

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۱۳۰-۱۱۳

نظریه نهایی ملاصدرا در باب ادراک کلیات* (عقل فعال، عقول عرضیه یا خدا؟)

دکتر جهانگیر مسعودی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: masoudi-g@um.ac.ir

اعظم سادات پیش بین^۱

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

Email: aspishbin@gmail.com

چکیده

ملاصدرا در مباحث خود در باره درک کلیات مطالب گوناگون و متفاوتی را مطرح کرده است؛ وی از یک سو چنین می‌گوید که در ادراکات حسی و خیالی، نفس مبدع و آفریننده این صور است و سپس با حرکت جوهری و استکمالی خویش به مراتب بالای ادراک یعنی ادراک عقلی دست یافته و متحد با جوهر مفارق عقلی به نام عقل فعال می‌شود و صور کلی را در عقل فعال مشاهده کرده و یا اینکه عقل فعال صور کلیات را به او اضافه می‌کند. (دیدگاه مشایی) از سوی دیگر گاهی از اتحاد نفس با مثل (ارباب انواع) و عقول عرضیه سخن می‌گوید. (دیدگاه اشراقی). در برخی موارد هم با نگاه خاص و ویژه خود به این نکته اشاره می‌کند که نفس در مراتب عالی سیر استکمالی خویش فانی در ذات حق تعالی می‌شود و حقایق اشیاء را آنچنان که هستند، در ذات حق می‌بیند. در این نوشتار ضمن بیان دیدگاه نهایی ایشان بر اساس مبانی حکمت متعالیه به این نکته اشاره شده است که برای جمع میان این دیدگاه‌ها می‌توان از دو رویکرد و تفسیر فلسفی و عرفانی در قضیه بهره برد. درک کلیات با فناء در ذات حق بیشتر با تفسیر عرفانی سازگار است و جمع میان دو دیدگاه مشایی و اشراقی عمدتاً با تکیه بر دیدگاه خاص فلسفی ملاصدرا امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: عقل فعال، مثل، اتحاد، ادراک عقلی، نفس، فنا.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۸/۰۱، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۰۷.

۱. نویسنده مسئول.

مقدمه

اصطلاح فلسفی عقل، ریشه در یونان باستان دارد که اولین بار هراکلیتوس از آن تحت عنوان واژه لوگوس یاد می‌کند. به نظر وی لوگوس یا عقل جهانی اصل عالم است که عقل انسان، صورت رقیقه‌ای از آن عقل جهانی است و انسان باید تلاش کند تا به آن عقل که همان خداوند است دست یابد. آناکساگوراس از واژه «نوس» و افلاطون از واژه «مُثل» و ارسطو از واژه «عقل فعال» برای تبیین عقل استفاده می‌کنند.

در فلسفه اسلامی فیلسوفانی همچون فارابی و ابن سینا در برخی از موارد عقل را به عنوان موجود مجرد تام و مستقل از جسم و نفس انسانی لحاظ می‌کنند. در فلسفه مشاء، عقول منحصر در عقول دهگانه طولی است که عقل فعال به عنوان آخرین عقل از عقول طولی دارای نقش وجودشناختی و معرفت‌شناختی مهمی می‌باشد. در فلسفه اشراق علاوه بر عقول طولی فراون اعتقاد به عقول عرضیه هم مشاهده می‌شود که ماهیت همه عقول از سنخ نور می‌باشد. در این نظام فلسفی نقش‌های عقل فعال مشائی در دو حیطة وجودی و معرفتی به عقول عرضیه واگذار می‌شود. ملا صدرا هم نظریه عقول مشائی را پذیرفت با این تفاوت که عقول را منحصر در عقول طولی ندانست و با الهام از نظریه مثل افلاطون و انوار متکافئه شیخ اشراق نظریه عقول عرضیه را هم وارد نظام فلسفی خود نمود. عقول طولی و عرضی در حکمت متعالیه جواهری ممکن، ازلی، ابدی، عاقل و کلی هستند که نقش وجودشناختی خاصی در نظام فلسفی صدرایی دارند به طوری که بدون وجود آن‌ها وجود عالم و ربط آن به ذات واحد حق تعالی ممکن نخواهد بود. علاوه بر این که در نظام صدرایی نقش معرفت‌شناسی عقل فعال یا عقول عرضیه حائز اهمیت است. از آنجایی که محور اصلی این مقاله در باره نقش معرفت‌شناختی عقل فعال در حکمت متعالیه می‌باشد بنابراین به بررسی نقش وجودشناختی عقول نمی‌پردازیم و صرفاً به تبیین نقش معرفت‌شناسی آن‌ها اکتفا می‌کنیم. شایان ذکر است که بحث معرفت‌شناسی در فلسفه صدرایی متفاوت از سایر مکاتب فلسفی پیشین می‌باشد. صدرا اساس این بحث یعنی تعریف علم را تغییر می‌دهد و علم را از سنخ وجود معرفتی می‌کند. بنابراین در ابتدا به طور مختصر پیرامون علم و انواع ادراکات توضیحاتی ارائه می‌دهیم و سپس به تبیین محور اصلی مقاله یعنی میزان نقش عقل فعال در ادراکات انسانی و نظر ملاصدرا در این مورد می‌پردازیم، به‌ویژه با توجه به نقش مولفه‌های دیگری در عرصه معرفت چون نفس انسانی، عقول عرضیه و یا خدا که می‌توانند به لحاظ نقش و کارکرد معرفتی رقبای عقل فعال

محسوب شوند.

ماهیت علم

علم در اصطلاح فلسفی دارای معانی متفاوتی می‌باشد. از نظر ابن سینا علم و ادراک عبارتست از حصول صورت شیء در نزد مدرک (ابن سینا، ۱۴۱۴، ۶۹)، یعنی ذات اشیا معلوم در نفس حاصل نمی‌شود بلکه علم حصول آثار و نشانه‌هایی از اشیاء معلوم در نفس است (همان، ۷۸). ابن سینا تعاریف دیگری از علم ارائه می‌دهد که ملاصدرا در کتاب اسفار به نقد این تعاریف می‌پردازد (شیرازی، ۱۴۳۲، دوره سه جلدی، ۷۱۸/۱).

