

شهود عقلانی در ادراک معقولات

حسام‌الدین شریفی*

چکیده

در فلسفه اسلامی معقولات، مفاهیم کلی درک‌شده توسط عقل‌اند. این مفاهیم مجرد از عوارض مادی، با کمک امور محسوس حاصل می‌شوند. در میان حکما، درباره نحوه شکل‌گیری و حکایت این مفاهیم، بحث‌های بسیاری در گرفته است. تمام فیلسوفان مسلمان در مجرد بودن صور و ادراکات عقلانی توافق دارند. بحث دوام و کلیت آنها نیز با توجه به تجردشان، حل و فصل می‌گردد. معقولات چون مجردند، از طریق حس و به وسیله حس به دست نمی‌آیند، بلکه قوه درک‌کننده آنها عقل است. از سخنان گذشتگان شواهد بسیاری بر این مطالب یافت می‌شود که بر اساس آن، می‌توان نظریه مشترک در ادراک معقولات را به صورت مشاهده عقلانی ترسیم نمود. با توجه به این راهکار، نحوه حصول معقولات ثانی فلسفی و لوازمی که از این مفاهیم طلب می‌شود، قابل تبیین است. در این مقاله با تبیین راهکار شهود عقلانی، به شبهات درباره آن نیز خواهیم پرداخت. با توجه به شهود عقلانی معقولات، تفسیر رایج درباره نظریه تجرید،

* دانشجوی دکترای دانشگاه باقر العلوم و محقق دایره المعارف علوم عقلی.

درست به نظر نمی‌رسد و باید آن را با توجه به مبانی مشاء به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد و به نظر می‌رسد شهود عقلانی، نظریه‌ی درستی باشد.

واژگان کلیدی: صور عقلی، کلیات، عقل مجرد، حکمای مسلمان، نظریه‌ی تجرید، شهود عقلانی.

مقدمه

در یک دسته‌بندی، مفاهیم به محسوس، متخیل و معقول تقسیم می‌شوند و در تقسیمی دیگر، آنها را کلی یا جزئی می‌دانند. محسوسات و متخیلات، جزئی و معقولات، مفاهیمی کلی‌اند که بر افراد کثیر حمل می‌گردند؛ از این رو می‌توان کلی و معقول را دو حیث از یک حقیقت دانست که به لحاظ منشأ پیدایش، معقول و از جنبه‌ی گونه‌ی حکایت، کلی است.

در نظر حکما، علم حقیقی از طریق مفاهیم معقول حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۲۴۲) و کمال عاقل در درک معقولات است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳). علوم حسی و خیالی جزئی، علم حقیقی و کامل به شمار نمی‌آیند؛ زیرا این مفاهیم نامتناهی‌اند و پرداختن به آنها عملاً غیرممکن است و این، موجب عدم کارایی آنها در علوم است. افزون بر آن، بر فرض تناهی مفاهیم جزئی، علم به جزئیات، کمالی برای انسان نیست؛ آنچه مطلوب و دارای اهمیت است، شناخت کلیات و احکام آنهاست (ابن‌سینا، همان، ج ۱، ص ۲۷-۲۸)؛ زیرا با توجه به ضرورت و دوام قواعد کلی، کاربرد آنها در افراد متعدد، ممکن است. از آنجا که کلیات معقول، اموری مجردند، دارای حقیقت و جزئیات که اموری مادی‌اند، مانند سراب و حباب، غیرواقعی‌اند و به همین جهت، ادراکات عقلی، کمال نفس محسوب می‌شود، نه ادراکات جزئی (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۸).

بر این اساس و با توجه به معیارهایی که برای معرفت ذکر شده است، جزئی کاسب و مکتسب دانسته نمی‌شود و تنها تعقل کلی می‌تواند کلی‌های دیگری را در پی داشته باشد و کلی می‌تواند از تعقل کلی‌های دیگر حاصل شود (همان، ج ۱، ص ۲۴۷). در این راستا، حدّ و برهان فقط بر صورت‌های معقول مجرد از ماده اقامه می‌شود و در امور محسوس و زوال‌پذیر راه ندارد (ابن‌سینا، همان، ص ۱۸۷). مفاهیم جزئی می‌توانند در علوم غیربرهانی

موضوع یا محمول قضایا واقع شوند. اگر موضوع قضیه باشند، آن قضیه در خطابه و شعر و صنایع عملی به کار می‌رود و اگر محمول قضیه باشند، در تمثیل و استقرا به کار می‌روند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۹).

با توجه به جایگاه مهم معقولات، این نکته قابل بررسی است که انسان چگونه به این مفاهیم دست می‌یابد و تفاوت آنها با محسوسات چیست؟ آنچه از معقولات خواسته می‌شود کلیت، دوام و ضرورت آنهاست. آیا می‌توان تبیینی از معقولات داشت که این لوازم را در پی داشته باشد؟ این مسئله در فلسفه غرب نزاع‌های زیادی را برانگیخته است. برخی منکر مفاهیم کلی شده‌اند و ارزش معرفتی برای آن قائل نیستند و برخی آنها را ساخته و پرداخته شاکله و ساختار طبیعی ذهن دانسته‌اند. با این تفسیر، صدق این مفاهیم بر اشیای خارجی دارای اشکال بوده، توجیه درستی ندارد.

در این میان دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان، قابل توجه است. ایشان گاهی از طریق تجرید صور عقلانی از صور حسی و خیالی و گاهی با تمسک به اعطای صور عقلی توسط عقل فعال به عقل منفعل انسانی، به تبیین موضوع پرداخته‌اند. نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول نیز، با بیان مراتب وجودی برای یک شیء، تبیین درستی از نحوه شکل‌گیری این مفاهیم و صدق آنها بر اشیای خارجی، در اختیار انسان قرار می‌دهد. دیدگاه شهود عقلانی را می‌توان در راستای نظریه اخیر تبیین کرد. در این دیدگاه، با توجه به حضور مطلق در ضمن مقید، به وجود معقول در دل محسوس تمسک می‌شود.

۱. چیستی معقولات

فیلسوفان به گونه‌های مختلف به معرفی معقولات پرداخته‌اند. ابن‌سینا با توجه به انتزاعی بودن صورت معقول می‌گوید: معقول شیء از لوازم شیء است و عبارت است از انتزاع معنای شیء و حفظ آن در ذهن. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۴). وی گاهی ظرف تحقق صورت معقول را معرف آن دانسته است؛ از این‌رو در شناسایی صورت معقول می‌گوید: هر آنچه در عقل حاصل شده باشد، صورت معقول است (همان، ص ۱۸۹).
ابوالبرکات بغدادی نیز صرف ادراک ذهنی را معقول دانسته است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱،

ص ۲۳۰). در این میان تعریف قطب رازی نیز قابل توجه است: معقول، صفت صورت و ادراکی است که توسط عقل و به واسطه اشخاص مادی درک شده است (قطب رازی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱-۲۴۲). بر این اساس هر صورتی که در عقل حاصل شود، صورت معقول است که شامل صور ماهوی و معقولات ثانی است.

