

## مؤلفه‌های ادراک عقلی در دو نظریه «انتزاع» و «اتحاد»

محمد مهدی گرجیان<sup>۱</sup>، رضا شاکری<sup>۲</sup>

### چکیده

ادراک که یکی از اصلی‌ترین شاخص‌های نفس است، در فلسفه رایج به چهار قسم تقسیم می‌شود. کامل‌ترین بخش ادراک، تعقل یا ادراک عقلی است و فصل ممیز نفس ناطقه از نفس حیوانی نیز می‌باشد. اینکه ادراک چگونه در تطورات خود از مرحله احساس به تعقل منتهی می‌شود و نیز چگونه از عوامل بیرونی - به خصوص عقل فعال - بهره می‌برد تا به درک کلیات (تصوری و تصدیقی) نائل گردد، از پرسش‌های این نوشتار است. در این مسأله، فلسفه مشائی و حکمت متعالیه هم‌سویی قابل توجهی دارند. لکن بر حسب دیدگاه خاصی که در اصل ادراک دارند، انظار مستقلی نیز در این مورد ارائه می‌کنند. مشائیان ادراک را از قبیل انتزاع و پالایش مدرک از ماده (و غواشی) می‌دانند. اما فیلسوفان صدرایی ادراک را ناشی از اتحاد مدرک (= نفس) با مدرک قلمداد می‌کنند. تبیین چگونگی تعامل نفس با عقل فعال به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی ادراک عقلی، در این دو مکتب فلسفی و مکانیسم پیچیده‌ای که بر آن حاکم است، موضوع اصلی این نوشتار است.

**واژگان کلیدی:** انتزاع صورت ادراکی از ماده، اتحاد مدرک با مدرک، عقل فعال، اشراق عقل فعال بر صور جزئی، مشاهده عن بُعد، ادراک عقلی.

mm.gorjian@yahoo.com

seyyedsadin@gmail.com

۱. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

۲. مدرس حوزه علمیه قم



## مقدمه

یکی از دشوارترین مباحث علمی، تحلیل و توجیه ادراک عقلی است. دشوار بدان جهت که متعلق ادراک عقلی، اموری کلی و مجرد از ماده‌اند و چون امور کلی و مجرد، در دسترس مستقیم ادراکات جزئی (حسی و خیالی) قرار ندارند، توجیه آن دشوار است. بلکه برخی از مکاتب فلسفی گذشته و کنونی، این مدرکات را انکار کرده و تحقق این‌گونه مدرکات را محصول نوعی خیال‌پردازی و یا انتقالات بی‌پایه ذهن می‌دانند. فی‌المثل تجربه‌گرایان غرب، نظیر بارکلی<sup>۱</sup> و هیوم<sup>۲</sup>، اساساً مفاهیم کلی را رد می‌کنند (کاپلستون<sup>۳</sup>، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۹۰-۲۹۱).

فلسفه مابعدطبیعی پس از التزام به غیرمادی بودن ادراک عقلی، در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که چگونه نفس می‌تواند ادراکی غیرمادی داشته باشد؟ آیا غیر از جهان جسمانی، موطن دیگری که مأخذ دانش باشد وجود دارد؟

در فلسفه اسلامی، خیزش ادراک از حس آغاز می‌شود و ترقی مراتب ادراک، به تعقل منتهی می‌گردد؛ چراکه آخرین و کامل‌ترین ادراک، ادراک عقلی است. بنابراین مراحل پیشین، به‌عنوان مقدمات ادراک عقلی هستند. لیکن نفس افزون بر مؤلفه‌های درونی، به عامل بیرونی هم نیازمند است؛ چراکه مؤلفه‌های درونی نفس، تنها متصدی ادراک امور مادی یا جزئی‌اند و به همین جهت است که ادراک عقلی به‌صورت یک پرسمان بروز می‌کند و آن اینکه اساساً ادراک عقلی (ادراک در ساحت غیر ماده) چگونه روی می‌دهد؟

راه‌کار فیلسوفان مشائی (پیروان نظریه انتزاع) و صدرایی (پیروان نظریه اتحاد)<sup>۴</sup> در دخالت دادن

---

1. George Berkeley.

2. David Hume.

3. Frederick Copleston.

۴. اشراقیان در مبحث ادراک، تفسیری منحصر به خود دارند و چون مدرک را در دسترس مستقیم نوراسفهبندی (نفس) می‌دانند فاصله قابل توجهی در این مسأله با مشائیان و صدراییان دارند. لذا این نوشتار در صدد مقایسه دیدگاه صدراییان و مشائیان (نه اشراقیان) برآمده است تا معلوم گردد فرایند تعقل از آغاز تا انجام در هر یک از این دو مکتب چگونه است؟

عنصری بیرونی که یک نهاد مستقل عقلانی است (موسوم به عقل فعال)، پاسخی بر همین پرسشمان تلقی می‌گردد. لذا یکی از اهداف اصلی تحقیق حاضر این است که بدانیم در واقعه تعقل، نقش عقل فعال چیست؟

در نظام فلسفی مشاء، نفس با عقل فعال اتصال دارد و عقل فعال با تاباندن صور معقولات بر آینه نفس، او را به ادراک عقلی سوق می‌دهد. لکن فیلسوفان صدرایی معتقدند که نفس علاوه بر اتحاد با مدرک، با عقل فعال نیز اتحاد دارد؛ البته اتحادی که به مُحالی نینجامد.

### هویت ادراک در نظریه انتزاع

ادراک از نظر مشایبان عبارت است از، حصول صورت یا حقیقت مدرک نزد مدرک (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۱). توضیح اینکه وقتی ما می‌خواهیم چیزی را ادراک کنیم، طبعاً به سراغ خود آن شیء می‌رویم. اما آیا این بدان معناست که خود آن شیء را به‌دست آوریم؟ یعنی آیا در ادراک الف (مثلاً) ما خود الف را تحصیل می‌کنیم؟ طبیعی است که چنین فرضی به محال می‌انجامد؛ چراکه اگر فرضاً ما بخواهیم کتابی را ادراک کنیم، تحصیل خود کتاب به منزله آن است که دو شیء مادی (مدرک و مدرک)، یک شیء شوند و این اصطلاحاً به تداخل می‌انجامد که محال است و اگر بخواهیم فرضاً کتابی که مادی نیست را ادراک کنیم، از آن‌رو که به محذور تداخل و امثال آن نمی‌انجامد، محال نیست. نتیجه اینکه آنچه مانع ادراک مستقیم شیء است، ماده آن است. بنابراین ادراک یک شیء مادی، ناگزیر ملازم با کنار نهادن ماده آن شیء است و کنار نهادن ماده یک شیء موجب می‌شود صورت آن شیء تنها باقی بماند. وقتی هم که از یک شیء صورت آن (بدون ماده) باقی مانده باشد، مانعی برای ادراک باقی نمی‌ماند. پس اساساً ادراک ملازم با تجرید و نزع (کندن) ماده است.

ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد در توضیح ادراکات چهارگانه (یعنی احساس، تخیل، توهم و تعقل)، نزع ماده را به‌عنوان قدر جامع این ادراکات مطرح می‌کند: «ان کلّ ادراک حسی و تخیلی و وهمی و عقلی فهو بتجرید الصورة عن المادة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲). البته نزع ماده در هر یک از این ادراکات، مرتبه و اندازه مخصوص به خود را دارد. ابن سینا در ادامه مراتب نزع و تجرید ماده را این‌طور توضیح می‌دهد:

حس، صورت را از ماده تجرید می‌کند... لکن این تجرید یک تجرید ناقص است؛ چون صورت را اولاً همراه با غواشی و عوارضش - که منغمر در ماده شیء هستند - به چنگ می‌آورد و ثانیاً صورت را درحالی که مدرک، متصل به ماده است تحصیل می‌کند. لذا هرگاه ماده شیء از میان برود، آن صورت نیز از بین می‌رود. پس در اینجا صورت از خود ماده تجرید شده، ولی از غواشی و از

اضافه به ماده، تجرید نشده است؛ چنان‌که [مثلاً] اکنون دست خود را روی بخاری بگذاریم و صورت «این گرما» را درحالی‌که دست متصل به ماده بخاری است حس کنیم. در فرض مذکور، گرما همراه با غواشی است؛ چراکه این گرمای خاص در این مکان و در این زمان خاص ادراک شده است. از طرفی این گرمای به‌خصوص، مشروط به حضور ماده خارجی ادراک می‌شود.

در تخیل نیز تجرید هست، اما این تجرید یک درجه گسترده‌تر است و آن اینکه حضور ماده در آن شرط نیست و تنها غواشی تجرید نشده است؛ چراکه اکنون می‌توانیم صورت «این گرما» را که چند دقیقه پیش با قوه لامسه حس کرده بودیم تخیل کنیم. در این ادراک، حضور ماده بخاری شرط نیست. لذا علاوه بر اینکه از خود ماده تجرید شد، از اضافه به ماده هم تجرید شده است؛ چنان‌که اکنون دست ما روی بخاری نیست، ولی ما آن حرارت به‌خصوص را دقیقاً ادراک (تخیل) می‌کنیم. یعنی حرارتی که در آن مکان خاص و در آن زمان خاص بوده را ادراک می‌کنیم.

در توهم، تجرید گسترده‌تر از تخیل است؛ چون در ادراک و همی اساساً صور ادراکی جزئی (محسوس یا متخیل) نیست. به عبارت دیگر، ما از ادراک «این حرارت» به ادراک «حرارت» منتقل شدیم و توانستیم از مدرک جزئی به مدرک کلی برسیم. لکن مدرک کلی را در یک مصداق جزئی درک می‌کنیم. پس به تعبیر دقیق، از ادراک «این حرارت» به ادراک «حرارت این بخاری» می‌رسیم. نتیجه این ادراک این است که ما بخاری را به‌عنوان یک عامل گرمابخش می‌بینیم و به این دانایی ترتیب اثر می‌دهیم؛ مثلاً بچه‌ها را از آن برحذر می‌داریم. در این ادراک، «مدرک جزئی» تبدیل به «مدرک کلی جزئی» شده است و از آن‌رو که اصل «مدرک» کلی است، عوارض و غواشی هم در آن دیده نمی‌شود و تنها تجریدی که در اینجا صورت نگرفته این است که مدرک کلی، در یک مصداق جزئی ادراک می‌گردد. لذا حظی از جزئیت را دارد و در حد خود، کلی را محدود می‌کند؛ کلی در جزئی. به همین جهت تجرد تام ندارد.

اما تعقل، ادراکی است که تجرید در آن به‌صورت کامل و تمام‌عیار صورت می‌گیرد؛ چون نه تنها غواشی دیده نمی‌شود، بلکه معنای کلی هم پابند یک مصداق جزئی نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۱۰۳).

براساس توضیحات یادشده، مراتب تجرید به ترتیب از کمی به فزونی این‌طور خواهد بود:

احساس: تجرید از ماده، نه از حضور ماده و عوارض و جزئی بودن.

تخیل: تجرید از ماده و حضور ماده، نه از عوارض و جزئی بودن مدرک.

توهم: تجرید از ماده و حضور ماده و عوارض، نه از جزئی بودن مدرک.

تعقل: تجرید از همه موارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۶-۴۱۷).

پس از شرح و توضیح ادراکات چهارگانه، می‌توان فهمید که چرا به این نظریه، نظریه انتزاع یا تجرید می‌گویند. حال با اتقان می‌توان گفت که در این دیدگاه، نزع ماده شالوده ادراک و به‌منزله جنس برای انواع ادراکات است و درجه‌ای که هر ادراک در تجرید از ماده دارد، فصل ممیز آن به‌شمار می‌رود.

### هویت ادراک در نظریه اتحاد

ملاصدرا در بخش‌های گسترده‌ای از مباحث ادراک، موافق با مشائیان سیر می‌کند. وجه اصلی مخالفت ملاصدرا با ابن‌سینا، در هویت و شاکله بنیادین ادراک است. وی همه آنچه را که مشائیان در مورد مراتب مقدمی ادراک می‌گویند یا تعریفی که از قوای ادراکی باطنی (مثل حس مشترک و خیال و ...) می‌آورند را می‌پذیرد. اما این را نمی‌پذیرد که واقعه ادراک، ناشی از حصول صورت مدرک نزد مدرک باشد؛ چراکه این تفسیر از علم، به محذوراتی می‌انجامد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۸ و ۲۹۹).

وی بدان جهت که اصل علم را از سنخ وجود می‌داند، هویت ماهوی اش (یعنی کیف نفسانی بودنش) را برای مفهوم علم جاری می‌داند نه مصداق آن. از دیدگاه او، علم از عوارض مستقیم موجود بما هو موجود است. چون علم باعث تقوّم وجود نفس و اشتدادش می‌گردد، چطور می‌شود که امری ماهوی، صبغه هستی‌بخشی (یا تقویم وجودی) پیدا کند؟

این محذورات موجب گردید که ملاصدرا چرخشی بنیادین در تفسیر علم داشته باشد. وی همه مراحل آغازین ادراک، مثل شرایط ادراک حسی را می‌پذیرد. حتی مراحل تجرید که ابن‌سینا بدان قائل شد را نیز در اسفار منعکس نمود و در ادامه، با حصول صورت نزد مدرک هم مخالفت ننمود. لکن این همه را تنها معدمات و شرایط ادراک می‌داند، نه تأمین‌کننده هویت ادراک (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۸۱؛ ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۳۱۷).

وی در این بخش از اسفار می‌گوید: تنها حاصل بودن صورت مدرک نزد مدرک، قوام وجودی مدرک را در پی ندارد. بنابراین هویت ادراک جای دیگری روی می‌دهد. دیدگاه او مبتنی بر نظریه اصالت وجود و سپس حرکت جوهری نفس است. با این دو اصل، نفس می‌تواند به‌عنوان وجودی واحد که مستمراً جوهره‌اش ترقی کند پیش رود. این حرکت جوهری اشتدادی، با زیادت یا حلول چیزی بر وجود واحد نفس سازگار نمی‌آید. بلکه می‌بایست با جوهره‌اش متحد و یگانه گردد. لذا علم و ادراک که عنصر تقوّم‌بخش وجود نفسند، با جوهره نفس متحد می‌گردند و این، هویت اصلی ادراک است. در توضیح نوع این اتحاد باید گفت که اتحاد نفس با صورت ادراکی، در واقع اتحادش با یکی از مراتب ترقی خود اوست. یعنی نفس پس از علم و ادراک، به کمال دانایی متصف می‌گردد

و از آن رو که این کمال به اشتداد وجودی نفس منتهی می‌گردد، نفس واجد این کمال است و این از سنخ اتحاد وجود با حیثیات اندماجیه خود است. یعنی همچنان که متن وجود با حیثیات اندماجیه خود (فعلیت، خارجیت و...) متحد است، نفس نیز با حیثیت علمی (ادراکی) خود متحد است. مدرک از دیدگاه ملاصدرا با آنچه که ابن سینا و سایر مشائیان می‌گویند متفاوت است. مدرک در نظریه اتحاد، صورت شیء نیست؛ چراکه صورت شیء نیز در حلقه معدّات قرار دارد. او می‌گوید: پس از فراهم شدن همه این عوامل اعدادی، نفس آمادگی پیدا می‌کند که صورتی مماثل با مدرک خارجی در صقع خود ایجاد کند. این صورت مماثل، به معنی واقعی مجرد از ماده است نه بدان معنا که صرفاً از ماده یا غواشی پیراسته است. یعنی هویتاً برزخی و یا عقلی است. وجود این صورت، موجودی است از سنخ جهان ملکوت و از این جهت، هم جنس خود نفس است و از همین حیث، اتحادش با نفس نیز توجیه پذیر می‌باشد.