در نظام فلسفی مشائی علم از احوالات نفس به شمار می‌رود و از سنخ ماهیت است و لذا مبحث علم در طبیعیات مطرح می‌شود ولی در نظام صدرایی علم نحوه‌ای از وجود است (همان) و همچون وجود تعریف حدی یا رسمی ندارد و هر گونه تعریف برای علم فقط برای تنبیه می‌باشد (همان، ۷۱۵/۱). بنابراین انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود از ابتکارات فلسفی صدرا می‌باشد.

وی درباره حقیقت علم چنین می‌گوید: علم یک امر سلبی مثلاً مجرد از ماده و یک امر اضافی نیست بلکه وجود است، آن هم وجود بالفعلی که وجود خالص باشد که آمیخته با عدم نبوده و شدت علم بودن آن به اندازه‌ی خالص بودنش از آمیختگی با عدم است (همان، ۷۲۶/۱).

راز ارجاع علم به هستی از منظر صدرا این است که علم هم در واجب و هم در ممکن یافت می‌شود و هرچه در واجب و ممکن یافت شود از سنخ ماهیت و مقوله نمی‌باشد. صفاتی همچون علیت و معلولیت، تقدم و تاخر به واسطه وجود بر ماهیت حمل می‌شود یعنی احکام یاد شده در واقع متعلق به وجود بوده و به تبع آن به ماهیتی که موجود شده نسبت داده می‌شود. علم و معلوم هم در واقع متعلق به وجود است و به تبع وجود به ماهیت حمل می‌شود، یعنی ماهیت معلومی که در ارتباط بانفس و قوای ادراکی نفس بوده و در معرض شهود نفس قرار می‌گیرد به تبع وجودش مشهود و معلوم نفس واقع می‌شود. از نظر صدرا صورت ذهنی که در نزد دیگران معلوم بالذات است، معلوم بالعرض می‌باشد و وجود خارجی که صورت ذهنی از آن حکایت دارد به دو واسطه معلوم بالعرض می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱۷۵/۱).

به نظر می‌رسد در نظام صدرایی که علم از سنخ وجود است اتحاد با عقل فعال معنا پیدا می‌کند ولی در نظام سینوی که علم از سنخ ماهیت و حصول صورت معلوم در نزد عالم است تبیین اتحاد میان عالم و معلوم و یا نفس و عقل فعال دشوار خواهد بود. از سوی دیگر در حکمت متعالیه، چون علم از سنخ وجود می‌باشد بنابر این سه مرتبه ادراکی به منزله سه عالم وجودی نفس است. در ادامه این نوشتار به توضیح مختصری پیرامون مراحل ادراک پرداخته و سپس به میزان نقش نفس و عقل فعال در هر مرحله ادراک اشاره خواهیم کرد.

مراحل ادراک

احساس: عبارت است از ادراک شیء محسوسی که در قالب هیات‌های مختلفی همچون زمان، مکان، کم و کیف و... که در نزد نفس حاضر است. قوای حسی نفس در اثر ارتباط با این شیء محسوس منفعل شده و در اثر این انفعال نفس صورتی مماثل با شیء خارجی از خود صادر می‌کند که این صورت مجرد از ماده محسوس بالذات است. در صورت معدوم شدن ماده خارجی هیچ نوع ادراک حسی صورت نخواهد گرفت. (شیرازی، ۱۴۳۲، ۷۶۵/۱-۷۶۶)

تخیل: پس از درک صورت‌های محسوس نفس قادر خواهد بود که حتی در صورت نبودن ماده خارجی، این صورت‌ها را در نزد خود نگه داشته و یا صورت مماثل با آن شیء خارجی را مجدداً صادر کند، این مرتبه از ادراک را تخیل می‌نامند. (همان، ۷۶۶/۱)

توهم: عبارت است از ادراک معنای غیر محسوس که به امر محسوس جزئی و شخصی اضافه می‌شود مانند محبت زید. (همان، ۷۶۶/۱)

تعقل: عبارت است از ادراک حقیقت و ماهیت شیء و این ادراک متعلق به ظواهر شیء نیست (همان، ۷۶۶/۱).

بنا بر این ادراک حسی منوط به سه شرط است: (۱) حضور ماده در نزد قوای حسی (۲) احاطه کردن هیات (۳) اینکه مدرک جزئی باشد. ادراک خیالی شرط اول و ادراک وهمی شرط اول و دوم را ندارد. ضمن اینکه ادراک عقلی هیچکدام از شروط را ندارد، یعنی در ادراک عقلی صورت معقوله کلی و مجرد از ماده است و هیچ ارتباطی با ماده خارجی ندارد. پس با توجه به نتیجه حاصل آمده می‌توان گفت که در واقع، در بحث ادراک کلیات که محل بحث این نوشتار است، به هیچ وجه عالم و ماده تجربی خارجی نقش تولیدی ندارند و در نتیجه در ایجاد ادراکات عقلی کلی، باید به مولفه‌های دیگری چون نفس یا عقل فعال و یا خود خدا

اندیشید. وجه مشترک تمام ادراکات در این است که اولاً صورت علمیه محسوس و متخیل و معقول وجود مجرد از ماده است (همان، ۷۲۸/۱). البته با توجه به این نکته که میزان تجرد در هر یک از موارد متفاوت خواهد بود (همان، ۷۶۶/۱-۷۶۸). ثانیاً مدرک واقعی نفس است و قوا و آلاتی که در اختیار نفس هستند فقط جنبه اعدادی دارند (همان، ۷۳۸/۱). ثالثاً برخلاف نظریه مشهور یا قول حکما که معتقدند نفس در حین ادراکات منفعل بوده و همچون موضوعی است که صور ادراکی در آن حلول می‌کنند و نفس خود تغییری نمی‌کند و در جریان ادراک امر ثابتی است که بر حسب مراحل مختلف عمل تجرید را انجام می‌دهد، ملا صدرا معتقد است که نفس در جریان ادراک امری متغیر است که با حرکت جوهری و استکمال خویش به مراتب بالای ادراک دست می‌یابد (همان، ۷۶۹/۱). بنابراین تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس به معقول تابع حرکت جوهری نفس است.