ابن‌سینا در اشارات می‌گوید: صورت معقول از شیء، تصویری کلی است که از لواحق بدون تأثیر در کنه ماهیت محسوس میراست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲-۳۲۳). همچنین ابن‌رشد معقول را ادراک ماهیت محسوس دانسته است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۶۵). این دو تعریف فقط مفاهیم ماهوی را دربر دارند؛ این در حالی است که ابن‌سینا معقولات را دو قسم می‌داند: یکی، تصورات ذهنی که از خارج گرفته شده‌اند؛ دیگری، تصورات عارض بر این تصورات ذهنی که مصداق خارجی ندارند و موضوع علم منطبق واقع می‌شوند. وی به دسته‌سومی از معقولات نیز اشاره می‌کند که گرچه ماهوی نیستند، ولی از خارج گرفته شده‌اند و بر آنها صدق می‌کنند؛ مانند مفهوم وجود و واحد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۳). پس تعریف معقولات باید تمام اقسام آن را در بر داشته باشد و منحصر در مفاهیم ماهوی نباشد.

بر اساس مبانی مشاء، معقولات از سنخ عوارض عقلی‌اند و وجود مستقلی ندارند؛ ولی قائلان به مثل، معقول را به وجود مجرد قائم به ذات معرفی کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۸۶، ص ۵۰۳). در فلسفه ملاصدرا بین وجود مجرد و صورت مجرد، اتحاد برقرار شده است و هر وجود عقلانی، خودش بعینه معقول و صورت عقلانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۰)؛ چراکه نزد وی، ادراک عبارت است از حضور مجرد نزد مجرد. بنابراین هر موجود مجردی قابلیت مدرک واقع شدن را دارد؛ زیرا هر موجود مجردی دست‌کم نزد خود یا علت خود حاضر است و توسط آن درک می‌شود؛ پس می‌توان هر وجود مجردی را صورت معقول دانست که موجب حصول علم برای درک‌کننده آن است.

در انتها با توجه به مطالب فوق، معقولات را باید حقایق عقلانی دانست که ادراک آنها موجب حصول آگاهی کلی و دائم برای انسان است. در مقابل این حقایق، محسوسات

و مخیلات قرار دارند که ادراک آنها علمی جزئی و متغیر در اختیار انسان قرار می‌دهد.

۲. پیشینه ادراک معقولات

در یونان باستان بی‌اهمیت‌دانستن جزئیات، میان حکما رواج داشته است. خاستگاه این سخن، بحث‌های میان حکما و سوفیست‌هاست. سوفیست‌ها به تغییر و عدم ثبات تمام معلومات تکیه داشتند. در مقابل ایشان، حکمایی همچون سقراط به معلوماتی ثابت و نامتغیر عقیده داشتند که همان کلیات و معقولات‌اند. سقراط کلیات را جاودانه و ثابت می‌دانست که همیشه برای همه افراد خود یکسان‌اند. در نظر وی، مفاهیم کلی انعکاسی از حقیقت عینی به شمار می‌آیند و ادراک هر موجود عینی، زمانی حاصل می‌شود که آن موضوع را با مفهومی کلی انطباق دهیم و بر اساس آن مفهوم کلی، درباره موضوع قضاوت کنیم. برای نیل به چنین شناختی باید بر اساس کثرت تجربه و از جزئیات آغاز کرد تا آنکه امور کلی مکشوف شوند. این شناخت به یاری عقل انجام می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۵).

افلاطون همچون سقراط، مفاهیم کلی را ماهیت اشیا می‌دانست. در نظر وی، متعلق معرفت، حقایقی ثابت و پایدارند که از آنها به صور معقول یا مثل یاد می‌شود. این صور، به صورت وجودی مستقل از ذهن، در عالمی متعالی و جدا از اشیای محسوس وجود دارند (همان، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۵). جداپنداشتن مفاهیم کلی به عنوان موجوداتی مستقل از جزئیات، با مخالفت *ارسطو* مواجه شد. وی صور معقول را مستقل ندانسته، آنها را کیفیات نفس می‌شمرد (همان، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷). به نظر *ارسطو* کلی در ضمن فرد و مصداق خود موجود است. وی این نظر را همان عقیده سقراط می‌دانست (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۴۲۹). در این دیدگاه، کلی، همان صورت نوعیه است که در خارج با ماده همراه است و نباید کلی را از فرد و مصداقش جدا کرد. *ارسطو* معتقد بود جداسازی کلی از افراد و تفکیک میان آنها مشکلات بسیاری را ایجاد می‌کند (همان، ص ۴۵۵-۴۵۷).

با ملاحظه این دیدگاه‌ها می‌توان دریافت که در تمام آنها، صورت معقول، ادراکی کلی، ثابت و نامتغیر است. این خاصیت‌ها در تقابل کامل با صور محسوس است که جزئی، متغیر

و غیر ثابت‌اند. در نتیجه باید بین صور محسوس و معقول تمایز کاملی در نظر گرفت و راه و روش دستیابی به آنها و محکی آنها را کاملاً متفاوت دانست.

حکمای مسلمان نیز به تمایز علوم حسی و عقلی توجه کامل داشته‌اند. کندی علم به اشیا را به محسوس و معقول تقسیم کرد و ادراک معقولات را اتحاد صور معقول با نفس دانست (کندی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۲). فارابی برای هر یک از اشیا سه صورت در نظر گرفت: صورت حاصل در حس؛ صورت حاصل در عقل و صورت حاصل در جسم. به بیان وی تصور عقلی، صورت حاصل از تصرفات عقل در صورت محسوس است (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۷-۳۳۸). به عقیده وی، آثار نفسانی و معقولات، مثال‌های معانی موجود در خارج از نفس‌اند (همو، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۰). وی در توضیح معنای عقل می‌گوید: عقل بالقوه، آمادگی این را دارد که ماهیات تمام موجودات و صور آنها را در حالی که از مواد خود تجرید شده‌اند، بپذیرد و این صور، صورت نفس شوند که در این حال به آنها معقولات گفته می‌شود (همو، [بی‌تا]، ص ۴۹).

ابن‌زرعه، یکی دیگر از حکمای قرن چهارم، از قول ارسطو در مورد مدرکات عقل می‌گوید: آنچه عقل درک می‌کند اشیای کلی و عام است. عقل، امر کلی را از وجه مشترکی که در امور طبیعی است، استخراج می‌کند (ابن‌زرعه، ۱۹۹۴، ص ۲۱۷). عقل از طریق گسترش دادن صور محسوس، به ادراک امور کلی نایل می‌شود (همان، ص ۲۶۵). بنابراین مبدأ معقولات، حس است و کسی که فاقد حسی باشد، علمی از علوم کلی را فاقد خواهد بود (همان، ص ۲۵۵-۲۵۶).

۳. نفس‌الامری بودن معقولات

مدرکات انسان در یک دسته‌بندی به سه دسته معقولات، مخیلات و محسوسات تقسیم می‌شوند. البته مشاء به نوع چهارمی به نام صور موهوم قائل بودند که ملاصدرا آن را به مفاهیم کلی که به جزئیات نسبت داده شده‌اند، باز می‌گرداند (صدرالمتألهین، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۵۱۷). در قوای نفسانی انسان، بازای هر یک از این مدرکات، قوه‌ای وجود دارد که وظیفه ادراک را بر عهده دارد. صور محسوس در قوای حسی، صور خیالی در قوای خیالی

و صور معقول در قوه عقلائی نقش می‌بندند. با توجه به این دسته‌بندی دانسته می‌شود که به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، صور معقول غیر از صور محسوس‌اند، بلکه هر یک خواص خاص خود را داشته، توسط قوه‌ای خاص ادراک می‌شوند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶). در فلسفه این مطلب به اثبات رسیده است که صور معقول در جسم یا جسمانی نقش نمی‌بندند، بلکه یا در نفس‌اند و یا به صورت موجوداتی مجرد موجودند. بر این اساس، انتظار آنکه از طریق حس و تجربه حسی بتوان به مفهوم کلی عقلی رسید، نایب‌جاست؛ درست همان‌گونه که با عقل نمی‌توان صور حسی را درک کرد.

