسبت داده می‌شوند، معانی وهمی پدید می‌آیند. (همان، ج ۳: ۳۶۱-۳۶۲)

محصول این تغییر در نگرش این نکته بدیع است که اقسام ادراکات به تناسب مراتب اصلی وجود، که عبارت‌اند از عالم جسم و طبیعت (ناسوت) و عالم تجرد مثالی یا مثال (ملکوت) و عالم تجرد محض یا عالم عقل (جبروت)، شکل می‌گیرند و بدین ترتیب، در حکمت متعالیه، مراتب ادراک و معرفت با مراتب اصلی وجود تطابق می‌یابند.

در نحوه ادراک عقلی و معرفت‌شناسی کلیات دو دیدگاه رئالیستی وجود دارد. افلاطون قایل به علم فطری به کلیات است و مشائیان قایل به نظریه تجریدند. به طور کلی، برای همه فیلسوفان اسلامی دیدگاه اول پذیرفتنی نیست. درباره عقیده مشائیان نیز، اگرچه ملاصدرا اکتسابی بودن ادراکات عقلی را می‌پذیرد، اما نظریه تجرید را رد می‌کند. ملاصدرا معتقد به تحولی جوهری در نفس انسان برای

شکل گیری ادراک عقلی است. در این نوشتار بر آن هستیم که دیدگاه حکمت متعالیه در زمینه نحوه تحقق ادراک عقلی را تبیین کنیم.

بررسی و نقد نظریه تجرید در تحقق ادراک عقلی

جمهور حکمای مشاء در باب ادراک معقولات بر این باورند که انسان ابتدا به وسیله حس، صور محسوس را از ماده انتزاع و تجرید می کند و، سپس، قوه خیال - چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت ماده - صورت محسوس را تجرید بیشتری می نماید و، سپس، نیروی عاقله یا نفس ناطقه با تجرید تام و کامل صورت شیء از ماده و عوارض آن و با حذف ویژگی ها و خصوصیات کمی و کیفی به ادراک صورت عقلی نایل می شود. آنها معتقد بوده اند که قوه عاقله نفس - که جوهر منفعل و پذیرنده عقلی است - با ذاتی عاری از صورت عقلیه و با فقدان مقام و مرتبه شامخ عقلانی، صورت عقلی ای را ادراک می کند. از دیدگاه ملاصدرا چند اشکال بر این نگرش جمهور حکما وارد است:

اشکال اول. از نظرگاه دو مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری، نظریه تجرید و انتزاع - که نفس صورت محسوسات را از ماده آنها انتزاع می کند و آن را تجرید می کند، و این تجرید وقتی تام شد، تعقل رخ می دهد - تصویر نادرستی از تکوین ادراک عقلی است، چراکه طبق اصالت وجود، نحوه وجود است که برای ادراک شیء باید ادراک شود، نه ماهیت. به عبارت دیگر، فهم ماهیت، براساس اصالت وجود، زمانی شکل می گیرد که وجود ادراک شود، زیرا ماهیت حد وجود است و حد وجود زمانی درک می شود که خود وجود شیء ادراک شده باشد.

اشکال دوم. هر گونه فعلیتی که بر نفس عارض می گردد، بر اثر تحوّل و صیوررت نفس است. از این رو، تکوین ادراک عقلی، به عنوان یک فعلیت وجودی،

باید براساس صعود و عروج نفس به مرتبه عالی وجودی خویش تبیین شود، که این نکته در نظریه تجرید رعایت نشده است. به عبارت دیگر، اگر نظریه تجرید را بپذیریم، موضوع علم که همان نفس است ثابت خواهد بود و مدرکات آن از وضعی به وضع دیگر متحول می‌شوند، در حالی که نفس ثابت هرگز نمی‌تواند صورت معقولی را درک کند بلکه فقط قوه ادراک کلیات را دارد، چراکه اگر نفس غیرمتحرک و ثابت باشد و حرکت و تغییر از آن صورت اشیاء باشد، - به این معنا که صورت محسوس تغییر کند و تجرد یابد - و نفس همیشه فقط مدرک بدون تغییر باشد، باید جوهر نفسانی بدون ارتباط با صور عقلیه آنها را درک کند، زیرا هیچ ارتباطی میان صور عقلیه و نفس برقرار نیست و نفس اگر موجودی مغایر خویش را که هیچ ارتباطی با آن ندارد درک کند، علم فقط اضافه‌ای بیشتر نمی‌شود، زیرا میان دو موجود مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر فقط مقوله اضافه برقرار است. این در حالی است که قول به اضافه در بحث علم مورد نقد و انکار فلاسفه است. اگر نفس ثابت نباشد و صور عقلیه با نفس ارتباط داشته باشند، لازم است نفس ماده آن صور باشد و متحد با آنها گردد، در حالی که قایلان به این نظریه تغییرات نفس را و اتحاد با صور معقوله را انکار می‌کنند. بنابراین، تجرید صور محسوس برای حصول صور معقوله امری محال است. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۰ - ۲۴۱)

