

## بررسی کیفیت ادراک کلیات از منظر صدرالمتألهین

بهمن زمانیان<sup>۱</sup>، علی اصغر جعفری ولنی<sup>۲</sup>، مهدی اخوان<sup>۳</sup>

### چکیده

فیلسوفان اسلامی براساس مبانی مقبول خود به چگونگی ادراک کلیات عقلی و نحوه دستیابی به آنها پرداخته‌اند. صدرالمتألهین نیز براساس مبانی قویم حکمت متعالیه و با کاربست آنها به تحلیل و تبیین ادراک کلیات عقلی و نحوه دستیابی به آنها پرداخته است. ما برآنیم تا براساس روش توصیفی تحلیلی و با هدف دستیابی به کیفیت ادراک کلیات عقلی، دیدگاه صدرالمتألهین را مشخص نماییم که صدرالمتألهین چه طرحی برای دستیابی به ادراک کلیات عقلی را فراروی ما قرار داده است؟ البته در این بین گاه نظر او را به نقد نشستهایم. او ادراک کلیات عقلی را براساس سه مبنا توضیح میدهد. گاه اتحاد با عقل فعال را شرط ادراکات کلیات میدانند که بیشتر با مبانی حکمای مشاء هماهنگ است و زمانی براساس مشاهده حقایق نوری کیفیت ادراک کلیات عقلی را توضیح میدهد که نگاهی اشرافی به مسئله دارد، و در برخی از آثارش وصول و شهود به حق را سبب ادراک کلیات عقلی معرفی میکند و معتقد است که نفس با فنا در حق میتواند حقیقت همه اشیاء را در آن موطن مشاهده نماید و به ادراک کلیات ناقل گردد که این تبیین با مبانی عرفا دمسازتر است.

**واژگان کلیدی:** کلی عقلی، حرکت جوهری، عقل فعال، مفارقات نوری، مشاهده.

bahanzamane@gmail.com

jafari\_valani@yahoo.com

makhavan77@gmail.com

۱. دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید مطهری

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

## مقدمه

حقیقت ادراک که از دیرزمان مورد توجه فیلسوفان بوده را می‌توان در سه ساحت حسی، خیالی و عقلی مورد بررسی قرار داد. ملاصدرا بر خلاف فیلسوفان گذشته که بر قیام حلولی در ادراکات تأکید می‌کردند و شرط بار یافتن به مراتب بالاتر ادراکات را مشروط به تجرید و تقشیر می‌دانستند؛ ادراکات حسی و خیالی را انشاء نفس می‌داند. براساس این دیدگاه حقیقت حلول، تجرید و تقشیر رنگ می‌بازد و قیام صدوری جایگزین آن می‌شود. او در ادراک کلیات عقلی هرچند راه گذشتگان را نیز نپیموده است، به قیام صدوری و انشاء نفس نیز قائل نیست. مسئله‌ای که رخ می‌نماید این است که ملاصدرا حقیقت ادراک کلیات را چگونه تحلیل و تبیین می‌کند؟ ما برآنیم تا در این مقاله کیفیت ادراک کلیات را از منظر ملاصدرا تبیین نماییم و حقیقت ادراک کلیات عقلی را براساس مبانی حکمت متعالیه واکاوی کنیم.

### ۱. کلیات عقلی و اختصاص آن به برخی از انسان‌ها

به باور ملاصدرا عالی‌ترین مرتبه ادراکی انسان، ادراک کلیات عقلی است که نسبت به ادراکات حسی و خیالی از رتبه وجودی برتری برخوردارند؛ زیرا ادراکات حسی و خیالی، واجد مجرد مثالی و برزخی هستند و قیام صدوری به نفس دارند، اما ادراکات کلی عقلی فوق مجرد مثالی و برزخی‌اند، از این‌رو در رتبه برتری قرار دارند. صدرالمتألهین باورمند است که چنین حقایق کلی‌ای فراچنگ انسان‌های عادی قرار نمی‌گیرد، زیرا اکثر انسان‌ها به مرتبه مجرد عقلی نرسیده‌اند؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۸) بنابراین میان مجرد عقلی و ادراک کلیات عقلی ملازمه برقرار می‌کند. براساس این مبنا، اکثر انسان‌ها عاقل بالقوه و متخیل بالفعل‌اند؛ یعنی همه انسان‌ها قابلیت دستیابی به حقایق کلی را دارند، هرچند که معتقد است عده قلیلی به این درجه مجرد عقلی بار یافته و از حد مجرد برزخی خارج شده‌اند و استعدادِ شدن را به فعلیت بدل نموده‌اند. (همان، ج ۳، ص ۳۶۲)

ملاصدرا حقایق کلی عقلی را مبرای از عوارض و قیود معرفی می‌کند و معتقد است که این سنخ از حقایق واجد وحدت، صرافت و بساطت‌اند؛ لذا حقایق کلی عقلی در ضمن افراد و به همراه عوارض و قیود مورد ادراک واقع نمی‌شوند (همان، ج ۸، ص ۲۸۳) بلکه کلی بماهو کلی مورد ادراک واقع می‌شود.

با بیان ملاصدرا ترقی ادراکات به واسطه تجرید و تقشیری (همان، ج ۹، ص ۹۵) که مَشَاء به دنبال آن بودند رنگ می‌بازد؛ زیرا در طرح حکمای مَشَاء، نفس ثابت است و ادراک حسی، خیالی و عقلی به واسطه تجرید و تقشیر از عوارض به رتبه بالاتر می‌رسند. از این‌رو ادراکات کلی عقلی که در

بالاترین درجه تفسیر و تجرید قرار دارند، در عالی‌ترین مرتبه ادراکی قرار می‌گیرند؛ زیرا نه عوارض و لواحق ادراکات حسی را دارند و نه اینکه مقرون به عوارض ادراکات خیالی اند.

توجه به این نکته ضروری است که بیان ملاصدرا مبتنی بر پذیرش حرکت جوهری نفس است؛ یعنی نفس به واسطه حرکت اشتدادی و استکمالی، از مراتب کمالی گذر کرده به کمالات برتر بار می‌یابد. به بیان دیگر، رسیدن به مجرد عقلی مشروط به صیوروت جوهری است و بدون صیوروت جوهری نفس به آن درجه از مجرد عقلی نخواهد رسید. «أن التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء البعض بل عبارة عن تبدیل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف» (همان، ج ۶، ص ۱۵۲)

ملاصدرا برای تکمیل مدعای خود به توجیه کلیاتی که مورد ادراک انسان‌های عادی قرار گرفته است ولی در عین حال جزء انسان‌های کامل نیستند پرداخته است. به باور او کلیاتی که این دسته از نفوس ادراک می‌کنند از سنخ خیال منتشر است؛ یعنی ادراکشان همراه عوارض و قیود است. مثلاً اگر درختی مورد ادراک انسان‌های عادی قرار می‌گیرد به همراه قد، رنگ و دیگر عوارضی که همراه اوست، به گونه‌ای که بدون عوارض و قیود، توان ادراک آن کلی را ندارند.

