

چیستی و چگونگی تکون شناخت عقلی تصویری (مفاهیم ماهوی) و وجه صدق آن بر کثیرین از منظر ملاصدرا

یزدان محمدی*

سید محمد انتظام**

DOI: 10.22096/ek.2023.546200.1446

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲]

چکیده

از دیرباز چیستی مفاهیم کلی ماهوی و چگونگی پدیدار شدن آنها در فاهمه انسان برای فلاسفه مسئله بوده است. از نظر ارسطو صورت عقلی، همان صورت حسی است که در فرایند تجرید و نادیده گرفتن عوارض جزئی کننده، کلی شده و قابلیت صدق بر کثیرین یافته است. فلاسفه مشائی چون ابن سینا با رویکرد ارسطو موافقت کردند؛ اما ملاصدرا دیدگاه تازه‌ای در چیستی علم طرح نمود و علم را نه کیف نفسانی بلکه نحوه وجود مجرد دانست. همین تلقی او از علم سبب شد تا در شناخت عقلی تصویری (مفاهیم ماهوی) نیز نظری بدیع ارائه دهد. در این مقاله به تحلیل و تبیین نظریه ملاصدرا درباره چیستی، چگونگی شکل‌گیری مفاهیم کلی در قوه شناختاری انسان و نحوه صدق آنها بر کثیرین پرداخته‌ایم. شناخت عقلی تصویری و ادراک مفاهیم ماهوی نتیجه ارتقاء وجودی انسان در فرایند حرکت جوهری و اتحاد وجودی با مرتبه وجود برتر عقلانی مدرک است. ملاصدرا دو تبیین برای قابلیت صدق مفاهیم ماهوی بر کثیرین ارائه داده است: ۱. ضعف قوه شناختی در مواجهه با صور عقلیه مجرد ادراکی مبهم و تار از آنها به دست می‌دهد و این ابهام زمینه تردید و امکان صدق بر کثیرین را فراهم می‌آورد. ۲. این قابلیت، پیامد سعه و شمول وجودی صور عقلیه نسبت به هر معنی معقول مناسب است. **واژگان کلیدی:** شناخت عقلی؛ ملاصدرا؛ نحوه وجود؛ صور عقلیه.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: yazdan6008@gmail.com

Email: entezam@mofidu.ac.ir

** دانشیار، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.



۱. مقدمه

گرچه مفاهیم کلی ماهوی از منظر هستی‌شناختی اموری دارای تشخیص وجودی‌اند، مصادیق آنها برخلاف مفاهیم حسی، خیالی و وهمی لزوماً اموری متشخص و خارجی نیست. به عبارتی، مصادیق این دست مفاهیم اعم از موجود در خارج و غیر موجود در خارج است. ممکن است مفهوم کلی تنها یک مصداق عینی داشته باشد یا اساساً مصداق خارجی نداشته باشد و در عین حال، کلی و قابل صدق بر کثیرین باشد؛ اما مفاهیم کلی عقلی چیستند و قوه عقل به منزله دستگاه عهده‌دار این نوع شناخت چگونه این مفاهیم را به دست می‌آورد؟ افلاطون در مواجهه با این مسئله برای مفاهیم کلی مصادیق عینی خارجی در نظر گرفت^۱؛ مصداق عقلی‌ای که کلی است. انسان همانطور که در مواجهه امور جزئی خارجی مفاهیم جزئی را می‌یابد با مواجهه و مشاهده مثل، مفهوم کلی را درمی‌یابد؛ اما ارسطو وجود مستقل ایده و مثل را نپذیرفت. در نگاه او صور عقلیه دارای وجود مستقل نبوده، بلکه در اشیاء محسوس جزئی عالم مادون قمر وجودی بالقوه دارند که طی فرایندی می‌توانند بالفعل شده و متعلق شناخت قوه عاقله قرار گیرند. تبیین ارسطو به نظریه تجرید و تقشیر معروف است. فارابی و ابن‌سینا در این مسئله راه حل ارسطو را برگزیده‌اند. ارسطو خروج صورت عقلی از حالت بالقوه به بالفعل را نیازمند امری بالفعل می‌داند. او برای اشاره به این امر بالفعل از اصطلاح «عقل بالفعل» استفاده نموده است، اما مفسرین با توجه به ویژگی فاعلیت عقل بالفعل در به فعلیت درآوردن عقل بالقوه، آن را به «عقل فعال» نامیده‌اند. اسکندر افریدوسی، شاگرد و شارح یونانی ارسطو برای نخستین بار اصطلاح عقل فعال را در شرح خود بر رساله *De anima* ی ارسطو به کار گرفت و آن را به عقلی مفارق (نه حیث بالفعل عقل متصل) تفسیر نمود.^۲ فارابی به تبع او عقل فعال را به منزله موجود عقلی مستقل و منطبق بر دهمین عقل طولی وارد فلسفه خود کرد. ابن‌سینا در ادامه فارابی را همراهی نموده و نقش عقل فعال در ادراک عقلی و ورود مفاهیم کلی ماهوی به دستگاه شناختی انسان را پررنگ کرد. از نظر ابن‌سینا، ورود صور و مفاهیم جزئی حسی به فاهمه انسان و تحقق صور و مفاهیم خیالی سپس تجرید صور خیالی معدّ و مقدمه است برای اینکه عقل فعال که منبع همه صور عقلی است، صور عقلی مناسب صور تجریدشده را به عقل انسان افاضه کند.

۱. محمودبن مسعود قطب‌الدین شیرازی، حکمة الإشراف (تعلیقه ملا صدرا)، جلد ۲ (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲)، ۳۵۷.

۲. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علی‌مراد داودی، چاپ ۳ (تهران: چاپخانه علامه طباطبائی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹)، ۲۲۴.

ملاصدرا به دلیل مبانی فلسفی خود مانند اصالت الوجود، تشکیک وجود و نظریه خاص درباره ادراک از روش مشائی فاصله گرفت و به دلیل اهمیت و جایگاه این دست مفاهیم در نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفی کوشید آن را موافق با مبانی خود تبیین نماید. البته تحقیق در آثار او نشان می‌دهد در تبیین ادراک عقلی رویکردهای متفاوتی اتخاذ نموده است. نخست با پذیرش مثل افلاطونی، مشاهده مثل از دور را عامل پیدایش مفاهیم کلی در قوه عاقله انسان دانسته است. در رویکردی دیگر مانند ابن‌سینا عقل فعال را در شکل‌گیری شناخت عقلی و ورود مفاهیم و صور کلیه به ساحت قوه شناخت دخیل می‌داند، اما از نظر او نه اتصال با عقل فعال بلکه اتحاد با عقل فعال است که عامل ادراک صور عقلی و تحقق شناخت عقلی است. در نهایت سعه وجودی، تعالی رتبه وجودی انسان در سیر صعودی و اندکاک در ذات الهی بر سبیل فناء فی الله را سبب آگاهی از صور عقلی کلی معرفی می‌کند. در این مقاله پس از تبیین رویکرد نخست ملاصدرا به بررسی وجه صدق مفاهیم کلی ماهوی بر اساس این رویکرد می‌پردازیم.

