

معرفت‌شناسی قطب‌الدین شیرازی

دکتر علی اصغر جعفری ولنی*

دنیا اسدی فخرنژاد**

چکیده

مقاله حاضر، تحقیقی است اسنادی که به بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های قطب‌الدین شیرازی در مبحث معرفت‌شناسی، با حکمای مشاء و اشراق و به شیوه کتابخانه‌ای و بررسی درون‌متنی به تطبیق و تحلیل مسأله پرداخته است. ابتدا به دیدگاه‌های قطب‌الدین در تعریف علم، ادراک، عقل، مراتب و انواع آنها اشاره شده و سپس با بیان نظرات ابن سینا و شیخ اشراق، وجه تفاوت و شباهت قطب‌الدین شیرازی با آنها مورد تحلیل قرار گرفته است. نهایتاً در این پژوهش معلوم می‌شود که آرای وی تلفیق میان هر دو مکتب بوده و تلاش کرده است تا نظرات ابن سینا و سهروردی را به هم نزدیک سازد.

کلیدواژه: قطب‌الدین شیرازی، مشاء، اشراق، معرفت‌شناسی، علم، عقل.

*. استادیار دانشگاه شهید مطهری. (jafari_valani@yahoo.com)

** . دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مطهری. (dh.asadi1375@gmail.com)

مقدمه

تاریخ فلسفه اسلامی، سرشار از افرادی تأثیرگذار است که نام آنها، کمتر به چشم می‌خورد. افرادی که حلقه زنجیر واسطه میان نسل‌ها بوده و نبودشان خللی بر نظام فلسفی است و تأثیراتشان بر افراد بعد از خود نیز غیرقابل انکار است. یکی از این افراد، قطب‌الدین شیرازی است که سعی کرده میان دو مکتب فلسفی دوران خویش یعنی مشاء و اشراق تلفیق کرده و سازگاری ایجاد کند.

در این مقاله مباحثی در حوزه معرفت‌شناسی از نظر قطب‌الدین شیرازی در مقایسه با آراء شیخ الرئیس و شیخ اشراق مطرح می‌شود تا ضمن بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها، تلاش قطب‌الدین شیرازی برای تلفیق نظرات آنها مشخص شود. برای تحقق چنین هدفی، تعریف علم و ادراک، عقل، و انواع و مراتب هر یک از نظر قطب‌الدین شیرازی در تطبیق با ابن سینا و سهروردی بررسی می‌شود.

گرچه موارد متعددی در مواضع هستی‌شناسانه از آرای قطب شیرازی می‌توان یافت که نوسان میان آرای حکمت مشاء و اشراق به چشم می‌خورد و البته فرصت ذکر آنها در این مقال نیست؛ اما در تطبیق آراء قطب شیرازی با حکمت مشاء و اشراق در حوزه مباحث معرفت‌شناختی مواردی چند در این پژوهش مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

در گذشته تحقیقاتی در مورد فلسفه قطب شیرازی صورت گرفته است. مانند: ۱. بررسی آراء و اندیشه‌های قطب‌الدین شیرازی از مرضیه کیهانی لبنانی؛ ۲. قطب‌الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی از جواد قاسمی؛ ۳. نگاهی به جایگاه علوم عقلی در

میان علوم با تأکید بر دیدگاه فارابی، غزالی و قطب‌الدین شیرازی از حسن اسلام پور؛ ۴. بررسی شرح حکمة‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی و نقش وی در تقریب سه مکتب، اشراق، مشاء و عرفان از مصطفی پیرمادیان؛ مرضیه کیهانی؛ مرجان رضایی. اما در هیچ کدام از این پژوهش‌ها، معرفت‌شناسی قطب‌الدین شیرازی با ابن سینا و سهروردی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. تلاش ما بر این است که در این تحقیق میان شباهت و تفاوت آراء قطب شیرازی با دو نحله فکری مشاء و اشراق در حوزه مباحث معرفت‌شناسی داوری صورت گیرد و بر این اساس مشخص شد که آراء وی میان مشاء و اشراق در نوسان است.

تعریف علم و ادراک

قطب شیرازی میان علم و ادراک تمایز قائل است و برای هر یک، تعریفی مجزا از یکدیگر ارائه می‌دهد و در این خصوص می‌توان چنین برداشت کرد که او در این مسیر بیشتر از ابن سینا، وامدار سهروردی می‌باشد و ما به بررسی هر یک از این تعابیر خواهیم پرداخت.

