

نظریه قیام صدور ملاحظه:

از تحلیل تا نقد مؤلفه‌های بنیادین آن

عزیزه قائمی گرگری^۱، سحر کاوندی^۲، محسن جاهد^۳

چکیده

امداد مبادی عالی، مماثلت و مطابقت)، اگرچه ملاحظه‌ها به چگونگی تحقق اعداد اشاره نکرده، اما بنظر میرسد میتوان بر اساس یافته‌های علوم شناختی جدید، در اینباره تبیین و توجیهی قابل قبول ارائه داد؛ گویی ملاحظه‌ها آگاهانه و عامدانه، وجود اشیاء خارجی را صرفاً «معدّ» ادراک دانسته است، نه بیشتر. در مورد چگونگی تأثیر مبادی عالی در امر ادراک نیز باید گفت انتساب صدور صور به مبادی عالی بعنوان فاعل بعید، با نسبت دادن انشاء این صور به نفس بعنوان فاعل قریب، منافاتی ندارد. ملاحظه‌ها در مورد نحوه ارتباط صور انشائی با صور خارجی، از «مماثلت» آن دو سخن گفته است. اما بنظر میرسد نظریه وی در تبیین و توجیه تطابق حقیقی و عین به عین این

مسئله ادراک بعنوان مبنای معرفت، جایگاهی ویژه در فلسفه اسلامی دارد. ملاحظه‌ها با بکارگیری اصول و مبانی فلسفی خویش، تبیین فلسفی متفاوتی از ادراک ارائه داده که میتوان آن را نظریه صدور-در مقابل نظریه حلول-نامید. بر اساس نظریه صدور، نفس با قدرت خالقیت خود و امداد مبادی عالی و اعداد معدّات خارجی، صور ادراکی را انشاء میکند. نظریه صدور اگرچه نسبت به سایر نظریه‌های رایج، توان تبیینی بالاتری دارد، اما با ابهاماتی همراه است که به توضیح و بررسی بیشتر نیاز دارد. در راستای تبیین فرایند صدور و با محوریت مؤلفه‌های تأثیرگذار در این فرایند (اعداد شیء خارجی،

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ a.ghaemi@znu.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران (نویسنده مسؤل)؛ drskavandi@znu.ac.ir

۳. دانشیار گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ m_jahed@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1403.30.1.5.2

صور، توفیق چندانی نداشته و صرفاً میتواند حاکی از تطابق مائی بین آن دو باشد.

کلیدواژگان: ادراک، قیام صدوری، انشاء صور، عقل فعال، ملاصدرا.

بیان مسئله

ادراک و توانایی تفکر بعنوان وجه ممیزه انسان، مسئله‌ی است که تمام مکاتب فلسفی بدنبال تبیین آن بوده و به بررسی این موضوع از جهات مختلف معرفت‌شناختی، وجودشناختی و... پرداخته‌اند. از همینرو، فیلسوفان مسلمان، از فارابی گرفته تا شیخ اشراق و ملاصدرا نیز بر اساس مبانی و نظام فکری خود، رویکردها و دیدگاههایی متفاوت در اینباره اتخاذ کرده‌اند. پیش از ملاصدرا، اغلب فلاسفه علم را از سنخ ماهیت و عرضی برای نفس میدانستند، اما ابتکار صدرالمتهلین در وجودی دانستن علم، تحولی بنیادین در مباحث مربوط به معرفت و چگونگی تبیین ادراک انسانی بوجود آورد. جستار حاضر به بررسی نظریه قیام صدوری پرداخته و نقش هر یک از مؤلفه‌های آن را در فرایند حصول ادراک تبیین مینماید.

از نظر ملاصدرا، ادراک برخلاف آنچه حکمای پیشین بیان میکردند، از طریق تجرید و حذف برخی از صفات و ابقای بعضی دیگر حاصل نمیشود، بلکه با نحوه‌ی از وجود و

تبدیل وجودی به وجود دیگر بدست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۶). بعبارت دیگر، از نظر وی، تفاوت ادراکات تابع تحولات مدرک است، به این معنا که این مدرک است که از مرتبه‌ی به مرتبه دیگر ترقی میکند، نه اینکه صور بواسطه حذف برخی ویژگیها، از حسی به خیالی تبدیل شوند و نفس در این میان ساکن باشد (همو، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۷).