از نظر صدرا صورتهای حسی قالب و کالبد صورتهای خیالی‌اند و صورتهای خیالی، قالب‌هایی برای صور عقلی محسوب می‌شوند و این صور حقایق آنها می‌باشند. (شیرازی، رساله الحشر، ۱۰۴-۱۰۵)

از آنجایی که سه ادراک حسی و خیالی و عقلی داریم و از سوی دیگر علم از سنخ وجود می‌باشد بنابر این سه مرتبه ادراکی به منزله سه عالم وجودی نفس است که عقل در بالاترین مرتبه وجودی قرار دارد (همو، ۱۴۳۲، ۷۶۶/۱). این در صورتی است که توهم را به طور مستقل لحاظ نکرده و آن را از انحاء ادراکات عقلی بدانیم (همو، ۱۴۳۲، ۷۶۶/۱؛ ۳۵۷/۳). از نظر صدرا نفس می‌تواند با حرکت جوهری و استکمالی خویش این عوالم وجودی را طی کرده و (با کمک عقل فعال) به عالم منور عقل برسد که البته همه انسان‌ها توانایی رسیدن به این مرحله را نداشته و در مرحله خیال باقی می‌مانند. (همو، ۱۳۸۲، ۲۴۴) سوالی که در اینجا مطرح است این است که در این سه نوع ادراک عقل فعال به چه میزانی دخالت دارد؟

در ادراکات حسی و خیالی نفس مبدع است

از نظر صدرا در ادراک حسی و خیالی نفس مبدع و آفریننده این صور است بدون اینکه صور در نفس حلول داشته باشد (شیرازی، ۱۳۵۲، ۳۴۵-۳۵). در حالی که در ادراک عقلی نفس به سوی آن ادراکات ارتقاء پیدا می‌کند و به آنها متصل می‌شود و چون این صور اشرف از نفس هستند بنا بر این نفس مبدع آنها نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱۶۲/۱).

دلیل ملاصدرا بر خلاقیت نفس در صور حسی و خیالی این است که نفس موجودی مجرد و از سنخ ملکوت است و موجود مجرد و ملکوتی قادر به ابداع صور مجرد از ماده است. بنابراین نفس قدرت ایجاد صور اشیاء مجرد یا مادی را دارد. (شیرازی، ۱۴۳۲، ۱۸۹/۱) در واقع، در دیدگاه صدرا نفس ظل الله است. خداوند گر چه منزّه از مثل است اما دارای مثال است، و سراسر عالم آیت و نشانه اوست، و انسان آیت کبرای الهی است، و همانگونه که خداوند مجرد از ماده و آثار ماده است ذات انسان نیز مجرد از ماده و زمان و مکان است (همو، ۱۴۳۲، ۱۸۹/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۲۲/۱). با این تفاوت که نفس گر چه از عالم ملکوت است به دلیل بُعدی که با واجب در مراتب نزولی برایش حاصل شده توان آن اندک و قوام وجودی اش ضعیف است به نحوی که صوری که ایجاد می کند فاقد همه آن آثار موجود خارجی است (همو، ۱۳۷۵، ۲۲/۱-۲۳). البته ذکر این نکته لازم است که نفوسی که از مرتبه تعین بشری خارج شده و به مقام فناء نائل شده اند می توانند به اذن خدا اموری را که دارای آثار خارجی می باشد، ایجاد کنند. (همو، ۱۳۷۵، ۲۴/۱) حال این سوال مطرح می شود که چرا نفس در ادراکات حسی و خیالی مبدع است در حالی که در ادراکات عقلی اینگونه نیست؟

صدرا در تبیین این مطلب به قاعده فلسفی برتری وجود علت بر معلول تکیه می کند. وی علیت را به تجلی و تشان ارجاع می دهد، بر این اساس معلول شانی از شئون علت است که هویت آن عین فقر و وابستگی به علت می باشد، چنین تحلیلی از علیت در باره نفس و مدرکات آن نیز صادق است. در جریان ادراک، نفس فقط زمانی می تواند فاعل و مبدع باشد که از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به ادراکات برخوردار باشد که چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی اتفاق می افتد، زیرا نفس موجود مجردی است که اشرف از این نوع ادراکات است و می تواند مبدع آن ها باشد. اما در مورد ادراکات عقلی چنین نیست زیرا نفس به دلیل تعلق به بدن و اشتغال به امر مادی تجردی ناقص داشته و نسبت به عقول که از تجرد تام برخوردارند در مرتبه پایین تری قرار دارد و به همین خاطر نمی تواند مبدع ادراکات عقلی باشد، بلکه با ارتقاء و تعالی یافتن به عالم عقول از تجرد بیشتری برخوردار شده و علم و ادراک نفس هم تعالی یافته به طوری که حقایق در مقابل او ظاهر شده و نفس قادر به مشاهده آن ها می گردد (شیرازی، ۱۴۳۲، ۲۰۶/۱).

صدرا به این نکته اشاره می کند که نفس در فرآیند تعقل حالت مظهریت و در ادراک حسی و خیالی حالت مظهریت دارد یعنی در این مرحله نفس فاعل است (همو، ۱۴۳۲، ۲۰۳/۱)؛

جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱/۱۵۵). به تعبیر دیگر ملاصدرا حداقل در مورد ادراکات حسی و خیالی به نوعی، سوپژکتیویست است و نفس را فاعل و فعال و خلاق در عمل شناخت می‌داند که تجربه و عالم خارجی نقش اعدادی و تولیدی در مسئله شناخت دارند.

حاصل اینکه در ادراک حسی و خیالی نفس خلاق و فعال است و صور علمی محسوس و خیالی را که مماثل با موجود خارجی است، انشاء می‌کند و قیام صور حسی و خیالی به نفس قیامی صدور است نه حلولی آنگونه که حکمای مشاء می‌پنداشتند است ولی در مورد تعقل صور معقوله نفس با ارتقای خود و اتصال و اتحاد با عقل فعال قادر به ادراک این صور خواهد بود و نسبت به این صور نقش انشائی ندارد.^۱

اما کار به اینجا ختم نمی‌شود؛ صدرا با جمع نظریه مشاء یعنی اتصال با عقل فعال در حین ادراکات (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲/۳۶۴) و نظریه اشراق یعنی مشاهده صور ادراکی در رب النوع (سهروردی، ۱۳۸۸، ۲/۲۱۳-۲۱۴)، این مطلب را به اثبات می‌رساند که در هنگام تعقل، نفس با عقل فعال متحد و به درک و شهود صور ادراکی در مرتبه عقل نائل می‌شود. قبل از توضیح بیشتر این مطلب به بیان توضیحاتی پیرامون عقل فعال می‌پردازیم.