به نحو اجمالی می‌توان گفت: ابن سینا تعابیر علم و ادراک را به جای هم به کار برده و منظور او از آن، علم حصولی است. (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۶، ص ۴۵) در حالی که سهروردی، دو اصطلاح علم و ادراک را از هم متمایز دانسته است؛ به این نحو که تعبیر علم در بحث علم اشراقی بررسی می‌شود و تعبیر ادراک در بحث قوای ادراکی در دستگاه اشراقی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ لذا هر یک از «علم» و «ادراک» تعبیرهای متفاوتی را در نظام سهروردی به خود اختصاص می‌دهند.

قطب شیرازی علم را اینگونه تعریف می‌کند: «اعتقاد است به آنکه چنین است و ممکن نیست چنین نباشد و این اعتقاد به واسطه سببی است که آن را ایجاب کرده است و اگر این اعتقاد، طبعاً و بدون واسطه باشد، آن را عقل می‌نامند؛ اما بیان می‌کند که گاهی علم را بر

تصور ماهیت به حد تام اطلاق می‌کنند و گاهی آن را به ادراک به هر نحوی که باشد، اطلاق می‌کنند». (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۶۳)

ذیل توضیح سخن قطب شیرازی مبنی بر تعریف علم، چند نکته را متذکر می‌شویم:

۱. به نظر می‌رسد، می‌توان بنا بر تعریف قطب شیرازی از علم، سخن وی را با مبانی حکمت اشراق تطبیق داد. بدین صورت که سهروردی، علم را دو قسم می‌داند: حصولی و حضوری. علم حصولی علمی است که نیازمند صورت و واسطه است؛ اما علم به جزئیاتی که خودشان نزد نفس حاضر هستند، علم حضوری و مابقی علم حصولی است. (معلمی، ۱۳۹۶، ص ۹۰) هر چند طبق تعاریف و مقایسه‌ای که بین این دو علم، در حکمت اشراق صورت گرفته است، علم حصولی یقینی نمی‌باشد و صورتی کلی دارد و قابل صدق بر کثیرین می‌باشد و هم‌چنین مفاد علم حصولی، اخبار از امر غایب است. (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۶۹) برای اثبات صدق آن نیازمند مطابقت با خارج است و هم‌چنین، علم حصولی به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. (امینی نژاد، ۱۳۹۶، ص ۲۰۳) در حالی که چنین تقسیمی در علم حضوری وجود ندارد.

می‌توان گفت: سخن قطب شیرازی در تعریف از آن دسته علم که به واسطه سببی می‌داند، با رأی سهروردی در خصوص علم حصولی قابل تطبیق است و علمی که، بی‌واسطه سببی ایجاد می‌شود. با علم حضوری شیخ اشراق تطبیق داد. در واقع قطب شیرازی در این باب از سهروردی پیروی کرده است، هرچند که به وضوح الفاظ حصول و حضور در تعریف ایشان به چشم نمی‌خورد؛

۲. از طرفی دیگر، می‌توان با توجه به تعریف قطب شیرازی در باب علم، سخن او را با مبانی حکمت مشاء تطبیق داد؛ بدین نحو که ابن سینا در کتاب *تعلیقات* خود بیان می‌کند که برخی امور طبعی و برخی امور اکتسابی هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۷) مراد وی از طبعی آن است که اراده انسان در به دست آوردن آنها دخالتی ندارد و به هر نحو که باشد به انسان می‌رسد، مانند اولیات، گرچه ابن سینا در اینجا ذکر نکرده است که اولیات از

کجا به دست می‌آیند، اما امور اکتسابی که در آن اراده شخص دخیل است و طی فرآیند تجرید و انتزاع به آن امور دست پیدا می‌کنیم.

در تطبیق رأی قطب شیرازی در باب تعریف علم با نظر مشاء، می‌توان چنین گفت: قطب شیرازی یک نوع علم را به واسطه سبب می‌داند که در آراء ابن سینا همان علم اکتسابی است. در واقع قطب شیرازی در این جا به گونه‌ای سخن گفته است که چنین برداشت می‌شود او به فرایند تجرید و انتزاع در امور کسبی اعتقاد داشته است که به واسطه به دست می‌آیند؛ در حالی که درباره امور طبیعی علم به آنها را بی‌واسطه می‌توان کسب نمود.

در جای دیگر در تعریف ادراک می‌گوید: ادراک، حضور حقیقت چیزی به نفس خود یا مثال خود نزد مدرک می‌باشد. وی بیان می‌کند: تفاوتی ندارد که مثال منتزاع امری خارجی باشد یا نباشد و نیز تفاوتی ندارد که در ذات مدرک منطبع باشد و یا در آلت او منطبع باشد و یا حضورش بدون انطباع و اقسام باشد. (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۵۸)

در تعریف یادشده چند نکته وجود دارد: ۱. ادراک به معنای حضور است؛ ۲. متعلق حضور حقیقت شیء به نفس یا به مثال خود است؛ ۳. مدرک ممکن است با ذات خویش درک کند یا با آلت خود؛ ۴. مثال حاضر نزد مدرک ممکن است از امر خارجی انتزاع شده باشد یا نباشد؛ ۵. حضور مدرک ممکن است با انطباع باشد یا بدون انطباع باشد؛ ۶. مدرک ممکن است در ذات مدرک منطبع شده باشد یا در آلت او.