### فروع و نتایج

از توضیح و تفصیلی که راجع به ادراک گذشت، این امور روشن می‌شود:

**یک)** حکمای مشاء تنها تعقل را مجرد می‌دانند. لذا قوه عاقله را نیز تنها قوه ادراکی مجرد به حساب می‌آورند. ولی سایر قوای ادراکی (مثل حواس پنج‌گانه و حس مشترک، خیال، واهمه و ذاکره که وظیفه احساس و تخیل و توهم به عهده آنهاست) مادی اند. این قوا که محل بدنی و مادی دارند، قوای بدنی تلقی می‌شوند که نفس آنها را تسخیر کرده است، ولی قوه عاقله جزء قوای نفسانی است نه بدنی. قوه عاقله بدان جهت که به عالی ترین درجه تجرید متصف است و حتی مدرک آن (معقول) در مصداقی جزئی حضور ندارد، پس هیچ نیازی به محل بدنی که بر آن قایم (یا حال) باشد ندارد؛ چراکه از همه گونه جزئیت و مادیت رهیده است.

اما ملاصدرا همه ادراکات و همه قوای ادراکی و حتی حواس پنج‌گانه را مجرد می‌داند و این لازمه نظریه اتحاد است که در ادامه می‌آید.

**دو)** در تعریف مشهور از ادراک گفته می‌شود: «حضور مجرد لمجرد». ممکن است در نگاه بدوی گمان شود مقصود از «مجرد»، هویتی برزخی یا عقلی است. لکن چنان که در توضیح و تفسیر گذشت، ادراک شیء مادی هم مصداق «حضور مجرد لمجرد» است؛ چون هر یک از حواس پنج‌گانه، صورت مدرک را می‌یابد نه ماده آن را و همین که مدرک تهی از ماده است، این یک نوع تجرید است. صرف نظر از اینکه تعبیر «حضور مجرد لمجرد» درست یا نادرست باشد، باید ملتفت بود که در مورد همه ادراکات جاری است. این تعبیر صبغه مشائی دارد و با نظریه انتزاع هم‌سو می‌باشد.

**سه)** از دیدگاه مشاء، ادراک هر چیزی که منغمر در ماده یا گرفتار در جزئیت باشد (مانند جواهر مادی) حصولی است؛ چون تنها صورت آن قابل ادراک است. ولی چیزهایی چون جواهر

مجرده (مانند عقول و مفارقات) که ذاتا مجرد از ماده‌اند، از آن‌رو که نیاز به تجرید ندارند متعلق علم حضوری‌اند.

**چهار:** صورت شیء که مورد ادراک واقع شود معلوم بالذات است و خود شیء که از طریق صورتش شناخته می‌شود معلوم بالعرض. علم ما به معلوم بالذات، حضوری و علم ما به معلوم بالعرض، حصولی است.

فایده تفاوت قائل شدن میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض، برطرف‌کننده این شبهه است که گمان می‌شود علم ما به خارج (جهان اجسام مادی) حضوری است. بلکه آنچه که معلوم حضوری ماست، معلوم بالذات (یعنی همان صورت شیء) است و خلط آن با معلوم بالعرض این گمان را ایجاد می‌کند که ما به خود خارج علم حضوری پیدا می‌کنیم.

توضیح مطلب اینکه: وقتی ما با لامسه خود زبری یک سنگ را هدف ادراک قرار می‌دهیم، صورتی از آن زبری در پوست دست ما ایجاد می‌شود (معلوم بالذات) و زبری سنگ به حال خود باقی است (معلوم بالعرض). آنچه ما از آن به صورت زبری (در پوست) تعبیر می‌کنیم، چیزی جز تأثر قوه لامسه از زبری خارج نیست. یعنی قوه لامسه، متکیف به کیف خارجی می‌شود. این تکیف همان صورت زبری سنگ خارجی است و از آن‌رو که این اثر (در لامسه) با اثر خارجی مناسبت و مسانخت دارد، موجب می‌گردد که ما به خارج علم پیدا کنیم (رک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۱۰۳).  
در دیدگاه ملاصدرا معلوم بالذات، صورت برزخی یا عقلی شیء است که توسط نفس انشاء می‌شود. لذا با معلوم بالذات از دیدگاه مشائیان فرق دارد.

### مولفه‌های تأثیر گذار در تکون ادراک عقلی

ادراک عقلی مانند سایر رخدادهای هنگامی روی می‌دهد که از بستر مراحل و شرایط ویژه‌ای عبور کرده باشد. اینک لازم است بررسی گردد که ادراک عقلی از بستر چه شرایطی عبور کرده و از چه عامل‌هایی سود جسته است.

### مولفه درونی

از دیدگاه بسیاری از مکاتب فلسفی، نفس در آغاز پیدایش خود (به‌نحو بالفعل) تهی از دانش است. چنان‌که کریمه آسمانی «والله أخرجکم من بطون امهاتکم لتعلمون شیئا» (نحل (۱۶)، (۷۸)) نیز ظاهرا به همین معنا اشاره دارد. یکی از معدود مکتب‌هایی که نفس را از همان آغاز دارای معانی عقلی می‌داند، مکتب عقل‌گرایی است که توسط رنه دکارت<sup>۱</sup> پایه‌گذاری شد. عقل‌گرایان معتقدند

1. Rene Descartes.



که نفس در آغاز پیدایش، مفاهیمی همراه خود دارد که برگرفته از حس نیستند. اینها همان فطریاتند که اساس علم واقعی بشوند و با همین دست‌مایه دانش خود را پایه‌گذاری می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۱۰۷).

کسانی که در آغاز، نفس را تهی از دانش می‌دانند، سازوکار مفصلی برای دانایی او قائلند. ایشان نقطه شروع دانایی را احساس می‌دانند. لذا محقق طوسی می‌گوید: «مفتاح أبواب علوم کلی و جزئی، حس است» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۵).

ملاصدرا و ابن سینا نیز پایه بودن حس برای انواع دانش را می‌پذیرند. ایشان مراحل ادراک را به صورت مترتب بر هم - نه در عرض هم - به اقسام احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم می‌کنند. خاصیت ترتب در این اقسام این است که اگر مرحله پیشین محقق نگردد، مراحل بعدی نیز واقع نمی‌شوند و این تا حدی در مبحث گذشته روشن شد. ملاصدرا در اهمیت ادراک حسی تصریح می‌کند:

«لایمکن لها [النفس] ابتداء التفتن بالمعارف إلا بواسطة الحس و قد قیل من فقد حساً فقد علماً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۴۷۳).

با این وصف، همه ادراکات پیشاعقلی (احساس، تخیل و توهم) را می‌بایست جزء مؤلفه‌های تعقل به حساب آورد؛ چون اگر هر یک از این ادراکات برای نفس روی ندهد، امکان ورود به مرحله تعقل نیز حاصل نمی‌گردد. این ادراکات، مراحل کمالی خود نفسند، لذا جزء مؤلفه‌های درونی برای ادراک عقلی تلقی می‌شوند.

### مؤلفه بیرونی

چنان‌که اشاره شد، نفس می‌تواند به کمال احساس، تخیل و توهم برسد. حال اگر به کمال تعقل برسد، آیا به خودی خود و بی آنکه متکی به عامل بیرونی باشد به این کمال می‌رسد؟ چنان‌که در مراحل پیشین (احساس و ...) نفس به درون خود متکی بود؛ مثلاً نفس برای اینکه بویی را احساس کند، از قوه بویایی استفاده می‌کند و قوه بویایی نیز در محل بینی استقرار دارد و چون اینها نزد نفسند، پس صورت بو هم نزد نفس خواهد بود. در این فرایند، نفس تنها به خود اتکاء دارد.

اما نفس نمی‌تواند معقول را از آن‌رو که مجرد از ماده است، حتی با استخدام آلات و قوا نیز به دست آورد. پرسش این است که مدرکی مثل مفهوم انسان یا مفهوم شجر که به هیچ‌وجه مادی و جزئی نیستند، از کدامین موطن انتزاع شده‌اند؟ این پرسش، به گونه‌ای فکر فلسفی را به چالش

۱. این مفاهیم عبارتند از: بُعد، شکل و حرکت (امور مادی صرف) و دانایی، نادانی، یقین و شک (امور عقلی صرف) و وجود، مدت و وحدت (مشترک بین مادی و عقلی).

کشید که برخی از مکاتب فلسفی چاره را در انکار هر نوع مفهوم کلی دیدند. چنان‌که تجربه‌گرایانی مثل دیوید هیوم مفاهیمی نظیر جوهر، علیت و تصورات کلی را فاقد معنا و مطابق واقعی می‌دانند (رک: به کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۸۷ تا ۲۹۱). برخی نیز مفاهیم کلی را چیزی جز همان مفهوم جزئی که از شفافیت به‌درآمده نمی‌دانند؛ مانند سکه‌ای که ساییده شده باشد. یعنی مفهوم انسان همان مفهوم زید ساییده‌شده یا مبهم‌شده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۴۴).

در این مسأله، ابن‌سینا و ملاصدرا نهادی را معرفی می‌کنند که هم در چینش نظام جهانی و هم در مباحث علم‌النفسی نقش حیاتی دارد. لذا پرداختن به این نهاد - که نامش را عقل فعال نهادند - و تعامل نفس با او در ادراک معقولات، یکی از اهداف اصلی این نوشتار است.

### نسبت عقل فعال و نفس در نظریه انتزاع

یکی از اولین پرسش‌هایی که می‌توان از مشائیان پرسید این است که خزانه معقولات کجاست؟ ایشان در مورد مدرکات حسی و خیالی و وهمی می‌گویند: مغز (دماغ) محل این صور است؛ چراکه خود این صور و قوه‌ای که اینها را ادراک می‌کند مادی‌اند.

اما در مورد معقولات می‌گویند: این امور در خزانه‌ای بیرون از نفس بایگانی می‌شوند. ایشان عقل فعال را آخرین عقل در سلسله طولی عقول می‌دانند و می‌گویند وظیفه‌اش تدبیر عالم جسمانی است. یکی از کارهای عقل فعال، افاضه معقولات به نفوس است.

حکمای مشائی در مورد اینکه آیا اصلاً جوهری عقلانی موسوم به عقل فعال - که یکی از وظایفش تأمین صورت‌های عقلی برای نفوس است - وجود دارد یا نه، چنین استدلال می‌کنند که «گاهی یک صورت معقوله طوری از نفس غایب می‌شود که نفس می‌تواند دوباره با یک توجه آن را مشاهده کند. به این حالت، ذهول (یا سهو) می‌گویند.

در اینجا این پرسش به ذهن می‌رسد که در حالت ذهول، صورت معقوله کجا بوده است؟ لذا لازم است جوهری عقلانی وجود داشته باشد که محل صورت عقلیه و بلکه محل همه معقولات تصویری و تصدیقی باشد. این جوهر همان عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲).

با این وصف، عقل فعال در حکم خزانه قوه عاقله است؛ همچنان‌که قوه خیال، خزانه حس مشترک است. حال اگر بپذیریم که عقل فعال همه معقولات را در خود استیجاب کرده است، باید پرسید که این معقولات چگونه به نفس می‌رسند؟ آیا نفس به موطن عقل فعال سفر می‌کند و آیا پس از آنکه عقل فعال صورتی عقلی به نفس اضافه کرد، خودش از آن صورت تهی می‌گردد؟ اینکه نفس چه تعاملی با عقل فعال دارد، یکی از مباحثی است که فیلسوفان مشائی برای پاسخ به آن مکانیسم دقیق و سازواری طرح کرده‌اند. توضیح و شرح عبارت ابن‌سینا در مبحث نفس شفا، راجع به این مسأله این است: عقل

فعال، نفس انسان را در مورد معقولات، از قوه به فعلیت خارج می‌کند و چون خود، صور عقلیه را اعطا می‌کند، می‌بایست خودش عقلی بالفعل بوده و در برگیرنده همه صور عقلیه باشد. نسبت عقل فعال به نفس، چون خورشید به چشم است. یعنی همچنان‌که خورشید به‌خودی‌خود پیداست و با نور او چیزهایی که بالفعل مبصر نیستند دیده می‌شوند، عقل فعال نیز چنین سِمَتی نسبت به نفس دارد. قوه عاقله وقتی جزئیات و محسوساتی که در خیال هستند را واری می‌کند و نور عقل فعال بر این جزئیات - که در درون ما هستند - می‌تابد، این امور محسوسه جزئی به حالت مجرد از ماده در می‌آیند. البته نه اینکه خود صورت خیالیه (زید مثلاً) تبدیل به مجرد شود و از خزانه خیال به عقل نقل مکان کند. به این معنا هم نیست که این صورت خیالیه، صورتی عقلی نظیر خودش را ایجاد کند. بلکه به این معناست که مطالعه و گشت‌وگذار نفس در صور محسوسه و متخیله، او را آماده می‌سازد تا معنای مجرد همان محسوس یا همان متخیل بر او تابانده شود؛ مثلاً ممارست نفس در مطالعه صورت خیالیه زید، نفس را آماده می‌کند که صورت عقلی «انسان» به او داده شود (نه صورت بقر و نه صورت شجر) و واضح است که صورت خیالیه زید یا علی یا احمد، با صورت عقلیه انسان (نه بقر و حجر) مناسبت دارد. اگر مطالعه او در صورت حسیه یک درخت می‌بود، از سوی عقل فعال معنای کلی و عقلی «درخت» به نفس تابانده می‌شود نه صورت انسان. از اینجا دانسته می‌شود که افکار و کاوش‌های علمی ما، زمینه را برای قبول نتیجه مناسب با حد اصغر و حد اکبر فراهم می‌نماید.

هرگاه نفس ناطقه به‌واسطه اشراق و تابش عقل فعال بر آن صورت خیالیه خاص، نسبتی با آن صورت برقرار کرد، در وعاء نفس از ناحیه عقل فعال چیزی پدید می‌آید (منعکس می‌شود) که از یک حیث با آن صورت مسانخ است، ولی از حیثی دیگر مسانخ نیست. همچنان‌که وقتی تابش خورشید بر اجسام رنگین (غیر شفیف) افتاد، در چشم اثری از رنگ‌ها پدید می‌آید. این اثر، از یک حیث مسانخ رنگ است چون «اثر همان رنگ» است، و از یک حیث هم مسانخ نیست چون تنها «اثر» است نه خود رنگ. پس اینکه گفته شد صورت خیالیه تبدیل به مجرد می‌شود، معنایش این است که صورت جزئی و خیالیه که معقول بالقوه بود، به‌واسطه انعکاس و تابش عقل فعال، اثری در نفس پدید آورد. آن اثر، معقول بالفعل شده همان معقول بالقوه است.

پس نفس بر اثر مطالعه و آمدوشد در امور محسوس و متخیل، مستعد می‌گردد تا صورت مجرد همان محسوس یا متخیل بر او اشراق شود. این صورت مجرد (مثل صورت عقلیه انسان) انعکاس نور عقل فعال بر صورت متخیله (مثل صورت زید) است (ابن سینا، ۱۴۳۰م، ج ۵، ص ۲۰۹-۲۰۸).<sup>۱</sup> در توضیح و تکمیل بیان ابن سینا، این نکات یادآوری می‌شود:

۱. ضمناً ابن سینا در نمط سوم اشارات و نفس شفاء (ص ۲۱۸ و ۲۱۹) مطالبی مشابه دارد. خواجه نصیر نیز در اساس الاقتباس (ص ۳۷۵) همین خط مشی را دارد.

## ۱. مقصود از افاضه

اگرچه در این مبحث از اصطلاح افاضه استفاده می‌شود، ولی معنایش این نیست که عقل فعال صورتی عقلی به نفس هبه می‌کند. بلکه - همچنان‌که در عبارت شفا آمده (ابن سینا، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۲۰۸) - عقل فعال تنها زمینه را برای مشاهده قوه عاقله فراهم می‌کند. هیچ امر معقولی نزد نفس باقی نمی‌ماند. ابن سینا در این مبحث، نفس را به آینه تشبیه کرده است (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۶۳). او می‌گوید: وقتی نفس صورتی عقلی را ادراک می‌کند، تنها تمثال آن در آینه نفس منعکس می‌شود. در اینجا کسی نمی‌گوید آینه، صاحب آن صورت است؛ چراکه اگر صاحب صورت می‌بود، هیچ‌گاه آن صورت از بین نمی‌رفت. پس نفس، دانای معقولات می‌شود نه دارای آنها.

## ۲. مشاهده صور در صقع نفس

نفس صور معقوله را در عقل فعال مشاهده نمی‌کند، بلکه آنها را در درون خود می‌بیند. نقش عقل فعال، اشراق نور بر صور مدرکه نفس است؛ اعم از محسوس و متخیل. این اشراق موجب می‌شود که نفس معنایی مجرد را مشاهده کند؛ همچنان‌که تابش نور خورشید موجب می‌شود چشم، رنگ را مشاهده کند.

## ۳. معنی آینه بودن نفس برای صور

تطبیق این تحلیل با مثال آینه که در اشارات آمده، این است:

نفس وقتی صورتی محسوس را (در خیال) مشاهده می‌کند، خود را آماده می‌کند برای پذیرش معنای معقول آن صورت محسوس. پس مطالعه صورت حسیه زید و علی (مثلاً) به منزله آن است که نفس، خود را به سمتی قرار داده است که صورت عقلی انسان در آن منعکس شود. پس اینکه گفته می‌شود نفس بر حسب استعداداتی که خودش فراهم می‌کند صور عقلیه خاص را دریافت می‌کند، این در حکم چرخش آینه به جهات مختلف است. وقتی آینه به سمت شیء (الف) چرخش کند، عکس (الف) در آن می‌افتد؛ همچنان‌که نفس اگر در زید (صورت محسوسه) مطالعه کند، عکس انسان (صورت معقوله) در آن می‌افتد و اگر در درخت منزل خود (صورت محسوسه) مطالعه کند، عکس درخت (صورت معقوله) در آن می‌افتد.

## ۴. اشراق دائمی عقل فعال و چگونگی تعامل نفس با عقل فعال

عقل فعال همیشه در حال تابش و اشراق است. لکن انسان به واسطه اشتغال به امور حسی و دنیوی، گویی مانعی برای اصابت آن اشراق به نفس خود ایجاد کرده است.

وقتی انسان به تأمل در یک چیزی می‌پردازد، عملاً می‌کوشد تا آن مانع را بردارد. حال اگر اشراق

نور عقل فعال با آن چیز تماس پیدا کرد، معنایی جدید برایش منکشف می‌گردد و خبر از این می‌دهد که در زوال مانع توفیق یافته است. گاهی نیز انسان در تأملات و تفکرات خود، اعم از تصدیقی و تصویری توفیق نمی‌یابد و به علمی جدید نمی‌رسد. این بدان معناست که در اصابت آن اشراق به نفس خود یا در رفع مانع، توفیق نیافته است.

### ۵. فرایند انعکاس صورت در نفس

می‌شود گفت: مشاء صورت معقوله را حاصل از این می‌دانند که وقتی نور عقل فعال به صورت محسوسه (یا به صورت معقوله‌ای) تابید، انعکاس این تابش در قوه عاقله به شکل یک امر معقول است.

بوعلی در شفا این فرایند را به تأثیر نورخورشید پس از برخورد با ملون‌ات بر چشم عنوان می‌کند و می‌گوید وقتی نور خورشید بر جسمی ملون تابید و اثری در چشم گذاشت، این اثر از یک حیث همان ملون خارجی است و اما از حیثی دیگر، خود آن ملون نیست. در این مثال، اثر حاصل شده در چشم، در حکم همان معقول است و چشم هم در حکم قوه عاقله است و خورشید هم عقل فعال.

### نسبت عقل فعال و نفس در نظریه اتحاد

در مسأله ادراک عقلی، ملاصدرا عباراتی متنوع‌تر از مسائیان دارد و در برخی موارد تازگی‌ها و نوآوری‌هایی نیز به چشم می‌خورد. مع الوصف، این عبارات به صورت پراکنده در آثار وی دیده می‌شود و جمع‌آوری و نقد و بررسی آن با حذف اضافات، کاری بس دشوار است. اگر کسی بخواهد به‌طور قطع بگوید نظر وی در مسأله ادراک عقلی چنین و چنان است، [این نیز] کار بسیار دشواری است. ما نیز مطالب گوناگونی که وی در مبحث ادراک عقلی آورده است را برحسب استقراء و چیدمان مورد نظر خودمان می‌آوریم. از دیدگاه ملاصدرا نقش عقل فعال در ادراک عقلی، به‌طور کلی هم‌افق با آن چیزی است که ابن سینا می‌گوید؛ هرچند در لابه‌لای سخن، توضیحات و اضافات معتابهی دارد. وی می‌گوید: هرگاه صور متخیله محسوسه در قوه خیال واقع گردیدند، بر حسب مشارکات و افتراقاتی که باهم دارند، معنای کلیه‌ای برای ما حاصل می‌گردد؛ مثلاً از مقایسه صورت خیالی زید و صورت خیالی احمد و علی، صورتی مبهم از مفهوم انسان نزد نفس حاصل می‌گردد. این مفهوم به قدری مبهم است که گویی در فضایی تاریک بخواهیم چیزی را ببینیم. بلکه باید گفت هنوز مفهوم انسان شکل نگرفته است و آماده شکل‌گیری است. لذا این مفهوم مبهم هنوز معقول بالقوه است. لکن نفس با ریاضات علمی و عملی استعداد خود را کامل کرده و آماده پذیرش اشراق عقل فعال می‌گردد.