نقد صریح ملاصدرا بر این تحلیل به این بیان است: تا زمانی که نفس به مرتبه شامخ عقلانی نرسیده و صورت معقولات به صورت بالفعل در ذات او حاصل نشده است، چگونه و با چه وسیله‌ای می‌تواند صورت عقلی اشیاء را درک کند؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد:

۱. آیا چنین فردی با ذاتی تاریک، انوار عقلی را ادراک می‌کند؟ چنین فردی

که به نفس ذات نمی‌تواند اشیاء را به صورت عقلی و کلی ادراک کند و هنوز به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و هیچ صورت عقلی در ذات او حاصل نشده، چگونه قادر است چیز دیگری را از نوع صور عقلی درک کند؟

۲. آیا چنین فردی اشیاء را به وسیله صورت حاصل در ذات خود درک کند؟ این فرض نیز صحیح نیست، زیرا تا زمانی که این فرد صورت در ذات خود را ادراک نکرده است، چگونه می‌تواند به وسیله صورت ادراک نشده صور دیگر را ادراک کند؟ و در صورت جواز این امر، یا صورت حاصل در نفس، هم عاقل ذات خود و غیر خود است و هم معقول ذات خود، که این هم خلاف فرض و هم محال است. و یا معقول نفس و عاقل برای غیر خودش است که در این حالت نیز، سؤال اول دوباره تکرار می‌شود که آیا نفس صورت حاصل در ذات خود را با ذاتی بدون نور عقلی درک کرده است یا به وسیله صورت دیگر، که بطلان هر دو احتمال روشن شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۳)

برای حل این اشکال، باید تعقل را این گونه تفسیر کرد: اشیاء ثابت‌اند و نفس تغییر می‌کند، یعنی عوالم متعدد است و نفس از عالمی به عالم دیگر حرکت می‌کند، و نفس در عالم محسوسات ادراک حسی داشته، در عالم عقول ادراک عقلی دارد. (ربک. همان: ۲۴۱) به عبارت دیگر و دقیق‌تر، حقیقت تجرید به معنای پیراستن ماهیات از عوارض نیست که نفس، در این تبیین، نفس ثابت و لایتغیر مفروض گردد و، در عین حال، نحوه ادراک آن از حسی به خیالی و به عقلی ارتقا یابد. بلکه معنای تجرید تجرید ماهیت است از نحوه‌ای از وجود، و موجود شدن آن است با نحوه برتری از وجود این نظریه مستلزم این است که هم وجود مدرک بالذات و هم وجود مدرک (نفس) - که با یکدیگر متحدند - همراه با

ارتقای نحوه ادراک از مثالی حسی به خیالی و از آن به مجرد عقلی - ارتقا یابند.
(ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۶) ملاصدرا می‌نگارد:

صورت عقلیه هر چیزی عبارت است از معنای کلی معقولی که نفس . . . به
واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل
به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو
عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل انتزاع می‌کند. (همو، ۱۳۶۰:
۳۳)

آنگاه، ملاصدرا به زیبایی به این آیه استشهاد می‌کند:

«وَمَنْ كَم يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۴).

از دیدگاه ملاصدرا، به ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورتی مخصوص به
آن عالم وجود دارد، زیرا عوالم و نشأت ناشی از وجودات متعددند. و به جهت
کثرت و تعدد عوالم و نشأت، خداوند نشئت و مرتبه‌ای از وجود به نام نفس
ایجاد کرد. نفس جامع تمام نشأت و مراتب روحانی و جسمانی و وحدت و
کثرت است. حضرت سبحان، به عنایت خاص خود، از طرفی، نیرویی لطیف که
بالفطره مناسب با وحدت عقلی است به نفس بخشید و، از طرف دیگر، نیروها و
قوای جسمانی و مادی دیگری که مناسب با کثرت جسمانی و مادی است به آن
عطا کرد. به وسیله نیروی اول که عبارت است از عقل فعال می‌تواند به وحدت
عقلی نایل شود و آن را درک کند و به وسیله نیروی دوم که همان جسم یا ماده
است می‌تواند کثرت را از آن جهت که کثرت است ادراک کند. ملاصدرا ره
می‌نویسد:

نفس دارای مقامات متعدّد و نشأت و عوالم گوناگون است: نشأه و عالم
حسن، نشأه و عالم خیال، نشأه و عالم عقل، و این نفوس نیز از حیث قوه و ضعف

و کمال و نقص متفاوت اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۰)