برای مشخص شدن اینکه قطب شیرازی در این تعریف، مشائی است یا اشراقی، باید در این باره چند نکته بررسی شود؛ چراکه ابن سینا درباره چیستی علم و ادراک، تعابیر مختلفی به کار برده است. این امر نشان‌دهنده آن است که علم قابل تعریف حقیقی و ماهوی نیست؛ بلکه تنها می‌توان ویژگی‌ها و لوازم خاص آن را در تعریف ذکر کرد. تعابیری که ابن سینا در تعریف علم بیان کرده، به شرح ذیل است: (پارسایی، ۱۳۹۸، ص ۶۲) ۱. اخذ صورت مدرک، که در مادیات این صورت، مجرد از ماده است؛ (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴) ۲.

حصول صورت مدرک در ذات مدرک؛ (همان، ۱۳۷۱، ص ۶۹) ۳. حصول صور معلومات در نفس؛ (همان، ۱۴۰۴، ص ۸۲) ۴. آنچه مکتسب از صورت موجودات است؛ (همان، ۱۴۱۸، ص ۱۴۵) ۵. تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک. (همان، ۱۴۰۳، ص ۸۲)

در مورد نظر سهروردی می‌توان گفت: از نظر او حقیقت علم و ادراک نور است. (محمدنژاد و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۲۱) او در تعریف علم، چنین می‌آورد: «تعقل یا ادراک، حضور شیء نزد ذات مجرد از ماده است و اگر خواستی بگو ادراک، غایب نبودن شیء از ذات مجرد است. این تعریف بهتر از تعریف نخست است؛ زیرا علم به ذات و غیر، هر دو را شامل می‌شود. اما تعریف اول، علم به خود را شامل نمی‌شود؛ زیرا شیء برای خود حاضر نیست، درحالی که از ذات خود هم غایب نیست و به اندازه تجردش ذات خود را درمی‌یابد. ادراک نفس نسبت به امور بیرون از ذات خود به حضور صورت آن است. استحضار صورت‌های جزئی در قوای نفس و استحضار صورت‌های کلی در ذات نفس است.» (سهروردی، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۷۲) بر این اساس می‌توان گفت: در نکته نخست نظر قطب شیرازی مطابق دیدگاه سهروردی است؛ زیرا ادراک را به حضور تعریف می‌کند.

قطب شیرازی متعلق ادراک را حقیقت شیء می‌داند، در حالی که ابن سینا، حقایق اشیاء را قابل دسترسی نمی‌داند و در کتاب *تعلیقات* چنین می‌گوید: «انسان نمی‌تواند حقیقت اشیاء را درک کند، بلکه فقط لوازم و خصوصیات را درک می‌کند و پی بردن به حقیقت اشیاء در توان بشر نیست، بلکه انسان فقط می‌داند که شیئی دارای خصوصیات و اعراضی است. مثلاً انسان حقیقت جوهر را درک نمی‌کند، بلکه فقط می‌داند که چیزی است که لا فی موضوع است و هم‌چنین حقیقت جسم را نمی‌داند و فقط می‌داند که چیزی است که دارای طول و عرض و عمق است. به همین دلیل در ماهیت اشیاء اختلاف صورت می‌گیرد؛ زیرا هر آن‌چه یک نفر درک می‌کند، غیر از آن چیزی است که دیگران درک می‌کنند.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۱)

سهروردی با حضوری خواندن علم به خود و بر اساس نظام نوری خویش بیان می‌دارد که انسان با آگاهی از نفس خود، به عنوان نزدیک‌ترین شیء به خود، اشراقات عالم نورالانوار که ذات جمیع اشیاء در آن وجود دارد، به آن افاضه می‌شود و با اشراق و پرتوافکنی بر اشیاء، ذات اشیاء را درک می‌کند. به نظر می‌رسد قطب شیرازی در این مورد نیز دیدگاه اشراقی دارد.