ممکن است عده‌ای که تنها با محسوسات انس داشته‌اند، صور کلی و مجرد را انکار کنند. این عده هر آنچه را محسوس باشد، می‌پذیرند. *فارابی* رد صور عقلی را مخالف بدیهیات و معارف اولی و خروج از انسانیت دانسته است؛ چراکه اگر انسان از درک معقولات عاجز باشد، با موجودات فاقد عقل، تفاوتی نخواهد داشت (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۷۶-۷۷). *ابن‌سینا* برای اثبات معانی معقول، دلیلی بیان کرده است؛ وی در کنار محسوسات، برای معقولات نیز وجودی اثبات می‌کند. با توجه به این دلیل، نمی‌توان معقولات را موهوم و پوچ دانست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳-۴ و ۱۳۶۴، ص ۳۶۱-۳۶۲)، بلکه آنها، حقایقی نفس‌الامری‌اند که ذهن به کشف آنها نائل می‌شود. همین نکته سبب می‌شود انسان‌ها مفاهیم کلی یکسانی از اشیا داشته باشند. *فارابی* در این باره می‌گوید: معقولات از آن‌رو که معرفتی عقلائی از محسوسات‌اند، بر محسوسات دلالت دارند؛ ولی این دلالت غیر از دلالتی است که الفاظ بر معانی و اشیا دارند. دلالت الفاظ بر معانی به واسطه وضع است؛ ولی دلالت معقولات، نفس‌الامری است و به وضع و جعل انسان‌ها بستگی ندارد (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۱۱). دلالت معقولات بر محسوسات، دلالتی طبیعی و دلالت لفظ بر معنا و شیء دلالتی وضعی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵). درست به همین دلیل، صور معقولی که از اجسام در ذهن نقش می‌بندد، در تمام فرهنگ‌ها یکسان است (فارابی، همان، ص ۱۲)؛ ولی لغاتی که بازای این مفاهیم معقول وضع شده است، می‌تواند متفاوت باشد.

اگر معقولات دارای نفس‌الامرند، باید در نظام هستی برای آنها جایگاهی خاص وجود

داشته باشد. این مطلب تحت عنوان مراتب مختلف وجود، بیان شده است. *فارابی* برای هر یک از اشیا سه صورت بیان می‌کند: صورت حاصل در حس، صورت حاصل در عقل و صورت حاصل در جسم (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۷-۳۳۸). این مراتب توسط اخوان‌الصفا نیز بیان شده است (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۹۸). بر این اساس صور به تناسب قوه ادراکی و ظرف خود دارای جایگاه هستی‌شناسی خاص خود می‌باشند.

۴. چگونگی شکل‌گیری معقولات

معقولات را به سه دسته «ما قبل کثرت»، «همراه کثرت» و «بعد از کثرت» تقسیم کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۵ / قطب رازی، [بی‌تا]، ص ۶۰ / ابن‌ترکه، ۱۳۷۶، ص ۱۵). ما قبل کثرت، صورت‌های عقلانی‌اند که نزد فاعل موجودات حاصل است و سبب حصول صور در مادیات است. این صور به قدم صاحبانشان قدیم‌اند. بعد از تحقق موجودات مادی، صور معقول به واسطه وجود جزئیاتشان در خارج، موجود می‌شوند که اینها را صور همراه کثرت گویند. اما صورتی که در ذهن انسان و پس از ادراک جزئیات برای انسان حاصل می‌شوند، صور معقول بعد از کثرت‌اند (ابن‌سینا، همان، ص ۶۹). آنچه تحت عنوان چگونگی شکل‌گیری معقولات بررسی می‌شود، نوع سوم معقولات است که علم انسان به شمار می‌آید. با ذکر این مقدمه به بررسی نظریات فیلسوفان می‌پردازیم:

۴-۱. دیدگاه فارابی و اخوان‌الصفا

به نظر *فارابی* عقل انسان هنگام درک معقولات، با صوری که در عقل فعال موجود است، متحد می‌شود و به واسطه این اتحاد، آنها را ادراک می‌کند. عقل انسان قبل از دستیابی به صور معقوله، عقل بالقوه است. این عقل، آمادگی دارد که ماهیات تمام موجودات و صور آنها را در حالی که از مواد خود تجرید شده‌اند، بپذیرد. این صور، صورت نفس می‌شوند و در این حالت به آنها معقولات گفته می‌شود. نفس، ماده این صور نیست، بلکه ذات نفس با این صور متحد می‌شود و بدین سبب عقل بالقوه انسان به عقل بالفعل ارتقا می‌یابد (فارابی، [بی‌تا]، ص ۴۹-۵۰).

اخوان‌الصفا، ترتیب شکل‌گیری صور معقول را چنین بیان کرده‌اند: باری تعالی صور معقول را به عقل فعال افاضه می‌کند و عقل فعال، این صور را به نفس فلک اعظم می‌دهد

و از آنجا به هیولای موجود در عالم ماده افاضه می‌شود. از طرف دیگر، انسان در برخورد با موجودات مادی، صور منطبع در آنها را می‌گیرد و به ادراک آنها نائل می‌شود (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۹۸). دربارهٔ اتحاد نفس با صور معقول نیز می‌گویند: معقولات، صوری روحانی‌اند که نفس آنها را در ذات خود مشاهده می‌کند. این حالت، بعد از مشاهدهٔ این صور در هیولا و توسط حواس صورت می‌گیرد؛ چراکه نفس با مشاهدهٔ حسی، از خواب غفلت بیدار شده، از نور عقل فعال بهره‌مند می‌شود و صور عقلانی را ادراک می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۳۲). بر این اساس انسان برای درک معقولات نیازی به تجرید عوارض محسوس برای درک عقلانی ندارد، بلکه با درک محسوس، آمادگی ادراک مراتب عقلی، فراهم می‌شود.

۲-۴. دیدگاه ابن‌سینا و پیروان وی

ابن‌سینا نحوهٔ درک صور معقول را چنین توصیف می‌کند: نفس، صور معقول را از طریق صور محسوس آنها درک می‌کند. بدین‌جهت هر صورت معقولی مطابق صورت محسوس خود است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹). در ضمن درک هر محسوس جزئی، مفهوم کلی متناظر آن نیز به صورت اجمالی درک می‌شود؛ برای مثال کسی که سقراط را درک می‌کند، انسانیت او را نیز درک کرده است. انسانی که در ضمن محسوسات درک می‌شود، فرد متشتری است که مختلط با عوارض شخصی است و برای درک انسان صرف، عقل آن را از عوارض و مشخصاتش جدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۳۲). وی در جای دیگر می‌گوید: حس، صور محسوسات را در اختیار قوهٔ خیال قرار می‌دهد و این صور، موادی می‌شوند که عقل نظری صور معقول را از آنها اخذ کند؛ به این صورت که عقل نظری صورتهای محسوس را با یکدیگر مقایسه کرده، آنها را در عوارض متفاوت می‌یابد. سپس با در نظرنگرفتن عوارض، در صدد یافتن وجه مشترک صور محسوسه برمی‌آید که این معنای مشترک، همان صورت معقوله، ذاتی شیء است (همان، ص ۲۲۲).