عقل فعال در حکمت متعالیه^۲

عقل فعال در نزد مشائین آخرین عقل از عقول طولی می‌باشد که مجرد، تام، مستقل از نفس انسانی و قائم به ذات است که علاوه بر نقش وجود شناختی دارای نقش معرفت شناختی نیز می‌باشد به این معنا که ادراکات انسانی نیز از طریق اتصال به این موجود الهی حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲/۳۶۴).

صدرا همچون حکمای مشاء عقل فعال را موجود مجرد از نفس می‌داند و معتقد است که این عقل هم فاعل نفوس انسانی و مقدم بر آن‌ها است و هم غایت نفوس و متاخر از آن‌ها است. (شیرازی، ۱۴۳۲، ۳/۵۷۸) به نظر می‌رسد فاعلیت عقل فعال ناظر به حیث هستی‌شناسی عقل فعال می‌باشد، چنانچه ملاصدرا معتقد است که عقل فعال مبدا عالم عناصر و کدخدای آن است و آسیاب این عالم به دست او می‌گردد؛ (همو، ۱۳۵۸، ۶۴) و غایت بودن عقل فعال ناظر

۱. البته برخی دیگر از شارحان حکمت متعالیه معتقدند که نفس نسبت به درک صور کلی سه حالت دارد به این صورت که در مرتبه اول، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و سپس با آن‌ها متحد می‌شود و در مرتبه نهایی خلاق صور عقلیه می‌گردد. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ۳۵۳).
 ۲. عقل فعال دو وجه دارد: یکی بر مجردات و دیگری بر مادیات. از مجردات فیض می‌گیرد و به اجسام فیض پاشی می‌کند و چون مجرد است و در مجردات حجابی نیست، تمام حقایق موجودات و صور علمیه را از مبادی علیه در یافت می‌کند. (سجادی، ۱۳۸۶، ۳۴۰)

به حیثیت معرفت شناسی آن می باشد، از نظر صدرا نفس انسانی با استکمال جوهری و طی مراتب عقلانی به مرتبه عقل فعال نائل شده و خود عقل فعال می شود. (همو، ۱۴۳۲، ۲۲۶/۱)

به عقیده وی عقل فعال دارای دو حیثیت مستقل و رابطی می باشد؛ به تعبیر دیگر عقل فعال یک وجود فی نفسه دارد و علاوه بر آن، یک وجود نیز در درون نفوس ما دارد. از حیثیت فی نفسه بودنش جوهر مجرد و مفارق از نفس انسانی است و از حیث رابطی بودنش کمال نفس و تمام و غایت آن است (همو، ۱۴۳۲، ۵۷۸/۳؛ سبزواری، ۱۴۳۲، ۷۴۹/۱). بنابراین در ادراکات عقلی، هر نفس با وجود رابطی عقل فعال اتحاد برقرار می کند و منظور از اتحاد نفس با عقل فعال اتحاد نفس با حیثیت رابطی عقل فعال می باشد.^۳

سوالی که در اینجا مطرح است این است که آیا این اتحاد برای همه نفوس ممکن است؟ پاسخ این است که تنها نفوسی می توانند با عقل فعال متحد شوند که مراتب عقلانی را طی کرده و به مرحله عقل مستفاد رسیده باشند. به تعبیر دقیق تر نفس انسان با حرکت جوهری و استکمالی خویش عوالم وجودی حس و خیال را پشت سر گذاشته و به عالم عقل وارد می شود (شیرازی، ۱۴۳۲، ۸۲۶/۳) عقل فعال نفسی را که در مرحله عقل بالقوه قرار گرفته به مرتبه عقل بالفعل می رساند و یکی از راههای اثبات عقل فعال همین مورد می باشد. بنابراین نقش عقل فعال در ادراکات کلی و عقلی انسان، ابتدا در خارج کردن نفس از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل است و هنگامی که نفس به این مرحله رسید متحد با عقل فعال شده و به ادراک حقایق موجود در عقل فعال می پردازد. (شیرازی، ۱۴۳۲، ۸۲۷/۳-۸۲۸)

سوال دیگر این است که آیا لازمه این اتحاد عالم شدن نفس به همه معقولات عقل فعال نیست؟ و این همان شبهه‌ای است که ابن سینا در این مورد وارد می کند.

شبهه ابن سینا در مورد محذورات ناشی از اتحاد نفس با عقل فعال

ابن سینا بعد از ابطال اتحاد عاقل و معقول در نفی اتحاد نفس با عقل فعال چنین می گوید که این نوع اتحاد دو محذور را در پی دارد: اول اینکه عقل فعال بسیط به دلیل تجرد و نبود مانع همه معقولات را تعقل می کند و در صورت اتحاد نفس با عقل فعال این محذور پیش می آید که نفس در صورت تعقل یک صورت عقلی باید همه معانی و معقولات موجود در

۳. در مبحث بعدی اشاره خواهد شد که حکمای مشاء به این حیثیت عقل فعال توجهی نداشته‌اند و به همین دلیل منکر اتحاد نفس با عقل فعال شده‌اند.

عقل فعال را تعقل کند دوم اینکه در پی این اتحاد عقل فعال باید صاحب اجزاء باشد زیرا نفس در هنگام هر تعقل با بعضی آن متحد می شود نه با همه آن، یعنی عقل فعال باید به حسب هر تعقل انسانی جزئی داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۹۴)

ملاصدرا این اشکالات را وارد نمی داند و معتقد است که عالم عقل موجود واحدی است که دارای وحدت عقلی بوده تکرر در آن راه ندارد ضمن اینکه دارای اجزاء هم نیست. وی برای تبیین مطلب سه مقدمه ذکر می کند.

(۱) بر اساس اتحاد عاقل و معقول نفس در هنگام تعقل چیزی عین صورت عقلی آن چیز و با آن متحد می شود.

(۲) عقل فعال وحدت اطلاقی دارد و شامل همه معقولات می شود البته نه به این معناکه انحاء وجودهای خارجی با خصوصیات خاص خود در آن مجتمع باشند زیرا که این امر مخالف با بساطت عقل فعال است. بنابراین همه موجوداتی که در خارج متعدد و متکثر به تکرر عددی هستند در عقل فعال به وجود واحد جمعی موجودند.