۲- مفهوم‌شناسی شناخت

هر یک از سه نحله فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه پیرامون تعریف، اقسام و اصناف، شرایط و چگونگی تکون شناخت، بحث‌های عمیقی مطرح کرده‌اند. نظریات ملاصدرا در گستره نظام فلسفی خود در ارتباط تنگاتنگ با نظامات فلسفی پیش از خود در قالب نظریات ابن‌سینا و سهروردی است. مسئله شناخت نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ از این رو برای آنکه نظرات بدیع ملاصدرا نمایان شود در تعریف علم و شناخت و تبیین گونه‌های شناخت و نیز شناخت عقلی تصویری از رهگذر نظریات ابن‌سینا و سهروردی به بیان و بررسی نظریات ملاصدرا می‌پردازیم.

ابن‌سینا در تعریف شناخت، عبارات متعددی به کار برده است. از جمله اینکه:

۱. «ادراک، آن است که صورت چیزی که ادراک می‌شود در ذات ادراک‌کننده، پیدا شود».^۳

۲. «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس».^۴

۳. تعبیر دیگر ابن‌سینا درباره شناخت چنین است: «شناخت یک چیز به این است که حقیقتش برای مدرک متمثل شود و مدرک با ذات نفس یا به وسیله ابزار ادراکی خود، حقیقت مدرک را مشاهده کند».^۵

۳. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی (بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ۶۹.

۴. ابن‌سینا، التعليقات، ۸۲.

۵. خواجه نصیرالدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی، چاپ اول، جلد ۲ (قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵)، ۳۰۸.

بنابر تعریف اخیر، ادراک دارای دو اضافه است: یکی به ذات مدرک (شناسا) و دیگری به شیء مدرک (متعلق شناخت)؛ و میان مدرک و مدرک نسبت تضایف برقرار است.^۶

شیخ اشراق نیز در رویکردی مشائی، حصول و حضور صورت شیء شناخته شده نزد شخص شناسا را تحقق بخش هویت شناخت می‌داند. از نظر او، تحقق شناخت نسبت به X، ضرورتاً نیازمند آن است که صورت حاضر شده نزد موجود شناسا مطابق و مماثل X باشد.^۷ شیخ اشراق دو تعریف برای شناخت بیان می‌کند. ۱. شناخت، آن است که شیئی برای ذات مجرد از ماده حاضر باشد. ۲. شناخت، غایب نبودن شیء از ذات مجرد از ماده است. به نظر او، بر اساس تعریف دوم، عدم غیبت ذات مجرد از خودش مانند عدم غیبت شیئی دیگر از آن، مشمول تعریف شناخت است؛ اما تعریف نخست، شامل آن نمی‌شود، زیرا گرچه نفس مجرد به جهت تجردش، از خود غایب نیست، نمی‌توان گفت برای خود حاضر است؛ از این رو تعریف دوم نسبت به تعریف اول تمام‌تر است و برخلاف تعریف اول، جامع افراد است.^۸

شیخ اشراق می‌گوید این تقریر را در یک خلسه و مکاشفه عرفانی از معلم اول، ارسطو دریافت نموده است؛^۹ اما در کتاب حکمة الاشراق حداقل درباره شناخت نفس نسبت به ذات خود، قید «عدم غیبت» که در تعریف شناخت آمده است را بر نمی‌تابد و بر آن می‌شود که وجود و ایّت موجود شناسا عین ظهور و نوریت است و عدم غیبت که امری سلبی است نمی‌تواند جزء ماهیت موجود شناسا باشد. موجود شناسا نور محض است و هر نور محض «ظاهر لذاته و مدرک لذاته» است.^{۱۰}

۳- نقد ملاصدرا به تعریف ابن سینا و سهروردی

ملاصدرا تعریف ابن سینا را نمی‌پذیرد. می‌توان ایراد او به تعریف ابن سینا را در قالب قیاس استثنائی به این صورت بیان کرد: اگر شناخت به حصول و انطباق صورت مدرک در ذات مدرک می‌بود، ما ذات خود را ادراک نمی‌کردیم. لکن تالی بالوجدان باطل است، فالمقدم مثله؛ اما ملازمه میان مقدم و تالی به این صورت است:

۶. خواجه نصیرالدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی، ۳۱۰.

۷. شیخ اشراق، هیاکل النور، تصحیح: محمد کریمی زنجانی اصل، چاپ اول (تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹)، ۱۸۶.

۸. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، جلد ۲ (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۷۲.

۹. شیخ اشراق، التلویحات اللوحیة و العرشیة (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، جلد ۲ (تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲)، ۷۰-۷۴.

۱۰. شیخ اشراق، التلویحات اللوحیة و العرشیة (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، ۱۱۴.

۱. یا ادراک ذات، همان ذات است؛

۲. در این صورت لازم می‌آید به محض اینکه کسی ذات شخص الف را ادراک نمود علم او به ذاتش را نیز ادراک نماید، در حالی که چنین نیست؛

۳. یا اینکه ادراک ذات به حصول صورتی از ذات در ذات است؛

۴. این صورت نیز باطل است، زیرا باید صورت ذات مساوی با ذات باشد (وگرنه صورت ذات نخواهد بود) و این، لازمه‌اش اجتماع مثلین است. (منظور از مثلین، ذات و صورت ذات است که در یک جا، مجتمع شده‌اند، زیرا وقتی ذات خودش را ادراک می‌کند دو ذات پدیدار نمی‌شود و ذات مدرک هنوز یک ذات و شخص است؛ از این رو هر دو مثل، در یک شخص اجتماع خواهند کرد) و اجتماع مثلین باطل است.^{۱۱}

صدرالمتألهین معتقد است تعابیر شیخ اشراق درباره حقیقت شناخت، مختلف بلکه در بدو نظر متناقض است. آنچه او به عنوان تعریف شناخت به سهروردی اسناد داده و نقد می‌کند را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد: «علم عبارت است از وجود شیء (مثلاً نفس انسان) به گونه‌ای که غواشی مادی از آن سلب شود».^{۱۲} غایب نبودن شیء مدرک از ذات مدرک که شرط شناخت است با همین قید که مدرک، عاری از ماده باشد تأمین می‌شود. اشکال تعریف شیخ اشراق آن است که شناخت را امری سلبی لحاظ کرده است. وجدان، به روشنی به بطلان چنین اعتقادی شهادت می‌دهد، زیرا وقتی به عنوان موجودی شناسا به چیزی شناخت پیدا می‌کنیم، در خود چنین می‌یابیم که چیزی برای ما حاصل شده است، نه آنکه از ما سلب و زائل شده باشد.^{۱۳}

۴- تعریف شناخت از دیدگاه ملاصدرا

بر پایه باور ملاصدرا معنای علم و شناخت چنان روشن است که نمی‌توان برای تعریف آن مفهومی روشن‌تر را به کار بست؛ از این رو تعریف منطقی^{۱۴} شناخت و علم ممکن نیست. مؤید سخن ملاصدرا آن است که به‌ویژه در تعریف ابن‌سینا خود ادراک و شناخت به منزله معرف در معرف

۱۱. برای مشاهده سه اشکال ملاصدرا به تعریف ابن‌سینا: (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، جلد ۳ (بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱)، ۲۸۸ - ۲۹۰).