نکته دیگری که محل تأمل است، استفاده از کلمه «مثال» در عبارت قطب شیرازی است. درباره این امر که منظور از مثال چیست، می‌توان دو احتمال را در نظر گرفت:

۱. منظور از مثال، صورت در حکمت مشاء باشد؛ یعنی علم ما به اشیاء به واسطه صور است که در این صورت شاید بتوان گفت که جمع میان اشراق و مشاء است؛ زیرا مدرک یا ذات شیء است یا صورت آن، که البته نوعی تناقض از آن برداشت می‌شود؛ زیرا در حکمت مشاء، ادراک به واسطه صور، حصولی است. درحالی که در اینجا قطب شیرازی آن را حضور می‌داند؛ هم‌چنین هرچند صورت، تطابق ماهوی با مدرک دارد، اما حقیقت شیء محسوب نمی‌شود؛

۲. منظور از مثال، عالم مثال در حکمت اشراق باشد؛ یعنی علم ما به اشیاء با اشراق بر حقیقت شیء است که این حقیقت یا به نفس خویش در برابر ما حاضر است، یا علم ما به واسطه اشراق بر عالم مثال و ادراک آن است.

می‌دانیم که سهروردی ما بین عالم عقول و عالم جسمانی و نفسانی، قائل به وجود عالمی دیگر به نام عالم مثال منفصل شده است. این عالم به عنوان یک نشئه تجردی خیالی میان عالم ماده و عالم عقل وجود دارد که چنین تقریری پیش از شیخ اشراق مطرح نبوده است. پیش از وی مشاء در این باب بحث خیال را مطرح کرده و خیال را در حد امر مادی منطبع در ماده دانسته بودند که از هویت مادی برتری برخوردار است. سهروردی توانست با ارائه عالم مثال منفصل به صورت یک عالم، الهام بخش بسیاری از عرفا، فلاسفه و شریعت پژوهان باشد. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۹۵)

از منظر سهروردی دو عالم عقل و عالم اله، عالم‌هایی معنایی هستند که خالی از مقدار و شکل و رنگ و صورت بوده؛ اما دو عالم ماده و عالم مثال صوری هستند. (امینی نژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴)

سهروردی خیال را مخزنی برای صور نمی‌داند؛ زیرا اگر چنین بود نزد نفس حاضر و مورد ادراک آن بودند، در حالی که ما در نفس خود در هنگام عدم تخیل، چیزی برای ادراک نمی‌یابیم. از منظر او اولین صور در عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهبده تحقق دارد و قوه خیال که سایه قوه‌ای از نور مدبر و اسفهدی در بدن است، مظهر و نه محل انطباق آن صور می‌باشد. نور مدبر به واسطه اشراق بر این قوه، آن صور را می‌بیند، همان طور که بر اثر اشراق بر چشم، صور مقابل آن را می‌بیند. (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۱)

در حکمت مشاء، احکام و ادراکات عقلی، احکام و ادراکات وهمی، ادراکات خیالی و ادراکات حسی در انسان، مستلزم قوه‌ای مستقل و متمایز از یکدیگر هستند؛ زیرا جنس هر یک از ادراکات عقلی، وهمی، خیالی و حسی با یکدیگر متفاوت است. در این نظام فلسفی، هر کدام از قوای ادراکی عهده‌دار نوع خاصی از فعل ادراکی و متضمن تجرید بخش خاصی از عوارض ماهوی اشیاء هستند. قوای حسی با تجرید ماهیت از حلول ماده و کسب صور حسی به ادراک حسی، قوه خیال با تجرید از حضور ماده و کسب صور خیالی به ادراک خیالی، قوه واهمه با تجرید ماهیت از عوارض مادی و کسب معانی جزئی به ادراک وهمی، و قوای عقلی با تجرید ماهیت از جزئیت و کسب معانی کلیه به ادراک عقلی دست می‌یابند. (عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۷۳)

از این رو هر چند کلیه قوای ادراکی انسان در این نظام فکری از کیفیات انفعالی هستند، تفاوت و اختلاف در جنس و نوع مدرکات آنها و تأثیرات مختلفی که از مدرکاتشان می‌پذیرند، موجب تباین، تغایر و تمایز وجودی آنها می‌شود. (پژوهنده و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۲۰) اما در اصطلاح اشراقی، قوه به معنا و مفهوم سینوی آن نیست و نقش ادراکی ندارد؛ بلکه همه قوا از جمله قوه خیال، ظل و مثال حقایق موجود در نور اسفهد (نفس)

است. به عبارتی دیگر، قوه حاکم، همان قوه‌ای است که در نفس است، نه قوه‌ای در کالبد جسمانی انسان. لذا ادراک نیز بالذاته، توسط نور اسفهد است و قوه در اصطلاح اشراقی فقط مانند آئینه عمل کرده و در مشاهده نور اسفهد، نقش مظهر را ایفا می‌کند. (سهروردی، ۱۹۷۹، ص ۳۲۵)

پس از بررسی نکته سوم می‌توان چنین گفت که قطب شیرازی به نحوی میان هر دو جمع کرده است.