(۳) وحدت عقل فعال وحدت عقلی است نه عددی، زیرا بر مبنای وحدت عقلی همه معقولات در وجود واحد عقلی بسیط جمع می شوند بدون آنکه به بساطت و وحدت عقلی لطمه ای وارد شود. توضیح اینکه در وحدت عقلی اگر هزاران واحد عقلی مثل هم فرض شوند از مجموع آنها چیزی بزرگ تر حاصل نخواهد شد در حالی که در وحدت عددی آن طور نیست بنا براین اگر معنای وحدت عقلی و تمایز آن با وحدت عددی به خوبی دانسته شود این اشکالات وارد نخواهد بود. (شیرازی، ۱۴۳۲، ۷۵۰/۱-۷۵۲؛ همو، ۱۳۷۵، ۳۵-۴۰)

ذکر این نکته لازم است که نفس بر اساس استعداد خویش فقط با جهتی از عقل متحد می شود که قادر به ادراک آن صورت خاصی بوده که نفس آن را درک کرده یعنی از جهت و شأن خاص با عقل فعال متحد می شود و از این رو این محذور که نفس در اثر اتحاد با عقل فعال قادر به درک جمیع معقولات می شود لازم نمی آید (شیرازی، ۱۴۳۲، ۷۵۰/۱-۷۵۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، ۴۱۶)

حکیم سبزواری در پاورقی خود بر اسفار به این مطلب تصریح می کند که وصول نفس به مراتب بالای ادراک و تعقل به نحو اتصال اضافی یا اتحاد با امر خارج از نفس نیست بلکه نفس با حرکت جوهری و استکمالی خویش با وجود رابطی عقل فعال اتحاد برقرار می کند و بر این اساس اشکالات شیخ به صدرا وارد نیست (سبزواری، ۱۴۳۲، ۵۷۸/۳) و در جایی دیگر

تصریح می‌کند که عقل فعال «وجودی برای نفس خودش دارد» و «وجودی برای نفس مادارد» و به واسطه وجودش برای نفس ما اتحاد برقرار می‌کند. البته اگرچه که ذاتش یکی است ولی به واسطه وجودش برای نفس ما مراتبی دارد که نهایت ندارد، بنابراین تعدد در ظهورش مطرح است. بر این اساس اشکال شیخ وارد نیست و لازم نمی‌آید که نفس در هنگام اتحاد با عقل فعال به تمام معقولات دست یابد یا به تمام آنچه که نفس دیگری که متحد با آن است، پی ببرد. (همو، ۱۴۳۲، ۷۴۹/۱) یعنی نفس بر اساس استعداد خویش با مرتبه ای از مراتب عقل فعال که برای نفس حاصل است اتحاد برقرار می‌کند و هر چه این استعداد بیشتر و کامل‌تر شود مرتبه اتحادی هم بالاتر می‌رود.

به تعبیر دیگر جواب ملاصدرا و حکیم سبزواری این است که نفس نه با وجود مستقل عقل فعال بلکه با وجود رابطی آن متحد می‌شود و از عقل فعال به واسطه استعداد خاص نفس نوری که عین وجود است افاضه می‌شود و آن نور معقول بالذات و عاقل بالذات و عین عقل است و همان نور عین مرتبه عالیه نفس بوده و عین خروج نفس از قوه به فعل می‌باشد و با آن نور نفس عقل فعال را تعقل می‌کند و به اندازه استعداد نفس از جانب عقل فعال افاضاتی صورت می‌گیرد. (فیاض صابری، ۱۳۸۰، ۱۹۸)

کیفیت ادراک عقلی (اتحاد با عقل فعال یا عقول عرضیه؟)

صدرا با تکیه بر نظریه حرکت جوهری بر این عقیده است که نفس در سیر استکمالی خویش در ابتدا صور محسوس و سپس صور متخیل و در انتها صور معقول را ادراک می‌کند. وی نظریه جمهور حکما در مورد ادراک کلیات را مورد نقد قرار داده و معتقد است که ادراک کلیات به نحو تجرید و انتزاع معقول از محسوس نیست بلکه در ادراک کلیات نفس با عقل متحد می‌شود و در اثر این اتحاد به صور معقول دست می‌یابد. (شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۱۳-۱۱۴) موضع صدرا درباره عقل مجردی که با نفس متحد می‌شود چندان واضح نیست. در برخی از موارد چنین استنباط می‌شود که منظور وی عقل فعال است و در برخی از موارد هم چنین ادعا می‌شود که منظور عقول عرضیه یا مثل می‌باشد بنابراین دو احتمال قابل فرض است: برخی از عبارات صدرا حاکی از آن است که مثل نوریه مورد مشاهده قرار می‌گیرد (همو، ۱۴۳۲، ۳۴۵/۱). بر این اساس آنچه مشهود واقع می‌شود ذوات نوری عقلی است که تشخیص عقلانی دارند اما تا زمانی که نفس در این عالم است ادراک ضعیفی از این ذوات

نوری خواهد داشت و بر اساس همین ادراک ضعیف مدرک خود را قابل اشتراک با جزئیاتی می‌داند که معلول آن مدرک هستند (همو، ۱۳۸۲، ۳۲). و احتمال دوم اینکه صدرا در برخی از موارد معتقد است که عقل فعال مورد مشاهده قرار می‌گیرد (همو، ۱۴۳۲، ۱۹/۳).

به نظر می‌رسد با بررسی دقیق‌تر عبارات ملا صدرا، چنین استنباط می‌شود که وی در مورد ادراکات عقلی سه نظریه ارائه داده است:

(۱) نفس در هنگام ادراک عقلی با اضافه اشراقیه به مشاهده مثل نوری یا ارباب انواع می‌پردازد ولی از آنجایی که این مثل از نفس انسان که متعلق به ماده است شریف‌تر و برتر هستند نفس آن‌ها را به صورت کلی و مبهم و قابل اشتراک بر جزئیات متعدد در می‌یابد و نمی‌تواند مشاهده تام و کاملی از آن‌ها داشته باشد، که البته این امر ناشی از قصور و عجز و ضعف ادراک نفس است و نه به خاطر وجود حجاب و مانع بین نفس و مثل. (شیرازی، ۱۳۸۲، ۴۳-۴۲؛ همو، ۱۴۳۲، ۲۰۳/۱-۲۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱۲۳/۱) صدرا این نحوه از ادراک را مخصوص نفوسی می‌داند که از تعلقات مادی رهایی نیافته و به مرحله اتحاد با عقل فعال دست نیافته‌اند.