همان‌گونه که کلی طبیعی در خارج، به وجود افرادش موجود است و در ضمن افرادش تقرّر دارد و تنها انسان، به فرد بالذات آن کلی طبیعی دسترسی دارد و فهمی هم که از این کلی طبیعی صورت می‌گیرد در ضمن افرادش ممکن خواهد بود؛ در ادراک کلی عقلی نیز انسان‌های عادی تنها کلی را در ضمن افراد و به همراه عوارض و قیود می‌فهمند.

ملاصدرا می‌گوید پس از آنکه فاعل شناسا ماهیت درخت دیگری را در ضمن افراد و به همراه قیود و عوارض ادراک نمود و مشابهت و مماثلتی که میان این دو ماهیت ادراک شده می‌یابد، به همان جهت مماثلت توجه می‌کند و قیود و عوارض آنها را نادیده می‌گیرد و آنها را لحاظ نمی‌کند. نتیجه عدم اعتبار قیود و عوارض دو ماهیت ادراک شده این خواهد بود که انسان خیال می‌کند حقیقت کلی را ادراک نموده است؛ حال آنکه ماهیت کلی، اساساً مقرون به قیود و عوارض نمی‌باشد. بنابراین آنچه مورد ادراک واقع شده است ماهیتی از سنخ خیال منتشر است. حاصل کلام اینکه ادراک حقایق کلی مشروط به بار یافتن نفس به مجرد عقلی است و رسیدن نفس به مجرد عقلی نیز در گرو صیوروت جوهری و اشتداد وجودی نفس است.

«لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراکه الکلیات و قل من الناس من أمکن له الإدراک علی ذلك الوجه- و الذی یتیسر لأکثر الناس أن یرتسم فی خیاله صورة إنسان مثل فإذا أحس بفرد آخر منه یتبہ بأن هذا مثل ذاک و یدرک جهة الاتحاد بینهما و أنها غیر جهة الاختلاف إدراکاً خیالیاً کما یدرک جهة الاتحاد بین أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس و یعلم أن جمیع أجزاء الماء ماء و کما یدرک أن

جميع أجزاء الماء مع اختلافها في المقدار و الجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة ماء إدراكا خيالي» (همان، ج ۸، ص ۲۸۴)

## ۲-۱. نقد علامه طباطبایی

علامه طباطبایی ادعای ملاصدرا را به بوته نقد گذاشته. او می‌گوید مفاهیمی که انسان درک می‌کند یا از سنخ مفاهیم جزئی هستند که به واسطه حس فراچنگ انسان قرار می‌گیرند یا از سنخ مفاهیم خیالی‌اند و یا اینکه از سنخ مفاهیم کلی هستند که این مفاهیم کلی گاه به معنای آن چیزی است که خود ملاصدرا آن را کلی مبهمه می‌نامد که به همراه عوارض و مشخصات بوده اما ذهن آن عوارض و مشخصات را اعتبار نمی‌کند و نادیده می‌گیرد؛ گاه نیز به معنای کلی‌ای است که فراچنگ هر انسانی قرار نمی‌گیرد. به اعتقاد علامه، کلی مبهمه که به همراه عوارض ادراک شده است در فلسفه و منطق به کار گرفته می‌شوند و قابلیت صدق بر کثیرین را دارد؛ یعنی این مفاهیم، مجرد از عوارض شخصیه هستند و از امور مادی حسی و خیالی که ذکر شد نیستند؛ یعنی ما با مفاهیمی کلی سروکار داریم و این مفاهیم هم واقعا در ذهن ما هستند و نفس الامر حقیقی دارند و این دسته از کلیات یک نحوه از تجرد را دارند که غیر از تجرد خیالی و مثالی است. البته این دسته از مفاهیم کلی، آن تجرد تام و تمامی که ملاصدرا می‌گوید را ندارند ولی نمی‌توان این دسته از کلیات را نادیده گرفت؛ یعنی به باور علامه طباطبایی کلیات دو دسته‌اند: یک قسم از این کلیات همان چیزی هستند که صدرالمآلهین می‌گوید که اکثر انسان‌ها به آن مقام نرسیده‌اند تا آنها را درک کنند؛ اما دسته‌ای دیگر از کلیات وجود دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت و و اتفاقاً اثبات‌کننده تجرد نفس ناطقه انسانی می‌باشند و قابلیت صدق بر کثیرین را دارند و انسان‌هایی که این کلیات را درک می‌کنند به مرتبه‌ای نزدیک به مرتبه تجرد عقلی رسیده‌اند که مافوق تجرد مثالی و مادون تجرد عقلی هستند. (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۶۶) نتیجه اینکه انسان‌های عادی نیز هم واجد مرتبه‌ای نازل از تجرد عقلی هستند و هم اینکه به ادراک کلیات عقلی نائل می‌آیند که غیر از ادراک حقایق خیالی هستند.

## ۲. حقیقت ادراک کلیات عقلی

ملاصدرا براساس مبانی حکمت متعالیه بر تبیین ادراک کلیات همت گماره است. او ادراک کلیات را گاه منوط با اتحاد با عقل فعال دانسته که متوقف بر پذیرش عقل فعال است و زمانی ادراک کلیات را براساس مشاهده حقایق نوریه تبیین نموده است و در برخی از آثارش نیز وصول به حق و شهود حق را مایه ادراک معرفی می‌کند.

## ۳. ادراک کلیات و اتحاد با عقل فعال

صدرالمآلهین اولین تبیین خود از حقیقت ادراک کلیات عقلی را براساس اتحاد نفس با عقل فعال

تبیین می‌کند. به باور ملاصدرا ویژگی عقل فعال که نفس در صیورورت وجودی با آن متحد می‌گردد این است که اولاً عقل فعال وجودی سعی و وحدتی همانند وحدت الهی دارد؛ زیرا عقل فعال از شئون و تجلیات الهی است: «فوحدها أنموذج لوحدة الحق، و لهذا صارت وسائط ظهور الأشياء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۵۷). از این رو عقل فعال، فاعل نفس است و وجودی مقدم بر وجود نفس دارد و نفس، عین تعلق و ربط به او می‌باشد و هم اینکه عقل فعال غایت نفس است، زیرا نفس در قوس صعود با او متحد می‌شود: «منه بدوها وإلیه معادها» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۶).