ابن سینا معتقد است که ادراک، از طریق تجرید صورت می‌گیرد؛ بدین ترتیب که، پس از چند مرحله تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی (در مرحله حس و خیال و عقل) نهایتاً معقولات و مفاهیم کلی از طریق اتصال با عقل فعال که جوهری مجرد و خارج از نفس ماست، به عقل افزوده می‌شوند. در واقع صورت ادراکی صورتی است که از شیء خارجی انتزاع شده است.

اما سهروردی نظریه تجرید را نمی‌پذیرد و ادراکات را نه به وسیله صور، بلکه بی‌واسطه توسط اشراق نفس بر شیء خارجی یا اتصال به عالم مثال می‌داند. از این رو می‌توان گفت که در نکته چهارم نیز قطب شیرازی، میان این دو مکتب جمع کرده است.

ابن سینا در اشارات بیان می‌کند: «فیظهر لک من هذا أن کل ما یعقل، فإنه ذات موجودة، تقرر فیها الجلا یا العقلیه، تقرر شیء فی شیء آخر». از آنجا که ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را رد می‌کند، ادراک صور را به نحو تقرر چیزی در چیزی می‌داند.

اما شیخ اشراق ادراک را به نحو انطباع تفسیر نمی‌کند، بلکه آن را با پرتوافکنی نفس میسر می‌داند و نفس و قوه‌ای دیگر را به عنوان خزانه صور باور ندارد، بلکه مثلاً ادراک خیالی را مشاهده صور خیالیه در عالم خیال منفصل می‌داند؛ صوری که قائم به ذات هستند و در جهان خارج از نفس، عالمی مخصوص به خود دارند.

براین اساس می‌توان گفت در نکته پنجم قطب شیرازی دیدگاه‌های هر دو را جمع کرده است.

ابن سینا در بیشتر آثارش از جمله *شفا*، *نجات* و *رساله نفس* از چهار مرتبه ادراک سخن گفته است که عبارتند از: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی؛ اما در کتاب *اشارات* از سه نوع ادراک سخن گفته است و ادراک وهمی را در ادراک عقلی داخل نموده است. (ابن سینا، ۱۳۹۶، ص ۲۲۲) بنابراین بسته به مرتبه هر ادراکی، انطباع صور در قوه مربوطه است. البته در مرتبه ادراک عقلی، چون هیچ مغایرت وجودی میان قوه عاقله با ذات نفس وجود ندارد؛ لذا می‌توان گفت صور عقلی در ذات ما یا همان نفس، انطباع می‌یابد.

در نکته ششم قطب شیرازی مطابق ابن سینا سخن می‌گوید؛ زیرا سهروردی اساساً انطباع را نمی‌پذیرد.

با در نظر گرفتن مجموع نکات یاد شده، می‌توان گفت که قطب شیرازی در این تعریف، نه مشائی محض است و نه اشراقی صرف، بلکه به هر دو مکتب نظر دارد.

انواع ادراک

قطب شیرازی در تقسیم ادراک، ملاک‌های گوناگونی دارد که بر حسب هر کدام، تقسیماتی از آن ارائه می‌دهد:

قطب شیرازی در یک تقسیم بندی بنا بر انطباع، ادراک را به دو دسته تقسیم می‌کند: بعضی ادراکات به وسیله انطباع هستند و بعضی بدون انطباع. مثلاً علم بر مفروضات هندسی به وسیله انطباع است؛ اما علم انسان به خود و علم خداوند به خویش بدون انطباع می‌باشد. از این رو می‌توان گفت وی هم علم حضوری را می‌پذیرد و هم علم حصولی را، هرچند که چنین مطلبی را به صراحت و با این الفاظ بیان نمی‌کند.

قطب شیرازی گاهی ادراک را نوعی حصول می‌شمارد و بر آن استدلال می‌کند. در واقع او می‌گوید: ادراک، حصول امری برای ما هست، نه زوال امری؛ اما گاهی آن را نوعی اضافه می‌داند؛ درعین حال تأکید می‌کند که هر نوعی حصول و اضافه‌ای سبب ادراک نیست، بلکه حصولی که سبب ادراک است، تنها برای آلت، مدرک نیست؛ بلکه مهم تر از آلت، نفس است که سبب ادراک می‌شود؛ زیرا آلت فقط صورت را ادراک می‌کند، اما تطبیق اینکه، این صورت ادراک شده آن مدرک است، به واسطه آلت نمی‌باشد.

شاید نتوان به سادگی گفت که قطب شیرازی در این موارد مشائی است یا اشراقی؛ زیرا ابن سینا نیز هر چند ادراک را به وسیله آلات می‌داند، اما آلات و قوا را زیرمجموعه نفس می‌شمارد. سهروردی نیز هر چند ادراک را اشراق و پرتوافکنی نفس می‌داند، اما برای آلات بدنی نیز شائی قائل است؛ مثلاً هر چند ابصار را اشراق نفس بر مبصرات می‌داند، اما چشم و قوه باصره را نیز در ابصار دخیل می‌داند.