در نظام فکری ملاصدرا برخلاف نظریه رایج در حکمت مشاء که نفس را در جریان ادراک، منفعل میدانست- نفس با داشتن سِمَتِ خالقیت، مبدع صور ادراکی حسی و خیالی است. وی مبدعیت نفس برای صور ادراکی را از یکسو به اعداد خارجی و از سوی دیگر، به امداد مبادی عالیه منوط دانسته است. این فرایند پرسشهایی را به ذهن متبادر میسازد، از جمله اینکه: آیا نفس بتنهایی توانایی صدور صور را دارد؟ آیا حضور عقل فعال در فرایند ادراک، با صدوری دانستن ادراکات از سوی نفس سازگار است؟ چه تبیینی برای چگونگی امداد مبادی عالیه و همچنین اعداد اشیاء خارجی میتوان ارائه کرد؟ چه تفاوتی بین صور حسی و خیالی از یکسو و صور عقلی از سوی دیگر، وجود دارد که سبب شده ملاصدرا در تبیین شکلگیری آنها تمایز قائل شود؟

برای پاسخ به این پرسشها، نخست به اختصار به بررسی ماهیت علم و همچنین مبانی ملاصدرا

در بحث علم پرداخته و میکوشیم بر اساس مطالب مطرح شده، به تبیین چگونگی حصول ادراکات برای نفس پردازیم.

۱. تعریف ادراک

ملاصدرا علم و ادراک را بدیهی و بینیا از تعریف میداند و معتقد است آنچه بعنوان تعریف علم آورده میشود، تعریف منطقی نبوده و صرفاً برای تنبیه و توضیح مفهوم علم است. این نگرش برخاسته از این است که او علم در زمره حقایق میداند که ماهیتشان عین وجود آنهاست؛ چنین حقایقی قابل تعریف منطقی نیستند (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۰۵). از نظر ملاصدرا، علم نحوه‌ی وجود است اما نه هر وجودی، بلکه وجودی بالفعل که عاری از هرگونه شوائب عدمی است (همان: ۳۲۳). بنابراین، از نظر، او علم حقیقت وجودی مجردی است که نمیتوان برای آن تعریف حدی و رسمی ارائه کرد و از آنجاییکه در نهایت ظهور و آشکاری است و برای شناخته شدن نیازی به واسطه ندارد، سایر اشیاء نیز بواسطه آن شناخته میشوند.

۲. مراتب ادراک

ملاصدرا ابتدا بر مبنای قوم، ادراک آن را به چهار قسم حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم کرده و تفاوت بین اقسام را بمیزان تجرد آنها از ماده و لواحق آن میداند (همان: ۳۹۴-۳۹۳).

ادراک حسی، ادراک شیء مادی است که ماده آن به‌مراه عوارض و هیئتهای مخصوص به آن، نزد مدرک حاضر است. بنابراین، ادراک حسی مشروط به سه شرط است: حضور ماده نزد ابزار و آلت ادراک؛ همراهی ماده با هیئتها و اعراضی نظیر وضع، این و متی؛ جزئی بودن شیء مدرک. با توجه به شرایط ذکر شده، تجریدی که در ادراک حسی اتفاق می‌افتد، صرفاً تجرید از جرم ماده است.

ادراک خیالی: ادراک شیء محسوس است به‌مراه هیئتها و عوارضی از قبیل کم و کیف و... بنابراین، در ادراک خیالی حضور مادی مدرک، شرط نیست، اما دو شرط دیگر - یعنی داشتن عوارض و جزئی بودن - لازم است.

ادراک وهمی: این نوع از ادراک، ادراک معانی غیر محسوس است. بعبارت دیگر، ادراک معنای معقول و کلی است در اضافه به یک امر جزئی محسوس؛ مانند محبت مادر به فرزند. بنابراین، در ادراک وهمی نه حضور شیء مادی شرط است و نه وجود عوارض و هیئت آن، اما شرط جزئی بودن همچنان برقرار است.

ادراک عقلی: تجرید شیء مدرک از همه عوارض و لواحق است. تجرید در نظریه ملاصدرا با تجرید رایج در دیگر نظریات فلسفی کاملاً متفاوت است. از نظر او، نفس با حرکت جوهری استکمالی، پس از طی مراحل ادراک، تبدیل به عالم عقلانی‌یی میشود که همه مراتب وجود، از

مبدأ اول تا پایتترین مراحل وجودی، در آن منظوری است.

ملاصدرا در نهایت، اقسام ادراک را با توجه به عوالم سه‌گانه وجود، سه قسم دانسته و ادراک وهمی را به ادراک عقلی ملحق می‌کند. از نظر وی، فرق بین ادراک وهمی و عقلی، ذاتی نیست بلکه بسبب امری است که عبارتست از تعلق و اضافه به جزئی و عدم آن (همانجا).