ابن‌سینا با این بیانات گویا در صدد القای این مطلب است که معنای معقول در ضمن و باطن هر شیء محسوسی وجود دارد؛ حتی باید گفت شناخت محسوس، بدون معقول

ممکن نیست. با این وصف، تفاوت معقول با محسوس در چیست؟ چگونه ممکن است در ضمن هر معنای جزئی، ادراک کلی نیز موجود باشد؟

بر اساس مبانی *ابن‌سینا* پاسخ چنین است: صورت معقول، قابل صدق بر افراد کثیر است؛ پس از شخص غیرمتشتر و مورد اشاره، نمی‌توان صورتی معقول داشت. این سخن بدان معناست که شیء جزئی با حفظ جزئیت آن نمی‌تواند کلی باشد؛ اما اگر از جزئیت آن چشم‌پوشی شود و جهت اشتراک آن ملاحظه شود، به مفهوم کلی بدل می‌شود. پس اگر شیء مورد اشاره، به صورت معقول تصور شود، کلی شده، شامل سایر صوری می‌گردد که در ماهیت و مشخصات با آن شخص مشترکند (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۹، ص ۳۳). این سخن حکایت از آن دارد که هر شیء و مفهوم جزئی در دل خود، دارای مفهوم کلی است. این شیء اگر با قوه ادراک جزئیات درک شود، ادراک جزئی در اختیار انسان قرار می‌دهد، ولی اگر با عقل که مدرک کلیات است درک شود، حقیقت کلی آن را می‌شناسیم.

در ادراک به صورت معقول، می‌توان شیء را با تمام خصوصیات و عوارضش درک کرد و این، موجب جزئی‌شدن ادراک نیست؛ بلکه همین که قوه درک‌کننده عقل باشد، صورتی معقول درک شده است. *ابن‌سینا* می‌گوید: گاهی شیء مورد اشاره، همراه با صفات و احوال و عوارضی که دارد، معقول واقع می‌شود. این در صورتی است که به صورت مجرد تصور شود؛ یعنی جمیع صفات و احوال و عوارض مختص و غیرمختص شیء به صورت مطلق و کلی و بدون لحاظ اشاره در آنها درک شوند؛ به گونه‌ای که قابل حمل بر کثیرین باشند. در این حال صورت معقول با صورت محسوس حاصل از آن مطابق است (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۹، صص ۲۴ و ۵۴-۵۵). این سخن با نظریه تجرید، سازگاری چندانی ندارد؛ چراکه تجرید به معنای جداسازی عوارض از ذاتیات شیء است؛ ولی اگر قرار باشد محسوس با تمام عوارضی که دارد و بدون آنکه از آنها جدا شود، به صورت معقول درک شود، دیگر جایی برای نظریه تجرید نخواهد ماند.

کلامی از *ابن‌سینا* توجیه‌گر سخن پیشین است؛ وی می‌گوید: برای معقول‌شدن یک محسوس باید تجرید عقلی صورت گیرد؛ یعنی شرایطی فراهم گردد که عوارض مؤثر در

تشخیص شیء از آن جدا شود؛ برای مثال شیء برای آنکه متشخص شود، باید دارای کم گردد؛ لذا در صورت معقول که کلی است، کم نمی‌تواند حضور داشته باشد؛ اما عوارضی که در ذات شیء تأثیر ندارند، مانع معقول شدن شیء نیستند (همان، ص ۱۰۰). البته این سخن نیز جای تردید دارد؛ زیرا چه بسا مقدار و کمی خاص به صورت کلی بتواند درک شود و همان طور که خود/بن‌سینا گفته است، ملاک جزئی بودن یک ادراک، ارتباط قوه حسی با شیء درک شده و نبودن اشاره به عنوان جزئی از ادراک است. پس عوارض را نمی‌توان مشخص واقعی شیء دانست، بلکه اینها نشانه‌های تشخیص‌اند. «موجب تشخیص واقعی، وجود است». بنابراین هر مفهومی که با وجودی خاص در ارتباط مستقیم نباشد، کلی است. پس تجرید ماهیت از کلیه عوارضی که در خارج واجد آنهاست، از شرایط معقول شدن ماهیت نیست، بلکه صورت معقول وقتی حاصل می‌شود که ماهیت شیء با وجود عقلانی‌اش ادراک شود.

شارحان کلام شیخ، به توجیه ادراک کلی به صورت جزئی و توضیح بیان معنای تجرید پرداخته‌اند: فخر رازی، تجرید را به معنای حکایت از حقیقتی مجرد دانسته است (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۳۹). بنابراین اگر صورتی از شیء در نفس نقش بندد که از حقیقتی مجرد حکایت می‌کند، ما به ادراک معقول از شیء دست یافته‌ایم. قطب رازی، تجرید را ادراک صورت جداشده از ماده دانسته است. پس در ادراک عقلانی، صورت از ماده جدا شده، عارض بر عقل می‌شود و این به معنای تجرید است (قطب رازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲۷). بر این اساس، برای ادراک معقول، لازم نیست شیء از تمام عوارض خود جدا شود، بلکه برخی عوارض ذاتی شیء که بدون وجود ماده نیز برای شیء محقق‌اند، در ادراک عقلانی درک می‌شوند. این کلام شارحان، در تقابل کامل با نظریه تجرید قرار دارد. از سوی دیگر، نظریه تجرید با نظریه افاضه صور، قابل جمع نیست؛ از این رو گفته‌اند: تجرید صور محسوس، به تنهایی موجب حصول صورت معقول نیست، بلکه این صور تجریدشده، زمینه را برای افاضه صور معقول به عقل فراهم می‌سازند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۵/شهرزوری، ۱۳۸۶، ص ۴۷۶).

جالب توجه آنکه گاهی *ابن‌سینا* می‌گوید: عدم درک صور معقول توسط عقل، بدون وساطت صور محسوس به دلیل نقصان نفس است، وگرنه خداوند و عقول مجرد، برای درک معقول، نیازی به وساطت محسوس ندارند. چه بسا نفس انسان نیز بعد از مفارفت از بدن بتواند معقول را بدون وساطت محسوس درک کند (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۹، ص ۱۹). بنابراین نباید مقعولات را صورت محسوس تجریدشده دانست، بلکه آنها حقایقی مربوط به مرتبه عقل‌اند و تنها برای عقل در دسترس‌اند. این مطلب توسط *شیخ اشراق* و *پیروان وی* پیگیری شد و به صورت ادراک مثل بیان گردید. پس افزون بر آنکه صور معقول از محسوسات حاصل می‌شوند، از هر مجرد قائم به ذات نیز می‌توان صورت معقولی داشت (*شهرزوری*، ۱۳۸۶، ص ۴۷۷).