شاید بتوان دیدگاه قطب شیرازی در این باب که «نفس سبب ادراک می‌شود، زیرا آلت فقط صورت را ادراک می‌کند» با این سخن سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* هم‌سو دانست که می‌گوید: «متخیله ادراک دارد اگرچه در جای دیگر بیان می‌کند که تنها مدرک نفس است نه قوا. چراکه این دیدگاه اخیر شیخ اشراق که قوه متخیله ادراک ندارد، دیدگاه درستی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اساساً قوه متخیله تا زمانی که جیوه و دریا را درک نکند، نمی‌تواند تصرف ترکیبی میان آن دو انجام دهد». (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۴۹) از این رو می‌توان گفت: قطب شیرازی در این سخن، مشائی اشراقی است.

در تقسیم‌بندی دیگری که قطب شیرازی از ادراک ارائه می‌دهد، ادراک را بر مبنای مجرد از ماده به چهار قسم تقسیم می‌کند:

قسم اول: احساس که اخذ صورت از ماده است، با لواحق مادی و با نسبت میان لواحق و ماده، که با زوال نسبت، ادراک نیز زائل می‌شود؛

قسم دوم: تخیل که ماده ندارد؛ اما لواحق مادی را واجد است، یعنی نیازی به حضور امر مادی نیست، بلکه در غیاب امر مادی صورت می‌پذیرد؛

قسم سوم: توهم که ادراک معانی است که در ذات خویش مادی نیستند، اگرچه به صورت عارضی در ماده هستند که وهم با مشارکت خیال آنها را ادراک می‌کند؛

قسم چهارم: تعقل که اخذ صورت میرا از ماده و از جمیع علایق مادی است. پس اگر مدرک در ذات خود مجرد باشد که در نفس خود ادراک می‌شود، یعنی ذاتش همان‌گونه که هست ادراک می‌شود؛ اما اگر مدرک موجود در ماده باشد، باید از عوارض و لواحق مادی منتزع شود. (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۶۵-۵۶۴)

نکته قابل ذکر این است که اساساً ورود مسأله تجرد در ادراک از زمان ابن سینا بوده است که وی ملاک ادراک را تجرد می‌داند؛ در مقابل، سهروردی، تجرد را ملاک اصلی ادراک نمی‌داند و در کتاب *حکمة الاشراف* به نقد سخن مشاء می‌پردازد. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۹) چنان که به نظر می‌آید، ملاک قطب شیرازی از این تقسیم بنا بر مقسم آن، برگرفته از نظرات مشاء است، هر چند نمی‌توان از تأثیرات نظر سهروردی در بیان او چشم‌پوشی کرد.

قطب شیرازی تطبیق ادراک را بر انواع ادراکات به نحو تشکیکی می‌داند. مثلاً ادراک بصری قوی‌تر از ادراک خیالی است و بعضی از تخیل از بعضی دیگر قوی‌تر هستند و هم‌چنین درجات تعقل متفاوت است. اینکه او ادراکات را به نحو تشکیکی می‌داند، گویای این است که وی از سهروردی تأثیر پذیرفته است.

تقسیم دیگر قطب شیرازی از ادراک این است که وی ادراک جزئیات را از یک حیث به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. ادراک جزئیات به صورتی که متغیر شود؛ ۲. ادراک جزئیات به صورتی که متغیر نشود. وی بیان می‌کند که اگر به جزئی اشاره کنند، علم به آن جزئی است؛ اما اگر اشاره نشود و از طریق اسباب و علل باشد، کلی است. (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۶۵-۵۶۳)

در بررسی این سخن قطب شیرازی باید گفت؛ در مورد این سخن که اگر فرد بتواند به امری اشاره کند، علم به آن جزئی است، ابن سینا و سهروردی، متفق القول هستند؛ اما در بررسی بخش دیگر سخن قطب شیرازی که گفته است: «اگر نتوان به امری اشاره کرد و علم به یک امر از طریق اسباب و علل باشد آن علم کلی است»، می‌توان گفت؛ علم از طریق اسباب و علل در کتاب مهم ابن سینا، توضیح داده شده است. او در مسأله علم خدا بر ممکنات زمانی، به این مسأله پرداخته است؛ اما این تعبیر در کتب سهروردی به چشم نمی‌خورد، لذا می‌توان در تطبیق آراء قطب شیرازی با دو فیلسوف دیگر، چنین گفت که در این تقسیم‌بندی او از ابن سینا تأثیر پذیرفته است.