۱۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۳، ۲۸۶.

۱۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۳، ۲۸۶ - ۲۸۹. ملاصدرا به صورت تفصیلی تعریف سهروردی را نقد کرده است. البته شیخ اشراق نیز پیش‌تر در آثار خود به نقد تعریف مذکور از شناخت اشاره کرده است و قید سلبی «عدم غیبت» را از تعریف برداشته است. (شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، ۱۱۴)

۱۴. که شرط آن اعرف بودن معرف از معرف است.

به کار گرفته شده است و اصطلاحاً تعریفی دوری است. به نظر می‌رسد وجه این عملکرد، بدهت مفهوم شناخت است.^{۱۵} می‌توان گفت علم، از حقایقی است که اِثبِت و ماهیت آن عینیت دارند و از این رو تعریف آن ممکن نیست، زیرا تعاریف حدی از جنس و فصل ترکیب می‌شوند و جنس و فصل اموری کلی‌اند، درحالی‌که وجود، بذاته متشخص است. تعریف به رسم تام نیز ممکن نیست، زیرا چیزی اُعرف از علم وجود ندارد تا بخواهد معرف آن باشد. علم، حالتی وجدانی نفسانی است که موجود حی و علیم بدون هیچ پوشش و خطایی در ذات خود می‌یابد و چگونه می‌توان علم را به چیزی غیر از علم تعریف کرد، در حالی که هر چیزی به سبب رویدادی درونی به نام علم و شناخت برای نفس ظاهر می‌شود. البته ملاصدرا می‌پذیرد که ممکن است برای تبته، تشبیهات و توضیحاتی بیان نمود تا سبب خلوص و وضوح بیشتر معنای علم شود. در حقیقت، علم از دیدگاه ملاصدرا امری وجودی است؛ آن هم وجود بالفعلِ خالصی که هیچ جهت عدمی نداشته نباشد.^{۱۶} علم، نحوه و طور وجود امری مجرد از ماده است.^{۱۷} بر اساس همین تلقی از شناخت است که ملاصدرا (آن‌گونه که چند سطر پیش اشاره کردیم) برای امکان‌پذیر نبودن تعریف شناخت به متشخص بودن وجود استدلال کرده است.

۵- گونه‌های شناخت

ابن‌سینا در کتاب الاشارات و التنبیهاث سه نوع شناخت انسانی را برشمرده است. بیان تفاوت شناخت‌های سه‌گانه نشان می‌دهد از نظر وی، نوع نگاه به مدرک و کیفیت شناخت است که اقسام شناخت را پدید می‌آورد.^{۱۸} البته در آثار دیگر خود شناخت وهمی را نیز افزوده است.^{۱۹} شیخ اشراق نیز مانند ابن‌سینا به چهار نوع شناخت قائل است.^{۲۰} ملاصدرا نخست به شیوه مشائی درباره انواع چهارگانه شناخت سخن گفت و توضیحاتی مشابه فلاسفه پیش از خود ارائه داد، اما در ادامه از مشهور فلاسفه فاصله می‌گیرد، شناخت وهمی را مندرج در شناخت عقلی دانسته و در آخر تنها سه نوع شناخت حسی، خیالی و عقلی را به رسمیت می‌شناسد. از نظر او «فرق میان

۱۵. چرا با وجود بدیهی بودن مفهوم علم و شناخت، شاهد اختلاف نظر فلاسفه و نیز متکلمان در تعریف علم هستیم؟ پاسخ به این پرسش و پیشینه آن برای نمونه در کتاب «معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت»، صفحه ۴۵ تا ۵۷ بررسی شده است. (محمد حسین زاده، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۶)

۱۶. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۱، ۲۹۷.

۱۷. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۱، ۳۵۴.

۱۸. خواجه نصیرالدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیهاث للمحقق الطوسی، ۳۲۳.

۱۹. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، جلد ۲، تحقیق: سعید زاید (قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی، ۱۴۰۴)، ۵۲-۵۳؛ ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه (تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹)، ۵۹۱.

۲۰. شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ۲۱۲-۲۱۳.

شناخت وهمی و عقلی، ذاتی نیست، بلکه به واسطه امری بیرون از ذات است و آن امر بیرون از ذات همان اضافه به جزئی (در شناخت وهمی) و عدم اضافه به جزئی (در شناخت عقلی) است؛ بنابراین در حقیقت، شناخت سه نوع است همانطور که عوالم، سه گانه اند [عالم ماده، مثال، عقل]؛ اما وهم، گویا عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده است. وهم همان اضافه عقل به طبیعت است و مدرکات قوه وهم همان مدرکات عقل هستند که به طبایع شخصی اضافه شده اند.^{۲۱} ملاصدرا تصریح می کند که وهم، حائز درجه و مرتبه مستقلی از وجود نیست و مدرکات وهم نیز نیازمند عالمی دیگر نیستند.^{۲۲}

۶- شناخت عقلی

در نگاهی کلی، شناخت عقلی در دو حیطة تصورات و تصدیقات قابل بررسی است؛ اما آنچه در این مقاله مورد نظر است تنها شناخت عقلی تصویری (مفاهیم ماهوی) است. بنابر نظر مشهور، ویژگی ممیز شناخت عقلی تصویری از دیگر انواع شناخت آن است که موجود شناسا در صورت نیل به مرتبه فعلیت قوه عقلیه در مواجهه با سوژه ای که متعلق شناخت حسی قرار گرفته تجربیدی تام صورت می دهد. مثلاً وقتی فردی زید را مشاهده می کند ماده خاصی را که پذیرای صورت انسانی زید شده است لحاظ نمی کند، متعلقات ماده او مانند مقدار، کیف، وضع و دیگر ویژگی های مادی خاص به او را هم نادیده می گیرد. همچنین اموری که مادی نیستند، ولی «در ماده بودن»، بر آنها عارض شده است مثل خیر بودن، شر بودن، موافق یا مخالف بودن و مانند اینها را از نظر دور می دارد. در نهایت جزئی بودن را هم کنار گذاشته^{۲۳} و صورت زید را به صورتی کلی در نظر می گیرد تا قابل صدق بر دیگر افراد انسان باشد، در این صورت به ذاتیات زید به صورت لیسیده، یعنی همان حیوان (جنس) و ناطق بودن (فصل) توجه کرده و او را به دامنه شناخت خود می کشاند. فعالیت های تجربیدی مذکور حاصل عملکرد قوه عقلیه است که عالی ترین مرتبه قوه شناختاری انسان است.^{۲۴} البته قوه عقلیه با بهره گیری از حس، وهم و خیال است که می تواند چنین فعالیت تجربیدی را سامان بخشد.^{۲۵} ملاصدرا تبیین مذکور برای شناخت عقلی را پذیرفته است و در همین راستا می توان در نگاه ابتدایی چنین گفت: شناخت عقلی از دیدگاه ملاصدرا آن است که موجود شناسا با تجرید تام و جداسازی غواشی و تعلقات مادی ماهیت به صورت

۲۱. شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ۳۶۲.