در نتیجه می‌توان گفت به طور کلی هر آنچه مجرد از ماده است، معقول بالذات است و شأنت این را دارد که تعقل شود (*قطب رازی*، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۹). با توجه به این مطلب می‌توان موجودات را به دو دسته تقسیم کرد: ۱. ذاتاً معقول: موجودی بدون ماده و لواحق مادی که برای معقول واقع‌شدن نیازی به تجرید ندارد؛ ۲. ذاتاً محسوس: موجودی که ذاتاً غیرمعقول است، ولی عقل آن را با تجرید از لواحق مادی‌اش به صورت معقول تصور می‌کند (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۵، ص ۲۲۱-۲۲۲). صورت معقول حاصل از دسته دوم قابل تطبیق بر قسم اول است؛ زیرا با ثابت‌شدن مراتب مختلف برای هر یک از موجودات، می‌توان ادعا کرد که اگر مرتبه عقلانی موجود محسوس، توسط عقل درک شود، به درک عقلانی از آن دست یافته‌ایم. دیدگاه دیگری که با نظریه تجرید، سازگار نیست، تقسیمی است که برای صور معقول ذکر شد. بر اساس این تقسیم که توسط *ابن‌سینا* نیز ذکر شده است، صور معقول قبل از کثرت و همراه کثرت، در شکل‌گیری و حکایت، تابع تجرید صور محسوس نیستند (*همو*، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۶۵ و ۶۹).

شاید بتوان نظریه *ابن‌سینا* در نحوه اکتساب مقعولات را چنین بیان کرد: عقل انسان چون در بند مادیات و مأنوس با محسوسات است، به صورت مستقیم و بی‌واسطه، قادر به ادراک مقعولات نیست. او در برخورد با اشیای مادی، آمادگی ادراک صور عقلانی را

می‌یابد. این صور، همان حقایق عقلانی‌اند که در باطن شیء مادی قرار دارند؛ زیرا نسبت مجرد با مادی یکسان است و در دل هر شیء مادی می‌توان صورت معقول آن را یافت؛ پس از یک‌طرف می‌توان به تعداد محسوسات، صور معقول داشت که البته مقید به ماده‌اند، ولی همین صور مقید، اگر به صورت مطلق درک شوند، واحدند. به عبارت دیگر مادیات مقید به قیدهای وجودی متعددند و از این‌رو کثیر و پرشمار می‌نمایند، ولی معقولات این قیود را ندارند و به صورت مطلق‌اند. واضح و بدیهی است که در دل هر مقید، مطلق را می‌توان یافت؛ زیرا مقید، چیزی جز مطلق و قیود آن نیست. از آنجا که صور محسوس، به انسان نزدیک‌ترند، نخستین ادراکات انسانی را محسوسات تشکیل می‌دهد؛ اما انسان دارای قوه عقل، این توانایی را دارد که پس از درک محسوسات، صور عقلی مکنون در باطن آنها را درک کند. کاری که عقل هنگام ادراک معقولات انجام می‌دهد، شهود است. با این شهود، مطلق که در دل مقید است، درک می‌شود. شهود، حقیقتی است که جز با قوه عقل و پس از ادراک حسی حاصل نخواهد شد. البته موجوداتی که نیروی عقلانی قوی دارند یا آنکه خود، عین عقل‌اند، صور عقلانی را بدون واسطه محسوس، شهود می‌کنند.

این شهود را نباید با تجرید یکی دانست؛ زیرا در تجرید، عوارض و مشخصات کنار زده می‌شوند تا مفهوم کلی درک شود؛ در حالی که عوارض و مشخصات، موجب جزئیت نیستند و مفهوم کلی می‌تواند با عوارض و تمایزات مخصوص خود باشد؛ چراکه جزئیت مفهومی تنها در ارتباط مفهوم با وجودی خاص معنا می‌یابد. عوارض و تمایزات مفهومی، تنها ممکن است مصادیق کلی را در یک فرد منحصر سازند. به این ترتیب، شهود عقلانی، پی‌بردن به مرتبه‌ای از وجود است که در دل هر محسوس وجود دارد و باطن آن را تشکیل می‌دهد؛ باطنی که از سنخ محسوسات نیست و با حس درک نمی‌شود.

۳-۴. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا به صراحت بیان می‌دارد که تجرید صورت محسوس، موجب پدیدآمدن صورت معقول نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۹۵). هر شیئی در عالم سه مرتبه از وجود را داراست که صور عقلی، تخیلی و محسوس بر اساس این مراتب شکل می‌گیرند (همان،

ج ۶، ص ۴۱۶). وجود شیء در مرتبه حس، صورتی مماثل وجود مادی شیء است که فاقد مکان و غیرقابل اشاره حسی است. درک این صورت، مشروط به حضور وجود مادی، نزد حواس است. وجود شیء در مرتبه خیال، صورتی است با مشخصات صورت حسی، جز آنکه مشروط به حضور وجود مادی شیء، نزد حواس نیست. این دو، صوری شخصی‌اند که قابل حمل بر افرادی کثیر نیستند؛ اما وجود شیء در مرتبه عقل، صورتی است که اگر لابشرط ملاحظه شود، قابل صدق بر افراد کثیر است (همان، ج ۹، ص ۹۵). ملاصدرا بر خلاف پیشینیان، صور موهوم را در کنار سه صورت دیگر قرار نمی‌دهد. در نظر وی، آنها همان ادراکات عقلانی‌اند که به یک محسوس یا متخیل نسبت داده شده‌اند (همان، ج ۳، ص ۵۱۷). با توجه به این سخن، معقول با اینکه کلی است، قابل حمل بر جزئیات خود در مراتب پایین‌تر است.

در نظر ملاصدرا صور معقول، موجوداتی ذاتاً معقول‌اند و وجودشان به هیچ درک‌کننده‌ای وابسته نیست (همان، ج ۳، ص ۳۱۸). صور عقلی، موجوداتی قائم به نفس‌اند که عقل با ارتباط و توجه به آنها واجدشان می‌شود و به آنها عالم می‌گردد؛ مانند آینه‌ای که وقتی شیئی مقابل آن قرار می‌گیرد، صورت آن در آینه متمثل می‌شود (همان، ج ۳، ص ۳۷۳). نحوه ادراک این صور گاه به صورت اشراق صور به نفس (همان، ج ۱، ص ۲۸۸)، گاه به صورت اتحاد با آنها (همان، ص ۳۲۰) و گاه به صورت صدور صور از نفس بیان شده است (همان، ج ۸، ص ۲۵۹). این سه نظر با شهود عقلانی صور توسط نفس سازگار است؛ چراکه در مراحل نخستین ادراک کلیات، نفس که در مرتبه عقل منفعل است، صور را از عقل فعال دریافت می‌کند و آنها را در خود مشاهده می‌کند. پس نفس در این مرتبه، صور عقلی را در موطن خود مشاهده می‌کند؛ موطنی که از مرتبه عقل فعال دور است و این را می‌توان مشاهده صور از دور دانست. مشاهده‌ای که به واسطه درک محسوسات برای انسان حاصل می‌شود. در مرحله بعد، نفس به مرحله عقل بالفعل می‌رسد و با صور عقلی در مرتبه خودشان متحد می‌شود. پس نفس دارای مرتبه عقلانی، صور را در مرتبه وجود عقلانی‌شان شهود می‌کند. در گام بعد که عقل به مرحله مستفاد می‌رسد، در این

مرحله، خود عقل فعالی است که تمام صور را به صورت مجمل و مندمج داراست و هرگاه بخواهد، صورتی خاص را از خود صادر می‌سازد و هم‌رتبه با صدور، آن را به صورت تفصیلی شهود می‌کند.