اشکال سوّم: بنا بر نظریه تجرید، معقول کلی حاصل حذف مشخصات شیء است؛ می توان ماهیت واحد مبهم شده ای را به سبب ابهامش بر شیء خارجی محسوس، متخیل و معقول [به وجودهای مختلف] حمل کرد. (رک. همو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۷۴) و همچنین قابلیت صدق بر کثیرین، که ویژگی اصلی یک مفهوم کلی است، حاصل ابهامی است که در نظریه تجرید از طریق حذف مشخصات شیء به دست آمده است، حال آنکه به خوبی می دانیم که تفسیر کلیت به ابهام در فهم تصویر نادرستی از کلیت مفهومی است. شبیه این اشکال است که به تفسیر برخی از فلاسفه غربی در تفسیر کلیت نیز وجود دارد: دیوید هیوم معتقد است که کلیات چیزی جز شیء خارجی ابهام آمیز نیست و اگر کلیت مفهوم کلی حاصل حذف عرضیات و مشخصات شیء خارجی است، پس، جز سکه ای ممسوح چیزی نخواهد بود. براساس این منظر، ارزش معرفت کلی - که همان ماهیت معقول شیء است - از معرفت حسّی کمتر است، حال آنکه به نادرستی این لازمه اطمینان داریم.

اشکال چهارم: ابن سینا معتقد است مادی بما هو مادی قابل ادراک نیست. چگونه ممکن است صورتی که آمیخته به ماده است و وضعی مکانی دارد از ماده جدا شود و به انتزاع عقل درآید؟ صدرالمتألهین در این باره چنین می نگارد:

اگر موجود فقط مادی محض باشد، پس، درک آن به سبب ترکیب آن و اختلاط با امور غریبه عارضی آن، ممکن نیست بلکه موجود باید صاحب وضع مکانی و جهتی از جهات مادی باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۱۳)

سه رویکرد در تبیین ادراک عقلی از منظر حکمت متعالیه

مشاهده نمودیم که ملاصدرا به سختی از دیدگاه مشائیان در تبیین ادراک

عقلی رویگردان است. اینک، به تحلیل و بررسی دیدگاه وی در این زمینه می‌پردازیم. ملاصدرا در تبیین کیفیت تحقق علم عقلی بیان‌های مختلفی ارائه نموده است که به نظر می‌رسد تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. در ذیل، به تفصیل با این رویکردها آشنا می‌شویم.

۱. مشاهده از دور

در مورد ادراک عقلی، دیدگاه ملاصدرا دقیقاً مانند دیدگاه شیخ اشراق در مورد ادراک حسی و خیالی است، بدین معنا که ملاصدرا معتقد است نفس^۶ مشاهده و علم حضوری به وجود عقلی دارد و همین مشاهده عبارت از ادراک عقلی است. لذا، در این باره به هیچ‌وجه نباید سخن از چیزی به نام مفهوم عقلی به میان آید که قیام صدوری به نفس داشته باشد. به عبارت دیگر، نباید تحلیل ملاصدرا از ادراکات حسی و خیالی را در مورد ادراک عقلی سرایت داد. ایشان دریافت صور کلی و عقلی را از مثل چنین می‌داند:

اشیاء مادی صورتی عقلی در عالم عقل دارند و انسان به هنگام ادراک معقولات کلی آنها را مشاهده می‌کند، هر چند که ادراک آنها به وسیله انسان به سبب تعلق وی به بدن و کدورات و ظلمات یک ادراک ناقص است و مانند ادراک یک شیء دور در هوای غبارآلود است و به همین سبب، انسان امور عقلی را - که وجودات محض و متشخص به خود و نورهای صرف و واضح به خود هستند - مبهم و کلی و محتمل‌الصدق بر کثیرین می‌یابد، مانند دیدن شبیحی که از دور دیده می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۶۸)

حاصل معنای عبارات مزبور آن است که ما در ادراک کلی، امور عقلی را، که دارای وجود محض و تشخص بالذات و انوار صرف‌اند، به صورت مبهم می‌بینیم و در نتیجه، ادراک کلی شکل می‌گیرد؛ پس جمله «إياها يتلقى الإنسان . . .» بر

این مطلب اشاره دارد که ادراک کلی، مشاهده مثل است، نه این که در اثر مشاهده مثال نوری، مفهومی در ذهن و قائم به نفس، حاصل گردد.

همچنین، ملاصدرا کیفیت ادراک کلیات را این گونه می‌نماید:

و نحوه ادراک صورت عقلی به وسیله نفس بدین گونه است که مشاهده آن صورت‌های عقلی، به جهت نهایت شرف و عظمت، به نحو مشاهده تام و رؤیت صحیح عقلی و تلقی کامل برای نفس ممکن نیست... بلکه نفس آن صورت‌ها را به جهت علو آنها و دنو خود مشاهده‌ای ضعیف و ناقص می‌نماید... ملاحظه ضعیفی که عمومیت و ابهام و کلیت و اشتراک‌آور است - هر چند که امر مشاهده، جزئی و متعین است. (همو، ۱۳۸۷: ۲۳۴ - ۲۳۵؛ همچنین، ربک. همو، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۲۸۸ - ۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۲)

به عبارت دیگر، از آن‌جا که این صورت‌های قدسی به دلیل دوری از عالم ماده و عالم نفس در نهایت شرف قرار دارند و، از سوی دیگر، نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و طبیعی و غالب بودن قوانین طبیعت بر آن مبتلا به ضعف و فتور در ادراک است، قدرت کافی برای رؤیت تام و بدون حجاب آن ذوات نورانی ندارد. لذا، رؤیتی ضعیف و ناقص و مشاهده‌ای سست و بی‌دوام نسبت به آنها می‌یابد.