ثانیاً جامعیت کمالی، از لوازم وحدت و بساطت عقل فعال است؛ یعنی عقل فعال حقیقتی واحد و بسیط است که کمالات بی‌شماری از او قابل انتزاع است. به بیان دیگر عقل فعال، وحدتی اطلاقی دارد؛ از این رو، او واجد کمالات موجودات مادون خود به نحو برتر می‌باشد. البته شمول اطلاقی عقل فعال نسبت به مادون از سنخ وجودات و ماهیات خاص نیست، زیرا تکثر بر حقایق خارجی مادون عقل فعال حاکم است؛ اما عقل فعال واجد وحدت اطلاقی است. بنابراین همه حقایق و موجودات مادون به نحو برتر و با وجود جمعی خود در عقل فعال موجودند؛ لذا قاعده «بسيط الحقیقه کل الاشياء» بر عقل فعال نیز صادق است. البته صدق این قاعده بر عقل فعال به نحو نسبی است؛ یعنی مصداق اتم و اکمل این قاعده خداوند است. بنابراین جامعیت عقل فعال تنها نسبت به موجودات مادون خود جریان دارد نه نسبت به موجودات مافوق از خود. نتیجه اینکه اقتضای چنین حقیقتی جامعیت عقل فعال نسبت به همه صورت‌های عقلی است.

ملاصدرا معتقد است که نفس در ادراک کلیات عقلی، با چنین حقیقتی متحد می‌شود. البته او اتحاد نفس با عقل فعال را براساس حرکت استکمالی نفس توضیح می‌دهد. به باور او نفس به واسطه حرکت استکمالی و اشتدادی که دارد به درجه‌ای از تجرد می‌رسد که توان درک حقایق کلی را پیدا می‌کند؛ یعنی به واسطه این صیورورت وجودی است که اتحاد با عقل فعال ممکن می‌شود. از این رو اگر حرکت جوهری نفس نادیده گرفته شود و از این معادله حذف گردد اتحاد با عقل فعال تفسیری صحیح نخواهد یافت: «کذا یرتفع عند إدراکها للمعقولات إلى درجة العقل الفعّال صائراً إیاه متحدة به» (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۸۸).

ملاصدرا در چگونگی اتحاد نفس با عقل فعال، علاوه بر صیورورت جوهری نفس، بر وحدت صور عقلی نیز تأکید می‌کند و معتقد است که صور عقلی موجود در عقل فعال که به صورت بساطت در آن موطن موجود هستند با صور عقلی در نفس که به واسطه حرکت جوهری حاصل شده اند هم سنخ‌اند؛ یعنی صور عقلی موجود در نفس با صور عقلی موجود در عقل فعال واحدند. البته چنین وحدتی از سنخ وحدت عددی نیست؛ از این رو تعدد بردار نمی‌باشند زیرا تعدد یک نوع واحد

به افراد مختلف، به واسطه عوارض مادی است. اما چون صور عقلیه مادی نیستند لذا متعدد نمی باشند. از طرفی دیگر وحدت عددی، وحدت شمارشی است. از این رو قابل زیادت و نقصان است (همو، ۱۳۷۵، ص ۹۷)؛ یعنی «اگر فرض شود که مثل او موجود شود، از کنار هم قرار گرفتن آنها مجموعه‌ای پدید می‌آید که بزرگتر و بیشتر است، زیرا مجموعه‌ای که مشتمل بر دو جسم باشد بیشتر و بزرگتر از یک جسم مربوط به آن است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۰)

علت جریان وحدت بر کلیات عقلی موجود در نفس و کلیات موجود در عقل فعال به واسطه بساطتی است که دارند؛ یعنی چنین حقایقی «صرف هستند»، از این رو واحدند؛ یعنی ماهیتی مثل فرس عقلی که مورد ادراک واقع شده است با ماهیت فرس عقلی‌ای که در عقل فعال موجود است، هیچ‌گونه قیود و عوارضی ندارند تا به واسطه آن قیود و عوارض مختلف شوند. بنابراین صرافت و بساطت چنین حقایق مانع تکرار و تشبیه این حقایق عقلی است؛ یعنی قاعده فلسفی «صرف الشی لایثنی و لا یتکرر» در کلیات عقلی نیز حاکم است و مایه اثبات نوعی از وحدت می‌شود که غیر از وحدت عددی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۹۷) «الفرس العقلی الموجود فی العقل الفعال و الفرس العقلی الموجود فی النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا یمكن تعددهما من جهة المعنی و الحقیقة... الحقیقة فما فی النفس و ما فی العقل الفعال - من الفرس العقلی أمر واحد و قد مر أيضا أن النفس یتحد بكل صورة عقلیة أدکتها فیلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۹)

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، تنها اتحاد میان صور عقلی موجود در نفس با صور عقلی موجود در عقل فعال اثبات شده است، اما اتحاد نفس با عقل فعال هنوز به اثبات نرسیده است. از این رو یک قدم دیگر نیاز است تا اتحاد نفس با عقل فعال نیز به اثبات برسد. توجه به این نکته ضروری است که نفس با وجود رابط عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند، نه با وجود مستقل عقل فعال؛ زیرا اگر نفس با وجود مستقل عقل فعال اتحاد برقرار کند یا باید هر آنچه از علم و صور عقلیه که در عقل فعال موجود است، نفس نیز بدان عالم گردد و یا باید به تجزیه عقل فعال قائل شد که هر دو قسم محال است. بنابراین اتحاد نفس با وجود رابطی و با تجلیات مجرد تام است، نه با ذات و وجود نفسی عقل فعال.

او مدعای خود، یعنی اتحاد نفس با عقل فعال را با حرکت اشتدادی نفس تبیین می‌کند؛ یعنی نفس به واسطه حرکت استکمالی به درجه‌ای از اشتداد وجودی و تجرد عقلی می‌رسد که می‌توان از نفس، مفاهیم عقلی را انتزاع نمود و بر آن صدق داد. به بیان دیگر، نفس به واسطه صیورورت وجودی قابلیت صدق مفاهیم کلی عقلی را پیدا می‌کند: «صیورورة موجود بحیث یرصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیة کلیة بعد ما لم یکن صادقا علیه أولا لاستکمال وقع له فی وجوده و هذا مما لیس بمستحیل بل هو واقع فإن جمیع المعانی المعقولة التي وجدت متفرقة فی الجماد و النبات و الحيوان - یوجد

مجتمعة فی الإنسان الواحد». (همان، ج ۳، ص ۳۲۵). ملاصدرا عدم توفیق حکمای مشاء در تبیین اتحاد نفس با عقل فعال را عدم پذیرش حرکت جوهری نفس می‌داند. (همان، ج ۳، ص ۴۴۲) او اتحاد میان عاقل و معقول را همانند و شبیه به اتحاد ماده و صورت می‌داند، یعنی میان عاقل و معقول ترکیب اتحادی برقرار است؛ ازاینرو عاقل و معقول هرچند تغایر مفهومی دارند اما در خارج به یک وجود موجودند. البته اگر بخواهیم رابطه میان عاقل و معقول را دقیق‌تر بیان کنیم باید بگوییم که اتحاد این دو از سنخ اتحاد یک حقیقت استکمالی است؛ نظیر زغالی که سرخ شده و از حرارت پنجاه درجه به حرارت صد درجه می‌رسد. لازمه ترکیب اتحادی این است که دو جزء ترکیب‌یافته، در خارج به یک وجود خارجی موجود باشند. (همان، ج ۵، ص ۲۸۳) لذا اگر آن دو جزء ترکیب‌یافته در خارج حقیقتاً واحد نباشند چنین ترکیبی انضمامی خواهد بود. ازاینرو مصحح و شرط اساسی در ترکیب اتحادی، ترکیب حقیقی است نه اعتباری یا بالعرض.