۲۲. صدرالمتألهین، الحاشیة علی الهیات الشفاء (قم: انتشارات بیدار، بی تا)، ۱۳۸.

۲۳. با همه این اوصاف، اگر این صورت در ضمن «ماده ما» مورد نظر باشد، هنوز صورت زید کاملاً از لواحق ماده تجرید نشده است.

۲۴. حسین بن عبدالله ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۵۱-۵۲؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، ۳۴۸.

۲۵. صدرالمتألهین، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ۱۹۰.

کامل،^{۲۶} صرفاً ماهیت شیء را متعلق شناخت خود قرار دهد و شناخت یک شیء از جهات دیگری که شناسایی ماهیت شیء به حساب نمی‌آید، شناخت عقلی قلمداد نخواهد شد.^{۲۷}

با اینکه مشهور فلاسفه شرط تحقق شناخت عقلی را تجرید ماهیت از لواحق و عواض خارج از ذات دانسته‌اند، معتقدند وقتی شناخت عقلی به ذات عقلیه تعلق گرفته باشد اساساً تجرید، سالبه به انتفای موضوع است. موجوداتی که دارای وجود خارجی مادی هستند برای اینکه امکان شناخت عقلی پیدا کنند تجرید، یک ضرورت است، زیرا شناخت عقلی به ذات و کُنه ماهیات تعلق می‌گیرد و اینگونه موجودات با عوارضی خارج از ذات نظیر کم و کیف و این و متی و... پوشیده شده‌اند؛ از این رو تا به واسطه تجرید از این پوسته‌ها بیرون نشوند، لب و ذاتشان در معرض شناخت قوه عقل قرار نمی‌گیرد و شناخت عقلی به آنها حاصل نمی‌شود؛ اما ذات عقلی از آغاز دارای چنین عوارض غریبه نیستند تا مانع شناخت ذات و کُنه ماهیتشان باشد پس تعقل آنها نیازمند تجرید از سوی موجود شناسا نیست.

صدرالمتألهین نیز همانند حکمای پیشین، معتقد است صور عقلیه منحصر در صورت‌هایی نیستند که دارای وجود خارجی مادی باشند،^{۲۸} اما این دست صور برای حضور در فضای قوه شناختاری عقلی و برای آنکه تبدیل به صورتی عقلی شوند نیازمند آن هستند که قوه عقل آنها را از ماده و متعلقات و عوارض ماده به صورتی تام تجرید کرده و هر گونه ویژگی غیرماهوی را از ماهیت موجود به وجود مادی خارجی بزداید به طوری که در نهایت به ذات و حاق کُنه ماهیت شیء دست یافته و آن را متعلق شناخت خود قرار دهد. در صورتی که چنین عملیات تجریدی صورت نگیرد وجود شناختاری چنین ماهیتی محسوس خواهد بود نه معقول؛ از این رو ممتنع است که صور شناختاری جواهر قدسی دارای عوارضی مادی باشد^{۲۹}. پیش از این فارابی نیز همین تعبیر را درباره شناخت عقلی به کار برده است که شناخت عقلی نیل به حاق شیء است و گرچه به غشاء نیازمند است، ولی از آن عبور می‌کند و به باطن و حقیقت شیء دست می‌یازد.^{۳۰}

۲۶. صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ۷۹.
۲۷. و التعقل هو إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۳، ۳۶۱)
۲۸. گاهی صور عقلیه از آن موجوداتی عقلی مجردند که هیچ‌گونه غواشی مادی ندارند و از این جهت نیازمند تجرید نیستند.
۲۹. صدرالمتألهین، شرح الهدایة الاثریة، چاپ اول، تصحیح: محمدمصطفی فولادکار (بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۲)، ۳۶۲.
۳۰. ابونصر الفارابی، فصوص الحکم، چاپ دوم، تحقیق: شیخ محمدحسن آل یاسین (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵)، ۵۵.
البته مقصود فارابی از نیل به کُنه شیء، حقیقت شیء خارجی نیست. در مقاله‌ای که به شناخت عقلی تصویری از منظر فارابی پرداخته است رأی فارابی درباره این مسئله را قدری توضیح داده‌ام. (یزدان محمدی، «ماهیت شناخت عقلی تصویری در نظام فلسفی حکیم ابو نصر فارابی»، دو فصلنامه علمی هستی و شناخت، سال هفتم، شماره ۹، بهار و تابستان ۹۳۱۱، شماره پیاپی ۹۳، ۱۶۸-۱۷۰).

۷- چگونگی حصول شناخت عقلی تصویری

ملاصدرا گرچه ابتدا با تبیین رایج در فلسفه مشائی همراهی کرد، اما در ادامه تصریح دارد که مانع شناخت عقلی در ماهیات خارجی، همراهی و اختلاط آنها با عوارض غریبه نیست تا در فرایند تجرید تام زمینه ادراک عقلی فراهم آید. آنچه مانع ادراک عقلی در چنین ماهیاتی است، نحوه وجود مادی، حسی و خیالی آنهاست. همانطور که مانع شناخت خیالی و حسی، نحوه وجود مادی است و مدار تعقل و شناخت امور خارجی بر تبدل نحوه وجود ادنی به وجود اشرف است. عدم امکان مطلق شناخت موجود مادی محض اولاً و بالذات بخاطر همراه بودن آن با برخی عوارض مادی نیست، بلکه چون نحوه وجودش مکانی زمانی است نمی‌تواند برای موجودی دیگر حضور فلسفی^{۳۱} داشته باشد همچنان که برای ذات خود حاضر نیست. بر همین اساس موجودی که دارای نحوه وجود مادی است، جوهر باشد یا عرض نمی‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد؛ بنابراین به اعتقاد ملاصدرا همین وجود مادی خارجی دارای انحاء متعدد وجودی است: ۱. نحوه وجودی که متعلق هیچ‌یک از انواع شناخت قرار نمی‌گیرد، زیرا امکان هر یک از انواع شناخت حصولی منوط است به اینکه مدرک دارای نحوه وجود ذهنی باشد و یک شیء نمی‌تواند در عین حال که متشخص به تشخیص خارجی است دارای تشخیص ذهنی بشود. ۲. نحوه وجودی دیگر که لطیف‌تر است و می‌تواند متعلق ادراک حسی قرار بگیرد. این نحوه وجود، قائم به نفس شناسا است، فعل فاعل شناسا به حساب می‌آید و از آنجاکه دارای وجود نوری ادراکی است فاعل شناسا آن را به علم حضوری درک می‌کند. ۳. همچنین دارای نحوه وجود مجرد خیالی است که می‌تواند به ادراک خیالی درک شود. ۴. در نهایت همین وجود مادی خارجی دارای نحوه وجود دیگری است که شناسای آن عقل نظری‌ای است که از قوه به فعلیت درآمده و در زمره عقول فعّاله قرار گرفته است و به عبارتی درجات، مراتب و انواع انسانی را طی کرده، از انسان حیوانی عبور نموده و انسان عقلی شده است.^{۳۲}

