

تحلیل و بررسی فرآیند حصول ادراک عقلی از دیدگاه صدرالمتألهین

حوران اکبرزاده*

چکیده

صدرالمتألهین (برخلاف ابن سینا و سهروردی) در ادراک حسی و خیالی قائل به خلأیت نفس است، در حالی که درباره فرآیند ادراک عقلی در آغاز، دارای آرای متفاوت و متعارض است. مهمترین آرای او در این زمینه در قالب سه رویکرد قابل ذکر است: نخست، مشاهده مُثُل نوریه از دور؛ دوم، افاضه و اهبالصور بر سبیل رشح (با قرائت صدرایی) و سوم، اندکاک در ذات الهی بر سبیل فنا. گرچه صدرالمتألهین رویکرد اخیر را نظر نهایی خویش اعلام کرده اما در جمع این سه رویکرد، توجه‌های مختلفی از سوی شارحان معاصر حکمت متعالیه ابراز شده است. از نظر نگارنده، جامع‌ترین و سازگارترین این توجه‌ها بر اساس ساختار فکری ملاصدرا، این است که ملاصدرا (بنا بر اصل تشکیک در وجود) هر یک از موارد فوق را مرتبه‌ای از مراتب ادراک عقلی دانسته و معتقد است که در مراتب اولیه تعقل، نفس به دلیل ضعف، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند. در مرحله بعدی، نفس استکمال یافته و بر اثر اتحاد با صور عقلیه (در سیر صعودی‌اش) فیض‌هایی را دریافت می‌کند. در مرحله آخر، نفس در اوج استکمال و فنای قدسی، خلاق صور عقلیه می‌گردد. لذا از قرائن کلمات او بر می‌آید که هرچه نفس ضعیف‌تر باشد، ادراک عقلانی‌اش ضعیف‌تر و محدودتر خواهد بود و بالعکس هرچه شدیدتر و کامل‌تر باشد، از تعقل عمیق‌تری برخوردار می‌شود. بنا بر این تبیین، مرحله اعلای تعقل مختص راسخین در علم و انسان‌های کامل می‌باشد.

واژگان کلیدی: تعقل، مشاهده، افاضه، اندکاک، نفس، عوالم سه‌گانه وجود، مراتب سه‌گانه ادراک، صدرالمتألهین.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ hooranakbarzadeh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۲۸؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۱/۲/۱۹]

طرح مسأله

صدرالمتألهین برخلاف ابن سینا که ادراک آدمی را مبتنی بر تجرید و انتزاع صور علمی دانسته (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۴۶-۳۴۵)، تبیین مذکور را در همه مراتب ادراک، اعم از حسی، خیالی و عقلی نادرست می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹). همچنین برخلاف سهروردی که قائل به علم حضوری در تمامی مراتب ادراک (حتی در ادراک حسی) است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۴-۷۰)، در نظریه ابتکاری خود ابداع و ایجاد صور حسی و خیالی توسط نفس را جایگزین دو نظریه مشایی و اشراقی کرده و نفس آدمی را در دو ادراک مذکور، مصدر صور علمی و مظهر آنها می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۵) و بر این اساس بسیاری از مشکلات نظریه وجود ذهنی را پاسخ می‌دهد (همان). ملاصدرا درباره چگونگی حصول صور عقلیه می‌نویسد:

إن النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشهد ذواتاً عقلية مجردة، لا بتجرید النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء، بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخیل ثم الى المعقول، و ارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما وراءهما، و سفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۸۹؛ ۱۳۶۲، ص ۵۴)

به این معنا، نه تنها قائل به تجرید و انتزاع معقول از محسوس نیست، بلکه معتقد است نفس از طریق حرکت جوهری از مرحله محسوس به مرحله متخیل و از آن مرحله به مرحله معقول منتقل می‌گردد و در واقع به تدریج از دنیا به سوی آخرت و از عالم اجرام به عالم مثال و سپس به عالم عقول در حرکت و ارتحال است. اما وقتی درصدد است نحوه فرآیند حصول صور عقلیه را تبیین کند، با عباراتی مختلف، رویکردهای متعددی را مطرح می‌کند که در ابتدای امر با یکدیگر متفاوت و متعارض به نظر می‌رسد و مخاطب را دچار سردرگمی می‌کند، زیرا در برخی عبارات قول به مشاهده مثل نوریه از راه دور را مطرح شده (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷-۱۸۶؛ ۱۳۶۲، ص ۵۴)، در برخی عبارات دیگر بحث افاضه و ترشح صورت عقلی از عقل فعال بر نفس را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹) و در فرازی دیگر صریحاً تعقل را نه اولی می‌داند و نه دومی، بلکه آن را اندکاک نفس و فناء آن در ذات الهی می‌شمارد و به علت دستیابی نفس به علت اشیاء، آن را خلاق و مبدع معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹؛ سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۷۴-۷۳). در برخی عبارات نیز از حرکت اشتدادی نفس سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۷-۱۳۵؛ ۱۳۸۵، ص ۱۳۶) و در عبارات متعدد دیگر از اتحاد نفس با عامل مجرد در ادراک آدمی خبر می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲/الف، ص ۳۳۰؛ ۱۳۸۶-۱۸۷؛ ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰).

بنابراین، برای خواننده این پرسش پیش می‌آید که نظریه نهایی صدرالمتألهین درباره فرآیند حصول

ادراک عقلی چیست؟ نگارنده نیز در پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخ دقیق برای همین پرسش است. به دنبال این پرسش، پرسش‌های دیگری نیز مطرح می‌شود:

- آیا از نظر ملاصدرا، نفس آدمی در ادراک عقلی همانند ادراک حسی و خیالی، مُدع و مُوجد صُور عقلی است؟ یا فرآیند دیگری در ایجاد صور عقلی صورت می‌گیرد؟

- جایگاه عوامل مجرد در تئوری مذکور کجاست؟ میزان تأثیرپذیری نفس از این عوامل تا چه حد است؟

- منظور از عامل مجرد، ذات اقدس الهی است یا آخرین عقل طولی (عقل فعال) یا عقول عرضیه و مُثل افلاطونی (عقول فعاله)؟

- آیا امکان جمع میان رویکردهای متعدّد ملاصدرا در بحث فرآیند ادراک عقلی وجود دارد یا تنها یکی از آنها صحیح است؟ در این صورت، کدام یک صحیح است؟

همان‌طور که ذکر شد، ما در این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش‌ها هستیم.

از آنجا که نفس آدمی متکفل اندیشه و تعقل است و در میان سایر موجودات دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است و در نظام معرفت‌شناسی صدرایی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ و از سوی دیگر، بحث ادراک عقلی در ملاصدرا مرتبط با عالم عقول و مُثل نوریه است، لذا قبل از ورود به بحث، ذکر دو نظریه‌وی که مرتبط با بحث است، ضروری به نظر می‌رسد. این دو نظریه عبارتند از: نظریه‌ی عوالم و نشئات سه‌گانه وجود و نظریه‌ی نفس آدمی و خصوصیات آن.