تقسیمات علم

قطب شیرازی علم را دو نوع می‌داند: ۱. علم تفصیلی، که در آن اشیاء به صورت متمایز و منفصل از هم معلوم هستند؛ ۲. علم اجمالی، که امور به صورت متصل و یکپارچه، اما به نحو کلی معلومند، مانند کسی که علم به مسأله‌ای دارد. اما از آن غافل است، سپس می‌تواند در ذهنش حاضر شود. بدهی است که این نحوه از علم از سنخ قوه محض نیست، زیرا نزد عالم حالتی بسیط حاصل است که مبدأ تفصیل معلومات است. در واقع می‌توان گفت که از جهتی بالقوه است و از جهتی دیگر بالفعل.

می‌توان تقسیم‌بندی یادشده از قطب شیرازی را شبیه تقسیم‌بندی ابن سینا در بحث نفس از کتاب *شفا* دانست؛ زیرا وی در آنجا علم را به عقل بسیط و عقل تفصیلی تقسیم می‌کند؛ هر چند وی در آن جا این تقسیم‌بندی را فقط در مورد واجب به کار می‌برد، اما قطب شیرازی این اختصاص را به کار نبرده است و علم را به صورت مطلق مد نظر دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۲؛ ۱۴۱۸، ص ۲۱۵)

عقل

عقل نظری در مقایسه با صورت‌های معقوله مراتب گوناگونی دارد: (کرد فیروز جایی، ۱۳۹۶، ص ۳۸۶)

۱. عقل هیولانی، که استعداد مطلق است و در آن هیچ امری بالفعل نشده است؛
۲. عقل بالملکه، که معقولات اولی را کسب کرده است و در مقایسه با عقل هیولانی، بالفعل می‌باشد؛
۳. عقل بالفعل، که در آن صور معقولات مکتسب بعد از معقول اولی حاصل می‌شود، مانند آن که معقولات نزد او محزون است و هرگاه بخواهد می‌تواند به آنها رجوع کند؛
۴. عقل بالمستفاد، که صور معقولات بالفعل نزد این عقل حاضر هستند، مانند نویسنده در حال نوشتن.

گفتنی است که اطلاق لفظ عقل بر این مراتب به نحو اشتراک است؛ لذا عقل بالمستفاد، کمالی است که غایت جنس حیوانی و نوع انسانی محسوب می‌شود و همه قوا، در خدمت او هستند.

به نظر می‌رسد در تقسیم عقل به چهار مرتبه، قطب شیرازی وامدار شیخ الرئیس است؛ زیرا او عقل انسانی را به این مراتب تقسیم می‌کند، درحالی که سهروردی بر اساس نظام نوری و شهود و اشراقات، قائل به این مراتب نیست؛ بلکه وی معقول را حاصل پرتوافکنی و شهود می‌داند و با این اشراقات، ارتباط با عالم معقولات حاصل می‌شود. همین ارتباط سبب ادراک کلیات و معقولات می‌شود؛ لذا این مراتب در نظام وی جایی ندارد.

قطب شیرازی در جایی از کتاب خود، تقسیمی از تعقل ارائه می‌دهد که جای بررسی دارد. از نظر او تعقل دو نوع است: فعلی و انفعالی. فعلی آن است که صورتی را در خارج ایجاد می‌کنیم؛ اما انفعالی آن است که صورت ادراکی را از موجودات خارجی می‌گیریم. چنین تقسیمی از تعقل آن هم به این نحو، تا حدودی با سخن خود او در جای جای کتاب مهمّش، ناسازگار به نظر می‌رسد؛ چرا که در جایی قطب شیرازی می‌گوید: اگر امری

بی‌واسطه و طبعی باشد، تعقل است و در جای دیگر از همان کتاب می‌گوید: تعقل به فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود.

به نظر می‌آید مراد قطب شیرازی از تعقل، علم است و از روی سهو لفظ تعقل را به کار برده است؛ زیرا اگر مقسم را علم قرار دهیم. با توجه به نظام فلسفی وی، به فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود، چراکه او علم را با واسطه می‌داند؛ اما اگر تعقل را مقسم این تقسیمات قرار داریم در این صورت، می‌توان او را به ناسازگاری در بیان متهم کرد؛ زیرا او تعقل را امری بی‌واسطه و طبعی تعریف کرد، لذا چگونه امری که بی‌واسطه و طبعی است، به انفعالی و فعلی تقسیم می‌شود.

در تطبیق نظر قطب شیرازی با دو فیلسوف ابن سینا و سهروردی باید گفت که او در این باب از شیخ الرئیس پیروی کرده؛ چراکه ابن سینا در کتاب *اشارات* خود تقسیم علم به فعلی و انفعالی را مورد بحث قرار داده است که خود گویای این امر است که قطب‌الدین شیرازی از او متأثر بوده است.