در ترکیب اتحادی ما با ذاتی بسیط روبرو هستیم که یک حقیقت و وجود خارجی بیش نیست، اما در عین اینکه یک ذات است قابل تحلیل به دو حیث می‌باشد. به بیان دیگر، یک واقعیت و ذات بسیط داریم که هم مصداق عاقل و هم اینکه مصداق معقول است: «أقول التركيب الاتحادی بین الشیئین لا یقتضی أن لا یکون أحدهما موجودا بل یقتضی أن یکون کلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودین متعددین حین التركيب» (همان، ج ۵، ص ۳۰۷)

با پذیرش اتحاد عاقل به معقول، اتحاد عاقل با عقل فعال نیز تثبیت می‌شود، زیرا قبلاً بیان کردیم که صور کلی عقلی به واسطه تجرد و بساطتی که دارند واجد وحدتی خاص هستند، به گونه‌ای که با کلیات عقلی موجود در عقل فعال هم‌سنخ‌اند. ازاین‌رو صور عقلی با صور عقلی موجود در عقل فعال متحد هستند. در قدم بعد، ملاصدرا مدعی اتحاد میان صور عقلی با نفس شد؛ یعنی او بر اتحاد عاقل به معقول تأکید کرد. بنابراین نفسی که با صور عقلی متحد است، این نفس با عقل فعال نیز متحد است، زیرا قاعده فلسفی «متحدالمتحد متحد» در اینجا حاکم است. حاجی سبزواری نیز برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعال از این قاعده کمک می‌گیرد: «بمقتضی قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول و المتحد مع المتحد مع الشیء متحد بذلک الشیء» (همو، ۱۳۶۰، ص ۷۱۱)

حاصل سخن اینکه در قدم اول، اتحاد صور عقلی موجود در نفس با صور عقلی موجود در عقل فعال به اثبات رسید و در قدم بعدی اتحاد صور عقلی موجود در نفس با نفس، به اثبات رسید و نتیجه چنین اتحادی برابر قاعده «متحدالمتحد متحد» نیز اتحاد نفس با عقل فعال خواهد بود.

#### ۴. ادراک کلیات عقلی و مشاهده حقایق نوریه

ملاصدرا دومین تبیین خود از ادراک کلیات عقلی را براساس مشاهده حقایق نوری سامان می‌دهد.

آیت‌الله جوادی آملی راه حل نهایی ملاصدرا در ادراک کلیات را مشاهده و ادراک مثل افلاطونی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۷).

چنین حقایقی اولاً از مبدعات هستند و در صقع ربوبی‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳)؛ ثانیاً برابر هر نوع طبیعی که در عالم طبیعت قرار دارد یک موجود عقلی همانند او در آنجا موجود است: «عالم عقلی مثالی یحذو حذو العالم الحسی فی جمیع أنواعه الجوهرية و العرضية.» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۶۹) آن حقایق مجرده، به عنوان ربّ النوع حقایق مادون شناخته می‌شوند؛ یعنی هریک از انواع مادی، یک ذات عقلانی در عالم عقل و عالم مبدعات دارند که آنها را تدبیر می‌کنند. از این رو، اشخاص مادی و طبیعی معالیل آن مثال نوری‌اند و نوعی اتحاد میانشان برقرار است؛ یعنی میان معلول با علت و مثال نوری نوعی اتحادی از سنخ اتحاد معنوی برقرار است: «ذلك المثال النوری و المعلوم متحد مع علته اتحاداً معنوياً.» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳) ثالثاً چنین حقایقی ثابت‌اند و ماهیات تامه‌ای هستند که نیاز به موضوع و ماده خاصی ندارند. رابعاً مشخص‌اند. خامساً هیچ‌گاه فساد و تباهی نمی‌پذیرند و الی‌الابد باقی‌اند. (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۵)

پذیرش چنین حقایق خارجی‌ای، لوازم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متعددی را به همراه خواهد داشت. در بُعد معرفت‌شناختی آن می‌توان به ادراک صور عقلی اشاره کرد. ملاصدرا معتقد است که نفس به واسطه ارتقاء وجودی می‌تواند ذوات عقلی مجرده‌ای که در آن عالم قرار دارند را مشاهده نماید: «أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً عقلية مجردة.» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۹)

مدعای ملاصدرا در غالب مقدمات این‌گونه است:

الف: ما می‌توانیم طبایعی مثل انسان را به‌صورت حسی یعنی همراه با قیود و عوارض ادراک نماییم و هم اینکه آن طبیعت انسان را به‌صورت لایشرط از قیود و عوارض بفهمیم.

ب: این حقیقت، غیر از کلی طبیعی است، زیرا براساس اصالت وجود، کلی طبیعی، بالتبع وجود موجود است و ویژگی‌اش این است که «من حیث هی هی لیست الاهی»، یعنی تشخص عقلی یا حسی در ذات آن نخواهیده است؛ اما حقیقتی که لایشرط از قیود و عوارض مادی است از تشخص عقلی برخوردار است.

ج: چنین طبیعتی که از تشخص عقلی برخوردار است و مورد ادراک واقع شده است یا در نفس موجود است یا در خارج از نفس تقرّر دارد.

د: اگر در نفس موجود باشد به دلیل اینکه قائم به نفس است، از این‌رو باید در عداد أعراض قرار گیرد؛ اما چنین حقیقتی با اینکه موجود است اما قائم به نفس نمی‌باشد. بنابراین، چنین حقیقتی همان مصداق مثل افلاطونی است. (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۴۴-۴۴۵)

با توجه به وجود خارجی مثل، ادراک کلیات عقلی، منوط به مشاهده آنها است. البته چنین حقایقی جزئی و مشخص اند. از این رو قاعداً اگر ادراکی نسبت به چنین حقایقی صورت می‌گیرد نیز باید مشخص باشد؛ یعنی علم و آگاهی‌ای که محقق می‌شود، باید علم و آگاهی ناظر به یک حقیقت مشخص باشد، نه علم و آگاهی‌ای که کلی است. علت اینکه نفس، آن حقایق مجرد را به صورت مشخص ادراک نمی‌کند این است که چون نفس انسان تعلق به امور جسمانی دارد و گرفتار نقصان می‌باشد؛ از این رو، از ادراک و مشاهده تام آن حقایق مجرد به نحو مشخص باز می‌ماند.