صدرا در جای دیگر به این مطلب اشاره می‌کند که در واقع ضعف ادراکات عقلی ناشی از دو امر است: یا ناشی از ضعف مدرک و نفس است که به آن اشاره شد و یا از جانب مدرک است به این صورت که گاهی نهایت وضوح و ظهور مدرک (همچون حق تعالی) و گاهی نهایت خفا و قصور مدرک (همچون هیولا و حرکت و زمان) باعث می‌شود که ما ادراک تام و کاملی نداشته باشیم. (شیرازی، ۱۳۵۲، ۵۲)

(۲) نفوسی که از تعلقات مادی رهایی یافته و از طریق اتحاد و فانی شدن در عقل فعال به ادراک کلی و عقلی دست می‌یابند... صدرا با تکیه بر نظریه حرکت جوهری بر این عقیده است که نفس در سیر استکمالی خویش در ابتدا صور محسوس و سپس صور متخیل و در انتها صور معقول را ادراک می‌کند. (همو، ۲۰۴/۱) نقش عقل فعال در ادراکات کلی و عقلی انسان، ابتدا در خارج کردن نفس از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل است و هنگامی که نفس به این مرحله رسید متحد با عقل فعال شده و به ادراک کلیات نائل می‌شود. (همو، ۱۴۳۲، ۸۲۸/۱-۸۲۷). به تعبیر دیگر براساس مبانی حکمت متعالیه، نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است و موجودی است که حرکت خود را از جسمیت آغاز کرده و پس از طی مراتب گوناگون به سوی مرتبه کمال عقلانی که مرتبه مفارقات و مجردات یعنی عقل فعال است حرکت می‌کند

و پس از وصول به آن مرتبه، عقل مستفاد نامیده می‌شود که واجد همه ادراکات عقلی می‌باشد. صدرا به این مطلب اشاره می‌کند که عقل مستفاد شبیه عقل فعال می‌باشد تفاوت عقل فعال و مستفاد در این است که عقل مستفاد عقل مجردی است که قبلاً مقارن با ماده بوده در حالی که عقل فعال همیشه مفارق از ماده می‌باشد (شیرازی، ۱۴۳۲، ۸۲۶/۱)

۳) نظر خاص ملاصدرا که ریشه در مبانی عرفانی دارد حاکی از این است که نفس در مراتب عالی سیر استکمالی خویش فانی در ذات حق تعالی می‌شود. صدرا به این نکته اشاره می‌کند که پیدایش این صور ادراکی در نفس ناطقه نه از طریق ترشح است و نه از طریق انعکاس، بلکه هنگامی که نفس از تعلقات مادی رها می‌شود از خود فانی شده و بعد از فنای در ذات خود و مندک شدن و بقاء به ذات حضرت حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی به غواصی در دریای شهود می‌پردازد و حقایق اشیاء را آنچنان که هستند، می‌بیند.^۴

قبل از تدقیق بیشتر در نظریه صدرا لازم است که پیرامون دو نظریه قبلی توضیحات بیشتری داده شود. حکیم سبزواری در مورد کیفیت ادراک کلیات سه نظریه را مطرح می‌کند:

۱) نظریه ترشح صور بر نفوس: در اثر اتصال نفس با عقل فعال، عقل فعال بر اساس استعداد نفس صورت‌های عقلی موجود در خویش را به نفس اضافه می‌کند و این صور در نفس مرتسم و نفس با اتحاد با این صور به درک حقایق نائل می‌شود. (حکیم سبزواری، ۱۴۱۶، ۲۹۵/۱)

۲) نظریه انعکاس: در اثر اشراق نور عقل فعال بر نفس و انعکاس این نور از نفس، نفس به مشاهده صورت‌های عقلی موجود در عقل فعال می‌پردازد. (همو، ۱۴۱۶، ۲۹۶/۱)

حکیم سبزواری در پاورقی خود بر اسفار تفاوت میان دو روش ترشح و انعکاس را با دو نحوه ادراک حسی یعنی قول به انطباق و خروج شعاع توضیح می‌دهد. ترشح معادل قول انطباق در ادراک حسی است یعنی همان طور که در نظریه انطباق صور حسی در نفس مرتسم می‌شود، در ترشح هم صور عقلی در نفس مرتسم می‌شود. انعکاس هم معادل باقول خروج شعاع در ادراک حسی است. در این قول مشاهده حاصل خروج نور از چشم به جسم مرئی می‌باشد. در نظریه انعکاس هم حقایق موجود در عقل فعال در پرتو اشراق نور از عقل بر نفس و انعکاس

۴. قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدا الفياض اهو على سبيل الرشح، او على نهج العكس: اي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها، او على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال... و عند التحقيق يظهر على العارف البصيرانه لا هذا ولا ذاك، بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فئانها عن ذاتها و اندكها جبل انيتها و بقائها بالحق و استغراقها في مشاهدة ذاته، فیری الاشياء كما هي عليها في الخارج. (شیرازی، ۱۴۳۲، دوره سه جلدی، ۵۲۴/۱)

آن بر نفس برای نفس ظاهر و منکشف می شود بدون اینکه ارتسامی از آن ها در نفس صورت گیرد. (سبزواری، ۱۴۳۲، ۵۲۴/۱)

۳) فناء در ذات حق تعالی و عالم شدن به حقایق اشیاء، که این نظریه منسوب به ملاصدرا می باشد. (همو، ۱۴۱۶، ۲۹۶/۱) مضمون عبارت صدرا از این قرار است:

برخی بر این باورند که هنگامی که نفس به مقام تجرد و اتصال به مبدا فیض می رسد صور اشیاء به طریق افاضه در آن مرتسم می شود و برخی دیگر بر این باورند که نفس در این مقام به مشاهده حقایق در ذات مبدا فیض می پردازد و به این ترتیب حق تعالی آینه اشیاء می شود؛ ولی در بررسی و تحقیق دقیق تر به این نکته پی می بریم که انسانی که به مقام فناء فی الله می رسد به حقایق اشیاء علم پیدا می کند ولی نه به صورت افاضه آن ها بر نفس یا مشاهده حقایق در ذات حق تعالی، بلکه نفس بعد از فنا از ذات خود و مندرک شدن در ذات حق تعالی به کمالات الهی دست می یابد و به غواصی در دریای شهود پرداخته و از مشاهده ذات حق به حقایق اشیاء دست می یابد. زیرا همان طور که وجود حق تعالی منشا وجود ماسوا می باشد همچنین شهود حق تعالی منشا شهود ماسوا می باشد. بنابراین نفس با مستغرق شدن در مشاهده حق تعالی حقایق اشیاء را آنچنان که هستند، یعنی در موطن خاص خودشان می بیند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۲۶۷/۲-۲۶۹)

شایان ذکر است که تفسیر سوم منافی با مشاهده حقایق اشیاء در ذات حق تعالی نیست زیرا اشیاء در مرتبه الهی هم حضور دارند ولی از نظر صدرا مشاهده حقایق اشیاء در موطن خودشان امری فراتر می باشد که این نوع مشاهده مربوط به انسان اصلی است که با کنار زدن حجاب های ظلمانی و نورانی به شهود الهی نائل می شود ولی غرق در دریای شهود نمی شود بلکه فراتر از آن به غواصی در دریای شهود می پردازد و با علم الهی به کثرات مادون علم پیدا می کند. (همو، ۱۳۷۵، ۲۶۹/۲-۲۷۰)

خلاصه اینکه نفس با حرکت جوهری خود در برخی از موارد ادراک از جمله ادراک حسی و خیالی مبدع و مصدر صور است و در ادراک عقلی مظهر صورت های عقلی می باشد. نفس در ابتدا به دلیل تعلقات مادی و اشتغالات طبیعی به نحو ضعیف و غبار آلود به ادراک امور عقلی پرداخته و در مراحل برتر حرکت جوهری و استکمال خویش از این اشتغالات مادی رهایی یافته و مظهریت او نسبت به حقایق از بین می رود و به علم حضوری به مشاهده حقایق اشیاء در ذات حق تعالی می پردازد. (همو، ۱۳۷۵، ۱۵۸/۱-۱۵۵)

به تعبیر دیگر اتحاد مراتبی دارد که پایین ترین مرتبه آن درک یک صورت کلیه است ولی اگر نفس در مسیر استکمالی خویش به مرتبه ای برسد که واجد همه مراتب وجودی شود چه بسا به همه معقولات عقل فعال احاطه یابد و از عقل فعال کامل تر شده و متحد با موجود قبل از عقل فعال شود و سرانجام به مرتبه اعلای اتحاد یعنی سیر کامل در ملک و ملکوت و احاطه بر عوالم غیب و شهود دست یابد یعنی فانی در حق تعالی می شود. نهایت استکمال حقیقت محمدیه (ص) و امامان معصوم (ع) می باشند که فانی در حق و باقی به بقاء حق می باشند. (آشتیانی، ۱۳۸۷، ۱۷۸-۱۷۹)

استاد حسن زاده آملی معتقدند که عقل فعال، خزانه معقولات و مخرج نفس از نقص به کمال است به طوری که نفس تحت تدبیر آن استکمال یافته و بر اساس استعداد خویش با عقل فعال ارتباط پیدا می کند تا اینکه در انتها با آن متحد شده و در آن فانی می شود. البته این اتحاد مراتب و درجاتی دارد تا جایی که نفس عقل بسیط شده و همه حقایق را درک کرده و عالم عقلی مضامی با عالم عینی می شود و قابل تعلقات و دریافت هایی می شود که درشان وی آیه «انانزلناه فی لیل القدر» صدق می کند. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ۳۴۱)

تحلیل و بررسی

صدرا در برخی از آثار خویش در مبحث ادراک کلیات از رابطه نفس با مثل سخن می گوید و در برخی از موارد هم از اتحاد نفس با عقل فعال سخن می گوید و در برخی موارد نیز از فناء در ذات باری تعالی. و این سه گانگی در سخنان او ما را با این سوال عمده مواجه می کند که در معرفت شناسی حکمت متعالیه، آن هم در ادراک کلیات آیا عقل فعال نقش اصلی را بر عهده دارد یا مثل و عقول عرضیه و یا ذات باری؟

به تعبیر دیگر در حکمت متعالیه جایگاه عقل فعال مشائی و عقول عرضیه اشراقی به طور واضح مشخص نشده است، بنابراین قبل از بیان سخن نهایی صدرا در این مورد لازم است که احتمالات مختلف در این مورد را بیان کرده و آن ها را مورد بررسی قرار دهیم. به نظر می رسد در رابطه با اتحاد نفس با عقل فعال در حکمت متعالیه چندین حالت قابل فرض و تصور است:

۱) اتحاد نفس با عقل فعال به عنوان آخرین عقل از عقول طولی: در بسیاری از موارد صدرا همگام با جمهور حکما از این نوع اتحاد سخن می گوید. البته همان طور که اشاره شد در

این نوع اتحاد نفس با وجود رابطی عقل فعال اتحاد برقرار می‌کند.

۲) اتحاد نفس با مثل و رب النوع: با توجه به اینکه در حکمت متعالیه وجود مثل و عقول عرضی اثبات می‌شود و یکی از مبانی فلسفه صدرایی مثل و عقول عرضی می‌باشد می‌توان چنین ادعا کرد که بر طبق این مبانی نفس متحد با مثل می‌شود.

۳) عالم عقل عالم واحدی است که دارای کثرت عقلی است نه عددی، یعنی همه عقول به وجود واحد جمعی موجودند و اینکه نفس با عقل فعال متحد است یا مثل چندان فرقی نمی‌کند. (کدیور، ۱۳۸۷، ۴۲) بدینسان در این دیدگاه میان عقل فعال و مثل جدایی و شکافی دیده نمی‌شود.

این سخن خالی از نقد نیست زیرا واحد بودن عالم عقل از نظر ملاصدرا ناظر به این مطلب است که وحدت عقول وحدت عددی نیست بلکه وحدت سعی و اطلاقی است و به این معنا نیست که فقط یک عقل در عالم وجود دارد زیرا صدرا در آثار خویش کثرت عقول را اثبات می‌کند. ضمن اینکه بر مبنای قاعده امکان اشرف هر کدام از عقول جایگاه خاصی در عالم دارند و هر عقل به لحاظ وجودی جایگاهی متفاوت از دیگر عقول دارد علاوه بر اینکه صدرا به طور جداگانه به اثبات عقول طولی و عرضی می‌پردازد.

۴) در ادراکات انسانی هم عقل فعال و هم مثل نقش دارند: عقل فعال علت بعید ادراکات انسانی است به این صورت که ادراکات انسان ناشی از افاضه عقل فعال بر مثل و افاضه مثل بر نفس انسان می‌باشد. نفس با مثل متحد می‌شود ولی عقل فعال به عنوان علت بعید و غیرمباشر در ادراکات انسان تأثیرگذار است.

۵) از برخی عبارات صدرا چنین استنباط می‌شود که عقل فعال همان رب النوع انسان است. (شیرازی، ۱۴۳۲، ۵۸۰/۳) حال این سوال مطرح است که آیا عقل فعال می‌تواند رب النوع انسان باشد؟ پاسخ این است که اگر فیلسوفی نوع انسان را حاکم بر انواع دیگر بدانند به گونه‌ای که یا سمت فاعلیت و یا سمت وساطت داشته باشد در این صورت می‌تواند عقل فعال را رب النوع انسان و عقول عرضی دیگر را رب النوع انواع دیگر از حیوانات و نباتات بدانند ولی این سخن پذیرفته نیست بنابراین رب النوع انسان متفاوت از رب النوع های دیگر نبوده بلکه در عرض آنها قرار دارد.

۶) نظر نهایی صدرا درباره اتحاد نفس با عقل فعال، فنای در حق تعالی می‌باشد. ایشان در اسفار به طور صریح اشاره می‌کند که نظریه اشراق و رشح را قبول نداشته و نظر خاص وی

چیز دیگری است یعنی نفس با فانی شدن در حق به درک حقایق نائل می‌شود. (همان، ۵۲۴/۱)

نتیجه‌گیری

از عبارات صدرای می‌توان دو تفسیر فلسفی و عرفانی داشت:

بر اساس تفسیر فلسفی اتحاد نفس با مثل یا عقول عرضی مورد نظر ملاصدرا می‌باشد و دلیل این مدعا این است که در فلسفه صدرایی نباید فقط به ظاهر عبارات اکتفا کرد زیرا در بسیاری از موارد مطابق نظر جمهور حکما بحث می‌کند در حالی که نظر خاص وی چیز دیگری است و بنابراین باید بر اساس مبانی فلسفی وی نظر نهایی را استنباط کنیم. مثل و عقول عرضی از مبانی حکمت متعالیه می‌باشند.

در حکمت متعالیه و غیر آنکه عقول طولی را برای تبیین دو مسأله هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مطرح کردند قطع نظر از عقول عرضی، حلال مشکلات عقل فعال است ولی فیلسوفی همچون صدرای که قائل به عقول عرضی است و تمام فعل و انفعالات در حوزه هستی و معرفت را منتسب به رب النوع می‌داند باید عقل فعال را مانند عقول طولی دیگر در نظر گیرد که نقش هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مستقیم با جهان مادی ندارد و این وظایف مربوط به عقول عرضی یا مثل است. بنابراین اگر دوگانگی در عبارات صدرای دیده می‌شود علت آن این است که گاهی بر سبک جمهور حکما سخن می‌گوید و گاهی بر اساس نظریه خاص خود یعنی ارباب انواع و مثل. شکی نیست کسی که مثل و عقول عرضی را می‌پذیرد منظور وی از اتحاد نفس با عقل در ادراکات کلی و عقلی عقول عرضیه یا مثل است. دلیل دوم صدرای در اثبات مثل یا عقول عرضی شهادی بر این ادعا است؛ وی از طریق «ادراک» به اثبات مثل می‌پردازد که از نظر وی هر صورتی که از هر موجودی در نفس منعکس می‌شود، کیفیت نفسانی است که نفس را برای مشاهده حقیقت کلی و عقلی آن در عالم عقل مستعد می‌سازد و این صورت در واقع عکسی از رخساره آن موجود عقلانی است تا نفس بتواند از طریق تجلی و ظهور این صورت ذهنیه، خود را به آن حقیقت عقلی اصلی نزدیک کند و آن حقیقت عقلی که نفس در نهایت متصل و مرتبط با آن می‌شود چیزی جز مثل نخواهد بود. (شیرازی، ۱۳۸۲، ۱۹۶)

بر اساس تفسیر عرفانی هم نفس در مقام درک کلیات، فانی در حق و غرق در وجود حق

می‌شود و چون حق تعالی عالم به همه امور است و مرآت و آینه تمام حقایق اشیاء است، نفس با فانی شدن در حق اصل همه اشیاء را آنگونه که هستند می‌بیند. در این صورت این عقول نیستند که معرفت را به نفس می‌دهند بلکه نفس از طریق مشاهده حق تعالی به دیگر موجودات معرفت پیدا می‌کند و اگر این مشاهده اجمالی باشد معرفت اجمالی پیدا می‌کند و اگر این مشاهده تفصیلی باشد معرفت تفصیلی پیدا می‌کند.

در مقام جمع میان این دو تفسیر فلسفی و عرفانی و رسیدن به یک دیدگاه جامع می‌توان چنین گفت که با توجه به اینکه اتحاد مراتبی دارد در مرتبه اول نفس با مثل اتحاد برقرار می‌کند و در مراتب نهایی در اثر استکمال نفس این اتحاد به نحو فناء در حق رخ می‌دهد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *اشارات و تنبیهات*، شرح خواجه طوسی و رازی، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- _____، *التعلیقات*، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- آشتیانی، جلال الدین، *شرح حال آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم*، قم، انتشارات اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، قم، انتشارات قیام، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- _____، *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *تعلیق بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، (دوره ۳ جلدی)، چاپ اول، بیروت، دارالحجه البیضا، ۱۴۳۲ ق.
- _____، *شرح منظومه*، قم، نشر ناب، ۱۴۱۶ ق.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه منصفات شیخ اشراق*، تصحیح کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *رسائل فلسفی*، (رساله مسائل قدسیه)، با تحقیق و تصحیح و

- مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۵۲.
- _____، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، (دوره ۳ جلدی)، بیروت، دارالحجه البيضاء، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.
- _____، *الشواهد الربوبیه*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۲
- _____، *الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه*، تحقیق، تصحیح و ترجمه دکتر احمد شفیعی ها، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸
- _____، *رساله الحشر*، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالهین*، (رساله اتحاد عاقل و معقول)، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- فیاض صابری، عزیز الله، *علم و عالم و معلوم*، مشهد، انتشارات عروج اندیشه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- کدیور، محسن و دیگران، «مشاهده عقلی در معرفت شناسی ملاصدرا»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۲۸، ۱۳۸۷، صص ۳۱-۵۰.