ادراک، امری دوسویه است که یک سوی آن شیء مدرک و سوی دیگر آن موجود شناسا است و هماهنگی میان طرفین مقوم ادراک امری ضروری است. ملاصدرا معتقد است انسان به عنوان مدرک، متناسب با درجات مدرکات و به وزن مراتب وجودی عالم طبیعی دارای درجات سه‌گانه است:

۳۱. لازمه حضور فلسفی از نظر ملاصدرا تجرد از ماده و عوارض مادی است. بدون حضور فلسفی، مطلقاً علم ممکن نیست، زیرا از نظر او علم نحوه وجود مجرد از ماده است. (عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرائی (تهران: سمت، ۱۳۸۶)، ۲۵.

۳۲. در نگاه صدرالمتألهین انسان جنس است که تحت آن انواعی مندرج‌اند. انسان حیوانی، انسان دون‌ترین و انسان عقلی، عالی‌ترین انواع جنس انسان هستند.

۱. انسان حسی که از میان مراتب وجودی یک موجود مادی خارجی مرتبه محسوس را ادراک می‌کند.
۲. انسان خیالی که مرتبه خیالی و مثالی را متعلق شناخت خود قرار می‌دهد.
۳. و انسان عقلی که صور مفارقات عقلیه را درک می‌کند.

از نظر او همه انواع طبیعی موجودات دارای مراتب وجودی حسی، خیالی و عقلی اند و ظرفیت شناختی و وجودی موجود شناسا است که به او این امکان را می‌دهد تا نحوه‌های وجودی یک موجود را به تناسب درجه وجودی خود بشناسد.^{۳۳} بدون ارتقاء وجودی انسان به منزله موجود شناسا به مرتبه مثالی و عقلی امکان ادراک مرتبه وجودی مثالی و عقلی موجودات طبیعی وجود ندارد و به تبع آن تحقق ادراک خیالی و عقلی ممکن نیست.

از همین جا تفاوت رویکرد ملاصدرا در مورد آنچه پیش‌تر در همراهی با مشهور فلاسفه گفته بود پدیدار می‌شود. ملاصدرا برخلاف نظر ابتدایی یا مماشاتی خود پیرامون شناخت عقلی، آن را حاصل تجرید نمی‌داند؛ بلکه از نظر او، شناخت عقلی حاصل ارتقاء مرتبه وجودی موجود شناسا است. اگر موجودی شناسا بتواند برای نمونه صورت حیوان را به نحوی از وجود ملاحظه کند که بدون مقدار خاص، مکان خاص، وضع خاص و زمان خاص باشد یا صورت انسان عقلی مجرد از عوارض مادی را تعقل کند، یعنی صرف انسان که هر چیزی غیر انسانیت از آن خارج باشد (بدون اینکه مقومات انسان، قوا و اعضای آن را حذف کند) در این هنگام شناخت عقلی به حیوان یا انسان پیدا کرده است.

نکته مهم این است که بر اساس باور ملاصدرا صورت عقلی انسان بدون دست، پا، صورت، چشم و... نیست؛ اما این اعضا باید در ضمن صورت انسان به گونه‌ای متعلق شناخت قرار گیرند که امکان صدق بر کثیرین داشته باشند. در غیر این صورت، صورت انسان امکان صدق بر کثیرین نخواهد داشت، درحالی که شرط شناخت عقلی عمومیت و قابلیت حمل و صدق بر کثیرین است. به تعبیر افلوطین^{۳۴} در اثولوجیا: «إن الإنسان الحسّي إنما هو صنم الإنسان العقلي و الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية، ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء مختلفة، لكنّها كلها في موضع واحد»^{۳۵}. بدیهی است شناخت عقلی برای همه میسر نیست بلکه بسیار

۳۳. صدر المتألهین، الحاشیة علی الهیات الشفاء (قم: انتشارات بیدار، بی‌تا)، ۱۳۷-۱۳۸؛ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۳، ۳۶۳.

۳۴. ملاصدرا کتاب اثولوجیا را اثر ارسطو می‌داند؛ از این رو در کتاب اسفار اربعة عبارت فوق را به او نسبت داده است.

۳۵. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۶: ۲۷۶؛ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۸، ۲۸۳؛ افلوطین، اثولوجیا، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳)، ۶۹.

اندک اند کسانی که به چنین مرتبه از شناخت دست یابند؛ از این رو افلوطین می‌گوید: «قَلَّ من الناس من أمکن له الإدراک علی ذلک الوجه».^{۳۶}

ملاصدرا بر این باور است که شناخت عقلی و ادراک صور معقوله با مشاهده ذوات مجرد و صور مفارقه محقق می‌شود.^{۳۷} در واقع، نفس انسانی به نحوی صور عقلیه را در درون خود دارد (نه اینکه با تجرید غواشی یک صورت مادی، به صورت عقلی دست یازد). نفس انسانی به صورت بالقوه واجد صور عقلیه است و برای اینکه به صورت بالفعل واجد آنها بشود نیازمند تحوّل وجودی از مرتبه نقص وجودی به مرتبه کمال وجودی^{۳۸} و ریاضت علمی برای عبور از محسوسات به باطن آنها است.^{۳۹} عاملی که در این فرایند نفس را از حالت بالقوه به بالفعل متحوّل می‌سازد نور الهی است که کامل بالفعل است و نفس انسانی به هر میزان که با عقل فَعَال متصل و متحد شود معقولات را از درون خود درک خواهد کرد.^{۴۰} ملاصدرا در برخی عبارات، ملکی به نام «واهب الحیة» و «نافخ الصور» را عامل انتقال نفس انسانی از محسوسات به ماوراء معرفی می‌کند.^{۴۱} با توجه به شواهد موجود در متون ملاصدرا از جمله اشتراک در کارکردها، به نظر می‌رسد واهب الحیة و نافخ الصور مصداق همان نور الهی است، نیز همان ملکی است که طبق اعتقاد ملاصدرا در شناخت حسی صور محسوسه را در قالب صور نوری به انسان اضافه می‌کند.

در این راستا توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که هر یک از ماهیت و عوارض شخصیه ماهیت در خارج دارای وجودی منحاظ نیستند و عوارض، وجودی افزون بر وجود مادی ماهیت ندارند؛ بلکه تشخیص وجودی ماهیت در خارج مستلزم ویژگی‌هایی نظیر کم و کیف و... است؛ و تغییر و تحوّل در عوارض و ویژگی‌ها در خارج بدان جهت است که یک ماهیت شخصی می‌تواند دارای انحاء و مراتب وجود باشد بدون اینکه وحدت شخصی آن از بین برود. توجه نکردن به همین نکته، پیش‌فرض نادرستی در ذهن مشهور فلاسفه پدید آورده و سبب شده تا تجرید را در انواع شناخت به معنای حذف بعضی از خصوصیات و باقی گذاشتن برخی دیگر بدانند در حالی که تجرید از نظر ملاصدرا به نحوه وجود مرتبط است؛ یعنی برخی مراتب وجودی یک ماهیت شخصی دارای ویژگی‌های مادی است و اساساً مورد شناسایی و متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد. مرتبه‌ای

۳۶. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۸، ۲۸۴.

۳۷. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، چاپ اول، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی (تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ۱۱۴.

۳۸. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی (مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰)، ۲۴۲-۲۴۳.

۳۹. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی (تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ۱۱۴.

۴۰. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۲۴۶.

۴۱. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی (تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ۱۱۴.

دیگر، وجودی حسی است که در عین مشروط بودن به وجود ماده خارجی دارای وضع و پذیرای اشاره حسی نیست. پس از آن، مرتبه وجود خیالی است؛ وجودی صوری که مشروط به حضور ماده نیست هرچند در حدوث نیازمند شناخت حسی است؛ و وجود عقلی، صورتی است که وقتی لاشرط تعین لحاظ شود امکان صدق و حمل بر کثیرین دارد.^{۴۲}

ملاصدرا باور خود درباره نظریه تجرید در شناخت عقلی را چنین بیان می‌دارد: «فالقول بأن مدار العاقلیة علی تجرید ماهیة المعلوم عن المقدار و الشكل و غیرهما، قول زور مختلق». ^{۴۳} اما در صورتی که اصرار داشته باشیم و بخواهیم از ادبیات «تجرید» در شناخت عقلی استفاده کنیم باید در معنای متعارف این واژه در فلسفه مشائی تصرف کنیم. در غیر این صورت نمی‌توان شناخت عقلی را حاصل تجرید به معنای تفسیر یعنی همان معنای مشهور و مصطلح در فلسفه مشائی در نظر گرفت. در کتاب أسفار می‌نویسد: «أن معنی تجرید المحسوس حتی بصیر معقولاً لیس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض، بل معناه نقله عن الوجود المادی إلى الوجود العقلی بواسطة نقله أولاً إلى الحس ثم إلى الخیال ثم إلى العقل». ^{۴۴}

معنای اینکه بخواهیم محسوس را برای اینکه معقول شود تجرید کنیم این نیست که بعض ویژگی‌های محسوس را حذف و برخی دیگر را باقی بگذاریم؛ بلکه معنای آن [تجرید محسوس] عبور دادن محسوس از وجود مادی به وجود عقلی است. به این صورت که اولاً محسوس را به حس عبور دهیم سپس به خیال و سپس به عقل.

ملاصدرا بر اساس مبنای اتحاد عقل و عاقل و معقول در علم، تجرید را دخیل در شناخت عقلی ندانسته است، بلکه ارتقاء وجودی موجود شناسا را امری لازم می‌داند، اما در عین حال تصریح می‌کند که به عنوان شرط تحقق شناخت عقلی، ضروری است که مدرک و مدرک هر دو با هم تجرّد یافته، از مرتبه‌ای کنده شده و به مرتبه دیگر وجود ارتقاء یابند. به عبارتی لازم است مدرک و مدرک هر دو نشئه وجودی خود را ترک و به نشئه‌ای دیگر انتقال یافته و از عالمی به عالم دیگر سیر کنند تا اینکه نفس از حالت بالقوه درآمده و عقل و عاقل و معقول بالفعل شود.^{۴۵}

تعقل و شناخت عقلی نیازمند پوست اندازی ماهیت از عوارض نیست به اینکه ماهیت را از هر آنچه غیر اوست عاری کنیم. آنچه در شناخت عقلی ضرورت دارد این است که ماهیت را از نحو

۴۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۹، ۹۴-۹۶.

۴۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۹، ۹۴-۹۶.

۴۴. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۳: ۴۳۵.

۴۵. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۳: ۳۶۳.

وجود وضعی مادی تجرید کنیم^{۴۶}. با این توضیح، معلوم می‌شود تجرید در اصطلاح ملاصدرا معنای ویژه‌ای دارد که عبارت او در کتاب أسفار أربعه از این معنا رونمایی می‌کند: «شرط الإدراک العقلی للشیء الخارجی أن یجرد حقیقته عن نحو الوجود الجسمانی إلى نحو الوجود العقلی. فالفرق بین السماء المعقولة و السماء المحسوسة لیس بشیء إلا بنحو الوجود»؛^{۴۷} شرط ادراک عقلی شیء خارجی این است که حقیقت آن از نحوه وجود جسمانی به نحوه وجود عقلی تجرید شود. پس فرق بین آسمان معقول و آسمان محسوس تنها در نحوه وجود آنهاست.

۸- فرایند شناخت صور عقلیه و قابلیت حمل در شناخت عقلی

از جمله اموری که صدرالمتألهین را از مشهور فلاسفه متمایز می‌کند نظر خاص او درباره شناخت حسی و خیالی است. ملاصدرا برخلاف مشهور شناخت حسی و خیالی را حاصل انفعال نفس و انطباق صور محسوسه در نفس نمی‌داند. از نظر او، مواجهه نفس با محسوسات به وسیله حواس، معدّ و زمینه‌ساز است برای اینکه نفس، صوری مماثل محسوسات در خود ابداع و اختراع کند؛ اما در شناخت عقلی هیچ یک از انطباق و اختراع را نمی‌پذیرد همانطور که بنا بر دیدگاه او تجرید نیز راه حل مناسبی به نظر نمی‌رسد.

پیش‌تر به این نکته اشاره کردیم که شناخت عقلی برخلاف شناخت حسی و خیالی^{۴۸} ممکن الصدق علی کثیرین است. چنین امکانی چگونه برای قوه عقلیه فراهم می‌شود؟ مشهور فلاسفه دو روش را پیش رو دارند: تحلیل و ترکیب. روش تحلیل، یعنی قوه عقلیه عوارض و ویژگی‌های شخصی اشخاصی که تحت یک معنای نوعی مندرجند را حذف می‌کند. در این صورت حقیقت نوعیه به صورت یک حقیقت واحد و ماهیت متحدی درخواهد آمد. از آنجا که همه اشخاص نوع در جنس و فصل با این حقیقت واحد مشترکند و از سوی دیگر این حقیقت واحد نسبت به عوارض شخصیه اشخاص مندرج در نوع، لاینشرط است این قابلیت را دارد که بر هر یک از آنها صدق کند؛ به عبارت دیگر جدایی اشخاص یک نوع به ویژگی‌های شخصیه‌ای است که می‌توان با تجرید و لحاظ نکردن آنها به ماهیت لیسیده و حقیقت واحده‌ای دست یافت که در همه اشخاص مشترک است و از همین رو می‌تواند بر

۴۶. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۳: ۵۰۶.

۴۷. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۸: ۲۹۱.

۴۸. در شناخت خیالی، صورت فردی از انسان، در خیال نقش می‌بندد (صورت محسوس بدون آنکه مشروط به حضور ماده آن صورت باشد) و با مواجهه با افراد دیگر، در یک مقایسه، شباهت‌ها و تفاوت‌ها را مورد توجه قرار داده و در نتیجه حکم می‌کند به اینکه این دو فرد، مصداق یک ماهیت‌اند یا مصداق ماهیات متعدد، بدون اینکه بتواند ماهیت صرف و بدون ویژگی مصادیق را بشناسد؛ از این رو برخلاف شناخت عقلی قابلیت صدق علی کثیرین در شناخت عقلی مبتنی بر شناخت ذات شیء، جایگاهی ندارد. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۸: ۲۸۴)

همه اشخاص نوع صدق کند؛ اما ترکیب، به این معناست که وقتی قوه عقلیه می‌تواند معنای جنسی و فصلی را اعتبار کند این امکان برای او وجود دارد که فصل را با جنس همراه کند و از اجتماع آنها حقیقتی پدید آورد که دارای اتحاد جمعی یا اتحاد حملی است به گونه‌ای که قابلیت صدق بر کثیرین را خواهد داشت^{۴۹}. در روش ترکیب برخلاف روش تحلیل دست‌کم در این فرد از اتحاد جمعی و قابلیت حمل، تجرید عوارض شخصیه در کار نیست گرچه شاید بتوان گفت جنس و فصلی که قرار است قوه عقلیه آنها را به هم پیوند بزند تا حقیقت واحده کلی به دست دهد پیش‌تر حاصل تجرید بوده‌اند.

اما ملاصدرا با توجه به تفاوت متعلق شناخت عقلی، دو رویکرد متفاوت پیرامون تفسیر چیستی و فرایند عمومیت شناخت عقلی اتخاذ نموده است. متعلق شناخت عقلی تصویری گاهی موجود مادی‌ای است که بر اساس نظر مشهور فلاسفه از عوارض تجرید شده است و گاهی موجود عقلی مفارق از عوارض و لواحق متعلق شناخت عقلی است. ملاصدرا در صورت اول برخلاف نظر مشهور فلاسفه تجرید صورت حسی و خیالی و لحاظ نکردن عوارض برای تحقق شناخت عقلی را نمی‌پذیرد. بر اساس نظر او همه موجودات طبیعی دارای سه مرتبه وجودی مادی، مثالی و عقلی‌اند و تحقق شناخت عقلی وابسته به این است که موجود شناسا ارتقاء وجودی یافته و به مرتبه وجود عقلی مدرک مادی نائل آید. ملاصدرا معتقد است واقعیت علم، معلوم بالذات است و واقعیت علم، وجود برتر ماهیت معلوم یا نحوه وجود برتر ماهیت معلوم است. از این منظر چنانچه تجرید واقعیت علم، مثالی باشد تنها وجود برتر یک شخص خاص، یعنی وجود برتر شخص B از ماهیت معلوم است. درحالی‌که اگر تجرید واقعیت علم، تجرید عقلی باشد وجود برتر B و دیگر افراد هم نوع ماهیت معلوم خواهد بود؛ بنابراین اگر مجموعه G شامل همه افراد هم نوع ماهیت معلوم باشد در این صورت علاوه بر اینکه «A، B است» صادق است، گزاره «A، G است» نیز صادق است زیرا واقعیت A وجود برتر همه افراد مجموعه G است و با همه آنها این‌همانی عینی دارد. این نحو انطباق عینی که یک شیء این‌همانی وجودی با همه افراد یک نوع دارد و اصطلاحاً وجود برتر همه آنهاست، «انطباق سعی» و «کلیت سعی» نامیده می‌شود. البته از آنجا که ذهن با مفاهیم و ماهیات مأنوس است بازتاب همین انطباق سعی را به صورت کلی بودن ماهوی درک می‌کند و چه بسا این کلی بودن را وصف ماهیت تلقی کند.^{۵۰}

در صورت دوم که متعلق شناخت عقلی موجود مفارق عقلی است و عوارضی به همراه ندارد اساساً تجرید بی‌معناست و البته ملاصدرا نیز تفسیری متفاوت از آنچه در صورت اول ارائه داد پیش می‌کشد. بر اساس دیدگاه او برای تحقق شناخت صور عقلی انواع جوهری تنها کافی است نفس انسانی اضافه اشراقیه به ذوات عقلیه و مثل مجرده نوریه (که در عالم ابداع و صقع ربوبی‌اند) پیدا

۴۹. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳: ۲۶۳.

۵۰. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرانی، ۲: ۷۸-۸۱.

کند. پس از آنکه آینه وجودی نفس صیقل یافته و محاذی با ذوات عقلیه قرار گرفت آنها را ادراک خواهد نمود، اما عمومیت صورت عقلی ادراک شده به همان نحوی است که در صورت اول مطرح شد. موجود مفارق عقلی حقیقت نوعیه مشترکه افراد یک نوع است و نسبت ذوات عقلی موجود در عالم ابداع به اشخاص جسمیه خود مانند نسبت صور معقوله منتزعه^{۵۱} از اشخاص مادی به اشخاص مادی است؛ از این رو دارای امکان صدق بر اشخاص متعدد است. البته ذوات عقلی برخلاف صور عقلیه منتزعه، مشخص به تشخص عقلی کلی اند و این تشخص مانع صدق و حمل بر جزئیات مندرج تحت آنها است. ملاصدرا برای حل این مشکل در مسیر عمومیت شناخت عقلی در صورت دوم امکان حمل بر جزئیات را به نحوه ادراک نفس ربط می‌دهد. بنابر دیدگاه او ضعف ادراک و ضعف بینایی عقلی نفس سبب می‌شود مادامی که در عالم جسمانی است مشاهده تام و کاملی نسبت به ذوات عقلیه نداشته باشد، در نتیجه مشاهده ذوات عقلیه با نوعی ابهام همراه باشد و همین ابهام زمینه عمومیت را فراهم می‌کند^{۵۲}. با توجه به اینکه نفس انسانی دارای ضعف وجودی و عجز در ادراک است و از سویی ذوات عقلیه دارای شرافت و علو وجودی اند معمولاً نفوس انسانی مشاهده ضعیفی نسبت به آنها داشته و امکان مشاهده تام و کامل عقلی آنها را ندارند؛^{۵۳} بنابراین ادراک معقولات کلیه به مشاهده ذوات نوریه مجرد حاصل می‌شود و مشاهده ذوات نوریه وابسته به استکمال وجودی نفس انسانی است که در یک سیر کمالی وجودی از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول انتقال پیدا کند، اما در عین حال استکمال وجودی نفس غالباً به شکلی نیست که امکان شناخت کامل عقلی ذوات نوریه مجرد را فراهم آورد.^{۵۴} در نتیجه تنها مشاهده‌ای ضعیف و نقشی ناواضح از صور عقلیه نصیب او می‌گردد؛ مانند شخصی که به جهت ضعف بینایی، چهره کسانی که با آنها مواجه می‌شود را به صورت تار و مبهم می‌بیند یا با وجود قوت بینایی، در هوای غبارآلود نمی‌تواند چیزی که در فاصله بسیار دور قرار دارد را به وضوح مشاهده نماید؛ از این رو آنچه مشاهده می‌شود با نوعی ابهام همراه است و همین ابهام در ادراک زمینه صدق بر مصادیق متعدد را برای شیء مدرک فراهم می‌کند. شیئی که در این شرایط مورد مشاهده است امکان صدق بر اشخاص متعدد نوع خود را خواهد داشت؛ بنابراین آنچه در صورت دوم از شناخت عقلی تأمین‌کننده کلیت و قابلیت صدق بر کثیرین است ابهام و عدم وضوح ادراک است و ابهام، کلیت، عموم و اشتراک در صور عقلی حاصل ضعف وجودی نفس انسانی و کاستی در معقولیت است.