پس شهود عقلانی، با تمام حالات سه‌گانه ادراک معقولات، سازگار است و نحوه درک آنها را در مراحل مختلف سیر تکاملی عقلانی نفس، تفسیر می‌کند؛ همان گونه که این دیدگاه، نحوه تعقل صور معقول در دستگاه مشاء را نیز به خوبی تبیین می‌کند.

۵. شبهاتی درباره صور معقول

۱. صورت معقول توسط انسانی خاص درک می‌شود و در نفس او قرار دارد. پس صورتی جزئی است و نمی‌توان آن را کلی دانست.

۲. این صورت، به شخص مدرک قائم است. قبل از وجود وی نبوده است و با از بین رفتن او نابود می‌شود. پس کلیت و دوام و ضرورت نمی‌تواند از صفات آن باشد (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۳۹). در رد این اشکالات می‌توان گفت که به نظر ابن‌سینا معنای معقول در تمام عقل‌ها یکسان است؛ چراکه معنای معقول - بما هو معقول - حقیقت واحدی است که متکثر نمی‌شود و اگر متکثر شد، از معقول بودن خارج شده، معنایی متخیل می‌گردد. البته معنای معقول اگر نسبت به عقل‌های مختلفی که به درک آن دست یافته‌اند، سنجیده شود، می‌تواند دارای افراد کثیر باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶).

فخر رازی برای دفع این اشکالات می‌گوید: دلیل پیشینیان برای کلی و مجرد دانستن صور معقول، آن است که معلوم و محکی این صور کلی و مجردند، نه خود صور؛ بنابراین خود صورت در ذهن فردی خاص شکل می‌گیرد، ولی قابلیت آن را دارد که بر مصادیق کثیر صدق کند. حکایت صور معقول، از مصادیق و افراد خود، دائم و ضروری است، گرچه ممکن است خود این صور غیردائم و غیرضروری باشند.

در نظر خواجه نصیر، صورت معقول از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود دارد، جزئی است و دارای لواحق و عوارض خاص خود است؛ اما از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق است، کلی است. صورت عقلانی یک شیء، در زمان‌های مختلف و در اذهان

مختلف، عین هم‌اند و لذا گفته می‌شود این صورت مشترک بین کثیرین و مجرد از عوارض و مشخصات است؛ گرچه به لحاظ دیگر، خود این صورت در ذهن همراه با عوارض و جزئی است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷). شاید بتوان گفت که این پاسخ در صد آن است که به نحوی بین حمل اولی و حمل شایع در صور، تفاوت نهد؛ صورت معقول به حمل شایع، وجودی جزئی و غیردائم و غیرضروری است، ولی به حمل اولی، دارای معنایی کلی، دائمی و ضروری نسبت به مصداق‌های خود است.

دو پاسخ فوق، به نحوی، پذیرش اشکال است. در این پاسخ‌ها صور کلی، ضروری و دائمی دانسته نشده‌اند، بلکه فقط معنا و حکایت آنها چنین اوصافی را دارد. بر اساس مبانی ملاصدرا، خود صور می‌توانند کلی، ضروری و دائمی باشند؛ چراکه صور عقلانی، موجوداتی مستقل‌اند که با نفس اتحاد برقرار می‌کنند و مرتبه‌ای از وجود نفس‌اند، نه عوارض و کیفیاتی برای نفس. بر این اساس، مناط کلیت صور معقول، نحوه وجود آنهاست. صورت عقلی با اینکه وجودی شخصی دارد، ولی مانع از صدق آن بر افراد کثیر نیست. وجود عقلانی، وجودی است با شدت و قوت وجودی زیاد که نسبتش به تمام مکان‌ها و مقادیر و حالات مادی یکسان است. پس با وجود مجرد و سعی خود، بر تمام افراد مادی که از آنها حکایت می‌کند، به صورت یکسان قابل حمل است (صدرالمآلهین، ۱۳۳۷، ج ۸، ص ۲۸۲ و ج ۳، ص ۳۶۴-۳۶۶). خاصیت وجود قوی که احاطه بر وجودهای ضعیف دارد، آن است که آینه‌ای برای تمام آنهاست. یک وجود مندمج جمعی می‌تواند موجوداتی کثیر را در مراتب مادون نشان دهد و همه مراتب پایین به نحو مجمل در آن موجود باشند. چنین وجود مجردی، ضروری و دائمی نیز می‌باشد.

۳. تساوی ماهیت نوعی صورت معقول با ماهیت نوعی محسوس، امری محال است؛ زیرا اولاً ماهیت نوعی هر شیء محسوس به واسطه ماده و عوارضی که دارد، از سایر افراد متمایز می‌گردد، بنابراین نمی‌تواند صادق بر افراد کثیر و مجرد باشد؛ ولی ماهیت معقول، قابل صدق بر افراد کثیر است. ثانیاً اگر ماهیت معقول و محسوس یکی باشند، باید احکام یکی بر دیگری صادق باشد؛ لذا معقول باید محسوس و فسادپذیر و حادث باشد و

محسوس نیز معقول و ازلی باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۱۲). پاسخ فخر رازی به این اشکال چنین است: معقول با محسوس تساوی در ماهیت دارد، نه آنکه در وجود با هم مساوی باشند؛ خواصی که برای محسوس و معقول ذکر می‌شود، خواص وجود آنهاست، نه ماهیت آنها. با توجه به یکسانی ماهیت این صور، صورت معقول بر محسوس، تطبیق می‌کند، ولی هر یک به لحاظ وجودی که دارند، متفاوت با یکدیگرند و آثار مختص به وجود خود را دارند (همان، ج ۱، ص ۳۲۲).

۴. با توجه به آنکه معقولات، اموری مجرد و عقلانی‌اند، چگونه می‌توان آنها را به موجودات مادی نسبت داد. به عبارت دیگر، مناط صدق و کذب معقولات چیست؟ پاسخی که برای این پرسش از بیانات فارابی و ابن‌سینا به دست می‌آید، چنین است: معقولات مفرد که بدون ترکیب با سایر معقولات‌اند، به صدق و کذب و حق و باطل متصف نمی‌شوند. این معقولات صور علمی‌اند و خاصیت صور علمی آن است که از شیء دیگر حکایت می‌کنند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۴ / ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۶). خاصیت صور عقلانی آن است که از حقیقت عقلانی موجود مادی حکایت می‌کند و این خاصیت، ذاتی آنهاست. اگر ثابت شود که هر موجودی دارای مراتب مختلف عقلی، مجرد و مادی است، به خودی خود با ارتباط با مرتبه عقلی شیء مادی، درک عقلانی از شیء مادی حاصل شده است و این ارتباط بر اساس تطابق عوالم اثبات شده است. صور عقلانی، وجود برتر موجودات مادی‌اند و بر این اساس این قابلیت را دارند که از شیء مادی حکایت کنند و حقیقت عقلانی مربوط به آن را نشان دهند.