در نگاه ملاصدرا، مثال‌های نوری و عقلانی و افراد مجرد ماهیات نیز همین گونه می‌باشند، بدین صورت که مشاهده بعید و دور آنها تردیدی را به دنبال خود می‌آورد که به کلیت، ابهام و اشتراک و عمومیت مفاهیم به دست آمده منجر می‌شود.

به عبارت دیگر، نفس در روند ادراک حسّی فاعل و علت صورت‌های حسّی و خیالی است تنها به این سبب که از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به آنها

برخوردار است؛ از آنجاکه نفس موجودی اشرف از محسوس و متخیل است، می‌تواند صورت‌های ادراکی متناظر با شیء خارجی را در خود ایجاد نماید. همین صورت‌های ادراکی، که قیام صدوری نسبت به نفس دارند، مدرکات بالذاتِ نفس هستند. اما در مقابل، چنین روندی نمی‌تواند در ادراکِ عقلی رخ دهد، چراکه نفس، هر چند موجودی مجرد است، تجردش آمیخته با مادیت است و، در نتیجه، تجردی ناقص است و در مقایسه با تجردِ تامِ صورتِ عقلی در رتبهٔ نازل‌تری قرار دارد. از این رو، نفس نمی‌تواند فاعل و علتِ صورتِ عقلی باشد بلکه صرفاً از طریق ارتقا و مشاهده است که می‌تواند با مثال‌های نورانی عقلی ارتباط برقرار کند.

مرحوم محمدتقی آملی در توضیح مفهوم مشاهدهٔ وجود عقلی [از دور] این‌گونه تبیین می‌نماید که مذهب صدرالمُتألهین عین رأی اشراقیان است جز آنکه ملاصدرا قید «مشاهده از دور» را افزوده است. توضیح رأی ملاصدرا و اشراقیان این است: معنای مشاهدهٔ مُثُل نوری از سوی نفس فنای نفس و اتحاد وجودی آن با رب‌النوع است. بنابراین رأی اشراقیان و ملاصدرا، مشاهدهٔ رب‌النوع به اشراق و اضافهٔ اشراقی است که در این مقام، میان شیء و خود آن با علم حضوری تحقق می‌یابد، با این بیان که اضافهٔ اشراقی یا میان علت و معلول آن است و یا میان شیء و خود آن، و چون نفس علتِ رب‌النوع نیست بلکه رب‌النوع علت آن است، ناگزیر تصویر اضافهٔ اشراقی به مشاهدهٔ نفس نسبت به خود پس از تبدیل آن به عقل است. ملاصدرا بر این بیان قید «مشاهده از دور» را افزوده است، تا اینکه کلیت، یعنی انطباق بر کثیرین، تصحیح شود؛ جهت مشاهده از دور دو امر است: یکی از ناحیهٔ نفس و محجوب بودن آن به چیزهای

بازدارنده و اشتغال به تدبیر بدن و دیگری از سوی مُثُل معلقه و قاهریت آنها که بازدارنده دیدن از نزدیک است. (ر.ک. آملی، ۱۳۷۴: ۳۵۶-۳۵۸)

نکته دیگر و لازم برای توجه این است که این مشاهده از راه دور مربوط به اوان وجود نفس و دورانِ نفسیتِ نفس است، چراکه بعد از انتقال و حرکت جوهری نفس به مقام روحانیت، مشاهده ذوات عقلی از دور نخواهد بود؛ استاد حسن زاده آملی در این باره چنین نگاشته است:

نفس نسبت به صور خیالیّه و حسّیه مطلقاً مصدر است و مظهر آنها است [بر هیئت اسم فاعلی] و نسبت به کَلَباتِ عقلیّه مرسله در بادی سلوکش چون ضعیف است مظهر است [بر هیئت اسم مکانی] و بعد از استکمالش، عقول مفارقه از شئون وجودی او (نفس) می شوند و [نفس] آنها را در موطن ذاتشان ادراک می کند، نه اینکه از دور مانند کسی که در هوای گردآلود چیزی را می بیند که این در وقتی بود که نفس ضعیف ادراک داشت. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۶)

اینکه گفته می شود که نفس به جهت اُخسیت از صورت عقلی نمی تواند خالق صورت عقلی گردد، نیز مربوط به دورانِ نفسیتِ نفس است، زیرا بعد از تحوّل جوهری به مقام روح - که همان مقام اتّحاد با عقل فعال است - همچنان که عقل فعّال قادر به خلق و ابداع صورت های عقلی است، نفس متّحد با عقل فعّال نیز توان چنین خالقیتی را دارا خواهد بود. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴ - ۲۶۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۲۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۴۴۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲۸)