ضعف و نقصانی که بر نفس عارض گردیده سبب می‌شود تا حقایق مجرد عقلی را به صورت مبهم مشاهده نماید؛ همانند کسی که در هوای غبارآلود و مغبر شخصی را مشاهده می‌کند و یا همانند کسی است که شخصی را از دور می‌بیند و نمی‌داند که زید است یا بکر یا شخصی دیگری است: «کما یری شخص من بعید أو فی هواء مغبر» (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰) و یا همانند کسی که چشمان او ضعیف شده است و به واسطه این بیماری افراد را تشخیص نمی‌دهد: «أو کابصار إنسان ضعیف البصره» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۹). در هر حال، نفسی که به عالم ماده خو کرده و به حقایق جسمانی تعلق پیدا کرده، توان مشاهده حقایق عقلی به صورت مشخص را ندارد؛ لذا مشاهده حقایق عقلی از دور، سبب نوعی ابهام و اشتراک می‌گردد، به گونه‌ای که با یک مفهوم کلی برساخته از چنین مشاهده‌ای روبرویم که از سنخ مفهوم کلی است و قابلیت صدق بر کثیرین را دارد. بنابراین صور کلی عقلی نتیجه مشاهده‌ای است که نفس از دور آنها را مشاهده می‌کند. توجه به این نکته ضروری است که در فرایند ادراک کلیات عقلی که به واسطه اتحاد و اتصال با حقایق خارجی و مثل صورت می‌گیرد نباید امور محسوس را فراموش کرد؛ زیرا حقایق مادی زمینه‌ساز و مُعد برای اتصال نفس با آن حقایق هستند.

همچنین نباید حرکت جوهری نفس در فرایند ادراکی و مشاهده حقایق عقلی حذف گردد. زیرا حقایق عقلی که نفس به مشاهده آنها نائل می‌آید ثابت‌اند و در نشئه خاص خود موجودند. از این رو تنزلی از ناحیه حقایق عقلی صورت نمی‌گیرد؛ یعنی حقایق عقلی هر چند وجودی سعی دارند؛ اما با وجود خاصشان به مراتب پایین‌تر تنزل نمی‌کنند. بنابراین اگر بخواهد ادراکی صورت بگیرد باید نفس ارتقاء یافته و خود به مشاهده آن حقایق عقلی نائل گردد و این ارتقاء نیز بدون صیوروت وجودی و حرکت استکمالی نفس، محقق نخواهد شد؛ یعنی نفس تا از وجود دانی و ناقص به وجود عالی و اشرف حرکت نکند، نمی‌تواند آن حقایق عقلی را مشاهده نماید. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۹) ملاصدرا از چنین حقیقتی با عنوان «ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت» یاد می‌کند: «فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاع

معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول و ارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى ثم إلى ما ورائهما أى الدنيا و الآخرة». (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳)

#### ۴-۱. نقد علامه طباطبایی

به باور علامه طباطبایی ادله اقامه شده ملاصدرا و دیگر فیلسوفانی که درصدد اثبات مثل افلاطونی هستند ناتمام اند و وافی به مقصود نمی باشد. او می گوید بر فرض تمامیت براهین اقامه شده، مستفاد از براهین، تنها اثبات موجود مجرد عقلی است نه موجود مجرد عقلی به نام مثل؛ یعنی آنچه اثبات شده است اعم از موجود مجرد طولی یا عرضی است. (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۵۷) همچنین اثبات وحدت ماهوی میان حقایق نوری عقلی با طبایعی که تحت تدبیر اویند از عهده این برهان خارج است؛ یعنی بر فرض اثبات مثل، این براهین اثبات کننده وحدت ماهوی با انواع خارجی نیستند: «مجرد صدق مفهوم علی شیء لا يدل علی كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة». (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۹)

همان گونه که بیان شد ملاصدرا مدعی است مفاهیم کلی که قابلیت صدق بر کثیرین را دارند محصول مشاهده این حقایق نوری از دور است. حال سؤالی که باید بدان پاسخ داده شود این است که آیا این چنین مشاهده ای که با ابهام و تیرگی همراه است هم سنخ با علم حصولی است یا نه؟ اگر جواب او مثبت باشد باید توضیح داده شود حقایق نوری ای که مورد ادراک واقع شده اند و این ادراک نیز از سنخ علم شهودی و حضوری است، چگونه با علم حصولی هم سنخ اند؟ زیرا هرچند چنین مشاهده ای از دور رخ داده و به همراه ابهام و تیرگی است، اما باز هم چنین ادراکی از سنخ علم شهودی و حضوری است و با علم حصولی تمایز جوهری دارد، لذا علم حضوری هرگز علم حصولی نخواهد شد. اما اگر مراد ملاصدرا این است که ادراک حقایق نوری از دور بعینه، علم حصولی نیست بلکه نفس، پس از مشاهده حقایق نوری، مفهومی از آن حقایق عقلی را انتزاع می کند و با علم حصولی بر ساخته از آن حقایق نوری مواجه است و تعبیر هوای غبارآلود و مغبر تنها برای تشبیه و تمثیل است، باید گفت چنین تشبیه و تمثیلی مناسب نیست و باید به دنبال تمثیلی مناسب بود. آیت الله جوادی آملی ادراک شهودی نفس را تمثیل مناسبی برای بیان مقصود ملاصدرا می داند: «ادراک مثل با فاصله وجودی مانند ادراک شهودی نفس و شئون نفس است برای کسی که اهل مراقبت و شهود ذات خود نیست که در این حال، اصل معرفت نفس به عنوان علم شهودی، نه حصولی، حاصل است ولیکن به نحو ضعیف. و هرگز نتیجه آن وجود ذهنی و علم حصولی نیست، ولی می توان از نفس شهود، معنایی را انتزاع کرد که آن معنا از سنخ مفهوم است، نه عین خارجی، و

ادراک آن معنا حصولی است نه حضوری، و آن معنای مُنتزَع همان مفهوم «آنا» است که قابل صدق بر افراد فراوان می‌باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۵۷)