۵۱. بنابر نظر مشهور فلاسفه.

۵۲. صدرالمتألهین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۱۳۰.

۵۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۱، ۲۹۸. صدرالمتألهین در همین متن تصریح می‌کند که شناخت عقلی تام و کامل تنها پس از مرگ و جدایی نفس انسانی از تعلقات مادی دنیایی امکان‌پذیر است.

۵۴. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۱۱-۳۳.

بر اساس این تبیین، از نظر ملاصدرا کلیت در صور معقوله حاصل ضعف شناخت از سوی موجود شناسا است. از این رو خصوصاً با توجه به اینکه به اعتقاد او تشخیص به وجود است و وجود دارای مراتب است، همچنین با عنایت به اینکه هر مرتبه‌ای از وجود منحصر در فرد است عمومیت در حمل و قابلیت صدق بر مصادیق برای هر مرتبه از وجود متصور نیست هر چند متعلق شناخت، وجود کلی عقلی باشد.^{۵۵} با این حساب اگر شناخت نسبت به هر موجود ماهوی مشخص که متعلق شناخت قرار می‌گیرد به نحوی کامل و تمام صورت بگیرد فقط بر همان موجود قابل حمل است. برای نمونه ادراکی با عنوان A فقط بر موجودی ماهوی با عنوان a قابل حمل است نه بر هیچ موجود دیگر از قبیل b, c, d یا ...، چون هر موجودی دارای مرتبه وجودی خاص به خود است و شناخت نسبت به یک مرتبه خاص وجود قابل حمل بر مراتب دیگر وجود، نخواهد بود.^{۵۶}

۹- نتیجه

ملاصدرا شناخت را امری وجودی می‌داند؛ بر همین اساس از نظر او شناخت عقلی حاصل تجربیدی نیست که در فلسفه مشاء مورد نظر است. از این منظر، آنچه برای تحقق شناخت عقلی ضروری است تجرید از نحوه وجود مادی است نه تجرید مدرک محسوس از ویژگی‌های غیرذاتی برای دست‌یابی به کنه و ماهیت آن. توضیح اینکه موجود مادی در بطن خود حائز مراتب وجودی از جمله مرتبه وجود عقلی است و انسان به منزله موجود شناسا برای وصول به شناخت مرتبه وجود عقلی مدرک مادی نیاز دارد به اینکه مراتب وجود مادی و خیالی را طی کرده و «انسانی عقلی» گردد. انسان عقلی قابلیت پیدا می‌کند تا اضافه اشراقیه به ذوات عقلیه پیدا کرده و با عقل فعال متصل و متحد شود و به میزان اتصال، حائز صور عقلیه شود. وقتی مقتضی برای دریافت صور عقلیه در انسان به وجود آمد، ملکی به نام «واهب الحیة» و «نافخ الصور» صور عقلیه را به او افاضه می‌کند. تعلق وجودی انسان به ماده و شدت وجودی ذوات عقلیه مانع شناخت کامل آنها برای نفس انسانی می‌شود. این ضعف شناخت انسان که حاصل ضعف وجودی اوست مایه ابهام در شناخت صور عقلیه و به تبع آن کلیت و عمومیت آنها می‌شود. تبیین دیگر ملاصدرا برای کلی بودن صور عقلیه از طریق سعه وجودی و شمول وجودی نسبت به هر معنی، معقول است.

۵۵. با توجه به اینکه ملاصدرا ماهیت یک موجود را حاکی از مرتبه وجودی آن می‌داند، نمی‌توان بدون تسامح، تبیین درستی از ماهیت مشترک به دست داد. به همین خاطر باید گفت عمومیت در شناخت عقلی ویژگی ذاتی متعلق شناخت نیست، بلکه ویژگی‌ای است که برای ضعف وجودی موجود شناسا و کاستی شناخت، عارض متعلق شناخت شده است و به متعلق شناخت و صورت عقلی این امکان را می‌دهد تا بر مصادیق متعدد حمل بشود.

۵۶. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱: ۲۸۹.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الطبیعیات). تحقیق: سعید زاید. قم: مكتبة آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. چاپ دوم، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
- ابونصر الفارابی. فصوص الحکم. چاپ دوم، تحقیق: شیخ محمدحسن آل یاسین. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵.
- ارسطو. درباره نفس. چاپ سوم، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی. تهران: چاپخانه علامه طباطبایی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
- افلوطن. ائولوجیا. چاپ اول، تحقیق: عبد الرحمن بدوی. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳.
- حسین زاده، محمد. معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، مرکز انتشارات، ۱۳۹۶.
- خواجه نصیرالدین الطوسی. شرح الاشارات و التنبیها للتحقیق الطوسی. چاپ اول. قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- شیخ اشراق. التلویحات اللوحیة و العرشیة (مجموعه مصنفات شیخ اشراق). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
- شیخ اشراق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم، جلد ۱، ۲ و ۳، تصحیح و مقدمه: هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شیخ اشراق. هیاکل النور. چاپ اول، تصحیح: محمد کریمی زنجانی اصل. تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹.
- شیخ اشراق. حکمة الاشراق. چاپ دوم، تصحیح: هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- صدرالمآلهین. شرح الهدایة الاثیریة. چاپ اول، تصحیح: محمدمصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲.
- صدرالمآلهین. الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار، بی تا.
- صدرالمآلهین. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. جلد ۱، ۳، ۶، ۸، ۹، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

۶۴ هستی و شناخت / سال ۸ / شماره ۲ / پیاپی ۱۶ / صص ۴۷-۶۴

صدرالمتألهین. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. چاپ دوم، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

صدرالمتألهین. المبدأ والمعاد. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

صدرالمتألهین. مفاتیح الغیب. چاپ اول، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرائی. جلد ۲. تهران: سمت، ۱۳۸۶.

قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود. حکمة الإشراف (تعلیقہ ملا صدرا). جلد ۲. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.

محمدی، یزدان. «ماهیت شناخت عقلی تصویری در نظام فلسفی حکیم ابونصر فارابی»، دوفصلنامه علمی هستی و شناخت، شماره ۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۱۵۹-۱۷۸.