صدرالمتألّهین به زیبایی تفاوت مراتب نفس را تبیین می نماید:

نفس انسانی، از آنجاکه از سنخ ملکوت است، توانمند در ایجاد صور است، اما صورت هایی که نفس به هنگام تعلق به این بدن خاکی مادّی مرکب از اضداد ایجاد می کند ضعیف وجودی دارند و آثار مطلوب خارجی را نداشته و ثبات نیز

ندارند . . . نفس هر چقدر که با وجودِ تعلق به دنیا و بدن، تامّ گردد و جوهر بودنِ قوی‌تری یابد و مزاحمت و ممانعتِ کمتری در بین قوا داشته باشد . . . ملاقات با صورت‌های عینی و مشاهده آنها قوی‌تر خواهد بود و آثار وجودی بیشتری از حیث تلذّی و تسالم از آن صور بر آنها مترتب خواهد بود . . . (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۲۸)

ممکن است گفته شود که ما در ادراک کلیات وجداناً چنین اتفاق و رویدادی را نمی‌یابیم؛ ملاصدرا به چنین سخنی التفات دارد. لذا، معتقد است که این عقل در برخی افراد انسانی یافت می‌شود، نه در همه آنها، چرا که آنچه اکثر انسان‌ها از طبیعت کلی درک می‌کنند، وجود آن طبیعت کلی در ذهن آنها مانند تحقق کلی طبیعی در خارج در جزئیات مادی است. (ر.ک. همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۵ - ۲۶۶) ملاصدرا این دیدگاه - یعنی نظریه مشاهده وجودات عقلی برای تحقق صورت عقلی - را به ارسطو نیز نسبت می‌دهد. (ر.ک: همان، ص ۲۸۴-۲۸۳) البته، نقل قول‌های ملاصدرا از ارسطو به کتاب *اثولوجیا* منتهی می‌گردد که این کتاب - به غلط - منتسب به ارسطو شده بود، لیکن امروزه می‌دانیم که این کتاب متعلق به فلوطین است.

با توجه به نکات فوق، می‌توان مشخصه‌ها و ویژگی‌های دیدگاه ملاصدرا را چنین تبیین نمود:

۱. وجودات عقلانی (مُثَلِّ افلاطونی)، که افراد مجرد ماهیات مادی‌اند، در عالم عقل موجودند. (ر.ک. همان، ج ۱: ۲۸۸)

۲. بین ذوات عقلی و نفوس انسانی اضافه اشراقیه وجود دارد. (همان، ج ۱:

۲۸۸)

۳. ادراک کلیات مشروط به اضافه و اتصال وجودی فوق‌الذکر است. (همان،

ج ۱: ۲۲۸)

۴. شرط مشاهدهٔ مُثُل ارتقای نفس به مرتبهٔ تجرد عقلانی به سبب حرکتِ جوهری است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۳۶)

۵. دستیابی به تجرد عقلانی فقط برای برخی از نفوس انسانی حاصل است و از این رو است که ادراک کلی فقط برای برخی از انسان‌ها میسر است و شناخت غالب مردم از مفاهیم کلی در واقع شبیه صورتی خیالی است که مشترک میان افرادِ یک نوع است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۰ و ج ۱: ۲۸۴ و ۲۶۴ - ۲۶۶)

۶. کلی بودن ادراک به دلیل مشاهدهٔ ضعیف و ناقص و مبهم مُثُل است، چراکه مشاهدهٔ تام آنها به علت تعلقِ نفس به عالم اجسام برای انسان میسر نیست. به عبارتِ دیگر، وصف کلیت چیزی جز ابهام و اشتراک و تردید در انطباق نیست. (همان، ج ۱: ۲۸۹)

همینجاست که اشکالِ مهمی ناشی از تناقضِ در طرح ارائه‌شده رخ می‌نماید، چراکه ملاصدرا، با اینکه به وجود ابهام در صورت‌های کلی معتقد است و کلیت را اساساً ناشی از همین ابهام توصیف می‌کند، ادراکِ کلی را مختصّ کسانی می‌داند که به مقام تجردِ عقلی واصل شده‌اند، که اگر ادراک کلی مربوط به چنین کسانی باشد، ابهام و مشاهدهٔ از دور رخ نخواهد داد.

ملاصدرا هرچند ادراکِ مفهومِ کلی را برای انسان کمال می‌داند، اما کمال برای کسانی می‌داند که در ابتدای مسیرند و در عالمِ مادی تلاش می‌کنند تا به مشاهدهٔ از راه دورِ مثالِ عقلی دست یازند. واضح است که چنین ادراکی کمال نهایی نخواهد بود، چراکه در ادامهٔ سیر و سلوکِ انسانی، مراحلِ هست که شخص می‌تواند به مشاهدهٔ از نزدیک دست یابد و در این فرض، کلیت نیز رخ نخواهد داد. ایشان می‌نویسد:

نفس تا هنگامی که در این عالم است اشیاء عقلی و مفارقات را به صورت مبهم درک می کند و آنچه را حقیقتاً جزئی است به صورتی می بیند که قابل صدق بر کثیرین باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۳۱)

۲. اتحاد با عقل فعال

گاهی در مباحث مرتبط با کیفیت تعقل، بیان متفاوتی در تبیین آن آمده است که بر اتحاد نفس با عقل فعال و فیض رسانی عقل فعال و افاضه صورت های عقلی از ناحیه عقل فعال، مبتنی است. اما با دقت و امعان نظر، می توان دریافت که این سخن به هیچ وجه منافاتی با دیدگاه حرکت جوهری برای ادراک عقلی یا همان ارتحال عقلی ندارد.

توضیح این سخن بدین قرار است: تبیین ادراک عقلی براساس حرکت جوهری مستلزم نفی عنایت مبادی نوری و مفارقات علوی نیست، بلکه برعکس توهم تقابل، منطقیاً نمی توان وجود حرکت جوهری در تحصیل کمال را بدون افاضه توضیح داد، چراکه اساساً هر حرکت کمال مند دو سو و دو جهت دارد که سویه حرکت و تدرج سویه ای است که به سمت ما می باشد و برای ما ملموس تر است، لیکن سویه دوم هر حرکتی تحریک و ایجاد حرکت و افاضه فعلیت ها بر نحو اتصال و وحدت است.

به بیان ملاصدرا، نفس حدوث جسمانی دارد. پس، موجودی است که حرکت خود را از جسمیت آغاز نموده است. البته، نفس بقای روحانی دارد. پس، به سوی کمال عقلی، که مرتبه مفارقات است، در حرکت است. اولین فضیلت و کمالی که نفس بعد از صورت معدنی و صورت عنصری بدان متلبس می شود صورت جسمیه است و بعد از صورت جسمیه، صورت نباتی و بعد از آن، صورت حیوانی است که آغاز تجرد است و بعد از صورت حیوانی، نوبت به صورت

نفس ناطقه می‌رسد. نفس در این مسیر همچنان ارتقا می‌یابد و به سوی موجودات عقلی می‌رود. بعد از وصول به آن مرحله به نام عقلِ مستفاد از او یاد خواهد شد. این مرتبه مرتبه موجودی است که دارای همه ادراکات بدیهی و نظری است که وصول به این درجه، محصول اتحاد با عقل فعال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۷۳)

تفاوت عقلِ مستفاد و عقلِ فعال در این نکته است که عقلِ مستفاد عقل برآمده از جسمانیت است، یعنی وجودی عقلی است که بر اثر حرکت جوهری تحقق یافته است، ولی عقلِ فعال از ابتدا به نحو وجود عقلانی موجود گردیده و واجد همه ادراکات بوده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۱)

ملاصدرا وصول به عقلِ فعال و اتحاد و یکی شدن با عقلِ فعال را غایت حیات انسانی معرفی می‌کند و اساساً غایت بودن را ملازم با اتحاد معیناً با غایت می‌داند. (همان، ج ۹: ۱۴۰)

همچنین، ملاصدرا عقلِ فعال را فیض رسان بر عقول بالقوه برای استکمال و طی طریق عقلی می‌داند و معتقد است که عقلِ فعال ذاتی را که عقل بالقوه است عقل بالفعل می‌گرداند و صورت‌هایی را که معقول بالقوه و متخیل بالفعل بوده‌اند به حدّ معقول بالفعل واصل می‌کند، چراکه شیء خودش نمی‌تواند خود را از قوه به فعل ارتقا دهد. (همان، ج ۳: ۴۶۲)

با عنایت به بیان ملاصدرا، پرواضح است که فیض رسان بودن عقلِ فعال نسبت به نفس صرفاً به معنای یک ارتباط وجودی و یک اتحاد وجودی می‌باشد، چراکه نفس برای وصول به این صورت‌های عقلی باید متحول گردد و واصل به غایت - که همان عقلِ فعال است - شود. بنابراین، به هیچ وجه نباید توهّم شود که صورت‌های عقلی تنزل به مقام نفس می‌یابند، بلکه این نفس است که با

تحوّل جوهری و ترفیع مقام خود، خودش را به مقام صورت عقلی نورانی می‌رساند.

به عبارت دیگر، نفس انسانی، براساس نظریه اتحاد عالم و معلوم، متحد با صورت عقلی معقول می‌شود. عقل فعال نیز، به همین مبنا، ادراک صورت عقلی می‌نماید. از آن‌جا که بنا بر مقدمه سوّم، وحدت صورت عقلی وحدت عقلی است، پس، نفس و عقل فعال هر دو با یک صورت عقلی متحد گشته‌اند. از این رو، خود این دو - نفس و عقل فعال - نیز متحد خواهند بود. برای مثال، فرس عقلی موجود در عقل فعال و فرس موجود در نفس وحدت عقلی دارند، نه وحدت عددی. لذا، نفس متحد با فرس عقلی با عقل فعال متحد با فرس عقلی متحد خواهد بود. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۸ - ۳۳۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۹ - ۱۰۰)

استاد حسن‌زاده آملی نیز در کلامی بلیغ، استعداد نفس را در این اتحاد و میزان این اتحاد، دخیل می‌داند و می‌نویسد که بهره هر نفس برای اتحاد با عقل فعال به میزان استعدادهای نفس بازمی‌گردد. لذا، نفس می‌تواند صرفاً مدرک صورت‌های عقلی‌ای باشد که متناسب با استعداد موجود در نفس هستند و نمی‌تواند مدرک هر آنچه که در عقل فعال است باشد. (ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۱۶)

ملاصدرا در عبارتی دیگر و در راستای رویکرد دوّم به تبیین نوع ارتباط بین مدرک و صورت عقلی پرداخته، می‌نویسد:

حال نفس نسبت به صورت‌های عقلی به صرف نسبت اشراقی‌ای است که به ذوات و مثال‌های مجرد و نوری که در عالم ابداع موجودند - و همان مثال‌های افلاطونی‌اند که در صّغ ربوبی موجودند - نسبت می‌یابد. (صدرالدین شیرازی،

۱۳۸۷: ۲۳۴ - ۲۳۵؛ ر.ک. همو، ۱۳۶۰: ۳۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۸)

در عبارت فوق، ارتباط صورت عقلی و نفس به اضافه اشراقی تبیین گشته است. به نظر می‌رسد که از آن‌جا که نفس انسانی مظهر مدرکات عقلی است و نه مصدر آنها، [برخلاف صورت های حسّی و خیالی که نفس مصدر آنهاست]، مراد از این اضافه اشراقی میان نفس و صورت‌های عقلی این است که نفس انسان به اشراق و انباء ذوات عقلی و حقایق وجودی عقلی مظهر و مجلای صورت های عقلی می‌شود. و اساساً به همین دلیل است که فیلسوف صدرایی در تبیین ادراک عقلی از اتحاد با عقل فعال سخن می‌گوید. به بیان دیگر، در حصول ادراک عقلی برای وجود عقلی به عنوان فیاض و مُنبأ وجود دارد و، از این رو، به وجهی می‌توان نفس را قابل برای ادراک عقلی دانست. به عبارت دیگر، مظهر ادراک عقلی شدن کمال و حرکتی جوهری برای نفس است که به اشراق و انباء وجود عقلی صورت می‌پذیرد. در این میان، تذکر مهمی از سوی مرحوم سبزواری ارائه گشته است که مقصود ملاصدرا از اضافه اشراقیه اتحاد وجودی [بین نفس و صورت عقلی] و علم شهودی و حضوری است، چراکه علم حضوری در دو مورد محقق می‌گردد: اتحاد و علیت. لیکن علیت با مقام این بحث متناسب نیست، زیرا نفس مرتبه پایین‌تری از صورت عقلی دارد. پس، اتحاد تبیین صحیح برای منشأ این اضافه اشراقی می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۸ [تعلیق])

۳. فناء در ذات حق

در بحث ادراک عقلی؛ گویا ملاصدرا نظریه مشاهده و اتحاد با عقل فعال را به عنوان مقدمه‌ای برای نظریه‌ای دیگر ارائه کرده است، با این بیان که ملاصدرا هم نظریه مشاهده و هم نظریه اتحاد را رد می‌کند و نظریه فناء در ذات حق تعالی را نظریه صواب در ادراک عقلی معرفی می‌کند و می‌نویسد:

اختلافی بین حکیمان هست در اینکه آیا ادراک حقایق اشیاء از جهت اتصال نفس به مبدءِ فعالش به گونه‌ی رشح این صورت‌ها بر نفس است یا به گونه‌ی افاضه صورت از مبدءِ فیاض بر نفس است و یا به گونه‌ی مشاهده آن صورت در آن مبدء است؛ . . . و نزد بعضی از اهل فقر نه این است و نه آن بلکه بدین گونه است: از آن‌جا که فناء نفس از خودش و مندرک شدن هویتش و بقائش به حق تعالی، و استغراق نفس در ذات حق تعالی سبب اتصال به مبدء است و، لذا، اشیاء را آن گونه که هست با نور الهی مشاهده می‌کند. البته، آنچه مشاهده می‌کند با آنچه حقیقت خارجی دارد مغایر نیست، که اگر چنین نباشد، تکرار در تجلّی لازم می‌آید که مورد انکار عارفان و حکیمان رواقی است. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۷؛ ر.ک. همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۹ - ۳۶۰؛ ر.ک. سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۹۵ -

(۲۹۷)

استدلالی که ملاصدرا برای این دیدگاه بیان نموده بدین شرح است: اگر علم به شیء از طریق واسطه و شبح آن شیء باشد، تکرار در تجلّی پیش می‌آید؛ لیکن تکرار در تجلّی محال است. پس، علم به شیء فقط از طریق حضور خود آن شیء خواهد بود. حال، تنها راه حضور خود اشیاء نزد نفس و ذهن این است که نفس باید فانی و متحد با ذات حق تعالی گردد که همه اشیاء نزد او حاضرند. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۰)