پس از تابش نور عقل فعال بر نفس، آن مفهوم مبهم از ابهام خارج شده و در فضای روشنی عیان می‌گردد و معقول بالفعل می‌شود و اینک می‌توان گفت مفهوم انسان را ادراک کرده است. این تابش باعث گردید که معقول بالقوه، معقول بالفعل گردد. ملاصدرا در ادامه، عملکرد عقل فعال را این چنین تشبیه می‌کند:

«همان‌طور که خورشید با تابش نور خود موجب می‌شود که چشم صور جسمانیه مقابل خود را ببیند، عقل فعال هم با تابش نور خود موجب می‌گردد صور عقلیه آن متخیلات را ببیند. در این تشبیه، خورشید همان عقل فعال است و قوه ابصار در چشم، همان قوه بصیرت (قوه عاقله) در نفس است و اجسام خارجی مقابل چشم، همان صور متخیله در نفسند. یعنی همچنان‌که تابش خورشید بر اجسام خارجی موجب می‌شود که برای چشم مرئی شوند، تابش عقل فعال بر صورت‌های متخیله موجب می‌شود که صور عقلیه برای نفس مرئی شود. بنابراین همان‌طور که اگر خورشید نمی‌تابید و فضا تاریک می‌بود، بصر و مبصرات (و قوه ابصار) بالقوه باقی می‌ماندند. [اما] پس از تابش خورشید، همه اینها بالفعل شدند. همچنین پس از تابش نور عقل فعال بر نفس، باعث می‌شود نفس عقل بالفعل (و عاقل بالفعل) شود و صور متخیله که معقول بالقوه بودند، معقول بالفعل شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۴۳).

پیرو عبارت ذکر شده از ملاصدرا، چند نکته یادآوری می‌شود:

#### نکته اول: اتحاد نفس با صورت اشراق شده

اگر پرسیده شود که در این فریند، اتحاد عاقل با معقول چگونه توجیه می‌شود، پاسخ این است که در فرایند مذکور وقتی عقل فعال با تابش خود صورت معقوله‌ای را برای نفس نمودار ساخت، نفس با همان صورت متحد می‌گردد. این برخلاف دیدگاه مشاء است که تنها نفس را آئینه‌ای می‌دانست که صورتی در او نمودار می‌شود و پس از اعراض نفس زایل می‌شود. در نظریه اتحاد آن صورت نمودار شده زمینه را برای حرکت استکمالی نفس فراهم می‌سازد و به حرکت جوهری، وجود نفس اشتداد پیدا می‌کند. لذا باید گفت در این دیدگاه، نفس نه تنها دانای معقولات می‌گردد، بلکه دارای معقولات نیز می‌شود.<sup>۱</sup>

۱. نگارنده معتقد است با توسعه این نظریه می‌توان گفت که صور معقولات نزد نفس باقی می‌مانند نه اینکه نفس تنها محل بروز آنها باشد و سپس از لوح نفس محو شوند. لازمه نظریه اتحاد این است که نفس نه تنها مدزکی را از دست نمی‌دهد، بلکه در حیطه وجود خود نفس قرار می‌گیرد. این مسأله هم که عقل فعال خزانه همه معقولات است، به جای خود باقی است. لکن تفاوت نظریه انتزاع و اتحاد این می‌شود که در نظریه انتزاع نفس معقولات را نزد خود نگه نمی‌دارد، ولی در نظریه اتحاد نفس مالک معقولات خود است. همچنین می‌توان گفت که در نظریه اتحاد نفس نیز می‌تواند خزانه معقولات خود تلقی گردد. لکن عقل فعال خزانه معقولات منفصل است و نفس خزانه معقولات متصل.

### نکته دوم: رفع ابهام از معنی اتحاد

مقصود از اتحاد (در اتحاد نفس با عقل فعال) چیست و چگونه توجیه‌پذیر است؟ در فلسفه ملاصدرا اصطلاح «اتحاد» یکی از پرمغزترین و بنیادی‌ترین تعابیر فلسفه اوست؛ چراکه مبحث وجود و ماهیت، در مبحث نفس و بدن نیز کاربرد دارد.

ملاصدرا آن معنای متبادر به ذهن را به‌صراحت رد می‌کند. لکن او معنای دیگری از اتحاد پیش می‌آورد که جمهور از آن معنا غافل بودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰۰). اتحاد در مبحث تعامل نفس با عقل فعال، به معنی اینکه نفس در ذات عقل فعال منحل گردد و دو ذات تبدیل به یک ذات بشوند، معنایی مبتذل و محال است. وی ضمن آیین معنا از اتحاد اشاره می‌کند که معنی اتحاد نفس با عقل فعال، «حالتی روحانی که در عالم مجردات متداول است» می‌باشد. به عبارت دیگر، اتحاد به معنای ارتباط و اتصال است. لکن گونه‌ای خاص و متعالی از ارتباط که صریح‌تر و صمیمی‌تر از آنچه که مشاء راجع به ارتباط نفس و عقل فعال گفته‌اند می‌باشد. «از این ارتباط بی‌تکیف و بی‌قیاس، تعبیر به اتحاد نفس در عقل فعال و یا فنای نفس در عقل فعال می‌نمایند» (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۵). پس اتحاد به معنای اینکه دو چیز جسمانی به هم امتزاج یابند یا اینکه یکی از دو ذات از بین برود، نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۹۸). حکیم سبزواری نیز در تعلیقه بر این بخش از اسفار می‌گوید: مقصود از «حالت روحانیه» همان فناء - که آرزوی عارفان است - می‌باشد. این از باب اتحادالاثنین نیست (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۹۸).

### نکته سوم: وجود لئفسه و لغيره عقل فعال

ملاصدرا وجود عقل فعال را دارای دو حیثیت می‌داند؛ یکی وجود فی نفسه، و دیگری وجود فی أنفسنا لأنفسنا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۹). آنچه در مباحث مدّ نظر است، حیثیت «لأنفسنا» است. مقصود از وجود «فی نفسه» این است که عقل فعال صرف نظر از نفوس ناطقه انسانی، جوهری عقلانی و مستقل است. لکن در مبحث ما که در صدد واکاوی تعامل نفس با عقل فعال هستیم، حیثیت «فی أنفسنا» و «لأنفسنا»ی آن محل بحث است؛ چون عقل فعال از این حیث موجودیتی دارد که کمال و غایت نفس ناطقه است. نفس می‌کوشد تا مانند عقل فعال شود و با آن اتصال و اتحاد پیدا کند. پس عقل فعال «هست برای نفس ناطقه» و این همان وجود لغيره است. در این تعبیر:

اولاً، باید ملتفت بود که وقتی گفته می‌شود عقل فعال «فی أنفسنا» است، این نه به این معنا که عقل فعال به درون نفوس منتقل گردد؛ چراکه استحاله‌اش در جای خود بیان شد.<sup>۱</sup>

۱. از جمله، رک: نمط هفتم اشارات، فصل هفتم، هشتم و نهم.

ثانیاً، مراد از «لأنفسنا» بودن عقل فعال، همان ارتباط روحانی و بی‌تکیف است که موجب می‌گردد نفوس از حالت بالقوه به موقعیت بالفعل درآیند. در تحلیل‌های ارائه‌شده اشراق و تابش عقل فعال بر صور محسوسه، همان حیثیت لغیره بودن یا لأنفسنا بودن آن است.

### نظر ویژه ملاصدرا در ادراک عقلی

ملاصدرا در برخی دیگر از عبارات (مفاتیح الغیب)، ادراک عقلی را به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت با تحلیل‌های گذشته طرح می‌کند. این طرح متفاوت، منشأ برخی از ابهامات است؛ چراکه در آن سخنی از عقل فعال و نقش آفرینی‌اش در تعقل به‌میان نمی‌آید. در اینجا نخست طرح وی را بیان می‌کنیم و ابهامات را مورد سنجش قرار می‌دهیم:

«نفس در مورد صور عقلیه انواع جوهریه، از طریق اضافه شهودی و نسبتی نوری با آن ذوات نوری و عقلی - که در جهان ابداع و مفارقات موجودند - کسب ادراک می‌کند. نفس این ذوات عقلانی را مشاهده ناقص می‌کند؛ لکن نه به‌خاطر مانع، بلکه به‌خاطر ضعف وجودی خود نفس و علو مرتبه آن ذوات. نفس آن عقول نورانی را «عن بُعد» (یعنی از دور) مشاهده می‌کند؛ چنان‌که کسی با ادراک حسی، کسی دیگر را از دور ببیند و به دلیل مبهم بودن آن شخص، احتمال دهد زید یا علی و یا احمد است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶-۱۸۷).

این بیان ابهاماتی در پی می‌آورد؛ از جمله اینکه چه نسبتی بین این طرح و توضیحات گذشته وجود دارد؟ در این طرح، نقش و جایگاه عقل فعال چیست؟ آیا فرایند اتحاد عاقل و معقول در این طرح نیز توجیه‌پذیر است؟

در پاسخ به ابهامات مذکور و بر پایه ملاحظه و تحلیل متون ملاصدرا در اینجا - و در دیگر جاهای مشابه با این متن - مطالب زیر به‌دست می‌آید:

نخست اینکه فضای مذکور، مربوط به عده قلیلی از انسان‌هاست؛ برخلاف طرح پیشین که توده انسان‌ها، معقولات را در تعامل با عقل فعال ادراک می‌کردند. در طرح پیشین، نفس به کمک عقل فعال تنها می‌توانست مفاهیم کلیات را دریابد نه وجود «فی نفسه» آنها را. ولی در این طرح، نفس به مشاهده وجود «فی نفسه» معقول می‌پردازد. آن طرح ناظر به علم حصولی بود و در اینجا علم حضوری مطرح است. آنچه در اینجا ملاحظه می‌شود، مسانخت با شهود عرفانی دارد که البته برای قلیلی از افراد میسر است و اینکه گفته شود «عن بُعد»، ناظر به وسایط است. یعنی چون مشاهده نفس از دالان وسایطی چند عبور می‌کند تا به مشاهده حضوری معقول (موجود جوهری عقلانی) برسد و از آن‌رو که هر واسطه [هم] اثری در ادراک می‌گذارد، [لذا] موجب می‌گردد که ادراک، بر حسب تأثیری که از واسطه پذیرفته است، ادراکی مشوب باشد. طبیعی است با از میان رفتن وسایط - که پس از اقتدار یافتن



نفس محقق می‌شود - معقول را نه به ابهام و نه از دور، بلکه با خلوص و وضوح تمام می‌بیند. نفس در این موقعیت به علم شهودی حضوری، معقول مدّ نظر را می‌بیند. از این پس نفس می‌تواند از این شهود، مفهوم‌سازی کند و آن مفهوم را نزد خود داشته باشد و به علم حصولی نیز دست یابد.

دوم اینکه نفس با خود آن ذات مشهود مفارق که وجود فی نفسه دارد متحد نمی‌شود؛ چراکه اتحاد اثنین - به توضیحی که گذشت - محال است. بلکه در چارچوب نظریه اتحاد، با همان صورت مفهومی اش متحد می‌گردد.

سوم اینکه وقتی گفته می‌شود نفس به مقام عقل فعال برسد، معنایش این است که نفس در درون خود، همانند عقل فعال شود؛ چنان‌که نفس در درون خود به موقعیت مثال برسد که به آن مثال متصل می‌گویند. نفس می‌تواند به مقام عقل مستفاد و در نهایت به مقام عقل فعال برسد. این یعنی به ملکه‌ای می‌رسد که با کوچک‌ترین اراده، صور حقایق را یک‌باره و یک‌جا ادراک می‌کند. این مقام را می‌توان مقام عقل فعال متصل (در مقابل عقل فعال منفصل)<sup>۱</sup> نامید.

چهارم اینکه این موقعیت - که صور حقایق را یک‌جا درک کند - نیز موقعیتی است که ملاصدرا برای عده بسیار قلیلی از انسان‌ها جاری می‌داند. بلکه مقام اخیر، شایسته مقام نبوت و عصمت است. ملاصدرا معتقد است تنها عده کمی از آدمیان دارای عقل بالفعل می‌شوند و اکثریت در حالت عقل بالقوه باقی می‌مانند. البته مقصود ملاصدرا در اینجا درک مفاهیم عقلی نیست؛ چون این موقعیت در دسترس همگان است. بلکه مقصود وی درک وجودی است.<sup>۲</sup>

### ارزیابی شارحان در مورد نظر ویژه ملاصدرا

همان‌طور که گفته شد، آراء ملاصدرا بر حسب پراکندگی و تنوعی که دارد، به‌خصوص در مبحث ادراک عقلی نیازمند به بازنگری و تنقیح می‌باشد. ملاصدرا ادراک کلیات را با دو طرح متفاوت بیان می‌کند. طرح اول هماهنگ با دیدگاه مشاء است با اندکی تغییرات. اما طرح دوم، یک دیدگاه تأسیسی تلقی می‌گردد. طرح اول تنها با ادراک مفهومی و حصولی سازگار است. در طرح دوم، هر معقول به‌عنوان یک موجود مستقل عقلانی به ادراک حضوری شهودی در می‌آید.

در امتداد طرح دوم ملاصدرا، برخی از شارحان آثار وی مسأله را این‌گونه مطرح کرده‌اند که

۱. اصطلاحی است که نگارنده با استقراض از دو اصطلاح مثال منفصل و مثال متصل برگزیده است. عقل فعال منفصل همان حقیقت جوهری مفارق است که آخرین عقل از سلسله طولیه می‌باشد. عقل فعال منفصل یکی از مراتب (عالی‌ترین مرتبه به تعبیر ملاصدرا) است؛ چنان‌که مثال متصل، یعنی مرتبه مجرد خیالی نفس، صور خیالی را ادراک می‌کند.

۲. لازم به ذکر است که در این بخش، از توضیحات شفاهی استاد عابدی شاهرودی نیز بهره برده‌ام.

«هرچند نفس را نشئات و اطوار بسیار است، لکن او را نسبت به صور عقلیه به طور کلی سه حالت است: در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و در وسط، حال اتحاد با صور عقلیه می‌یابد و پس از آن، خلاق صور عقلیه می‌گردد و هر یک از حالات را مراتب بسیار است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۱).<sup>۱</sup>

حکیم سبزواری در توضیح طرح دوم ملاصدرا می‌گوید: «مذهب صدرالمتألهین ان ادراک الکلیات مشاهده النفس ارباب الأنواع بالاضافة الإشراقية ولكن عن بعد» (ملاهادی سبزواری، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۹۶). یعنی دیدگاه صدرالمتألهین پیرامون ادراک کلیات این است که نفس با اضافه اشراقیه به ارباب انواع، ارباب انواع را از دور مشاهده می‌کند. وی در تعلیقه بر منظومه این نکات را یادآور می‌شود: نفس انسان می‌تواند به موقعیت وجود عقلی برسد و حتی عقل بسیط. نفس از طریق همین ویژگی است که با ارباب انواع اتصال می‌یابد یا ذوات نوری را مشاهده می‌کند. پس نباید استبعاد کرد که قوای ادراکی که محدود به این جهانند، چگونه به آن حظیره قدس راه می‌یابند. از طرفی، دوری مکانی بین نفس و ملاً اعلی وجود ندارد؛ چنان‌که بین نفس و خداوند هم فاصله مکانی نیست. با این وصف، وقتی گفته می‌شود نفس ذوات نوری را مشاهده می‌کند، نباید انتظار طی مسافت داشت. پس عملاً حاجبی بین نفس و ذوات نوری وجود ندارد (همان، ج ۲، ص ۷۹۶-۷۹۷).

میرزا محمدتقی آملی دیدگاه ملاصدرا را همان دیدگاه اشراقیان می‌داند. با این تفاوت که ملاصدرا این مشاهده را عن بُعد می‌داند (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۵۷-۳۵۸).

نکته قابل توجه در این بخش این است که حکیم سبزواری کلی را به رب النوع تفسیر کرده است. این تفسیر هر چند غلط نیست، لکن این نارسایی را در خود دارد که تنها در مورد کلیات ماهوی جاری می‌شود؛ چراکه انواع، ناظر به ماهیاتند، درحالی‌که بسیاری از کلیات، از سنخ مفاهیم غیر ماهوی هستند؛ مثل وجوب، امکان، تغیر و....

بنابراین تفسیر درست راجع به نگرش ملاصدرا این است که از دیدگاه او موطنی وجود دارد که وعاء موجودیت عقلی همه کلیات است؛ اعم از اینکه آن کلی، از سنخ ماهیات باشد یا فوق ماهیات؛ مثلاً وقتی می‌گوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث، در اینجا تغیر و حدوث و عالم کلی هستند. هرچند اکثر انسان‌ها از حدوث و تغیر و عالم، تنها مفهومشان را درک می‌کنند، لکن - چنان‌که اشاره شد - مقصود ملاصدرا، درک وجودی عقلی است نه درک ذهنی.

۱. به نظر می‌رسد مقصود از «صور عقلیه» در این عبارت، صورت‌های ذهنی و مفهومی نیست. بلکه آنها صورت‌های فی نفسه و جواهر عقلیه‌اند؛ چراکه تعبیر مشاهده از دور یا نزدیک، در مورد صور ذهنیه بی‌معناست. با این وصف، «اتحاد با صور عقلیه» ناظر به مواجهه بی‌پرده رأیی با مرئی در موطن حضور و ظهور محض است که هیچ شائبه و مانعی برای رؤیت وجود ندارد. در اینجا نیز اتحاد، ناظر به ارتباط بی‌تکیف و بی‌قیاس است که در مسأله اتحاد با عقل فعال هم گذشت.

## نتیجه‌گیری

برخی مؤلفه‌های تأثیرگذار در ادراک عقلی، در داخله نفس هستند؛ نظیر ادراک حسی و خیالی و وهمی که تا محقق نشوند، نفس به موقعیت ادراک عقلی نمی‌رسد.

مؤلفه دیگر که در بیرون نفس است، عقل فعال نام دارد. نقش او در ادراک عقلی، بر طبق هر دو نظریه انتزاع و اتحاد این است: نسبت عقل فعال با نفس، همانند نسبت خورشید با چشم است. یعنی تابش نور عقل فعال بر صور جزئیة موجب انعکاس صور عقلیه آنها بر لوح نفس می‌گردد؛ همچنان‌که خورشید موجب پیدایی الوان و اشکال برای چشم می‌شود.

تفاوت دیدگاه ملاصدرا با ابن سینا این است که نفس با صورتی که در آینه‌اش تأیید، متحد می‌گردد نه اینکه آن صورت بیاید و سپس محو شود. دیگر اینکه ملاصدرا معتقد است نفس در ادراک عقلی با عقل فعال متحد می‌شود. این اتحاد، بدین معنا نیست که دو شیء، یک شیء شوند. بلکه اتحاد به معنای شدت اتصال و ارتباطی خاص با عقل فعال است. ضمناً ملاصدرا وجود عقل فعال را نسبت به نفس دارای حیثیت لغیره می‌داند؛ چراکه عقل فعال دائماً او را در این مقصود تدبیر می‌کند؛ هر چند عقل فعال به خودی خود مستقل و فی نفسه است.

ملاصدرا در مسأله ادراک عقلی طرحی دیگر نیز ارائه کرده است؛ بدین نحو که نفس، ذات مجرد و نورانی معقول را در عالم مفارقات، عن بُعد مشاهده می‌کند. این از قبیل مشاهده حضوری است؛ لذا متعلق به قلیلی از افراد است.

نتیجه اینکه ماهیت تعقل که بر حسب پیچیدگی ذاتی خود از سوی برخی فیلسوفان مورد انکار واقع شد، از سوی برخی دیگر از فیلسوفان توجیه و تحکیم گردید. این فیلسوفان نخست جوهر عقلانی مستقل از نفس را اثبات کردند و آن را عقل فعال نامیدند و سپس نقش آفرینی آن را در پروژه ادراک عقلی تبیین نمودند. در این نظام‌واره، تعقل در ساحتی فراتر از نظام مادی تعریف گردید. لذا پیراستگی از ماده نه تنها موجب توجیه‌ناپذیری آن نشد، بلکه به‌عنوان یکی از لوازم جدایی‌ناپذیر ادراک عقلی لحاظ گردید.

کتابنامه

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). دررفوائد (ج ۲). چاپ سوم. قم: موسسه دارالتفسیر.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). الاشارات و التنبیهات. به تحقیق آیت الله حسن زاده آملی (ج ۲). چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی و مگ گیل.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق). الشفاء (ج ۵). به تحقیق الاب فنواتی و سعید زائد. قم: ذوی القربی.
۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۴ق). دروس اتحاد عاقل به معقول. تهران: انتشارات حکمت.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). عیون مسائل النفس. تهران: امیر کبیر.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۹۳). شرح المنظومة (ج ۲). به تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). تعلیقه بر اسفار، «الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة» (ج ۲). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). الشواهد الربوبیة. به تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب (ج ۱). به اشرف سید محمد خامنه ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۸، ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه (ج ۴). ترجمه غلامرضا اعوانی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه (ج ۵). ترجمه امیر جلال الدین اعلم. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۹). تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیهات (ج ۲). به تحقیق حسن حسن زاده آملی. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). اساس الإقتباس. چاپ پنجم. به تصحیح مدرس رضوی. تهران:

انتشارات دانشگاه تهران.