## ۵. ادراک کلیات عقلی براساس مبانی عرفانی

به باور ملاصدرا، هستی‌شناسی عرفانی از ویژگی ممتازی نسبت به هستی‌شناسی‌های دیگر برخوردار است. از این رو، نظر نهایی ملاصدرا را باید در این دیدگاه جست‌وجو کرد؛ یعنی نظر نهایی ملاصدرا در تبیین هستی، هم‌افق با دیدگاه عرفا است. پس از استوار ساختن مبنای هستی‌شناسی عرفانی، بسیاری از مسائل دیگر همچون مباحث معرفت‌شناسانه بر آن تکیه می‌کنند. بنابراین تبیین معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بدون در نظر گرفتن مبانی هستی‌شناسی عرفانی آن، راه به خطا بردن است. ملاصدرا معتقد است که واجب‌الوجود، واجد تمام کمالات وجودی به نحو اعلی و اشرف است؛ یعنی تمام کمالات حقایق مادون، به نحو برتر در واجب‌الوجود موجود است. بنابراین هیچ کمالی نیست مگر آنکه خداوند واجد آن کمال است: «أن الأول تعالی لکونه بسیط الحقیقة یجب أن یکون کل - الأشیاء الوجودیة علی وجه اعلی و اشرف». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۵۱)

براساس این دیدگاه، خداوند نامتناهی است و همه مواطن و نشئات را فراگرفته است و جا برای غیر مباین نمی‌گذارد. از این رو تمام هستی شؤنات و مظاهر اویند. به بیان دیگر، خداوند بسیط‌الحقیقه است و بسیط‌الحقیقه، نامتناهی است و حقیقت نامتناهی تمامی مواطن وجودی را فراگرفته است. از این رو همه حقایق عالم شئون و تجلیات آن حقیقت نامتناهی اند: «لا شک أن کلّ تعین یتعقل للحقّ هو اسم له؛ فإنّ الأسماء لیست عند المحقق الاّ تعینات الحقّ». (قونوی، ۱۳۶۲، نص ۱۴، ص ۵۱)

چنین حقیقتی، غایت سلوک و نهایت وصول انسان است؛ به گونه‌ای که با بقای چنین حقیقتی باقی می‌ماند: «أنّ الکمل بعد وصولهم الی الحقّ بفناء ذواتهم بیقون بقاء الحقّ و یحصل لهم الوجود الحقّانی». (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۶۰) ملاصدرا معتقد است که اگر نفوس انسانی در سیر صعود خود به چنین حقیقتی واصل گردند، به حقایق عالم، علم پیدا می‌کنند و حقایق آن‌گونه که هستند معلوم عارف واقع می‌شوند؛ یعنی اتصال به مبدأ فیاض سبب می‌شود تا نفس، حقایق اشیاء را در آن موطن شهود کند: «أن إدراک النفس الإنسانیة حقائق الأشیاء من جهة اتصالها بالمبدأ الفیاض». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۳۷)

همان‌گونه که بیان شد، چنین تحلیلی موافق با مبانی عرفانی است و پیش‌تر در آثار عرفا موجود بوده است. کاشانی در شرح فصوص این‌گونه می‌گوید: «کالکامل المطلق الفانی فی الله الشاهد للآشیاء فی الحقّ» (کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۱). ابن عربی نیز حق را آینه و مرآت خلق معرفی می‌کند. (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۴، ص ۴۳۰)

از منظر صدرالمتهلین و عرفا، سبب اتصال نفوس به مبدأ فیاض، فناء از ذات خویش و رها نمودن تعینات خلقی است؛ یعنی لازمه چنین اتصالی این است که انانیت خود را رها کرده و به بقای الهی باقی باشد. در این حالت است که انسان می‌تواند حقایق اشیاء را در آنجا مشاهده کند و به ادراک حقایق نائل گردد: «لما كان فناؤها عن ذاتها و اندكك جيل إنيها و بقاؤها بالحق تعالی و استغراقها فيه». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۹)

هرچند که ملاصدرا، شرط شهود را، وصول به حق می‌داند اما اصل شهود و ادراک نفوس را در یک رتبه قرار نمی‌دهد، بلکه مشاهدات ناقصان محجوب، سالکان واصل و عارفان کامل را متمایز از هم می‌داند.

ناقصان محجوب، کسانی هستند که خدا را در اشیاء مشاهده می‌کنند و توان شهود اشیاء را در موطن بالاتر ندارند و نمی‌توانند حقایق اشیاء را در حق مشاهده کنند.

سالکان واصل، به وصال حق نائل آمده‌اند و او را شهود می‌کنند، اما شهود این دسته از عارفان جدای از شهود خلق است؛ یعنی این دسته از عرفا چنان مستغرق در «او تعالی» شده‌اند که توان مشاهده غیر او را ندارند.

عارفان کامل به درجه‌ای از کمال رسیده‌اند که در عین مشاهده حق تعالی، قدرت دیدن حق تعالی در مرتبه اسماء و صفاتش را نیز دارند؛ یعنی پس از مقام فنا به مرتبه بقا و صحو بعد از محو بار یافته‌اند و از این رو به شهودی کامل و ناب رسیده‌اند، به گونه‌ای که استغراق در مشاهده حق تعالی، سبب نمی‌شود تا از شهود خلق و تجلیات حق تعالی باز بمانند. (همان، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۰)

علم به حقایق اشیاء از ویژگی‌های عارف کامل است؛ یعنی عارف کامل، همه حقایق اشیاء را در موطن حق تعالی به نحو اجمال و بساطت مشاهده می‌کند، زیرا حق تعالی بسیط‌الحقیقه است و تمامی کمالات مادون را به نحو اعلی و اشرف دارا می‌باشد. از این رو علم به چنین حقیقتی مستلزم علم اجمالی و بسیط به حقایق مادون است. علم به حق تعالی همان و علم به حقایق مادون همان؛ زیرا او وجود برتر حقایق مادون است. بنابراین بسیط‌الحقیقه در حکایتگری اش هرگز متصف به کذب نمی‌شود؛ یعنی چنین حقیقتی از کمالاتی خارجی حکایت می‌کند و کمالات حقایق خارجی را به نحو برتر نشان می‌دهد.

بیان فنی‌تر و دقیق‌تر مدعای ملاصدرا در قالب مقدمات زیر این‌گونه است:

الف: حق تعالی واجد همه کمالات است و هیچ کمال قابل فرضی وجود ندارد مگر اینکه او واجد

۱. توجه به این نکته ضروری است که فنا به معنای عدم و نابودی و اضمحلال نیست، زیرا عدم و بطلان و نابودی کمال محسوب نمی‌شود. مراد از فنا رفع تعینات خلقی است.

آن است. البته در صدق کمالات به خداوند باید جنبه‌های نقصی و حیثیات خلقی لحاظ نشود.

ب: چنین حقیقتی که بسیط‌الحقیقه است مبدأ همه موجودات است و همه موجودات عین تعلق به اویند. بنابراین هر کمالی در هر موطنی از او نشأت گرفته است و هیچ موطن وجودی نیست مگر اینکه او در آن موطن حاضر است. البته حضور «او تعالی» به نحو ممتاز نیست: «بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء و لیست بشیء منها». (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۸)

ج: شهود چنین موجودی سبب شهود تمام اشیاء مادون اوست؛ زیرا او واجد تمام کمالات مادون خود است و کمالات حقایق مادون را به نحو اعلی و اشرف دارا است. ازاین‌رو اگر عارف کامل به وصول حق تعالی دست یازد و معلوم او گردد، در واقع حقایق مادون معلوم عارف کامل واقع شده‌اند: «أما الحق تعالی فلکون ذاته ذاتا فیاضة یفیض عنه صور الأشیاء و معقولیتها فکما أن ذاته مبدأ وجود الأشیاء عنه فکذلك شهود ذاته مبدأ شهود ذوات الأشیاء فذاته مظهر تظهر به الأشیاء». (همان، ج ۲، ص ۳۶۲)

ملاصدرا به آنچه ذکر شد بسنده نکرده و مدعی است که تنها راه شناخت حقایق عالم آن‌گونه که هستند شناخت مبدأ ایجادی آنها است. ازاین‌رو اگر کسی حق تعالی را شهود نکند، اصولاً هیچ چیزی را نمی‌تواند بشناسد. شمول قاعده مذکور، ادراکات کلی عقلی را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی وصول به حق و شهود او شرط ادراک کلیات عقلی نیز می‌باشد. ملاصدرا برای اثبات مدعای خود به قاعده‌ای دیگر از عرفا تمسک نموده است. او براساس قاعده «لا تکرار فی التجلی» (کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۱۱) مدعی است اگر حقایق عالم، به غیر از شهود حق تعالی و از طریق دیگری شناخته شود، لازم می‌آید که آن حقایق شناخته‌شده، دو وجود و دو تجلی داشته باشد؛ حال آنکه مفاد قاعده مذکور هر حقیقتی را منحصر یک وجود و تجلی می‌داند و هرگونه دوگانگی و اثینیت در تجلی را محال می‌داند. بیان منطقی مدعای مذکور، به صورت قیاس استثنایی از این قرار است: «اگر بدون شهود حق تعالی بتوان حقیقت چیزی را شناخت، آن حقیقت باید بیش از یک نحوه وجود و تجلی داشته باشد؛ فالتالی باطل فالمقدم مثله». (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۵۸۴) «فی مشاهده ذاته فیری الأشیاء کما هی علیها فی الخارج ... إلا یلزم التکرار فی التجلی الإلهی و هو مما قد ثبت بطلانه». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۶۰)

سبب محال بودن تکرار در تجلی و بطلان تالی در این است که تکرار در تجلی یا به واسطه مبدأ فاعلی است یا به سبب مبدأ قابلی است. با توجه به اینکه مبدأ فاعلی یک فیض واحد سریانی بیشتر ندارد، بنابراین تکرار در تجلی از ناحیه مبدأ فاعلی منتفی است. تحصیل حاصل سببی است که عرفا برای محال بودن تکرار در تجلی بدان تمسک نموده و مدعی هستند که هیچ فایده‌ای در تکرار تجلی وجود ندارد و نوعی بیهوده‌کاری است که خداوند والا و برتر از بیهوده‌کاری است: «ان الشیء لا

یثمر و لا یظهر عنه ما یشابهه، کل المشابهه و آلا یکون الوجود قد ظهر و حصل فی حقیقه واحده و مرتبه واحده مرتین، ذلك تحصيل الحاصل». (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶)

از ناحیه مبدأ قابل نیز تکرار در تجلی ممکن نیست، زیرا هر شیء خاص یک حقیقت واحد است، نه اینکه دو حقیقت باشد؛ یعنی هر شیء خودش، خودش است و مشخص می‌باشد. از این رو محال است همان شیء مشخص با حفظ تشخیص اش تکرار شود. بنابراین هر تجلی که مستفیض است و فیض را از حق دریافت می‌کند واحد است و تکرار پذیر نیست. توجه به این نکته ضروری است که مراد از تکرار در تجلی، ناظر به یک حقیقت واحد است که آن حقیقت واحد، نمی‌تواند تکرار شود؛ اما حقایق بی‌شمار با وصف کثرت می‌توانند در عرض هم مجلای حق شوند و مظهر او گردند.

حاصل کلام اینکه حقیقت ادراک متوقف بر وصول به حق است و وصول به حق، شهود حق را در پی خواهد داشت. شهود حق نیز مستلزم شهود معالیل و تجلیات و مظاهر او در همان موطن خواهد شد و نفس به واسطه شهود حق تعالی موفق به درک حقایق عقلی می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که ذات غیب‌الغیوبی حضرت حق معلوم احدی قرار نمی‌گیرد: «انّ حقیقه الحقّ سبحانه مجهوله لا یحیط بها علم احد» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۵). بنابراین وصول به حق و شهود او در مرآئی اسمائی حضرت حق رخ می‌دهد.

وصول و بار یافتن به حق تعالی مشروط به رفع تعینات خلقی است؛ یعنی انسان باید فانی در «او تعالی» گردد. ملاصدرا در تبیین مقام فنا می‌گوید آنچه مانع شهود و وصول به حق می‌شود، انانیت و تعینی است که تا مضمحل نگردد، انسان به مرتبه فنا و وصول به حق بار نخواهد یافت. پس رفع چنین تعین و حجابی سبب می‌شود تا انسان هویت خود را بشناسد و معرفت پیدا کند و بداند که عین تعلق و ربط به حق است. بنابراین در مسیر وصول به حق، خود انسان و وجودی که بر ساخته توهم اوست مانع اصلی وصول به حق است: «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب فان المانع عن ظهور الحق لك وجودك». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۸)

حال اگر نفس بخواهد به وصول حق نائل گردد، باید از این وجود متعین امکانی، گذر نماید و این مهم در گرو ارتقاء وجودی عارف است و به واسطه ارتقاء وجودی که دارد تعینات امکانی او رو به ضعف می‌گذارد. (همو، ج ۷، ص ۱۸۰) البته عشق به مراتب و مقامات بالاتر به صورت جبلی در نهاد انسان قرار داده شده است. (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۱۰)

ملاصدرا براساس صیوروت وجودی و حرکت اشتدادی نفس، وصول به حق و ارتقاء وجودی نفس را تبیین می‌کند. بنابراین نفس، با حرکت استکمالی اش شدت یافته و قوی تر می‌شود؛ به گونه

ای که هر چه وجودش قوی تر و شدیدتر گردد به حق نزدیک تر می شود، یعنی شدت وجودی نفس، مایه کم رنگ شدن انانیت نفس می شود و اگر این حرکت استکمالی ادامه پیدا کند و به مراتب بالاتر وجودی بار یابد، انانیت او مضمحل می گردد و با رسیدن به مقام فنا دیگر خود را مشاهده نمی کند و به حضرت حق واصل می گردد: «کمال الإنسان فی سلوکه إلی الحق منوط باستکمال». (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۹۱)

به بیان دیگر، نفس به واسطه حرکت جوهری، از مرز طبیعت گذر کرده، مراتب تجرد برزخی و خیالی را می پیماید تا اینکه به مرتبه عقلی و فوق عقلی بار می یابد و غایت سلوک او، وصول به حق است: «فیکون له فی کل آن من الآنات وصول إلی المفارق المحض و رجوع إلی العالم الأعلى». (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴۹)

حاصل کلام اینکه سالک با صیروت وجودی خود، به طور دائم در حال رسیدن، شدن و رفتن است. این سیر بدان معنا است که در قوس صعود، عالم را با حرکت درونی، صیروت و تحولات باطنی می پیماید و هر لحظه عوالم را در خود هضم می کند و خودش به آنها می رسد و همان ها می شود و از آنها می گذرد و کامل تر می شود. بنابراین همه مراتب سلوک از جمله مراتب فنا، از حرکت و تحول باطنی و صیروت وجودی خبر می دهند، نه اینکه فقط احساس باشند. (امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۷۹) پس صیروت باطنی و حرکت استکمالی سبب می شود تا انسان از انانیت گذر کرده، به وادی فنا و وصول به حق بار یابد و او را شهود نماید و شهود او نیز مستلزم ادراکات صحیحی خواهد شد؛ یعنی علم و ادراک صحیح تنها به واسطه شهود حق ممکن است. بنابراین تمامی ادراکات حسی و خیالی و عقلی با وصول و شهود به حق ممکن می شود.

پذیرش استدلال ارائه شده از طرف ملاصدرا این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که در سایه وصول به حق و شهود او، علمی یقینی و مطابق با واقع فراچنگ انسان قرار می گیرد: «أن العلم الیقینی بأشیاء ذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهة العلم بأسبابه». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۶۳) همچنین مدعای مذکور هر چند علم حصولی را نفی نمی کند اما دست کم برای دستیابی به حقایق عالم، انسان را از علم حصولی مستغنی و بی نیاز می کند. البته مفاد برخی از عبارات ملاصدرا با توجه به قاعده «لا تکرار فی التجلی» به گونه ای است که گویی علم حصولی را نفی می کند، زیرا قوام علم حصولی به صورت حاصله ای است که این صورت حاصله، هم می تواند در ذهن موجود شود و هم اینکه می تواند در خارج تحقق داشته باشد؛ یعنی صورت حاصله قابلیت تحقق با دو وجود را دارد ولی این گونه نیست که در هر دو حال، واجد یک آثار خاص باشد، بلکه در وجود خارجی اش، آثار مخصوص به وجود خارجی را دارد و در وجود ذهنی اش نیز واجد آثار

مخصوص به وجود ذهنی است. مانند ماهیت آتش که اگر در خارج موجود باشد واجد آثار خارجی آتش است، یعنی حرارت دارد؛ اما هرگاه ماهیت آتش در ذهن به وجود ذهنی موجود گردد فاقد آثار خارجی آتش است. ازاین رو فاقد حرارت و دیگر آثار آتش خارجی است. بنابراین پذیرش علم حصولی به معنای پذیرش تکرار در تجلی است که ملاصدرا مدعی بطلان بود: «ان العلم بكل حقیقه لا یكون إلا حضورها لا حصول شبح آخر منها لأن ظهور شبحها لیس هو بعینه ظهورها وإلا لزم التکرار وقد نفاه العرفاء كما قد تبین». (همو، ۱۳۶۱، ص ۳۵۹)

علامه طباطبایی معتقد است که مراد ملاصدرا از شبح، غیر از شبحی اصطلاحی است که برخی در مباحث وجود ذهنی به آن قائل اند، زیرا قول به شبح مستلزم سفسطه است و سفسطه نیز بدیهی البطلان است. به باور علامه اصطلاح شبح در جمله مذکور، ناظر به علم حصولی است که پذیرش آن منجر به پذیرش تکرار در تجلی خواهد شد که محال است. (همو، ج ۲، ص ۳۵۹)

### نتیجه گیری

ملاصدرا اصل ادراک کلی عقلی را مشروط به مناسخت میان نفس با حقایق عقلی دانست و معتقد بود چون حقایق عقلی از وحدتی عقلی برخوردارند، ازاین رو اگر نفس بخواهد آنها را ادراک کند باید واجد تجردی عقلی باشد.

او برای تبیین حقیقت ادراک کلی گاه اتحاد با عقل فعال را شرط می‌داند و زمانی نیز مشاهده حقایق عقلی را سبب ادراک کلیات می‌داند و در برخی از آثارش وصول به حق و شهود او را مایه ادراک می‌داند.

با توجه به مبانی پایه‌ای و اساسی وحدت شخصیه وجود که حکمت متعالیه مدعی آن است، ازاین رو نظر نهایی صدرالمتألهین در ادراک کلیات را باید هماهنگ با آن جست‌وجو نمود. ازاین رو نظر نهایی ملاصدرا در حقیقت ادراک را باید وصول و شهود به حق و ادراک آن دانست.

۱. منابع
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران
۳. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام
۴. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. چاپ سوم. بی‌جا: انتشاراتی سپهر
۵. ابن عربی، اکبر (۱۹۹۴م). فتوحات مکیة (ج ۴). چاپ دوم. بی‌جا: احیاء تراث
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحیق مختوم (ج ۴ و ۶). قم: انتشارات اسراء
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). ریحیق مختوم (ج ۱۸). قم: انتشارات اسراء
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). ریحیق مختوم (ج ۲). قم: انتشاراتی اسراء
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). شرح ایقاظ النائمین (ج ۲). قم: انتشارات اسراء
۱۰. حاجی سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). تعلیقات بر شواهد الربویة. چاپ دوم. بی‌جا: انتشارات مرکز جامع نشر
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۵، ۳، ۲ و ۷، ۸، ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء تراث
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. بی‌جا: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). مبدا و معاد. تهران: انجمن فلسفه و حکمت ایران
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). شواهد الربویة فی مناهج السلوکیة. چاپ دوم. بی‌جا: مرکز جامع نشر
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: انتشارات حکمت
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). حاشیه بر الهیات شفاء. قم: انتشارات محققان نراقی
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). رساله الحدوث. بی‌جا: بنیاد حکمت اسلامی
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق). نهاية الحکمة. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه نشر اسلامی زیر نظر جامعه مدرسین
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). حاشیه بر اسفار اربعة (ج ۸). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء تراث
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). حاشیه بر اسفار اربعة (ج ۲). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء تراث

۲۱. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). اعجاز البیان. قم: بوستان کتاب
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). رساله النصوص. تهران: مرکز دانشگاهی
۲۳. قیصری، داود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم (ج ۱). چاپ دوم. قم: بوستان کتاب
۲۴. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم (ج ۱). چاپ چهارم. قم: بیدار