عوالم و نشئات سه‌گانه وجود

گرچه صدرالمتألهین در برخی از آثارش، در تبیین قوس نزولی وجود از حق تعالی، قائل به دو عالم عقول و مادی شده و عالم مثال یا خیال منفصل را که همان برزخ نزولی است، مطرح نکرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲؛ سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۲)، اما قرائن بسیاری در عبارات او می‌توان یافت که دال بر اعتقاد او بر وجود عوالم سه‌گانه، یعنی عالم عقول، عالم مثال و عالم مادی است. ملاصدرا بر پایه‌ی دو اصل اصالت وجود و تشکیک وجود، بین عوالم مذکور قائل به رابطه‌ی طولی و علی و معلولی بوده (ملاصدرا، ۱۳۸۲/الف، ص ۳۱۳-۳۱۲؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۷؛ ۱۹۴) و عقول را به دو دسته‌ی طولیه و عرضیه تقسیم کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲/الف، ص ۲۵۶؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۶-۲۶۲). او برخلاف ابن‌سینا که به شدت منکر عقول عرضیه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۳۰-۳۲۷)، تحت تأثیر افکار سهروردی قرار گرفته و با ادله‌ی متعدد، وجود آنها را اثبات می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۱-۴۶؛ ۱۳۸۲/الف، ص ۲۵۶). همچنین تحت تأثیر سهروردی و ابن‌عربی، به عالم خیال منفصل و مُثل معلقه معتقد بوده (ملاصدرا؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۵) و آن را از نظر مرتبه‌ی وجودی، معلول انوار عرضیه و حد فاصل عالم عقول و مادی می‌داند، زیرا میزان تجرد آن از حس، بیشتر و از عقل کمتر است (شیرازی، بی‌تا، ص ۴۷۰). بنابراین، از نظر او هر یک از موجودات طبیعی، دارای سه نحوه‌ی وجود است: عقلی، مثالی و مادی؛ «الأمر فی کل موجود طبیعی من الموجودات الطبیعیّه له ثلاثٌ وجودات: أحدها عقلی، و ثانیها

مثالی، و ثالثها مادی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۶).
متناظر با عوالم سه گانه وجود، سه مرتبه ادراکی وجود دارد: عقلی، خیالی و حسی؛ «بالحقیقه الادراکُ ثلاثهٌ أنواعٌ کما إنَّ العوالم ثلاثه» (ملاصدرا، ۱۳۸۲/الف، ص ۳۱۳ و ۳۲۶؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱؛ ج ۳، ص ۳۶۲). صدرالمتهلین در مواضع متعدد/سفار، به تطابق کونین، یعنی عالم مجردات و عالم مادیات، در نشأت ثلاث اشاره می کند.

نفس آدمی و خصوصیات آن

ملاصدرا در بحث نفس، نوآوری‌ها و ابداعات بی شماری دارد که به برخی از مهم ترین آنها به اختصار اشاره می کنیم. او برخلاف حکمای پیشین، نه تنها مجرد قوه خیال بلکه مجرد همه قوای نفس را اثبات می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲) و بر اساس اصل حرکت جوهری و قاعده بسیط الحقیقه، به تبیین نظریه «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» نفس می پردازد. بر اساس این نظریه، نفس آدمی سیر خود را از طبیعت، آغاز و با حرکت جوهری، مراحل جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشته و به مجرد می رسد (همان، ص ۱۳۷-۱۳۵؛ ۱۳۸۵، ص ۱۳۶). نفس در آغاز حدوث، حکم طبایع منطبع در ماده را دارد و ماده برای آن شرط حدوث است نه بقاء:

لیس حالها عند حدوثها (نفس) کحالها عند استکمالها و مصیرها الی المبدأ الفعّال فهی بالحقیقه جسمانیّه الحدوث و روحانیه البقاء و مثالها کمثال الطفل و حاجته الی الرحم اولاً، و استغنائها عنه أخيراً لتبدّل الوجود علیه و کمثال الصيد و الحاجه فی اصطیاده الی الشبکه اولاً و الاستغناء فی بقاءه عند الصیاد أخيراً، ففساد الرّحم و الشبکه لا ینافی بقاء المولود و الصيد و لا یضره. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۹۳)

از نظر صدرالمتهلین، بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» تمامی قوای محرکه و مُدرکه نفس، با نفس متحد بوده و از مراتب و شئون آن به شمار می روند. به عنوان نمونه او در/سفار می گوید: «أنَّ المبدأ الَّذی ینسب الیه التفکر و التذکر و التخیل و الحفظ هو شیء واحد بالهویه و الذات، کما أن مبدأ الجمیع فی الانسان هو ذات واحد یتشعب منه فروع و قوی باعتبار أطواره المختلفه و درجاته المتفاوته» (همان، ج ۸، ص ۲۲۰) و قوای مدرکه برای نفس به منزله ابزار ادراک بوده و مُدرک حقیقی، خود نفس است (همان، ص ۲۲۱). مثل نفس آدمی در ایجاد صور، مثل خداوند است در ایجاد اعیان خارجی؛ «أنَّ الله سبحانه خلق النفس الانسانیه بحیث یكون لها اقتدار علی ایجاد صور الاشیاء فی عالمها لأنّها من سنخ الملکوت و عالم القدره» (همان، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۴؛ ج ۸، ص ۲۵۵؛ ۱۳۸۲/الف، ص ۳۱۴ و ۱۵۱). ملاصدرا نفس انسانی را در رابطه با مدرکات حسی و خیالی، به فاعل مخترع شبیه تر می داند تا قابل متصف (۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷) و به قیام صدوری نفس قائل است، نه حلولی (همان، ج ۸، ص ۲۵۱). همچنین نفس بر اساس قاعده «اتحاد عاقل و معقول» (و اتحاد مدرک و مدرک) در هر مرتبه ادراک (حسی، خیالی و عقلی) با مدرکات خود اتحاد و عینیت می یابد و علاوه بر آن، با عوامل مجرد

تحلیل و بررسی فرآیند حصول ادراک عقلی از دیدگاه صدرالمتألهین
(An Investigation of Mulla Sadra's Views on Realization of Intellectual Perception)

بیرونی (عقل فعال یا عقول فعاله) نیز متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲/الف، ص ۳۲۹-۳۲۶؛ ۱۳۸۲/ب، ج ۱، ص ۵۷۷-۵۷۶).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر صدرالمتألهین، نفس آدمی در هر مرتبه‌ای از ادراک، با نشئه خاص خود متحد می‌شود؛ به این صورت که هنگام ادراک محسوسات، نفس عین حواس و نشئه مادی شده و هنگام ادراک مخیلات، با متخیل و نشئه خیال متحد می‌شود و در حین ادراک معقولات، با معقول و با نشئه عقول مفارق متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۴).

فرآیند حصول ادراک عقلی از نظر صدرالمتألهین

در میان مراتب ادراک آدمی، ادراک عقلی به‌عنوان مهم‌ترین بخش ادراک آدمی به‌شمار آمده و او را از سایر موجودات متمایز می‌کند. بر اساس مبانی ملاصدرا، نفس ناطقه آدمی پس از گذر از نفس نباتی و حیوانی به مرحله‌ای از ادراک می‌رسد که قادر است مفاهیم کلی و حقایق عقلانی را ادراک کند. اما این امر چگونه محقق می‌گردد؟ صدرالمتألهین عبارات متعددی را درباره فرآیند حصول ادراک عقلی بیان کرده است. او از یک سو تعقل را به حرکت جوهری و اشتدادی نفس و گذر آن از عالم حس و خیال به عالم عقلانی نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۸۹). به نظر می‌رسد نفس طی گذر از مراحل - مرحله هیولانی به مراحل بالملکه، بالفعل و مستفاد - خود قادر به درک صور عقلانی است. اما ملاصدرا از سوی دیگر، وجود عامل (عقل فعال) یا عوامل (مثل نوریه) مفارق و بیرون از نفس آدمی را به‌میان می‌آورد و این مطلب را در ذهن تداعی می‌کند که نفس به‌تنهایی و بدون کمک عوامل مذکور قادر به ادراک عقلانی نیست. همچنین در رابطه با تبیین فرآیند ادراک عقلی گاهی بحث «مشاهده حقایق نوریه» از دور را مطرح می‌نماید (همان، ص ۲۸۹-۲۸۸؛ ۱۳۸۲/الف، ص ۱۵۷-۱۵۶)، به این معنا که نفس با وجود ارتباط با عوامل مفارق، قادر به مشاهده آنها از نزدیک نیست؛ و گاهی بحث «افاضه صور عقلیه» به نفس را توسط عقل فعال مطرح می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹؛ سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۷۳-۷۴).

در تبیین مذکور این سؤال مطرح می‌شود که آیا نفس بدون افاضه مذکور قدرت تعقل ندارد (همانطور که ابن‌سینا معتقد است) یا نفس باید به درجه‌ای از کمال برسد تا اتصال به عقل فعال صورت گیرد؟ به عبارتی دیگر، ملاصدرا تبیین به «مشاهده» و «افاضه» را امری اختلافی بین حکماء دانسته و می‌گوید:

قد اختلف الحكماء فی أن ادراک النفس الانسانیة حقائق الاشیاء عند تجردها و اتصالها بالمبدأ الفیاض أ هو علی سبیل الرشح، أو علی نهج العکس ای من جهة إفاضة صور الاشیاء علی ذاتها، أو علی نهج مشاهدتها فی ذات المبدء الفعّال. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹)

سپس دو قول اول را رد کرده و می‌گوید: «بر هر عارف بصیری پوشیده نیست که بحث تعقل، بحث «فنا در ذات الهی» است و تنها از این طریق است که حقایق عقلانی برای مُدرک میسر می‌گردد» (همان، ص ۳۶۰-۳۵۹). بنابراین از مجموع بیانات ملاصدرا، به سه رویکرد می‌توان دست یافت: مشاهده

(علی سبیل الاشراف)، افاضه (علی سبیل الرّشح)، اندکاک (علی سبیل الفناء القدسی و البقاء به) (همان).

رویکرد نخست: مشاهده مثل نوریه

صدرالمتألهین ادراک عقلی را، برخلاف دو مرتبه ادراک حسی و خیالی، زائیده فاعلیت و خلاقیت نفس نمی‌شمارد بلکه در برخی عبارات معتقد است: «نفس [در ادراک عقلی به درجه‌ای از شهود نائل شده که ادراکش از سنخ ادراک حسی یا خیالی، جزئی نیست بلکه] در ادراکش، به مشاهده حقایق نوریه مجرده می‌پردازد» (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳-۱۸۲ و ۱۹۱).

حکیم سبزواری در بخش حکمت منظومه، برخلاف بخش منطق که سه قول را ذکر کرده و نظر سوم را به ملاصدرا منسوب نموده است، دیدگاه ملاصدرا در ادراک عقلی را فقط نظریه مشاهده از طریق اضافه اشراقیه می‌داند؛ «علی مذهب صدرالمتألهین من ان ادراک الکلیات مشاهده النفس ارباب الانواع بالاضافه الاشراقیه» (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۳۰۵). در توضیح این مطلب باید گفت تابش نور عقل فعال بر چهره نفس به‌گونه‌ای است که او را به‌قدر استعداد و طلبش بالفعل می‌کند و او به‌سوی عقل فعال منعطف می‌شود و آن را مشاهده می‌کند؛ مانند تبیین ابصار بنا بر قول ریاضیون که معتقدند به‌واسطه خروج شعاع از چشم و انعکاس نور بر جسم صیقلی، نور از جسم به فرد بینا منعطف می‌شود و او می‌تواند مقابل خود را ببیند.

«عقل فعال» از نظر ملاصدرا دو گونه است: یک وجود [فی‌نفسه] مستقل دارد که همان آخرین عقل طولی است (معمولاً این معنی مراد ملاصدرا است) و یک عقل فعال هم در نفس‌های انسانی هست که همان اوج کمال انسانی و تمامت آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۲/الف، ص ۳۲۹).

همان‌گونه که در مباحث قبلی به‌اختصار ذکر شد، ملاصدرا نفس انسان در آغاز کودکی را بالقوه در کمال عقلی و وجود مفارقی می‌داند که گرچه بالفعل صورت کمالی جسم طبیعی است، اما به‌تدریج به امر عقلی بالفعل تبدیل می‌گردد و در نهایت به فیض علوی و نور الهی منتهی شده و عقل فعالی که از ابتدا کامل، بالفعل و بی‌نقص است، به آن متصل می‌شود. پس نفس آدمی به‌واسطه اتصال به آن و سیورورت به‌سوی آن بالفعل می‌شود، مثل نور حسی که هر گاه به چشم متصل گردد چشم را از بینای بالقوه به بینای بالفعل تبدیل می‌کند و به‌واسطه این اتصال با نور، چشم همه چیز را می‌بیند (همان، ص ۳۳۰). از آنجا که عقل فعال، جامع جمیع صور و مشتمل بر کلیه موجودات است، عقل بالفعل که با عقل فعال متحد شده، به‌مقدار اتصال و اتحادش معقولات را درک می‌کند، اما در این ادراک نفس برخلاف ادراک حسی و خیالی که مشاهده‌ای تام از مدرک جزئی دارند، به‌علت ضعف نمی‌تواند مشاهده تام نوری، رؤیت صحیح عقلی و تلقی تام کامل از آن صور نوریه داشته باشد. زیرا از سویی، عقول مجرده و مثل نوریه در غایت شرف و عظمت قرار دارند و از سویی دیگر، نفس آدمی به‌دلیل تعلق به جسمانیات، ضعیف و ناتوان است و نمی‌تواند آن مرتبه علو را به‌نحو حقیقی و جزئی‌اش ادراک کند؛ لذا مشاهده‌ای ضعیف و ملاحظه‌ای ناقص از آنها در نفس حاصل می‌گردد، مانند شخصی که در هوای غبار آلود از دور شبحی را مشاهده کند یا انسانی که دارای ضعف بینایی است شیئی را از مسافت دور نظاره کند و چپستی آن را

تشخیص ندهد؛

کیفیه ادراک النفس ایها بأن تلك الصور النقیه الالهیه لغایه شرفها و علوها و بعدها عن إقليم النفس المتعلقه بالاجرام، لم یتیسر للنفس أن تشاهدها على التمام مشاهده نوریه و تراها رؤیه کامله عقلیه، لا لحجاب مُرسل بینهما بل لقصور النفس و عجزها و استیلاء احکام الطبیعه الظلمانیه علیها، فلا جرم تشاهدها مشاهده ضعیفه کمن أبصر بهذا البصر الحسی شخصاً من بعد فیحتمل عنده أشياء کثیره. (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۶)

بنابراین، نفس آدمی به دلیل ضعف و ناتوانی، حقایق جزئیة نوریه را درک نکرده و مفاهیمی مبهم، کلی، مشترک و عام از آنها استنباط می کند که قابل صدق بر معانی و مصادیق متعدّدند؛ درحالی که آن حقایق به خودی خود، جزئی و متعین هستند. تردید و ابهام مربوط به واقع نیست بلکه مربوط به جهل انسان نسبت به آن است و چون جهل برطرف شود، مصداق حقیقی آشکار می شود. در مسأله مُثُل، به دلیل اینکه آن مدرک عقلی بوده و به اوضاع مادی مقید نیست بلکه «کلی سعی» است، مفهوم تیره‌ای که از مشاهده بعید آن نصیب انسان می شود، با آنکه فاقد زلالی و روشنی مشاهده حضوری آن است، به تبع سعه مدرک، بر همه افراد مادی که در عرض هم هستند، بدون تردید و ابهام قابل صدق است. این ویژگی، ملاک و معیار کلیت مفهومی در برابر جزئیت است. مفاهیم کلی در قیاس با کلی سعی دارای وجودی ضعیف بوده و حاصل مشاهده دیده‌های مقید به ظلمت‌های مادی چیزی جز مفهوم نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، بخش ۱، ص ۳۵۶-۳۵۵).

بنابراین، می توان نتیجه گرفت:

۱. صدرالمتألهین معتقد به وجود مُثُل نوریه در خارج است و وجود آنها را مبرهن می کند (چنانکه در بحث نشأت وجود ذکر شد).
 ۲. نفس آدمی قابلیت مشاهده نوریه را از نزدیک ندارد بلکه آنها را از دور مشاهده می کند و این مشاهده به علم حضوری است، نه حصولی.
 ۳. به دلیل قوت مدرک و ضعف قوای نفس در ادراک، آدمی این موجودات را با ابهام و کلیت درک می کند.
 ۴. از مشاهده این مثل نوریه، صورتی کلی در ذهن ما حاصل می گردد و به این ترتیب، علم حضوری به علم حصولی تبدیل می شود. بنابراین علم حاصل از مشاهده، علم حصولی نامیده می شود و از نظر ملاصدرا، علم حصولی برخاسته از علم حضوری است (همان، بخش ۵، ص ۲۶۸ و ۲۷۱).
 ۵. در نظریه مشاهده، جهت ادراک آدمی از پایین (نفس آدمی) به بالا (عقل مجرد) است؛ برخلاف دو نظریه دیگر که در ادامه خواهند آمد.
 ۶. به نظر می رسد دیدگاه ملاصدرا در این رویکرد، شبیه دیدگاه شیخ اشراق باشد؛ گرچه تفاوت‌هایی نیز میان آن دو وجود دارد. در مقام مقایسه این دو می توان به چند نکته اشاره کرد:
- نخست:** محور ادراک از نظر سهروردی، علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۴-۷۰).

ملاصدرا نیز نه تنها در اینجا بلکه در هر سه رویکرد، قائل به علم حضوری میان نفس آدمی و عامل مفارق است و حتی در نظریه افاضه نیز ابتدا نفس، افاضه و اشراق عامل مفارق را به طور حضوری می‌یابد و سپس صورت کلی عقلی در او نقش می‌بندد.

دوم: به نظر می‌رسد صدرالمتألهین در بحث تطابق و تناظر بین عوالم سه گانه وجود با مراتب سه گانه ادراک آدمی - که در دیدگاه او بسیار برجسته است - (ملاصدرا، ۱۳۸۲/ب، ص ۶۱۴) وام‌دار شیخ اشراق باشد.

سوم: سهروردی برخلاف ملاصدرا که حصول ادراک عقلی را منوط به «اتحاد عاقل و معقول» می‌داند، قائل به «اتصال انوار قاهره با نفس آدمی» است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۸).

به نظر می‌رسد میان واژه «اتصال» و واژه «اتحاد» تفاوت چشم‌گیری وجود داشته باشد، در حالی که حکیم سبزواری در *اسرار الحکیم* معتقد است تعابیر اتصال، ارتباط، اتحاد و فنا از تنگی لفظ و ضیق عبارت است. او بر این باور است که اتحاد عقل آدمی با عقل فعال نوعی ارتباط است، نه اتحاد حقیقی دو ماهیت. بنابراین حکیم سبزواری مقصود صدرالمتألهین از اتحاد مذکور را اتحاد وجودی می‌داند، که عبارت است از پیوستن وجود این در وجود آن، نه پیوستن حدود (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۶)، و به این وسیله به بخشی از اشکالات اتحاد عاقل و معقول پاسخ داده است. اما با توجه به مبانی هر یک از دو فیلسوف، لزوماً از سخن سبزواری بر نمی‌آید که نظر شیخ اشراق را همان نظر ملاصدرا بداند.

رویکرد دوم: افاضه و اهب الصور علی سبیل الرشح

بر اساس رویکرد دوم صدرالمتألهین، عقل فعال که واهب و مفیض الصور است، به نفس کمک می‌کند تا از مرتبه عقل هیولانی به مقام عقل بالملکه، بالفعل و مستفاد برسد و از مرحله بالقوه به مرحله فعلیت نایل آید. بنابراین، «تعقل» یعنی اتصال به عقل فعال و افاضه صورت از عقل فعال که بر نفوس آدمی مترشح می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹)، زیرا هر امر بالقوه برای رسیدن به فعلیت نیاز به مخرجی دارد که خود بالفعل باشد (همان، ج ۹، ص ۱۴۳-۱۴۱).

به نظر نگارنده این نظریه بیشتر رنگ و بوی مشایی دارد، زیرا ملاصدرا در این عبارت، همان‌طور که ابن سینا بیان کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۹)، اولاً، از اصطلاح اتصال استفاده کرده؛ ثانیاً، اتصال به عقل فعال است نه عقول عرضیه و ثالثاً، به صورت افاضه صورت از ناحیه عقل فعال است، نه مشاهده آن به نحو حضوری.

حکیم سبزواری همانند شرح منظومه، در تعلیقه‌اش بر *سفار* نیز هنگام تفسیر نظر ملاصدرا درباره دو اصطلاح «سبیل رشح» و «نهج العکس» دچار تردید شده و می‌نویسد: «ممکن است مراد این باشد که «رشح» و «عکس» مقابل هم باشند. در این صورت «رشح» شبیه نمایان شدن صورت در آینه است، اما مراد از «عکس»، انعکاس اشراقی است که از مبدأ فعال بر نفس تابیده و حال از نفس به مبدأ فعال برمی‌گردد و در آن انعکاس حقایق نمایان می‌شود؛ مثل انعکاس خطوط شعاعی که از جسم نورانی به شیء صیقلی خورده و به جسم نورانی باز می‌گردد. بنابراین، بر اساس این تفسیر، منظور از «عکس»

همان «نظریه مشاهده» است. اما احتمال دیگر آن است که «رشح» و «عکس» دارای یک معنا بوده و «علی نهج مشاهدتها» مقابل آن دو باشد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹).

بر اساس تفسیر نخست سبزواری از عبارت ملاصدرا، چون «مشاهده» به معنای اشراق از مبدأ فعال بر نفس است، پس در آن علم حضوری واقع شده است، برعکس «افاضه» که به معنای انطباق صورت در مرآت است و به معنای علم حصولی است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳-۱۸۲). طبق این تفسیر، رویکرد مذکور به مشاء شبیه تر است، اما بر اساس تفسیر دوم، «افاضه» همچون «مشاهده» به معنای علم حضوری خواهد بود و هر دو رویکرد به یک معنی می‌شوند.

از مطالبی که گفته شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. قول به وجود عامل مجرد طولی به نام «عقل فعال» در عالم، نه عقول عرضیه.
۲. نفس آدمی به تنهایی قادر به ادراک صور عقلیه نیست بلکه برای انتقال از قوه به فعل و درک کلیات، نیازمند مخرجی است که خود بالفعل باشد و صور عقلیه را بر آن افاضه کند.
۳. بر اساس تفسیر نخست سبزواری، ادراک مذکور حصولی است نه حضوری.
۴. بر اساس تفسیر نخست، جهت رویکرد افاضه، برخلاف رویکرد مشاهده، از بالا، یعنی عقل مجرد، به پایین، یعنی نفس آدمی است.

۵. نکته مهم در اینجا این است که با وجود ظاهر مشابهی این رویکرد، باید توجه داشت که در مبانی ملاصدرا و شیخ‌الرئیس تفاوت‌های بسیاری به اختصار عبارتند از:

اولاً، ابن‌سینا قائل به «اتصال نفس با عقل فعال» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۹؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۴) و «اتحاد عاقل و معقول» را به شدت انکار می‌کند (۱۴۰۴، ص ۲۱۳-۲۱۲؛ ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۲). در حالی که صدرالمتهلین قائل به دو اتحاد است: اتحاد نفس با عقل فعال (عامل بیرونی) و اتحاد عقل، عاقل و معقول (درون نفس). مراد او از این اتحاد، دَوْران میان سه نوع اتحاد (یعنی اتحاد ماده و صورت، اتحاد جوهر و عرض به شرط آنکه عرض به معنای تشان و نحوه‌ای از أنحاء وجود شیء باشد و اتحاد حقیقه و رقیقه) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۶؛ ج ۸، ص ۱۸۱؛ الف، ص ۳۲۷-۳۲۶) و به نظر می‌رسد مراد از «اتصال» در این رویکرد، «اتحاد» باشد؛ اتحاد نفس آدمی با عقل فعال از نوع اتحاد حقیقه با رقیقه.

ثانیاً، محور بحث ادراک در ابن‌سینا، علم حصولی است نه حضوری؛ او علم حضوری را تنها در مورد علم مجرد به ذات خویش قائل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸)؛ در حالی که ملاصدرا در ادراک عقلی بیشتر معتقد به علم حضوری است و در نهایت امر علم حصولی را نیز به علم حضوری برمی‌گرداند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۸-۱۵۶؛ ۱۶۲-۱۶۱).

ثالثاً، ابن‌سینا قائل به چهار مرتبه ادراک است و ادراک وهمی را نیز مرتبه جداگانه‌ای از ادراک می‌داند که بین مرتبه ادراک خیالی و عقلی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۱؛ ۱۳۶۴، ص ۳۴۴) اما صدرالمتهلین ادراک وهمی را ادراک عقلی نازل و ساقط دانسته و مراتب ادراک (حسی، خیالی و عقلی) را متناظر با عوالم وجود (مادی، مثالی و مجردات عقلیه) به عنوان مراتب سه‌گانه قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲/ب، ج ۱، ص ۶۱۴).

رویکرد سوم: اندکاک در ذات الهی بر سبیل فناء قدسی و بقاء بالله

همان‌گونه که اشاره شد، صدرالمآلهین در *اسفار* پس از بیان دو نظریه فوق بیان می‌دارد که بر هر عارف بصیری پوشیده نیست که نه نظریه نخست درست است و نه نظریه دوم (لا هذا و لا ذاک)، بلکه نظر سومی نیز مطرح است: وقتی انسان به مقام فنا می‌رسد، فانی فی الله و باقی بالله می‌شود و در این مقام اندکاک در ذات الهی می‌یابد و مستغرق در مشاهده ذات او می‌گردد و از آنجا که با علت اشیاء یکی شده، اشیاء را آن‌چنان که هستند با علم حضوری می‌یابد و اگر غیر از این باشد، یعنی حقایقی را که می‌یابد غیر از واقعیات خارجی باشند، تکرار در تجلی لازم می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۵۹). از نظر ملاصدرا، نفس آدمی در این مقام به حدی از کمال و تعالی می‌رسد که با مبدأ اتصال تام می‌یابد، به طوری که فانی و از خود رها شده و هست او هست حق گردیده و اندکاک در حق یافته و بقاء آن منوط به بقاء او می‌شود؛ گویی از او چیزی نمانده و فقط حق بر جای مانده است. در این حالت با چشم حق می‌نگرد و با گوش حق می‌شنود. بنابراین، بر اساس این نظریه، تعقل، یعنی «خود اشیاء» را به نحو حضوری بیابد و تمام جلوات آنچه را که در او فانی شده، به نحو حضوری شهود کند؛ و این نه مشاهده است و نه افاضه، بلکه تشأن و تجلی است (همان).

بر این اساس، او میان ذهن و عین مطابقت برقرار کرده و معتقد است اگر خلاف این باشد، تکرار در تجلی لازم می‌آید. وی با به کار بردن عبارت «لا هذا و لا ذاک» نشان می‌دهد که مرادش از ادراک عقلی به معنای واقعی، همین ادراک است.

از رویکرد بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. برخلاف دو رویکرد پیشین، وجود عاملی مجرد کاملاً مشهود است. مقصود از عامل مجرد، «ذات الهی» است که در ادراک آدمی تأثیرگذار است و عقل فعال یا مُثُل نوریه در مراتب بعدی قرار دارند.
۲. در این رویکرد، نفس آدمی در سیر اشتدادی خود به حدی از کمال می‌رسد که در ذات الهی مستغرق، فانی و مندک می‌گردد و حقایق را آن‌گونه که هستند می‌یابد.
۳. ادراک در این رویکرد تجلی ذات احدیت و حضوری است، نه حصولی.
۴. چنانکه از معنای اندکاک برمی‌آید، به نظر می‌رسد جهت ادراک نه از پایین به بالا است و نه از بالا به پایین، بلکه در مقام فنا، میان فانی و مفتی^۱ فیه فاصله‌ای باقی نمی‌ماند.

بررسی نقاط اشتراک و افتراق سه رویکرد

آنچه در سه رویکرد مذکور به عنوان نقطه مشترک به حساب می‌آید، حضور عامل مجرد و مفارق در فرآیند حصول ادراک عقلی است و این نشان می‌دهد که در معرفت‌شناسی ملاصدرا، دسترسی به ادراک عقلی، بدون حضور عامل مجرد بیرون از نفس انسان امکان‌پذیر نیست. حال گاهی ملاصدرا این عامل مفارق را «عقل فعال»، و گاهی «عقول فعاله» می‌نامد و ظاهراً به کارگیری هر یک از این عناوین توسط وی بسته به رنگ و بوی مشائی یا إشراقی‌ای دارد که او در آن عبارت به کار گرفته است. گاهی نیز آن عامل مجرد را «ذات الهی» نام می‌نهد که مربوط به مقام اندکاک است.

تفسیر شارحان معاصر از رویکردهای سه‌گانه ملاصدرا

پس از تبیین سه رویکرد به‌ظاهر ناسازگار فوق، این پرسش مطرح است که کدام‌یک از این سه رویکرد صحیح است؟ آیا همانطور که ملاصدرا تصریح کرده رویکرد سوم صحیح است و مراد او از طرح دو رویکرد دیگر، ذکر آرای دیگران بوده است؟ یا جمع میان سه رویکرد امکان‌پذیر است؟ به‌دنبال پاسخ این پرسش، نگارنده با توجیه و تفسیرهای متعددی در جمع آرای ملاصدرا مواجه شد که به چهار دسته قابل تقسیم‌اند.

الف) برخی معتقدند ملاصدرا دچار تناقض‌گویی در گفتار نشده، بلکه به‌لحاظ مراتب اشتدادی و استکمالی نفس و احوال مختلف آن -از جمله صفا، کدورت، قوت و ضعف- تعبیرات مختلفی به‌کار برده است و این تعبیرات، در هر مرتبه‌ای صحیح و تمام است؛

نفس را نشأت و اطوار بسیار است ولکن او را نسبت به صور عقلیه سه حالت است: ۱. در اول مراتب، تعقل چون نفس در بادی سلوکش ضعیف است، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند. ۲. در وسط حال در اثر استکمال، نفس اتحاد با صور عقلیه می‌یابد و عقول مفارقه از شئون وجودی او می‌شوند. ۳. و پس از آن، خلاق صور عقلیه می‌گردد و هر یک از حالات را مراتب بسیار است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۸-۳۶۷).

در ادامه استاد حسن‌زاده به بحث صدرا در مبحث مواد ثلاث /سفار اشاره می‌کند که به همین دقیقه تصریح شده و می‌گوید:

همه ماهیات، وجودات خاصه هستند و به‌قدر ظهور نور وجود و کمالات‌شان در ذهن یا خارج آشکار می‌گردند و قوت و ضعف ظهور آنها به‌حسب قرب و بُعد از حق تعالی و قلت یا کثرت وسائط و صفا یا کدورت استعدادها است. پس برای برخی از آدمیان، جمیع کمالات وجودی موجودات ظاهر می‌گردد و برای برخی دیگر این چنین نیست و صورت‌های آن ماهیات در اذهان ما سایه‌ها و اظلال آن صورت‌های وجودیه‌ای هستند که بنا بر آفرینش اولیه‌شان از حق فیضان یافته و از طریق انعکاس مادی عالی به‌واسطه ظهور نور وجود در ما به‌قدر نصیب ما از حضور در ما حاصل می‌شوند؛ (همان، ص ۳۶۸)

و صورت‌تک ماهیات فی اذهاننا هی ظلالات تلک الصور الوجودیه الفاضله من الحق علی سبیل الابداع الاوّلی الحاصله فینا بطریق الانعکاس من المبادی العالیه او بظهور نور الوجود فینا بقدر نصیبنا من تلک الحضره. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۴۷)

سپس ملاصدرا علت مشکل بودن دست‌یابی به حقایق اشیاء را همین موضوع دانسته و معتقد است حقایق اشیاء تنها بر کسی آشکار می‌شود که قلبش به نور حق روشن می‌گردد (همان؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۸-۳۶۷).