نتیجه

براساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت که قطب‌الدین شیرازی در مباحث معرفت‌شناسی نه کاملاً مشائی مسلک است و نه اشراقی تمام عیار، بلکه رویکرد وی به گونه‌ای است که گاهی تحت تأثیر مکتب مشاء است و گاهی پیرو حکمت اشراق و گاهی نیز دو پهلو صحبت می‌کند.

ازسویی وی میان علم و ادراک تمایز قائل است و برای آنها تعاریف جداگانه ارائه می‌دهد، که در این تمایز وامدار سهروردی است؛ زیرا ابن سینا علم و ادراک را یکسان می‌داند و علم را اینگونه تعریف می‌کند: اعتقاد است به آنکه چنین است و ممکن نیست چنین نباشد و این اعتقاد به واسطه سببی است که آن را ایجاب کرده است. هم‌چنین با توجه به اینکه تقسیم علم به حصولی و حضوری در آثار سهروردی مشاهده می‌شود،

می‌توان سخن قطب شیرازی در این باب را متأثر از او دانست. از سویی دیگر با توجه به اینکه تقسیم علوم به طبعی و اکتسابی در آثار ابن سینا به چشم می‌خورد، می‌توان سخن قطب‌الدین شیرازی در این باره را با او هم‌سو دانست.

وی ادراک را اینگونه تعریف می‌کند: ادراک، حضور حقیقت چیزی به نفس خود یا مثال خود نزد مدرک می‌باشد که در حضوری خواندن علم و تعلق حقیقت شیء به ادراک، اشراقی است و در انطباع مدرک در ذات یا آلت مدرک، مشائی است؛ زیرا شیخ اشراق نظریه انطباع را نمی‌پذیرد و بر آن نقدهایی می‌آورد؛ اما در ادراک با ذات یا آلت و انتزاع مثال از امر خارجی یا غیر آن و در حضور مدرک با انطباع یا بدون انطباع سخنانی دو پهلو ارائه می‌کند که می‌تواند هم با حکمت مشاء سازگار باشد هم با مکتب اشراق.

قطب‌الدین شیرازی در بیان چهار مرتبه از ادراک (ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی) و هم‌چنین تقسیم‌بندی علم و عقل و امدار ابن سینا است. به طور کلی می‌توان گفت: قطب‌الدین شیرازی در مباحث معرفت‌شناسانه خود میان مکتب مشاء و مکتب اشراق در نوسان است، یعنی او به هیچ یک از مکاتب به طور کامل پایبند نیست؛ بلکه چنین برداشت می‌شود که قطب شیرازی، سعی بر تقریب دو مکتب مشاء و اشراق داشته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ ق)، *اشارات و تنبیہات*، نصیرالدین طوسی، جلد دوم، دفتر نشر کتاب.
- _____ . (۱۳۹۶ ق)، *الاشارات و التنبیہات*، حسن ملکشاهی، جلد دوم، تهران: انتشارات سروش.
- _____ . (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۸ ق)، *الشفاء*، محقق: حسن زاده آملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
- اکبریان، رضا. (۱۳۸۸)، *قوه خیال و عالم صور خیالی*، فلسفه و کلام: آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۸.
- پارسایی، جواد؛ غفاری، حسین. (۱۳۹۸)، *مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره ادراکات جزئی*، فصلنامه علمی - پژوهشی، سال هفتم، شماره دوم، بهار و تابستان.
- پژوهنده، حسین؛ عسکری سلیمانی امیری. (۱۳۹۷)، *معیار در تمایز وجودی قوای ادراکی و تأثیر آن در هویت وجودی قوه واهمه انسان از منظر ابن سینا و ملاصدرا*، فصلنامه علمی - پژوهشی، سال پنجم، شماره دوم، تابستان.

- سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۹۷۹ م)، مجموعه مصنفات، هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۱ ش)، حکمت اشراق، یزدان پناه، سید یدالله، چاپ دوم، قم: انتشارات سبحان.
- _____ (۱۳۶۲)، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح: سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شانظری، جعفر؛ محمدنژاد، رضا. (۱۳۹۵)، حقیقت علم و ادراک در فلسفه ابن سینا و شیخ اشراق (با تأکید بر ادراک خیالی)، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، دوره دوم، شماره ۱/۴، زمستان.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود بن ضیاء‌الدین مسعود. (۱۳۶۹)، درة التاج، محمد مشکوة، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سمت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرد فیروز جایی، یار علی. (۱۳۹۶)، حکمت مشا، چاپ دوم، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- معلمی، حسن. (۱۳۹۶)، معرفت شناسی، چاپ پنجم، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۹۶)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، جلد اول، چاپ نهم، تهران: انتشارات سروش.
- یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۶)، آموزش حکمت اشراق، علی امینی نژاد، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی.