

انحاء ادراک کلی مبتنی بر علم النفس صدرایی*

- مرتضی طباطبائی‌ان نیم آورد^۱
- نفیسه اهل سرمدی^۲

چکیده

صدرالمآلهین فیلسوفی است که در باب «کلی»، نحوه و شرایط ادراک آن، نظریات بدیعی دارد که مبتنی بر امور زیر است: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و مُثُل افلاطونی. او در باب ادراک کلی از تعبیر «مشاهده از دور» استفاده می‌کند که این تعبیر با عنایت به عبارات خود او دو تفسیر دارد و البته شاید فقط یکی از این دو تفسیر را بتوان رأی نهایی او در مسئله دانست. نحوه ادراک کلی و شرایط این ادراک نیز در آثار او بیان‌های متفاوتی دارند. نگارنده با نظر به مبانی صدررا در این باره، سعی در جمع این عبارات مختلف دارد و معتقد است که ادراک کلی در فلسفه صدرایی امر ذومراتبی شامل موارد زیر است: ادراک کلی سعی، ادراک کلی مفهومی منزّه از تخیل، ادراک کلی مفهومی به کمک تخیل و ادراک صورت خیالی قابل صدق بر کثیرین.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (mortazatabatabaiaian@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (sarmadi.na58@gmail.com).

واژگان کلیدی: صدرالمتهین، کلی، ادراک، تجرد مثالی، تجرد عقلی، صورت خیالی.

مقدمه

بحث از «کلی» در تاریخ فلسفه، سابقه‌ای بس طولانی دارد. شاید بتوان گفت یکی از مهم‌ترین عواملی که مبنای فلسفی افلاطون و ارسطو را از یکدیگر جدا می‌کند، دیدگاه این دو فیلسوف درباره مسئله کلی است و باز شاید بتوان گفت که تمام تاریخ فلسفه قرون وسطی نیز بحث از مسئله کلی است. مسئله کلی در فلسفه اسلامی نیز جایگاهی مهم دارد. از دیدگاه فلاسفه پیش از صدرالمتهین، معلوم بالذات در علم حصولی عبارت است از صورت ذهنی و یا به تعبیر دیگر ماهیت ذهنی شیء خارجی (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۱۰۹)، و ادراک کلی از دیدگاه این فلاسفه عبارت است از ادراک حصولی ماهیت شیء خارجی به گونه‌ای که از تمام عوارض و لواحق مادی تجرید شده باشد (همو، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۶). از دیدگاه آنها، ادراک کلی به هیچ عنوان مشروط به تکامل جوهری نفس مدرک نیست (عبودیت، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۳/۲). صدرالمتهین مطابق مبانی فلسفی خویش، دیدگاهی منحصر به فرد درباره مسئله کلی، نحوه ادراک آن و همین‌طور شرایط ادراک آن دارد. دیدگاه او مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و مثل افلاطونی است. دو مسئله اصالت وجود و تشکیک وجود به‌رغم اینکه از مباهای بحث کلی هستند، نگارندگان را در تبیین دقیق‌تر مسئله نیز یاری می‌کنند. لذا بر خود لازم می‌دانیم که هرچند مختصر به بیان این دو مسئله پردازیم.^۱

۱. «اگر دقت کنیم، این مدعای کانت که واقعیات خارجی «جهان بود»ند و ماهیات و مفاهیم ذهنی «جهان نمود»، شبیه مدعای صدرالمتهین در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. با این تفاوت که از دیدگاه صدرالمتهین، جهان نمود تصویر حقیقی جهان بود است، اما از دیدگاه کانت، چنین نیست. به زبان فلسفی، ماهیات و مفاهیم نموده‌های حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها هستند؛ حقیقتاً آنها را نشان می‌دهند، اساساً شأنی جز نشان دادن بوده‌ها ندارند، پس رابطه آنها حقیقی و نفس‌الامری است. اما از دیدگاه کانت، ماهیات و مفاهیم نموده‌های حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها نیستند؛ آنها حقیقتاً بوده‌ها را نشان نمی‌دهند، آنها برای انسان چنان جلوه می‌کنند که گویی در حال نشان دادن بوده‌ها هستند، در حالی که چنین نیستند. در یک کلام، صدرالمتهین ماهیات و مفاهیم را کاشف حقیقی از بوده‌ها می‌داند اما کانت آنها را صرفاً کاشف‌نما می‌داند» (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۱-۱۱۹، پی‌نوشت ۲۶).

۱. مقدمات بحث

۱-۱. اصالت وجود و رابطه آن با مسئله ادراک

بنا بر نظریه اصالت وجود، آنچه متن واقع را تشکیل می‌دهد حقیقت وجود است و حقیقت وجود نیز حقیقتی است که خارجیت، موجودیت و تشخیص، ذاتی آن است. لذا بنا بر اصالت وجود، حقیقت وجود هیچ‌گاه به ذهن نمی‌آید و تصور آن ممکن نیست؛ نه حداً و نه رسماً. لذا حقیقت وجود را تنها از راه علم حضوری و شهودی می‌توان ادراک کرد و علم حصولی به آن ناممکن است. بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تنها ماهیت است که قابل حصول در ذهن است؛ چرا که ماهیت، حقیقتی است که لابشرط از خارجیت و ذهنیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۳۴). بنابراین تنها چیزی که معلوم و مفهوم ذهن واقع می‌شود، ماهیت است و حقیقت وجود فقط از راه علم حضوری و شهودی متعلق ادراک واقع می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۸/۲؛ بی‌تا: ۳۰). اکنون با توجه به اینکه از یک سو آنچه به ذهن می‌آید ماهیت است و آنچه در خارج است وجود است و از سوی دیگر ماهیت و وجود دو سنخ حقیقت متقابل و متباین هستند، به نظر می‌رسد که لازمه دیدگاه صدرا در اصالت وجود، شکل گرفتن شکافی عمیق بین ذهن و خارج باشد و بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان از طریق ذهن و علم حصولی، به خارج معرفت پیدا کرد و این بدان معناست که باب معرفت حصولی به خارج مطلقاً مسدود خواهد شد، در حالی که از نظر صدرا ماهیاتی که در ذهن موجودند، تصاویر و حکایاتی کاملاً صادق و منطبق بر واقعیت و وجودهای خارجی هستند؛ حکایت و تصویری آن‌چنان منطبق که همواره انسان آن را با محکی و صاحب تصویر اشتباه می‌کند و می‌پندارد که ماهیت، همان خود واقعیت خارجی است! و لذا ماهیات به رغم اینکه واقعیت را تشکیل نداده‌اند، تصاویر حقیقی و صحیحی از خارج‌اند و به تعبیر دیگر، ماهیات به رغم اینکه واقعیت نیستند، حقیقتاً و بالذات واقع‌نما هستند (همو، ۱۳۸۷: ۲۲ و ۲۳۷-۲۳۸؛ المشاعر، ۱۳۶۳: ۱۰؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/۸۶-۸۷).

ناگفته نماند فلاسفه‌ای که قائل به اصالت ماهیت هستند با چنین مشکلی روبه‌رو نیستند؛ چرا که طبق دیدگاه آن‌ها انطباق ذهن بر عین به معنای این همانی ماهوی ذهن و

عین است و چون از دیدگاه آن‌ها ماهیت در خارج موجود است و به تعبیر دیگر خارج از سنخ ماهیت است و از طرف دیگر چون ماهیت بعینه قابل حصول در ذهن است، بنابراین مطابق دیدگاه اصالت ماهوی، پل ارتباطی ذهن و خارج همان ماهیت خواهد بود و مسئله انطباق ذهن بر خارج نیز به راحتی قابل تبیین است.

حال با توجه به اشکال مذکور، قبل از پرداختن به بحث ادراک کلی از منظر صدرا منطقاً باید به حل این اشکال پرداخت؛ زیرا مادامی که مشکل شکاف بین ذهن و عین حل نشود اصلاً ادراک حصولی - اعم از ادراک کلی و ادراک جزئی - ناممکن، و اساساً بحث از اصل ادراک، بحثی بی‌معنا و بی‌مبنا خواهد بود. لذا قبل از ورود به بحث اصلی باید به حل این مشکل بر اساس مبانی خود صدرا پرداخت؛ چرا که این مشکل طبق مبانی وی ایجاد شده است. لذا باید دانست که صدرا چگونه و بر اساس چه مبانی، شکاف بین ذهن و عین را برطرف می‌کند؟ و چگونه اثبات می‌کند که ماهیت ذهنی، تصویری صحیح از خارج ارائه می‌دهد؟ به تعبیر دیگر وی با چه تبیینی، پل ارتباطی بین ذهن و خارج را بنا می‌کند؟

۲-۱. تشکیک وجود، مبنایی برای تبیین مسئله انطباق ذهن بر عین

صدرا بر مبنای تشکیک وجود، بحث انحاء وجودات طولی برای ماهیت واحد را مطرح می‌کند و با استفاده از آن وارد بحث وجودشناسی ادراک شده و قائل به این‌همانی تشکیکی و عینی بین واقعیت علم و واقعیت معلوم خارجی می‌شود و در نتیجه، انطباق ذهن بر خارج را تبیین و حقیقت آن را روشن می‌کند. بدین ترتیب شکاف و تباینی را که بین ذهن و خارج تصور شده بود، برطرف نموده و حساب خود را از آرمان‌گرایان جدا کرده و تصویری واقع‌نمایانه از معرفت ارائه می‌دهد. توضیح اینکه بنا بر نظریه تشکیک وجود، ماهیت دارای وجودات طولی است؛ زیرا هر وجودی که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است نیز حقیقتاً وجود ماهیت است، ولی وجود برتر آن؛ لذا هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، وجوداتی برتر در عالم مثال، عالم عقل و همچنین در عالم الوهی دارد به این نحو که هر ماهیتی از عالم طبیعت داری چهار نحو وجود است: وجود طبیعی که وجود خاص آن ماهیت است، وجود مجرد مثالی، وجود مجرد عقلی

و وجود الهی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۰۷/۳؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۵/۱). لذا هر ماهیتی را هم می‌توان بر وجود خاص آن حمل کرد و هم بر وجود برتر آن؛ مثلاً ماهیت درخت را هم می‌توان بر فرد مادی آن در عالم طبیعت که وجود خاص آن است حمل کرد و هم بر وجود برتر مثالی آن در عالم مثال، و هم بر وجود برتر عقلی آن در عالم عقول، و هم بر وجود الهی آن در عالم الهی. ولی باید به این نکته توجه داشت که حمل ماهیت بر وجود خاصش به حمل شایع و حمل آن بر وجود برتر ماهیت به حمل حقیقه و رقیقه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶، تعلیقه علامه طباطبائی). بنابراین هر یک از عوالم وجود^۱ بر عالم مادون خود انطباق دارد و این انطباق ناشی از این‌همانی عینی تشکیکی است که میان کامل و ناقص و به عبارت دیگر میان حقیقت و رقیقت برقرار است و این انطباق و این‌همانی عینی، در ذهن، خود را به صورت اشتراک و این‌همانی ماهوی بین موجود کامل و موجود ناقص نشان می‌دهد؛ به این معنا که ذهن یک مفهوم ماهوی واحد را هم بر موجود کامل حمل می‌کند و هم بر موجود ناقص، اما در اولی به حمل حقیقه و رقیقه و در دومی به حمل شایع (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۷۷/۱-۱۷۸). حال با توجه به مطالب فوق، به بررسی مشکل شکاف بین ذهن و خارج می‌پردازیم. اجمالاً اشکال عبارت بود از اینکه با توجه به اینکه بنا بر اصالت وجود آنچه در خارج است حقیقت وجود است و آنچه به ذهن می‌آید ماهیت است، چگونه می‌توان ماهیت را حکایتی حقیقی از خارج دانست و به عبارت دیگر چگونه می‌توان ذهن را حکایتی حقیقی از خارج دانست؟ با توجه به آنچه گذشت، جواب اشکال این است که از دیدگاه صدرالمتألهین علم مطلقاً وجودی مجرد است؛ یعنی تمام اقسام علم، اعم از علم حضوری و علم حصولی، و در علم حصولی نیز اعم از حسی، خیالی و عقلی، مجرد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۴/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳).

بنابراین علم انسان به یک معلوم خارجی به این معناست که نفس انسان با حقیقتی مجرد به نام علم متحد می‌شود که وجود برتر معلوم خارجی و مناط انکشاف معلوم خارجی برای نفس است و این انکشاف به واسطه آن است که واقعیت علم، وجود برتر

۱. عوالم وجود عبارت‌اند از: عالم الهی، عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت.

معلوم خارجی است و لذا تمام کمالاتی را که در معلوم هست، او به نحو اعلی و اشرف داراست و به تعبیر دیگر، همان وجود خارجی معلوم در وجود علم نیز هست، ولی با درجه‌ای کامل‌تر، و این مستلزم این‌همانی و انطباق عینی بین واقعیت علم و معلوم خارجی است و این انطباق و وحدت عینی، در ذهن خود را به صورت وحدت و این‌همانی ماهوی نشان می‌دهد و به تعبیر دیگر، وجود ناقص (واقعیت معلوم) در وجود کامل و برتر، به صورت ماهیتی ذهنی درک می‌شود. خلاصه‌ی جواب اینکه واقعیت علم که خود از سنخ حقیقت وجود است به نحو عینی منطبق با معلوم خارجی است که آن هم از سنخ حقیقت وجود است، لذا این انطباق، حقیقتاً و بالذات وصف وجود خارجی علم است که منطبق بر وجود خارجی معلوم می‌باشد، لکن این انطباق عینی تشکیکی بین این دو وجود متفاضل، در ذهن به صورت وحدت و انطباق ماهوی بین ذهن و عین متجلی می‌شود و لذا متحد شدن نفس عالم با وجود علم (که همان وجود برتر معلوم است) مساوی با آشکار شدن ماهیت معلوم است برای عالم. بدین ترتیب، شکاف و تباینی که بین ذهن و خارج تصور شده بود برطرف شده و مطابقت علم حصولی با معلوم خارجی تبیین می‌شود (برای نمونه ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۸۲/۱-۱۸۳ و ۵۷-۵۵/۲؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۳۱۴/۹-۳۲۴).

۲. تحلیل وجودشناختی صدرالمتألهین از «کلی»

برای درک بهتری از دیدگاه ملاصدرا در باب ادراک کلی ابتدا لازم است بحثی مختصر پیرامون انواع ادراک ارائه گردد و سپس به تفصیل به بحث حقیقت کلی پرداخته شود.

۲-۱. علم و اقسام آن در نظر ملاصدرا

به اعتقاد فلاسفه پیش از صدرا، علم حصولی در انسان اعم از حسی، خیالی و عقلی، عرض است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱)، ولی به اعتقاد صدرا، مطلق علم اعم از حضوری و حصولی، ماهیت نیست، بلکه علم، وجودی است مجرد که مناط انکشاف اشیاست و همچنین امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است (صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۱۳۶۳: ۲۶۱).

علم در ابتدا به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود^۱ که علم حصولی در نظر صدرا به سه گانه‌های حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود.^۲ ادراک حسی ادراکی است از اشیای مادی در همان هنگامی که در حوزه حواس واقع‌اند. لذا ادراک حسی مشروط به حضور شیء مادی در حوزه حواس است (برای نمونه ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۵۱/۲) و ادراک خیالی عبارت است از اینکه پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه «خیال» (حافظه) پیدا می‌شود که پس از آنکه صورت حسی محو شد آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت که انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید. بنابراین ادراک خیالی مشروط به حضور شیء مادی در حوزه حواس نیست (همان: ۵۰/۲؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۲/۶).

اما ادراک عقلی عبارت است از ادراک ماهیت معلوم به نحو کلی و بدون اینکه ادراک آن مشروط به حضور معلوم خارجی در حوزه حواس باشد. توضیح اینکه ابتدا ادراک حسی ماهیت برای انسان حاصل می‌شود؛ مثلاً هنگامی که انسان در حال مشاهده حسی یک درخت خارجی است، نفس وی با وجود برتر مثالی حسی درخت متحد شده است و درخت خارجی را در ضمن این وجود مجرد مثالی حسی به صورت ماهیت درخت و به نحو جزئی ادراک می‌کند، به گونه‌ای که این ادراک مشروط به حضور ماده است و پس از آن، نفس با حرکت اشتدادی جوهری ارتقا و تعالی یافته و با وجود خیالی ماهیت متحد می‌شود؛ یعنی درخت خارجی را در ضمن یک وجود برتر مثالی خیالی به صورت ماهیت درخت و باز هم به صورت جزئی ادراک می‌کند ولی این بار بدون اینکه مشروط به حضور ماده باشد؛ زیرا وجود مجرد خیالی از وجود مجرد حسی کامل‌تر است و پس از آن، نفس باز هم به واسطه حرکت اشتدادی جوهری ارتقا

۱. علم حضوری عبارت است از علمی که عین واقعیت معلوم باشد و لذا معلوم بدون واسطه صور ذهنی، مشهود و معلوم عالم واقع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۵/۶؛ ۲۳۱، تعلیقه سبزواری) و علم حصولی عبارت است از علمی که وجودی مغایر معلوم خارجی دارد و در این صورت ضرورتاً علم، واقعیتی منطبق بر معلوم خارجی است لذا انطباق، مقوم علم حصولی است (همان: ۳۰۵/۳؛ همو، المشاعر، ۱۳۶۳: ۷).

۲. علم حصولی از دیدگاه اکثر فلاسفه به چهار قسم تقسیم می‌شود: حسی، خیالی، وهمی و عقلی (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۰/۳) لیکن صدرا ادراک وهمی را قسم جداگانه‌ای از ادراک ندانسته و آن را ادراک اضافی به عقل می‌داند.

یافته و با وجود عقلی ماهیت معلوم متحد می‌شود و در این هنگام معلوم خارجی را در ضمن یک وجود برتر عقلی به صورت یک ماهیت کلی ادراک می‌کند. در این سلوک که در قوس صعود واقع می‌شود و از مرتبه ادراک حسی شروع شده و به مرتبه ادراک عقلی می‌رسد، طی کردن درجات سافل، معدّ برای وصول به درجات عالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۹/۴-۱۶۱). بنابراین سیر از ادراک حسی به ادراک خیالی و از ادراک خیالی به ادراک عقلی، یک سیر ارتقایی و به سمت تعالی است. مطابق تحلیل فوق می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه حکمت متعالیه، علم مقول به تشکیک و دارای مراتب است و علم به حضور عالم نمی‌رود، بلکه عالم است که باید به واسطه حرکت جوهری نفس، به سمت علم حرکت و مسافرت کند. بدین ترتیب در سیر از ادراک حسی به ادراک خیالی و از ادراک خیالی به ادراک عقلی، سخن از تجرید و تقشیر نیست بلکه نفس انسان، متحرک بوده و به سوی علم می‌رود و البته نفس که متحرک و متعلم است، در این حرکت خود به سمت علم، دارای محرک و معلمی برتر از خود است که عبارت است از مبادی عالیّه هستی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵۷-۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳) و این خود یکی از نتایج اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در بحث علم و ادراک است؛ چرا که طبق نظر حکمای پیش از صدرالمآلهین، معلوم بالذات در علم حصولی عبارت است از صورت ذهنی و یا ماهیت ذهنی معلوم، و لذا آن‌ها ناگزیرند که سیر از ادراک حسی به سوی ادراک عقلی را با استفاده از نظریه تقشیر تبیین و توجیه کنند (ابن سینا، الشفاء (الالهیات)).

۱۴۰۴: ۱۴۳). ولی صدرالمآلهین بنا بر اصالت وجود معتقد است که در علم حصولی، آنچه بی‌واسطه معلوم است، واقعیت علم است، و صورت و ماهیت ذهنی معلوم به واسطه واقعیت علم، معلوم می‌شود. از این رو، واقعیت علم، معلوم بالذات است و ماهیت ذهنی معلوم، معلوم بالعرض است همان گونه که واقعیت خارجی معلوم، معلوم بالعرض است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۴/۶). لذا سیر از ادراک حسی به ادراک خیالی و از ادراک خیالی به ادراک عقلی را به سیر تکاملی جوهر نفس باز می‌گرداند و به عبارت دیگر انحاء ادراک ماهیت ذهنی را که به صورت حسی، خیالی و عقلی است به انحاء واقعیت علم باز می‌گرداند (همان: ۳۶۶/۳). ولی از دیدگاه فلاسفه پیشین، در تمام

مراحل ادراک و سیر آن از ادراک حسی تا ادراک عقلی، جوهر نفس، فی نفسه امری ثابت است و هیچ ارتقایی در جوهر نفس رخ نخواهد داد و تنها چیزی که باعث نیل به ادراک عقلی می‌شود، تجرید و تقشیر صور حسی و خیالی از عوارض و لواحق مادی است (همان: ۱۵۲/۶-۱۵۳).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که منشأ جزئیت در ادراک حسی و خیالی و کلیت در ادراک عقلی چیست؟ به عبارت دیگر چرا ادراک عقلی به صورت کلی و قابل صدق بر کثیرین است ولی ادراک حسی و خیالی چنین نیستند؟

۲-۲. ملاک جزئیت و کلیت ادراک در نگاه صدرالمتألهین

طبق نظر فلاسفه پیشین، ملاک جزئیت و کلیت در ادراک، تجرید و عدم تجرید از عوارض و لواحق مادی است. از دیدگاه این فلاسفه، تنها ملاک جزئیت و کلیت یک صورت ادراکی این است که آن صورت ادراکی از عوارض تجرید شده باشد یا نه^۱ (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۹/۲-۷۴). ولی در تفکر صدرایی، این امر به گونه‌ای دیگر تبیین می‌شود. از دیدگاه وی در هنگام احساس و تخیل، معلوم خارجی در ضمن وجود علم حسی و علم خیالی به صورت یک ماهیت جزئی ادراک می‌شود و منشأ جزئی بودن ادراک نیز این است که در نظر او در ادراک حسی و ادراک خیالی، وجود علم دارای تجرد مثالی است و چون دارای تجرد مثالی است و تجرد عقلی ندارد، فقط بر همین معلوم خارجی خاص که در حال احساس یا تخیل آن است انطباق عینی دارد؛ یعنی بین واقعیت علم و واقعیت معلوم، انطباق عینی یک به یک و خاص برقرار است و این انطباق عینی خاص و یک به یک در ذهن به صورت ادراک جزئی ماهیت معلوم منعکس می‌شود. بنابراین جزئیت ماهیت معلوم در ذهن، ناشی از مجرد مثالی بودن

۱. مثلاً هنگام ادراک حسی و خیالی شخصی مانند زید از آنجا که صورت حسی و خیالی این شخص همراه با عوارض مادی او از قبیل رنگ و شکل و سایر عوارض وی می‌باشد لذا این صورت حسی فقط بر همین شخص صادق خواهد بود و به همین دلیل، صورت حسی و خیالی، جزئی است. ولی مثلاً هنگام ادراک عقلی ماهیت انسان، به دلیل اینکه ماهیت انسان در این هنگام به صورت کامل از عوارض و لواحق مادی تجرید شده است لذا صورت ادراکی عقلی انسان، هم بر زید و هم بر تمام هموعان او صدق می‌کند و به همین دلیل ادراک عقلی، ادراکی کلی است.

واقعیت علم است (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۱).

صدرا کلیت ادراک عقلانی را با استفاده از نظریه مثل افلاطونی تبیین می‌کند. مطابق تفسیری که وی از نظریه مثل دارد، به ازای هر ماهیت نوعیه جوهریه‌ای که در عالم طبیعت موجود است و دارای افراد مادی کثیری در این عالم است، یک فرد مجرد تام عقلی نیز در عالم عقول موجود است که علت فاعلی و مدبر همه افراد مادی آن ماهیت نوعیه است. به آن فرد مجرد عقلی، رب النوع هم گفته می‌شود و از آن جهت که این رب النوع متعلق به عالم عقل است و فاعل همه این افراد مادی است، لذا تمام کمالات این افراد مادی را به نحو برتر و بسیط و جمعی داراست. به عبارت دیگر می‌توان گفت که رب النوع، وجود عقلی و برتر و جمعی همه افراد مادی آن نوع است (همان: ۳۰۷/۱ و ۴۷۲/۲). در دیدگاه صدرا، ادراک کلی عبارت است از مشاهده از دور مثل عقلی:

هذه المثل الإلهية ينال العقل حين إدراكه للكليات كما مرّ في مبحث الوجود الذهني أنّ إدراك الكليات مشاهدة النفس المثل النورية ولكن عن بعيد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷۲/۲، تعلیقه سبزواری).

مقصود او از «مشاهده از دور» آن است که چون نفس ما نسبت به مثل، که مجرد تام‌اند، از وجودی ضعیف برخوردار است، درک حضور ناقصی از آن‌ها دارد. لذا از این شهود ناقص و ادراک حضور ضعیف نفس از مثل، با اصطلاح «مشاهده از دور» یاد می‌کند. اکنون باید توضیح دهیم که چگونه مشاهده از دور مثل، خود را در ذهن به صورت ادراک ماهیت به نحو کلی نشان می‌دهد. توضیح اینکه کمالات وجود فروتر، به نحو اعلی و ابسط در وجود برتر مندمج است، ولی به جهت ضعفی که در برخی از نفوس هست، این نفوس نمی‌توانند هنگام مشاهده مثل، کمالات مثل را به نحو تام و همان گونه که هستند مشاهده کنند. لذا کمالات وجودی مثل را به نحوی تنزل یافته و مطابق با همان میزانی که این کمالات در وجود فروتر یافت می‌شود، مشاهده و ادراک می‌کنند. از این رو، کمالات وجود فروتر، در وجود برتر عقلی، در ذهن به صورت یک ماهیت کلی درک می‌شود. بنابراین ادراک کلی یعنی متحد شدن با کمالات رقیقه‌ای که در مثل مندمج است و از طرف دیگر در مشاهده از دور، ما با

خود حقیقتِ مثل مواجه نیستیم و خود حقیقت مثل مشهود ما نیست، البته نه به این معنا که هیچ مشاهده‌ای از مثل نداریم بلکه به این معنا که نسبت به مثل، مشاهده تام و از نزدیک نداریم و فقط با رقیقه آن - که در آن مندمج است - مواجه می‌شویم و رقیقه آن را مشاهده می‌کنیم و به تعبیر دیگر، مثل را به نحو تنزل یافته و رقیق شده مشاهده می‌کنیم. لذا مشاهده از دور مثل مستلزم ادراک کلی است. این «مشاهده از دور» در آثار صدرالمতألهین دو گونه تفسیر می‌شود.

۱-۲-۲. تفسیر اول صدرا از «مشاهده از دور»

بیان تفسیر اول را با ذکر مثالی از خود صدرالمتألهین آغاز می‌کنیم. اگر انسان زید را از دور ببیند به طوری که ویژگی‌های او قابل تشخیص نباشد، نمی‌تواند بگوید که او کیست؛ بلکه به نحو مردد می‌گوید که یا زید است یا عمرو یا بکر و یا...؛ یعنی یک انسانی است که از دور مشاهده می‌شود. در این صورت، آن شخص به صورت کلی درک می‌شود نه به صورت فردی مشخص، در حالی که در واقع آن شخص، کلی نیست بلکه یک فرد خاص و متشخص و معین است. ولی از آنجا که انسان، آن شخص معین را به صورت مبهم درک می‌کند و آن را مردد بین افراد کثیر می‌یابد با تعبیری کلی و قابل صدق بر کثیرین از آن حکایت می‌کند و می‌گوید که یک انسان است. اگر از او پیرسیم آن شخصی که مشاهده می‌کند کیست؟ می‌گوید ممکن است زید باشد، ممکن است عمرو باشد، ممکن است بکر باشد و... این «ممکن است» یعنی قابل صدق بر کثیرین است. ولی آن شخصی که از دور مشاهده می‌شود تنها نزد این انسان مشاهده کننده، کلی و قابل صدق بر کثیرین است. به تعبیر دیگر، دریافت این انسان از آن شخص، دریافتی کلی است وگرنه خود آن شخص، فی الواقع فردی عینی و متشخص است و کلی بودن و صدق بر کثیرین در مورد او معنا ندارد. حال به اعتقاد صدرا در مورد مشاهده مثل نیز امر به همین منوال است. از آنجا که مشاهده نفوس انسانی نسبت به مثل مشاهده از دور است، انسان نمی‌تواند مثل را همان گونه که هستند یعنی به صورت معین مشاهده کند؛ بلکه مثل را به نحو مبهم و مردد می‌یابد و این تردید و ابهام - همان گونه که در مثال بالا توضیح داده شد - در ذهن به صورت یک مفهوم کلی

درک می‌شود یعنی به رغم اینکه این مثل مجرده، فی‌الواقع اموری عینی و متشخص و خارجی هستند، ولی چون به صورت مبهم و مردد مشاهده می‌شوند در ذهن به صورت مفهوم کلی و قابل صدق بر کثیرین ادراک می‌شوند و بنابراین دریافت انسان از مثل، دریافتی کلی است. خلاصه اینکه طبق این تفسیر، مشاهده از دور باعث ابهام شده و این ابهام منجر به کلیت و صدق بر کثیرین می‌شود (همو، ۱۳۹۲: ۱۵۶-۱۵۷؛ ۱۳۸۲: ۱/۵۸۱).

۲-۲. تفسیر دوم صدرا از «مشاهده از دور»

تفسیر دیگر اینکه چون مثل، وجود برتر جمعی اشیای مادون خود است و همه کمالات آن‌ها را به نحو بسیط داراست و احاطه وجودی و قیومی نسبت به همه اصنام تحت تدبیر خود دارد، لذا یک این‌همانی عینی و تشکیکی بین او و همه اشیای مادونش هست که از آن با «کلیت سعی» یاد می‌شود و به خاطر همین این‌همانی عینی، مشاهده از دور این مثل در ذهن، خودش را به صورت یک کلی مفهومی و قابل صدق بر کثیرین نشان می‌دهد؛ یعنی این انطباق عینی تشکیکی که بین مثل و اشیای مادون آن‌ها (اصنام) هست، هنگام مشاهده از دور در ذهن، خودش را به صورت یک این‌همانی و انطباق ذهنی بین مفهوم کلی و افرادش نشان می‌دهد و به تعبیر خلاصه‌تر، کلی مفهومی همان انعکاس کلی سعی است در ذهن هنگام مشاهده از دور آن کلی سعی (همو، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۵، تعلیقه سبزواری).

نکته شایان توجه این است که مطابق هر دو تفسیر بالا، در هنگام مشاهده از دور مثل، آنچه نصیب نفس انسان می‌شود علمی اجمالی با کشفی اجمالی است؛ چرا که هیچ‌گاه انسان نمی‌تواند با ادراک کلی یک ماهیت، افراد آن ماهیت را به صورت متمایز و مشخص درک کند؛ مثلاً با ادراک مفهوم کلی انسان نمی‌تواند به شخص زید و عمرو و بکر و... به صورت مشخص علم پیدا کند. حال با توجه به این مطلب و اینکه علم حضوری به علت، مستلزم علم حضوری به معلول است (همان: ۳/۳۹۰، تعلیقه علامه طباطبایی)، شاید بتوان نتیجه گرفت که اگر کسی به مرتبه‌ای از تجرد برسد که بتواند ادراک حضوری و شهودی قوی و شدیدی نسبت به مثل پیدا کند و به تعبیر دیگر بتواند نسبت به مثل مشاهده از نزدیک پیدا کند، علم اجمالی در عین کشف

تفصیلی به دست می‌آورد؛ یعنی همان گونه که مثل با علم ذاتی‌ای که دارند اشیای مادون و تحت تدبیر خود را به تفصیل می‌یابند او هم می‌تواند افراد مادی تحت تدبیر مثل را به تفصیل و مشخص و متمایز بیابد؛ مثلاً با مشاهده از نزدیک مثال درخت، همه افراد مادی درخت را به تفصیل بیابد بر خلاف موقعی که مثال درخت را از دور مشاهده کند که در این صورت تنها علم اجمالی به همه افراد درخت پیدا می‌کند. یعنی تنها چیزی که برای او حاصل می‌شود مفهوم کلی درخت است که قابل صدق بر افراد مادی درخت است. خلاصه اینکه طبق هر دو تفسیر پیش گفته، مشاهده از دور، کشف اجمالی را به دنبال دارد در حالی که مشاهده از نزدیک مستلزم کشف تفصیلی است. نکته دیگر اینکه اگر علم حضوری انسان به واقعیت مجرد عقلی ضعیف باشد، یعنی مشاهده از دور باشد، انسان با چنین واقعیتی، ماهیت معلومی را که این واقعیت وجود برتر آن است به نحو کلی درک می‌کند اما به خود این واقعیت توجه پیدا نمی‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۵۸۱/۱). ولی متقابلاً اگر به سبب شدت وجودی عالم و معلوم، علم حضوری قوی باشد، یعنی مشاهده از نزدیک باشد، هم به خود وجود عینی و متشخص این واقعیت توجه پیدا می‌کند و هم ماهیت کلی را درک می‌کند. پس مواجهه انسان با واقعیت مجرد عقلی، که وجود برتر ماهیتی است، در هر دو صورت، به معنای ظهور آن ماهیت برای انسان به نحو کلی مشترک بین افراد خود است و به تعبیر دیگر، مستلزم درک کلی ماهیت مذکور است. حال اگر دریافت حضوری ضعیف باشد، انسان چیزی بیش از ماهیت مذکور را درک نمی‌کند و اگر قوی باشد، علاوه بر آن، خود واقعیت عقلی را هم به صورت یک امر متشخص جزئی شهود می‌کند. خلاصه اینکه انسان در مشاهده از دور، فقط کلی مفهومی را درک می‌کند ولی در مشاهده از نزدیک علاوه بر کلی مفهومی، کلی سعی را نیز درک می‌کند (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۰۶-۱۰۷/۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۸۱/۲).

حال با توجه به دیدگاه و تفسیر صدرا از ادراک «کلی»، طبیعتاً این سؤال به ذهن می‌آید که آیا ادراک کلی، نصیب هر انسانی می‌شود یا نه؟ و اگر چنین نیست که ادراک کلی برای هر انسانی حاصل شود، شرایط ادراک آن چیست؟ مسلماً جواب این سؤال هر چه باشد دارای تبعات و لوازم معرفت‌شناختی مهمی خواهد بود.

۳. شرایط ادراک کلی از دیدگاه صدرالمتألهین

به اعتقاد فلاسفه پیش از صدرا، جوهر نفس در انسان از همان ابتدا دارای تجرد عقلی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۳۲/۲) و با توجه به اینکه آن‌ها به تکامل جوهری نفس نیز قائل نبوده‌اند می‌توان گفت که مطابق اندیشه این فلاسفه، تمام نفوس بشری قادر به ادراک کلی هستند؛ چرا که همه این نفوس دارای تجرد عقلی هستند. ولی به اعتقاد صدرالمتألهین، نفوس اکثر انسان‌ها دارای تجرد مثالی‌اند و فقط نوادری از انسان‌ها هستند که نفسشان به درجه تجرد عقلی می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۳/۸-۲۸۴). وی مبتنی بر همین دیدگاه نفس‌شناسانه، همه انسان‌ها را از جهت توان و میزان بهره‌ای که از ادراک کلی دارند در یک حد مساوی قرار نمی‌دهد. بنابراین نفوس انسانی بسته به اینکه از چه درجه‌ای از تجرد برخوردار باشند، توان آن‌ها در ادراک کلی متفاوت خواهد بود. عبارات صدرا در این باره متفاوت است.

الف) در برخی از عبارات، ادراک کلی به معنای مشاهده کلی سعی معرفی شده است؛ یعنی همان مشاهده از نزدیک عقول مجرد و این نوع از ادراک مختص افرادی است که نفسشان به درجه تجرد عقلی رسیده است:

... نفس تَعَقَلُ الصَّوْرَ الْعَقْلِيَّةَ وَيَشَاهِدُهَا مِنْ حَيْثُ عَقَلِيَّتِهَا وَنَحْوَ وَجُودِهَا الْعَقْلِيَّ
المشترك فيه بين الأعداد... أن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات وقُل من الناس
من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه (همان).

در عبارت فوق، مقصود از «وجودها العقلی» عقول مجرد است و مقصود از «المشترك فيه بين الأعداد» همان اشتراک و انطباق سعی و احاطه وجودی است که این وجود عقلی بر اشیای مادون خود دارد. بنابراین در عبارت فوق، ادراک کلی به معنای مشاهده کلی سعی آمده است و پس از آنکه این نوع از ادراک معرفی می‌شود، ادعا می‌شود که اکثر نفوس از این نوع ادراک محروم‌اند و لذا با توجه به اینکه این ادراک را مختص به قلیلی از نفوس می‌داند و با توجه به دیدگاهی که وی درباره نحوه تجرد نفس دارد می‌توان صریحاً نتیجه گرفت که وی ادراک کلی سعی، یعنی مشاهده از نزدیک عقول را مختص نفوسی می‌داند که به درجه تجرد عقلی نائل شده‌اند.

ب) در برخی دیگر از عبارات، ادراک کلی به معنای تعقل مفهومی و یا به عبارت دیگر به معنای ادراک کلی مفهومی آمده که عبارت است از مشاهده از دور عقول مجرد و این نوع از ادراک را هم مختص نفوسی می‌داند که به درجه تجرد عقلی رسیده‌اند.^۱

صدرا در عبارت مذکور، ادراک کلی را به معنای مشاهده از دور مثل مجرد می‌داند و با توجه به توضیحی که درباره «مشاهده از دور» دادیم در این نوع ادراک فقط ماهیت شیء به صورت یک مفهوم کلی ادراک می‌شود و کلی سعی در این نوع ادراک شهود نمی‌شود. حال پس از آن که ادراک کلی را به عنوان مشاهده از دور و به عنوان کلی مفهومی (و نه کلی سعی) معرفی کرد، در ادامه عبارت، شرط ادراک را سیر از مرتبه حس به مرتبه خیال و از مرتبه خیال به مرتبه عقل می‌داند. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه او نه تنها ادراک کلی سعی، بلکه حتی ادراک کلی مفهومی نیز مشروط است به اینکه نفس به درجه تجرد عقلی نائل شده باشد.^۲

ج) برخی دیگر از عبارات صدرا این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که گویا وی به نوعی دیگر از ادراک کلی قائل است که عبارت است از تعقل آمیخته به تخیل، و به عبارت بهتر تعقلی که به کمک قوه خیال صورت می‌گیرد:

أما النفس الناطقة أعني الجوهر العقلي المدرك للعقلیات المحضه... وليست هي موجودة في أكثر الناس (همو، ۱۹۸۱: ۳۷۱/۹-۳۷۲).

صدرا المتألهين در عبارت فوق مدعی می‌شود نفس ناطقه‌ای که به درجه تجرد عقلی

۱. أما حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية يحصل لها إلى ذوات عقلية ومثل مجردة نورية... وكيفية إدراك النفس إياها أن تلك الصور النقية لغاية شرفها وعلوها... لم يتيسر للنفس أن يشاهدها مشاهدة تامة... فلا جرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة، مثل من أبصر شخصاً عن بعد فيحتمل عنده أشياء كثيرة فكذلك يحتمل المثال النوري والصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس إياها الإبهام والاشتراك بالنسبة إلى أشخاص هي معاليل لتلك الصورة العقلية (همو، ۱۳۹۲: ۱۵۶-۱۵۷).

۲. فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذاتاً نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول وارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى ثم إلى ما وراءها أي الدنيا والآخرة (همان: ۱۵۷-۱۵۸).

رسیده است، قادر به ادراک معقولات محض و خالص است. لذا اگر وی برای این نفوس قائل به ادراک معقولات محض است، شاید بتوان نتیجه گرفت که وی برای نفوسی که دارای مجرد کمتری از نفوس مذکور هستند قائل به ادراک معقولات غیر محض و ناخالص است. به بیان دیگر با توجه به اینکه وی در عبارت فوق «معقول» را با قید «خالص» آورده است، مقصودش این بوده که آن را از معقولات ناخالص جدا کند یعنی معقول ناخالص نیز وجود دارد. بنابراین احتمالاً به ادراک معقول ناخالص نیز باور دارد. حال به اعتقاد نگارنده، مقصود از تعقل ناخالص، ادراک مفاهیم عقلی به کمک ادراک خیالی است؛ زیرا اکثر نفوسی که قادر به ادراک احکام و مفاهیم عقلی هستند برای احضار این معانی و مفاهیم در ذهن و برای تصدیق به این احکام در ذهن ناگزیرند که از تخیل نیز کمک بگیرند؛ برای مثال، عموم انسان‌ها نمی‌توانند مفاهیم را بدون تخیل الفاظی که بر آن‌ها دلالت دارند، تصور کنند. بنابراین اگر در درون خود تأمل کنیم، می‌یابیم که بدون تخیل الفاظ نمی‌توانیم فکر کنیم و لذا در هنگام فکر کردن به جای اینکه مفاهیم کلی را در قالب قضایای عقلی، و آن‌ها را در قالب قیاسات عقلی مرتب کنیم، الفاظ دال بر آن‌ها را مرتب می‌کنیم به گونه‌ای که تفکر، عبارت می‌شود از حدیث نفس و سخن گفتن با خود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۲۵/۳). شایان ذکر است که عبارتی از ابن سینا در *منطق الشفاء* کاملاً مؤید این مطلب است و بر این مدعا تصریح دارد. وی معتقد است که در علم منطق که ابزار تفکر است باید فصلی را به مبحث الفاظ اختصاص داد؛ چرا که اذهان بشر قادر به این نیست که تفکر و تعقل منزله از تخیل الفاظ داشته باشد.^۱

مثال دیگری که می‌توان برای تعقل به کمک تخیل ذکر کرد، ادراک احکام هندسی است. احکامی که در علم هندسه برای اشکال هندسی اثبات می‌شوند، احکامی کلی و عقلی هستند، ولی اکثر انسان‌ها بدون ترسیم یا تخیل این اشکال

۱. ... ومن المتعذر علی الرویة أن ترتب المعانی من غیر أن تتخیل معها ألفاظها، بل تکاد تكون الرویة مناجاة من الإنسان ذهنه بألفاظ متخیلة، لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها فی النفس من المعانی حتی یصیر لها أحكام لو لا الألفاظ لم تكن، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن یصیر بعض أجزائها نظراً فی أحوال الألفاظ (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱/۲۲-۲۳).

هندسی، نمی‌توانند احکام این اشکال را اثبات کنند.^۱

شاید بتوان نتیجه گرفت نفوسی که قادر به این نوع از تعقل هستند از آن جهت که مُدرک مفاهیم عقلی هستند باید به درجهٔ تجرد عقلی رسیده باشند، و از آن جهت که بدون کمک قوهٔ خیال ناتوان از تعقل هستند، به پایین‌ترین درجه از درجات تجرد عقلی نائل شده‌اند.

(د) در برخی از عبارات هم ادراک کلی را به معنای ادراک صورتی خیالی معرفی کرده که به واسطهٔ اعتبار خاصی قابل صدق بر کثیرین شده است و این نوع از ادراک کلی به اعتقاد وی، برای نفوسی است که فقط تجرد مثالی دارند و هیچ بهره‌ای از تجرد عقلی ندارند.^۲

این عبارت صدرا در حقیقت جواب به اشکالی مقدر است. توضیح اینکه طبق مدعای او، ادراک کلی مخصوص افرادی است که نفسشان به درجهٔ تجرد عقلانی رسیده است در حالی که می‌دانیم اکثر انسان‌ها در حد تجرد مثالی باقی می‌مانند و فقط تعداد کمی از انسان‌ها قادر به ادراک کلی می‌شوند. حال این اشکال مطرح می‌شود که هر انسانی وجداناً در درون خود می‌یابد که درکی از مفاهیم کلی دارد؛ مثلاً مفهوم کلی درخت را بدون اشاره به درخت خاصی درک می‌کند، پس چگونه صدرا مدعی می‌شود که ادراک کلی مختص تعداد کمی از انسان‌هاست؟!

جواب صدرالمتألهین به این اشکال مقدر آن است که اکثر انسان‌ها قادر به درک صورت عقلی هیچ ماهیتی نیستند، بلکه آنچه ادراکش برای اکثر انسان‌ها میسر است صرفاً صورتی خیالی از یک ماهیت است که با اعتبار و ملاحظهٔ خاصی، قابلیت تطبیق

۱. مثلاً برای اینکه درک درستی از احکام ثابت برای شکل مثلث داشته باشند، ابتدا باید تصویر مثلث را با روی کاغذ ترسیم و یا در ذهن تخیل کنند و بعد احکام کلی آن را تعقل نمایند؛ به عبارت دیگر احکام کلی و عقلی علم هندسه را به کمک تخیل اشکال هندسی تعقل می‌کنند. ولی شخصی که ذهنی بسیار ورزیده در علم هندسه دارد صرفاً با استفاده از تصور تعریف کلی و عقلی مفاهیم هندسی می‌تواند به احکام آن‌ها پی ببرد.

۲. ... لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات وقيل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لأكثر الناس أن يرسم في خياله صورة إنسان مثلاً فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه بأن هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وأنها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۸).

بر کثیرین را پیدا کرده است؛ به این نحو که انسان در ذهن خود، صورتی خیالی از یکی از افراد ماهیتی (مثلاً ماهیت انسان) را تصویر می‌کند و هنگامی که با فرد دیگری روبه‌رو می‌شود، مشترکات این دو فرد را از تفاوت‌های آن دو جدا، و حیثیت اشتراک و اتحاد آن دو را به نحو ادراک خیالی درک می‌کند. پس نهایتاً آنچه در این میان به دست می‌آید، صورتی خیالی است که بین چند فرد از افراد نوع واحدی مشترک است، بی‌آنکه از تمام مشخصات و زواید مادی تجرید شده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۸/جزء دوم/۹۷). بدین ترتیب ادراک کلی در اکثر انسان‌ها - به دلیل اینکه نفسشان در حد مجرد مثالی باقی مانده است - عبارت است از ادراک صورتی خیالی که قابل صدق بر کثیرین است.

۴. جمع‌بندی عبارات مختلف ملاصدرا

نگارنده از تأمل و تحلیل عبارات صدرالمتألهین به این نظر می‌رسد که ادراک «کلی» در آثار صدرا، شامل چهار مرتبه است که به ترتیب اشرافیت عبارت‌اند از: ادراک کلی سعی، ادراک کلی مفهومی منزّه از تخیل، ادراک کلی مفهومی به کمک تخیل و ادراک صورت خیالی قابل صدق بر کثیرین. ادراک سه قسم اول از دیدگاه صدرا مختص افرادی است که به درجه تجرد عقلی رسیده باشند و البته تجرد عقلی نیز خود دارای مراتبی است که هر چه تجرد عقلی مُدرک بالاتر باشد ادراک بالاتری نیز از کلی عاید او می‌شود و طبیعی است که ادراک کلی مرتبه چهارم که به هیچ وجه بهره‌ای از تعقل در آن نیست و تخیل محض است با لحاظ خاصی که قابلیت صدق بر کثیرین پیدا کرده است، ویژه افرادی است که نفس آن‌ها در تجرد مثالی باقی مانده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء (الالهيات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۵. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختموم: شرح حکمت متعالیه*، تدوین و تنظیم حمید پارسا، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقالیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۱۰. همو، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. همو، *ایفاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
۱۲. همو، *رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. همو، *شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا*، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۸ ش.