نتیجه‌گیری

۱. تمام حکمای اسلامی بر این باورند که صور معقول، مجرد و فاقد زمان و مکان‌اند و نسبت آنها با تمام اشیای مادی یکسان است. این صور دائمی و ثابت، با نفوس انسانی نیز نسبتی یکسان، دائمی و ثابت دارند. هر نفسی بر اساس استعدادی که دارد یا کسب کرده است، توانایی ارتباط با آنها و در نتیجه ادراک صورت عقلانی را می‌یابد. نفسی که به مجرد کامل دست نیافته است، هنگامی می‌تواند به صورت معقول از یک شیء علم پیدا کند که با

مرتبه مادی آن مرتبط گردد. ادراک مادیات صرفاً موجب ایجاد استعداد برای چنین نفوسی است و خود، موجب حصول صور در عقل نیست؛ اما نفسی که به درجه‌ای از قوت عقلانی رسیده باشد، می‌تواند مستقلاً متوجه این صور شود و آنها را به صورت مستقیم و بدون وساطت محسوسات درک کند.

۲. ارتباط معقول، میان دو شیء مجرد، به صورت ارتباط علی- معلولی قابل تصور است. پس نفس انسان برای ارتباط با صور معقول باید به واسطه علت خود با آنها ارتباط پیدا کند. اما از طرفی ایجاد صورت در نفس به صورتی که موجب افزایش وجودی بر وجود نفس شود، محال است؛ از این رو نفس باید به نحوی گسترش وجودی پیدا کند تا بتواند آن صور را در خود داشته باشد. این، بدان معناست که دارای وجودی جمعی و اندماجی باشد و علم حضوری نفس به خود علم به این صور را نیز در پی داشته باشد.

۳. از آنجا که صور معقول مجردند، به صور محسوس مادی و مادیات احاطه وجودی دارند. پس در باطن و کمون هر صورت مادی و حسی، صورت عقلی و خیالی آن نیز موجود است؛ اما وسیله درک هر یک از این صور متفاوت است. حس از شیء مادی، صورت حسی را درک می‌کند و عقل از همان شیء، صورت عقلی را. همچنین از آنجا که صور معقول مجردند، ادراک آنها تصویری کلی، ثابت و دائمی در اختیار انسان قرار می‌دهد.

۴. در نحوه ادراک صور معقول، تفاوتی میان معقولات اولی و ثانوی نیست. در عالم عقل حقیقتی وجود دارد که می‌تواند موجب علم ما به حقیقتی ماهوی یا فلسفی یا منطقی باشد. پس بازای هر یک از مفاهیم کلی باید به دنبال موجودی مجرد باشیم که نمایش‌دهنده آن است. تفاوت آنها در این است که معقولات ماهوی، سعه وجودی، محکی حقیقت عقلی را بیان می‌کنند و مفاهیم ثانوی، از نحوه وجود و خصوصیات متن وجود و رابطه آن با سایر وجودات حکایت می‌کنند؛ برای مثال، حقیقت عقلانی انسان، ماهیت انسان را نشان می‌دهد. این ادراک اگر به انسان خاصی نسبت داده شود و به صورت «این انسان»، تصور شود، مفهومی جزئی است؛ ولی اگر بدون نسبت با فرد خاصی ملاحظه شود، مفهوم کلی انسان دانسته شده است. از سوی دیگر، از آنجا که این ماهیت دارای قوه عاقله است، از

همین حقیقت عقلانی، علیت آن نسبت به صور ذهنی و افعال و صادرات انسان دانسته می‌شود. این مفهوم نیز اگر به صورت «این علیت» تصور شود یا به فرد خاصی نسبت داده شود، مفهوم جزئی آن بیان شده است و اگر بدون این نسبت در نظر آید، مفهوم کلی را درک کرده‌ایم و به این ترتیب مفاهیم ثانی فلسفی نیز به دست می‌آید. افزون بر آن، حقیقت انسان چون بر افراد کثیر صدق می‌کند، خود موجب علم به کلیت آن و نوع‌بودن آن برای افراد انسان و... است که مفاهیمی منطقی‌اند.

۵. مفاهیم ثانی فلسفی، در حقیقت بیانگر سعه وجودی شیء و نحوه ارتباط آن با سایر موجودات‌اند. از آنجا که این صور عقلانی‌اند، با حس به دست نمی‌آیند؛ ولی همچون سایر صور عقلانی، در باطن و درون هر صورت حسی، صورت معقول متناسب با آن نیز وجود دارد؛ از این رو وقتی میان وجود دو شیء مادی، رابطه تأثیر و تأثر دیده شود، عقل معنا و صورت عقلانی این نوع ارتباط را درک می‌کند. تأثیر و تأثر میان محسوسات، جزئی، غیردائمی و غیرضروری است؛ بنابراین علیت میان آنها نیز دارای همین خاصیت است؛ اما ادراک همین تأثیر و تأثر جزئی، زمینه شهود ادراک علیت، به صورت کلی، ضروری و دائم توسط عقل است؛ چراکه همان‌گونه که تأثیر و تأثر مادی و جزئی به صورت علیت اعدادی وجود دارد، در مرتبه عقل این تأثیر و تأثر به صورت کلی، ضروری و دائمی است و ادراک آن، موجب درک علیت قطعی، دائمی و ضروری است.

نکته قابل توجه آن است که مراتب درک انسان از معقولات ثانی، مانند معقولات ماهوی، متعدد است. ادراک ماهیت یک شیء مانند انسان با تمام ذاتیات به صورت تفصیلی از ابتدا میسر نیست، بلکه در آغاز، عوارض محسوس انسان به صورت کلی درک می‌شود و او به عنوان موجودی مستقیم‌القامه و بدون مو و با شکل و هیئت خاصی شناخته می‌شود. در مرحله بعد، عوارض به کناری رفته، راه برای دستیابی به ذات فراهم می‌شود. این مطلب پس از آن است که انسان در مقایسه با سایر موجودات آنها را نیز دارای عوارضی مساوی انسان می‌یابد؛ از این رو به این نکته متفطن می‌شود که عوارض نمی‌تواند ذات انسان را بشناساند. در مرحله‌ای دیگر با دقت در حقیقت انسان و بررسی نقاط مشترک و اختصاصی

وی، زمینه برای درک عقلانی از تمام ذاتیات انسان به صورت تفصیلی فراهم می‌شود و صورت عقلانی از عقل فعال به انسان افاضه می‌شود. در این مرحله انسان به عنوان جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق معرفی می‌گردد. ممکن است در مرحله‌ای دیگر از تعقل، انسان را بتوان به صورت موجودی که از مرحله جسم تا عقل امتداد دارد و در حرکت جوهری است، بازشناخت.

به همین ترتیب می‌توان برای ادراک معقولات ثانی فلسفی، مانند علیت، مراتبی از شناخت عقلانی کلی را در نظر گرفت. ابتدا انسان هرگونه تأثیر و تأثیری را علیت می‌نامد که شامل علیت اعدادی و حقیقی است. در مرحله بعد علیت اعدادی را علت واقعی نمی‌داند و آن را در چهار قسم علیت منحصر می‌کند؛ ولی با دقت بیشتر در مناط نیاز به علت که وجود است، آن را در علت فاعلی هستی‌بخش منحصر می‌سازد. ولی این نیز باید با تجدید نظر مواجه شود؛ چراکه علیت فاعلی، به معنای اعطای وجود به شیء دیگر است و ترشح وجود به شیء دیگر به صورتی که آن را دارای وجودی مستقل در عرض علت گرداند، محال است؛ از این رو علیت به تشآن و رابطه اشراقی میان دو شیء تفسیر می‌شود. تمام این مراتب، ادراکات عقلانی‌اند که انسان با توجه به استعداد و کمالی که کسب کرده است، به آنها دست می‌یابد. اگر انسانی بتواند از ابتدا و بدون اینکه درگیر ماده و مادیات باشد، علیت را درک کند، مستقیماً به رابطه اشراقی میان علت و معلول پی خواهد برد، ولی این، برای بیشتر مردم غیرممکن است و ایشان از محسوسات و مادیات به مراتب مختلف ادراکات عقلانی منتقل می‌شوند. برای سایر معقولات ثانی، مانند وحدت و فعلیت و... نیز می‌توان این مراتب را پیاده کرد. هر یک از این مراتب با توجه به درجه ادراکی شخص و در حد او صحیح می‌نماید، ولی واقعیت، آن مرحله نهایی است. این معانی در طول یکدیگرند و هیچ‌یک نافی دیگری نیست، بلکه هر یک موجب تدقیق دیگری است.

پرسشی که مطرح می‌شود، آن است که آیا می‌توان معقولات ثانی، مانند علیت، را با تمام مراتبی که دارد، به اشیای خارجی نسبت داد؟ در پاسخ باید گفت همان‌گونه که انسان کلی و ثابت در مراتب مختلف ادراکی، با افراد جزئی تغییرپذیر، نسبت دارد و مرتبه‌ای از

مراتب وجودی آن دانسته می‌شود، صورت عقلی علیت نیز در مراتب مختلف، با تأثیر و تأثرهای خارجی نسبت پیدا می‌کند و هر یک در مرتبه‌ای که از آن حکایت می‌کند، درست است. همان‌طور که گذشت، عالم عقل در باطن عالم ماده است و هر مادی، صورت مثالی و عقلانی خود را نیز در کنه دارد. این ادراک عقلانی دارای مراتب است و گاهی صرفاً عوارض یک ماهیت، ادراک عقلانی آن دانسته می‌شود و گاهی ذات آن و گاهی ذاتیات آن. همچنین در ادراک علیت از معقولات ثانی، گاهی صرفاً تأثیر و تأثر اعدادی در نظر است و گاهی علیت حقیقی و توقف وجودی و گاهی رابطه اشراقی. تمامی این مراتب عقلی، در باطن مرتبه حسی موجودند و انسان باید هرچه بیشتر به عمق دسترسی پیدا کند. بنابراین عقل با مشاهده تأثیر حاصل در خارج، به طور ضروری و دائمی و لایتغیر، برای شیء علتی درک می‌کند که در شیء ضرورتاً تأثیرگذار بوده است، ولی در درک ابتدایی آن را به موجود مادی دیگری نسب می‌دهد و سپس به موجودی مجرد و در نهایت معلول را در حد وجود رابط تقلیل می‌دهد.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ منطق ارسطو (سه جلدی)؛ تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی؛ چ اول، بیروت- لبنان: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۲. مابعدالطبیعة؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۳. فرفور یوس؛ ایساغوجی در منطق ارسطو؛ ج ۳، تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ چ اول، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۴. فارابی، محمدبن محمد؛ الالفاظ المستعملة فی المنطق؛ تصحیح و مقدمه و تعلیق محسن مهدی؛ چ دوم، تهران: الزهراء، ۱۴۰۴ق.
۵. مقاله فی معانی العقل (فی المجموع للمعلم الثانی)؛ چ اول، مصر: احمد ناجی الجمالی، محمد الخانجی و اخیه، ۱۳۲۵ق.
۶. المنطقیات للفارابی (سه جلدی)؛ تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، زیر نظر سیدمحمود مرعشی؛ چ اول، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ق.
۷. کتاب الحروف؛ تحقیق و مقدمه و تعلیق محسن مهدی؛ چ دوم، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰م.
۸. اخوان الصفا؛ رسائل اخوان الصفا و خلآن الوفاء (چهارجلدی)؛ بیروت: دار صادر، ۱۹۹۹م.

۹. ابن زرعه، عیسی بن اسحق؛ **منطق ابن زرعه**؛ تحقیق و ضبط و تعلیق جیرار جیهامی و رفیق العجم؛ چ اول، بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴م.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الاشارات والتنبیہات** (مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی) (سه جلدی)؛ چ اول، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۱۱. **الشفاء** (پنج جلدی)؛ المنطق؛ مقدمه حسین باشا، مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق اب قناتی و محمود الخضیری و فؤاد الاخوانی؛ چ اول، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق،
۱۲. **التعلیقات**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۳. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان؛ **البصائر النصیریة فی علم المنطق**؛ تقدیم و ضبط و تعلیق رفیق العجم، تعلیقه و شرح محمد عبده؛ چ اول، بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م.
۱۴. بغدادی، هبة الله ابوالبرکات؛ **الکتاب المعتبر فی الحکمة** (سه جلدی)؛ چ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
۱۵. ابن رشد، محمد بن احمد؛ **تفسیر مابعدالطبیعة** (سه جلدی)؛ چ دوم، تهران: حکمت، ۱۳۸۰.
۱۶. **تلخیص مابعدالطبیعة**؛ تحقیق و مقدمه عثمان امین؛ چ دوم، تهران: حکمت، ۱۳۸۰.
۱۷. فخررازی، محمد بن عمر؛ **شرح الإشارات و التنبیہات** (دو جلدی)؛ مقدمه و تصحیح علیرضا نجف زاده؛ چ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد ابن محمد؛ **اساس الاقتباس** (دو جلدی)؛ تعلیقه عبدالله انوار؛ چ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۱۹. **شرح الإشارات و التنبیہات** (سه جلدی)؛ شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی؛ چ اول، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۲۰. شهرزوری، شمس الدین محمد؛ **رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة** (سه جلدی)؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۲۱. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود؛ **درة التاج** (پنج جلدی در یک مجلد)؛ به کوشش و تصحیح محمد مشکوة؛ چ سوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۲۲. جرجانی، علی بن محمد (سید شریف)؛ **التعریفات**؛ چ اول، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۷م.
۲۳. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد؛ **المناهج فی المنطق**؛ تحقیق و مقدمه ابراهیم دیباجی، زیر نظر مهدی محقق و سید محمد نقیب العطاس؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه

- تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالامپور، ۱۳۷۶ق.
۲۴. صدرالدین شیرازی (صدرالمتألهین)، محمدبن‌ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (نُه‌جلدی)؛ چ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۵. سبزواری، هادی‌بن‌مهدی (ملاهادی)؛ *شرح المنظومه* (المسمى باللئالی المنتظمة و شرحها)؛ ج ۱، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق حسن طالبی؛ چ اول، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
۲۶. ماکوفلسکی، الکساندر؛ *تاریخ منطق*؛ ترجمه فریدون شایان؛ تهران: مرزبان، ۱۳۶۵.
۲۷. فردریک کاپلستون؛ *تاریخ فلسفه*؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲۸. یزدان‌پناه، یدالله؛ *درآمدی بر عرفان نظری*؛ چ اول، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۲۹. عبودیت، عبدالرسول؛ *درآمدی بر حکمت متعالیه*؛ چ اول، تهران: سمت، ۱۳۸۲.