حسن‌زاده آملی معتقد است نفس آدمی در قوس صعود چون با عقل بسیط اتحادی وجودی می‌یابد،

تمامی حقایق عقلانیه و رقائق برزخیه آنها نفس حقیقت انسان کامل و از اجزاء ذات او می‌گردند و در حقیقت انسان کامل است که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و به این جهت انسان کامل را جائز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد؛ چنانکه در خطبه منتسب به حضرت امیر (ع) آمده است: «أنا آدم الأول، أنا نوح الأول، أنا أيه الجبار ...» (حسن‌زاده املی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲-۳۷۱).

بر این اساس، نفس آدمی در مرحله اندکاک در ادراک تعقلی نیز مانند سایر مراتب ادراک حسی و خیالی نهایتاً خلاق می‌گردد. گویی نفس پس از مشاهده صور معقوله خارجی در عالم عقلانی به مرحله عقل بالفعل و مستفاد می‌رسد و آمادگی پیدا کرده و حقایق صور عقلیه را همان‌طور که هستند و به همان صورت که در ابداع اولی توسط حق خلق شده‌اند، درک می‌کند؛ نه به صورت افاضه یا مشاهده صورت‌های غبارآلود از دور.

اشکال: از این تقریر، اشکالی به ذهن می‌رسد: متعلق ادراک در ادراک حسی و خیالی، صور محسوسه و متخیله بودند که ضعیف‌تر از نفس آدمی هستند و لذا نفس بر آنها تفوق داشته و نسبت به آنها دارای وصف خالقیت است، اما صور معقوله بسیار قوی‌تر از نفس آدمی هستند. حال چگونه نفس آدمی صور مذکوره را خلق یا بعینه شهود می‌کند؟!

پاسخ: احیاگر بزرگ حکمت متعالیه، ملا علی نوری، در شرح و تبیین مطلب فوق در حاشیه بر/اسفار می‌گوید: منظور این است که صور مذکور برخلاف پندار عامه حکما، از طریق انتزاع و تجرید در ذهن حاصل نمی‌شوند، بلکه از آنجا که میان نفس آدمی و حقایق معقوله از طریق اتحاد و اندکاک نوعی هم‌ترازی وجودی برقرار شده است، نفس قادر به شهود صور معقوله می‌گردد. او به‌دنبال این مطلب شعری فارسی را شاهد می‌آورد: «رو مجرد شو، مجرد را ببین / دیدن هر چیز را شرط است این» (نوری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴۸).

با توجه به تبیین ملاعلی نوری، در پاسخ به پرسش بالا، شاید بتوان گفت هم‌عرضی نفس انسان با موجود مفارق در قوس صعود، خلاقیت نفس را به‌ارمغان می‌آورد و این همان چیزی می‌تواند باشد که برای انبیاء و اولیاء (انسان کامل) به‌عنوان «ولایت تکوینی» و «معجزه» مطرح است. بنابراین، از نظر ملاصدرا تبیین «معجزه» از طریق نگاه خاص او به عالم و آدم، یعنی نگاه ویژه او در وجودشناسی و معرفت‌شناسی اش میسر می‌گردد. البته روشن است که این خلاقیت در مقام ادراک عقلی با خلاقیت در مقام ادراک جزئیات (در ادراک حسی و ادراک خیالی) از یک سنخ نیست و بین آنها بسیار فاصله است، اما با مبنای ملاصدرا، خلاقیت در ادراک عقلی اشتداد و استکمال آن خلاقیت در ادراک حسی و خیالی است.

ب) برخی دیگر در جمع و تفسیر آرای مذکور ملاصدرا چنین گفته‌اند:

۱. در بحث «وجود ذهنی» از بیانات صدرالمتألهین می‌توانیم استنباط کنیم که علم حصولی نفس، حاصل مشاهده بعید حقایق و مُثُل عقلانی است. نفس چون از دور آن حقایق را شهود می‌کند، به مفهوم کلی آنها نائل می‌شود؛ (نظریه مشاهده).

۲. در بحث اتحاد عاقل و معقول، از شهود قریب و نزدیک آن حقایق سخن به میان می‌آید؛ (نظریهٔ افاضه).

۳. در مرتبهٔ سوم، که مرحله‌ای فراتر از دو مرحلهٔ سابق است. در این مرحله حجاب‌های ظلمانی و نورانی خرق شده و سالک به شهود الهی نائل می‌شود و از آن پس به غواصی در دریای شهود پرداخته و به کثرات مادون، دیگر بار با علم الهی، علم پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۷۱). جوادی آملی سه نظریهٔ مذکور را دربارهٔ سه مدرک با مراتب ضعف و قوت عقلی بیان کرده است. او معتقد است سالک ناقصی که از مشاهدهٔ حق محجوب است، به جای آنکه اشیاء را در آئینهٔ حق مشاهده کند، حق را در آئینهٔ اشیاء می‌بیند و برحسب آنچه خود می‌بیند به حق اعتقاد دارد؛ برای «ناقص محجوب» خلق حجاب است و نقطهٔ مقابل او «واصل ناقص» است. واصل ناقص همان گونه که قبل از فنا به دلیل تنگی و ضیق وعاء وجود به وسیلهٔ خلق از حق در حجاب بوده است، اینک پس از وصول به حق و فنای در او نیز به دلیل ضیق و قصور ذاتی، از مشاهدهٔ مراتب الهیه و تجلیات متعدد ذاتی و اسمایی باز می‌ماند؛ اما واصلی که پس از فنا، مجالی تجلی اسم «باقی» می‌شود، پس از بازگشت از شهود اجمالی، حق را در جمیع مظاهر و مجالی تفصیلی او مشاهده می‌کند ... علمی که او در این مقام به اشیاء دارد، از جهت علمی است که به مبدأ آنها دارد. به عبارت دیگر، او چون خداوند سبحان را که مبدأ اشیاء است، شهود می‌کند، اشیاء را نیز در مرتبهٔ خارجی آنها که مقام تفصیل است، شهود می‌کند (همان، ص ۲۷۳-۲۷۱) و به این ترتیب مشکل ضعف نفس در مقابل حقایق اشیاء برطرف می‌گردد.

ج سومین بیان در جمع آرای سه گانهٔ ملاصدرا، بیان علامه طباطبایی است که با تفاسیر قبلی اندکی تفاوت دارد. ایشان ضمن رد نظریهٔ عقول عرضیه و مُثُل افلاطونی و دفع دلایل سهروردی و ملاصدرا دربارهٔ آنها، معتقد است ادلهٔ مزبور تنها وجود مجردی را در خارج اثبات می‌کند، نه وجودات مجرد را و همهٔ صورت‌های علمی کلی که مورد نظر است، می‌توانند در امر بسیطی به نام عقل فعال وجود داشته باشند و تکرر آثار مجرده مانند تکرر در صفات خداوند است که موجب تکرر در ذات نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۳۰۸-۳۰۷). بنابراین، از نظر او مراد از عوامل مجرد بیرون از نفس، عقل فعال است به تنهایی، نه عقول فعاله و مُثُل نوریه.

وی معتقد است در اثر افاضهٔ عقل فعال به نفس آدمی و یا اتحاد نفس با عقل فعال، نفس به صورت موجود در عقل فعال دست یافته و آنها را تعقل می‌کند؛ «مفیض الصّور العقلیه الکلیه جوهر عقلی مفارق للماده، عنده جمیع الصّور العقلیه الکلیه ... تتحد معه النّفس المستعدّه للتّعقل علی قدر استعدادها، فتستفیض منه ماتستعدّ له من الصّور العقلیه» (همان).

همچنین ایشان قائل به عالم خیال منفصل و صور معلقه در آن عالم بوده و معتقدند صور علمی جزئی نیز از طریق افاضهٔ «جوهر مفارق مثالی» حاصل می‌شوند، زیرا جمیع صور جزئی به نحو علوم اجمالی در این مفیض موجودند (همان). در واقع، علامه بر این اساس مطابقت میان عین و ذهن را نیز تبیین کرده است.

د) چهارمین تفسیر از آرای ملاصدرا رویکرد اندکاک را نظر نهایی صدرالمتألهین می‌داند. آنها معتقدند

ملاصدرا از دو رویکرد قبلی دست برداشته و آخرین نظر وی اندکاک است، زیرا مناط تعقل در ملاصدرا فناء نفس در حق و بقاء آن به حق است و اتحاد نفس با عقل فعال و صور عقلیه نوریه در آن، عین فناء در حق است زیرا عقل قدسی صورت علم حق تعالی و مجلای صفات و اسماء او است و در این مقام که مقام صقع شامخ عقلی است، عقل، خلاق صور تفصیلیه می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۷-۱۸۶ و ۱۹۱). بر اساس این نظر نمی‌توان «نظریه افاضه» را که همان اتحاد نفس با عقل فعال است، از «نظریه اندکاک» جدا دانست و تفسیر متفاوت از آنها داشت.

داوری میان تفاسیر مختلف از بیان صدرالمتألهین

قبل از اینکه در مقام داوری برآییم، پرسشی قابل طرح است که شاید ذهن بسیاری از مخاطبین ملاصدرا یا سایر فیلسوفان مسلمان را که با اندکی اختلاف با او، قائل به حضور عامل یا عوامل مجرد در ادراک عقلی انسانی هستند، به خود مشغول داشته است.

سؤال: با توجه به اینکه ما در هر یک از رویکردهای سه‌گانه صدرالمتألهین به تعقل (بنا بر هر تفسیری)، اتحاد نفس با عامل مجرد را می‌یابیم، آیا ادراک کلیات (در هر یک از سه رویکرد) تنها مختص نفوس قدسیه و اوحدی از انسان‌هاست؟ اگر چنین باشد، چگونه ادراک مردم عادی یا اندیشمندان غیر الهی را از مفاهیم کلی تبیین می‌کنیم درحالی که می‌دانیم که نفس آنها به مرتبه اتحاد با عقل قدسی نرسیده است؟

پاسخ: از نظر نگارنده پاسخ دادن به این پرسش در گرو داوری و یافتن سازگارترین تفسیر برای عبارات فوق است، گرچه با توجه به تفسیرهای متعدد از نظریات سه‌گانه مذکور در ادراک تعقلی، داوری میان نظریات فوق و برگزیدن رأی نهایی در ادراک عقلی از نظر صدرالمتألهین بسیار مشکل به نظر می‌رسد. از سویی، با توجه به عبارت صریح «لا هذا و لا ذاک»، به نظر می‌رسد حق با شارحانی باشد که قائلند او از دو قول قبلی عدول کرده و نهایتاً نظریه سوم، یعنی نظریه «اندکاک در ذات الهی» را برگزیده است. اما از سوی دیگر، سخن شارحان دیگر نیز قابل بررسی و تأمل است و شاید بتوانیم با آنها هم‌عقیده شده و بگوییم ملاصدرا با پذیرفتن نظریه سوم، دو نظریه قبلی را نفی نکرده بلکه مترصد بیان مراتب ادراک عقلی است و به نظر می‌رسد با توجه به ساختار فکری ملاصدرا و نظام فلسفی‌اش، همانطور که اصل تشکیک را در وجودشناسی خود وارد کرده و هستی را ذومراتب دانسته، به همان ترتیب تشکیک را در معرفت‌شناسی‌اش نیز وارد کرده و دخالت داده است.

نگارنده معتقد است ملاصدرا همان‌طور که ادراک حسی و خیالی آدمی را مرتبه ضعیف‌تر ادراک انسانی و ادراک عقلی را مرتبه قوی‌تر و کامل‌تر آن به حساب می‌آورد، در خود ادراک عقلی هم قائل به تشکیک و رتبه‌بندی است. او ادراک کلیات، توسط مردم عادی و انسان‌های غیر کامل را نیز ادراک عقلی می‌داند اما در مرتبه بسیار ضعیف آن. معنای اصلی و حقیقی «تعقل» و مرتبه اعلی و اشد آن از نظر او، همان معنای «اندکاک» به‌شمار می‌آید و معنای مجازی و مرتبه ضعیف آن، ادراک مردم عادی یا دانشمندان غیر الهی به‌صورت مفاهیم کلی یا کلی‌سازی توسط آنها محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر، از نظر صدرالمتألهین، ادراک کلیات برای همه میسر است اما اتحاد مراتب دارد. مرتبه ادنای اتحاد، درک یک صورت کلیه (در حد یک مفهوم کلی) است و مرتبه اعلاهی آن سیر کامل در ملک و ملکوت و احاطه بر عوالم غیب و شهود است (أشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۸). یکی از صدراشناسان معاصر که به نظر نگارنده کاملاً ملاصدرا را درک کرده است، در این باره می گوید:

هر کس به فراخور مرتبه خویش درکی از ادراک دارد. بعضی بعد از مدت‌ها تحصیل، اتحاد ضعیفی با عقل فعال پیدا می‌نمایند و برخی در ادراکات متوسطند و نفس آنها بعد از ریاضات علمی و وسیع، محیط بر کثیری از معانی کلیه می‌شود. برخی در استعداد کامل‌اند و با سرعت هر چه تمام‌تر بر معلومات متداوله محیط شده و کثیری از مجهولات را در اندک زمانی کشف می‌کنند. اتحاد این جماعت با عقل فعال، تمام‌تر و کامل‌تر از دیگران است. عده قلیلی که به حسب نفس و روح، مستکفی بالذاتند؛ به صرف مشاهده خارج، از حقایق ملک و ملکوت اطلاع می‌یابند. این عده همان انبیاء و اولیاء هستند که در ابتدای وجود، مستفیض از عقل فعال و به حسب نهایات و قوس صعود همه مراحل وجودی را طی کرده و از عقل اول هم کامل‌تر می‌شوند. چه بسا «عقل اول» حسنی از حسنات آنها گردد. این مقام به حضرت ختمی (ص) و اولاد طاهرین آن حضرت (ع) اختصاص دارد (همان، حاشیه ص ۱۷۸).

بنا بر تبیین مذکور، مرحله اعلاهی تعقل، مختص راسخین در علم و تعداد اندکی از مردم (اوحدی من الناس) است.

قرینه دیگر در تایید این برداشت، عبارات ملاصدرا در مقدمه کتاب *اسرار الایات* است؛ آنجا که «طریق سالکین الی الله و منهج راسخین فی العلم» را بیان می‌کند و اکتساب حکمت حقه را روش آنها می‌شمارد:

انسان به واسطه اکتساب این علوم الهیه از مرتبه حیوانی به مرتبه ملائکه مقربین نائل می‌گردد. به این صورت که نفس ناطقه در استکمالات علمیه از حد عقل هیولانی به حد عقل بالفعل که جوهر عقلانی است و در آن صور جمیع موجودات علی وجه مقدس (به صورت مقدس و منزّه) وجود دارد، نائل می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۴)

از نظر ملاصدرا تفاوت عارف ربانی با جاهل این است که عارف به خاطر استکمال به واسطه علم و اعراض از امور پست جسمانی دائماً متوجه عالم قدس الهی و راغب به قرب حق تعالی است، لذا حشرش نیز همین خواهد شد، درحالی که جاهل فقط به دنبال امور باطل و آرزوهای عاجل و زائل است (همان، ص ۷).

بنابراین می‌توان گفت، ملاصدرا برای تبیین فرآیند ادراک عقلی از یک سو حرکت اشتدای نفس و قابلیت‌های آن را مد نظر قرار داده و از سوی دیگر نقش عوامل مجرد را در حصول آن به نحو برجسته‌ای در نظر داشته است، به طوری که اگر اعانت آن حقایق نوری نباشد، نفس هرگز از قوه به فعلیت در نیامده و ادراک عقلی حاصل نمی‌گردد و این مطلب نه تنها در اندیشه صدرای بلکه دغدغه غالب فیلسوفان مسلمان

است که نه تنها در مباحث وجودشناسی بلکه در مباحث معرفت‌شناسی نیز نوعی ارتباط میان وجود مجرد و وجود مادی قائل‌اند. آنها برخلاف فیلسوفان و اندیشمندان غیر الهی نه تنها افاضه وجود را بدون فیاض علی‌الاطلاق و وسائط مجرد تبیین و تفسیر نمی‌کنند و تمامی موجودات امکانی را حادث ذاتی دانسته و در حدوث و بقاء نیازمند به آن می‌دانند، بلکه علم و ادراک را نیز بدون تعلیم معلم مجرد قابل حصول نمی‌دانند. در این میان، تئوری ملاصدرا عمیق‌تر و دقیق‌تر از دیگران است، زیرا میان ارکان فلسفی او با بحث ادراک، هماهنگی و انسجام خاصی برقرار است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- بر اساس آنچه گذشت می‌توان درباره «ادراک عقلی از نظر صدرالمتألهین» نکات زیر را برشمرد:
۱. بر اساس «اصالت وجود»، علم نور است و وجود و «حضور مجرد نزد مجرد» می‌باشد.
 ۲. بر اساس اصل «تشکیک در وجود»، علم و ادراک نیز ذومراتب هستند که ادراک عقلانی برترین مرتبه آنهاست.
 ۳. ادراک عقلی نیز مراتبی دارد که بالاترین مرتبه «اندکاک در ذات الهی» است و ضعیف‌ترین مرتبه، ادراک مفاهیم عقلی و کلی. بالاترین مرتبه از آن نفوس قدسی و راسخین در علم است، آنها کسانی هستند که (بر اساس اصل حرکت جوهری و استکمال اشدادی نفس) حجاب مادیات را دریده و به اعلی درجه نفس ناطقه، یعنی نفس مطمئنه دست یافته‌اند و لذا مناسب با ظرف وجودی خویش در عالم پس از مرگ محسور خواهند شد، درحالی‌که غالب مردمان در اشتغال به مادیات و هوی و هوس درآمده و به دلیل زندگی حیوانی و ادراکات متناسب با آن، در عالم پس از مرگ حشری حیوانی خواهند داشت. بنابراین مراد ملاصدرا از عبارت «لا هذا و لا ذاک»، اشاره به حقیقت تعقل بوده و سایر مراتب پرتوهای آن حقیقت‌اند.
 ۴. همچنین بر اساس اصل «امکان فقری» در فلسفه ملاصدرا، نیاز نفس، به‌عنوان وجود رابط در امر تعقل به وجود مستقل کاملاً مشهود است.
 ۵. اگر به‌جای نگاه تشکیکی به عالم، نگاه دوم و نهایی ملاصدرا یعنی نگاه «وحدت شخصی وجود» را به عالم داشته باشیم و به‌جای رابطه علی و معلولی بین موجودات یا رابطه رابط و مستقل بین آنها، علیت را به تشان ارجاع دهیم (یعنی مراد از رابطه علت و معلول، رابطه شأن و ذی‌شأن باشد) (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۲ و ۳۰۰-۲۹۹)، آنگاه به‌لحاظ وجودشناختی، در دار وجود غیر حق دباری نخواهد بود و تمامی کثرات عالم از تجلیات و پرتوهای او خواهند بود. به‌لحاظ معرفت‌شناختی نیز از آنجا که وجود نفس آدمی، عین تجلی و آیه است، معرفت او به خود و هستی و حق تعالی نیز، معرفتی آیه‌ای و نشانه‌ای خواهد بود. در این مدل، هرچه این عدم‌شأنیت وجود شأنی در برابر «صاحب شأن» بیشتر درک شود، اندکاک و فنای فی‌الله بیشتر صورت گرفته و این بالاترین درجه تعقل است، و هرچه کمتر، کمتر. بنابراین، نه تنها امکان جمع میان سه رویکرد صدرالمتألهین وجود دارد و تعارضی میان آنها نیست بلکه هماهنگی عمیقی بین مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفه او برقرار است.

پی‌نوشت‌ها

۱. لازم به ذکر است که دربارهٔ رد یا اثبات نظریهٔ عقول و معادل‌یابی آن در فرهنگ دینی با فرشتگان، اختلاف‌نظرهای متعددی در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد که بررسی آن، پژوهشی دیگر می‌طلبد و ما در این مقام تنها در صدد تبیین و تحلیل تئوری ملاصدرا پیرامون فرآیند ادراک عقلی و سازگاری این تئوری با دیگر اجزاء فلسفهٔ او هستیم.
۲. «و عندالتحقیق ینظر علی العارف البصیر أنه لا هذا و لا ذاک بل بأن سبب الاتّصال التامّ للنفس بالمبدأ من جهة فنائها عن ذاتها و اندکاک جبل انیتها و بقائها بالحق و استغراقها فی مشاهده ذاته فیبری الأشياء کما هی علیها فی الخارج لا أنّ ما یراها من الحقائق غیر ما وقعت فی الأعیان و الّا یلزم التکرار فی التجلی الالهی».

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴) *نجات*. با مقدمهٔ دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۷۵) *الاثارات و التنبیها*. همراه با شرح خواجه‌نصیر. قم: نشرالبلاغه.
- (۱۳۷۶) *الهیات شفا*. تحقیق حسن حسن‌زاده املی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۴۰۴) *کتاب النفس شفا*. با مقدمهٔ ابراهیم مدکور. قم: مکتبهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸) *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. ج ۱. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، مهدی (۱۳۷۲) *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*. با مقدمهٔ ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی املی، عبدالله (۱۳۷۶) *رحیق مختوم*. قم: بیدار.
- حسن‌زاده املی، حسن (۱۳۸۶) *اتحاد عاقل به معقول*. قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۶) *شرح منظومه*. قم: دارالعلم.
- (۱۳۸۳) *اسراراً لحکم*. مقدمهٔ منوچهر صدوقی‌سها. قم: مطبوعات دینی.
- (۱۹۸۱) «تعلیقات بر اسفار اربعه» در پاورقی صفحات *الحکمہ المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کرین. ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کرین. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (بی‌تا) *شرح حکمه الاشراق*. قم: بیدار. چاپ سنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴) *نهایه‌الحکمه*. تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۶۲) *رسائل فلسفی*. تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۲ الف) *نسواهد الربوبیه*. تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۲ ب) *تعلیقات بر الهیات شفا*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۸۵) *اسرار الآیات*. تحقیق سیدمحمد موسوی. تهران: حکمت.
- (۱۳۸۶) *مفاتیح الغیب*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*. بیروت: دار الأحياء التراث العربی.
- نوری، ملاعلی (۱۹۸۱) *شرح بر اسفار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.