در توضیح ملازمه بین تکرار در تجلّی با علم به شیء از طریق واسطه این گونه باید تبیین کرد: اگر برای علم به شیء واسطه‌ای باشد، از دو حال خارج نخواهد بود: یا اینکه عینیت بین ذهن و خارج را خواهیم پذیرفت - که لازمه تحقق علم همین عینیت است - و یا به غیریت بین ذهن و خارج حکم خواهیم کرد - که در این صورت، خلاف فرض در علم بودن رخ خواهد داد. برای اینکه

خلاف فرض را نپذیریم، قاعدتاً عینیت را خواهیم پذیرفت که مستلزم تعدّد و تکرار شیء واحد یا همان تکرار در تجلّی خواهد بود، که محال است. از این رو، محال است که علم به شیء از طریق واسطه صورت پذیرد.

وجه جمع این سه نظریه

با توجه به تفصیل مذکور، می‌توان به این نکته دقیق رهنمون شد که فرایندهای سه‌گانه‌ای که در توضیح ادراک عقلی تا به اکنون مطالعه شد [فرایند مشاهده از دور، اتحاد با عقل فعال، فناء در ذات الهی و خلاقیت نفس نسبت به صورت‌های عقلی] دیدگاه‌های متنافی با یکدیگر نیستند بلکه هر کدام از اینها ناظر به بخشی از مراحل حیات انسانی و مرحله‌ای از مراحل ارتقای وجودی نفس می‌باشد. به عبارت دیگر، نفس در ادراک حقایق عقلی مراتب و اطوار سه‌گانه دارد. نفس در ابتدای خروج خود از قوه تعقل به فعلیت آن و حرکت از نشئه حیوانی به نشئه انسانی و قبل از حصول ملکه تعقل در آن، انوار مجرد را از راه دور مشاهده می‌کند. در این حالت، اشباح آن انوار و اضلال آن در آینه ذاتش حاصل می‌شود و به دلیل اینکه شهودش از دور بوده و به کمال تعقل دست نیافته، مفاهیم کلیه و صور عقلیه ضعیف که احتمال انطباق بر امور کثیر و افراد متعدّد بر آن را دارد حاصل می‌شود. نفس در اواسط حرکت خود و خروج از بدن و غواسق ماده، و در بلوغ به مرتبه کمال عقلی تجرّدی با معقولات یا انوار به نحو اتحاد فانی در مفنی فیه متحد می‌شود. سپس، هنگامیکه به اعلا درجه کمال دست یافت و صاحب عقل بسیط گردید، خلاق صورت تفصیلی است. (رک. آشتیانی، ۱۴۰۴: ۲۶۴ - ۲۶۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵:

نتیجه‌گیری

از دیدگاه ملاصدرا ادراک عقلی منوط به تحول نفس از مرتبه خیال به مرتبه عقل است. و در تبیین آن سه رویکرد گوناگون بیان شده است که عبارت‌اند از: رویکرد مشاهده صورت‌های عقلیه از دور، رویکرد اتحاد با عقل فعال، و رویکرد فنا در ذات حق.

در رویکرد اول، ملاصدرا با پذیرش مُثل افلاطونی به مشاهده باطنی امری مجرد قایل می‌شود و در رویکرد دوم، با پافشاری بر نظریه اتحاد عاقل و معقول، بر آن است نفس انسانی با صورت‌های معقول موجود در عقل فعال یکی شده است و، سپس، در اثر این اتحاد، صورت‌های معقول برای او حاصل می‌شوند. و اما رویکرد سوم، تنها برای سالک واصل قابل تحقق است که این رویکرد بر نگرش عرفانی ملاصدرا در این مسئله استوار است. در این نگرش، نفس انسانی به حقیقت امور دست می‌یازد و آفریننده صورت‌های عقلی می‌شود.

همان گونه که مشاهده شد، در تبیین ملاصدرا از ادراک عقلی، هیچ اثری از مفهومی بودن این ادراک یافت نمی‌شود و علم عقلی از نگاه وی از سنخ علوم شهودی و حضوری است.

کتابنامه

- آشتیانی، مهدی (۱۴۰۴). *تعلیقه رشیده علی المنظومه السبزواری*، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). *درر الفوائد*، قم: دارالتفسیر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسانیا، چ ۳، قم: اسراء.
- حسنزاده آملی، حسن (۱۳۸۶). *اتحاد عاقل به معقول*، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷). *شرح العیون فی شرح العیون*، چ ۳، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*، قم: الف لام میم.
- نصیرالدین الطوسی (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم: البلاغة.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*، تهران: ناب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، [ج ۲]، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰). *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا شیخ الرئیس ابوعلی سینا*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۴۲۲). *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

- _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران: حکمت.
- _____ (بی تا). ایقاظ النائین، تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا)، نهاییه الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.