۳. مبانی فلسفی ادراک

تفاوت و تمایز اصول فلسفی در مکاتب مختلف، تفاوت در طرح مسائل مختلف و نیز اتخاذ رویکردهای متفاوت در مورد این مسائل را بدنبال دارد. حکمت متعالیه نیز بر اساس اصولی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول و... بنا شده است. در این میان، برخی از اصول، از جمله اصالت وجود، بعنوان اصلی عام، بنیان و بنیاد تمام مباحث فلسفی است اما بعضی دیگر، صرفاً به مسائلی خاص اختصاص دارند. در این مقاله، صرفنظر از بیان اصول عام فلسفی ملاصدرا، فقط به ذکر مختصر بعضی از مهمترین اصول مرتبط با بحث ادراک می‌پردازیم.

۳-۱. وجودی بودن علم

پیش از ملاصدرا، همه یا اغلب فلاسفه، حقیقت علم را برغم اختلاف در مؤلفه‌ها - امری ماهوی میدانستند، اما صدرالمتألهین در

اسفار، پس از طرح و نقد تعاریف مختلف علم (همان: ۳۲۲-۳۱۱)، نظر خود را اینگونه بیان می‌کند: «و أما المذهب المختار، وهو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (همان: ۳۱۹). ابتکار ملاصدرا در مسئله علم، خارج کردن علم از ذیل ماهیات و مقولات، و منتقل کردن آن از سنخ ماهیت به وجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۹۵).

یکی از پیامدهای وجودی دانستن علم آنست که علم نیز همچون وجود، امری تشکیکی و ذومرتبه خواهد بود و بهمین دلیل، میتوان برای همه موجودات مرتبه‌یی از علم قائل شد، زیرا همانگونه که وجود مشکک است، تجرد نیز امری تشکیکی است، و مادی بودن نیز که مقابل تجرد است، مشکک و نسبی خواهد بود. موجودی که منغم در ماده است، در مقایسه با موجودات دیگر، انغمار در ماده دارد، اما با نظر به خود، از مرتبه‌یی از تجرد برخوردار است، بهمین دلیل مرتبه‌یی از علم را دارد (همو، ۱۳۹۵: ۱۰۶-۱۰۳).

۳-۲. حرکت جوهری

ملاصدرا علاوه بر تعلق نفس به بدن در آغاز حدوث، نوعی دیگر از وابستگی و تعلق به بدن را برای نفس قائل است و آن تعلق و نیازمندی نفس به بدن برای بدست آوردن کمالات ثانوی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۸). توضیح آنکه، صدرالمتألهین نفس را حادث و بمنزله صورت برای ماده بدن میداند و حرکت و

استکمال آن را بر اساس حرکت جوهری تبیین میکند. بر همین اساس، با حرکت جوهری و اشتداد وجودی، مرحله به مرحله، بر فعلیتهای وجود جسمانی افزوده میشود، بگونه‌یی که از وجود مادی صرف بسوی مجرد صرف حرکت میکند. ادراک حسی نخستین مرحله ورود نفس به عالم مجرد است، پس از آن، نفس در این سیر تکاملی متخیلات را ادراک میکند و در نهایت سیر خود، به ادراک معقولات نایل میگردد. نفس با حرکت جوهری خود در هر مرحله از ادراک، ضمن اینکه قوه‌های مربوط به آن مرحله را بفعلیت میرساند، با متحد شدن با صورتهای مختلف، وجودش نیز شدیدتر و قویتر میشود.

۳-۳. اتحاد عاقل و معقول

ملاصدرا با طرح «اتحاد علم، عالم و معلوم» بعنوان یکی از مهمترین اصول نظریه معرفتی قیام صدوری صور ادراکی به نفس، به بسیاری از اشکالات نظریات پیش از خود پاسخ داده است. بر اساس این نظریه، نفس هنگام تعقل، با صور ادراکی خود متحد میشود و چنین نیست که دارای صورت معلوم شود، بلکه خود همان معلوم میگردد.

اتحاد یا ترکیب اتحادی، در اصطلاح عبارتست از آنکه چیزی متحد با چیز دیگر باشد بگونه‌یی که آن دو دارای یک ذات گردند و آن ذات بحسب وجود، عین هر یک از آن دو

شود و صرفاً عقل آن مرکب را به دو قسم تقسیم کرده و جدایی یکی از دیگری را روا دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۲-۲۵۱). از نظر ملاصدرا، ترکیب اتحادی بدین معناست که یک شیء در ذات خود متحول شود بگونه‌یی که تبدیل به شیء دیگر شده و به این وسیله ذاتش تکامل پیدا کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۷۷). بنابراین، از نظر وی اتحاد، میان دو امری رخ میدهد که یکی بالقوه و ناقص باشد و بواسطه دیگری به فعلیت و کمال برسد؛ مانند اتحاد ماده و صورت که حصول صورت برای ماده بمعنای تحول و حرکت ماده از مرتبه ناقص به مرتبه کمال است.

با توجه به این معنا، نظریه اتحاد عاقل و معقول مدعی اینست که نفس، با صورت عقلی که معلوم بالذات است، متحد میشود بگونه‌یی که عاقلیت صورت عقلی نسبت به خودش، بعینه عاقلیت نفس نسبت به آن است (عبودیت، ۱۳۹۳: ۱۲/۳۲۴). بیان دیگر، معقول بالذات، به ذات خود معقول است، یعنی ذاتش عین معقولیتش است؛ چنین معقولی لازم است به‌ازائش عاقلیتی هم باشد، چراکه عاقل و معقول متضایفند و بدون دیگری تحقق ندارند. بنابراین، وجود فی‌نفسه معقول عین وجودش برای عاقل است.

۴. فرایند حصول ادراک

ملاصدرا با توجه به عوالم سه‌گانه وجود، ادراکات را نیز در سه مرتبه منحصر میکند. در

این بخش درصددیم با تبیین چگونگی فرایند حصول ادراکات، به برخی پرسشها در اینباره پاسخ دهیم؛ پرسشهایی از این دست: آیا نفس انسان بتهایی قادر به ادراک است یا عوامل دیگری در این امر دخالت دارند؟ در صورت وجود چنین عواملی، میزان و کیفیت نقش آفرینی آنها در فرایند ادراک و صدور صور از جانب نفس چگونه است؟

۴-۱. فرایند حصول ادراک حسی

از نظر ملاصدرا انسان هنگام تولد، خالی از هر گونه علم و ادراک نسبت به اشیاء و تحقق آنهاست؛ چنانکه خداوند میفرماید: «أخرجکم من بطون أمهاتکم لاتعلمون شیئاً» (نحل / ۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۲۷). بعد از حدوث نفس، اولین ادراکات حصولی برای انسان، ادراکات حسی هستند که از نظر وی، ریشه تمام معلومات و ادراکات بشرند (همو، ۱۳۸۰: ۷۷).

ادراک حسی، ادراکی است که در آن مدرک با کم و کیف و این و بطور خلاصه، اعراض مخصوص خود- نزد مدرک حاضر بوده و مشروط به وجود ماده خارجی است، بگونه‌یی که با معدوم شدن شیء خارجی، صورت حسی نیز از بین می‌رود (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۶).

به اعتقاد ملاصدرا، مدرک حقیقی در تمام ادراکات، نفس است؛ از سوی دیگر، تحقق ادراک حسی مشروط به مواجهه مدرک با شیء خارجی است و از آنجاییکه نفس بدلیل تجردش نمیتواند مواجهه مستقیم با شیء

خارجی داشته باشد، از بکارگیری قوای ادراکی ناگزیر است. قوای ادراکی در نظام صدرایی و با توجه به مبانی وی از جمله «حدوث جسمانی نفس» و «النفس فی وحدتها کل القوی»- مرتبه‌یی از مراتب نفس و شأنی از شئون نفس محسوب میشوند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۳۸۴-۳۸۵؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۲۶۸-۲۶۶). ملاصدرا نفس را از سنخ ملکوت و دارای وحدت جمعی میداند که ظلّ وحدت الهیه قرار دارد؛ چنین نفسی، بالذات هم عاقل است هم متخیل و هم حساس. بنابراین، از نظر وی نفس هنگام احساس، از مرتبه خود تنزل کرده و با ورود به درجه طبیعت، عین عضو احساس کننده میشود؛ همانطور که در زمان ادراک معقولات، به درجه عقل فعال ارتقا یافته و با آن متحد میگردد (همو، ۱۳۸۹: ۳۷۰؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۵۵).

بیان دیگر، نفس در مرتبه حسی خود با بدن متحد بوده و انفعالات بدنی، شرط لازم برای حصول احساس است؛ وقوع انفعالات نیز منوط به تحقق شرایط مادی خاص، از جمله سلامت اعضای ادراکی و وجود نسبت خاص بین اعضا با اشیاء محسوس است، اگرچه ادراک حسی نفس و حصول صورت محسوس نزد آن، ذاتاً مشروط به شرایط مادی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱ / ۴۹۲-۴۹۴). از سوی دیگر، بنا بر نظر ملاصدرا، صرف این تحولات و انفعالات نیز ادراکی به همراه نمی‌آورند. بعنوان مثال، با وجود انطباق صورت در چشم، تأثر چشم از رنگ و

بعد و سایر ویژگیهای شیء محسوس، فعل دیدن بعنوان ادراک حسی رخ نمیدهد و حصول این شرایط، صرفاً زمینه را فراهم میسازد تا نفس، صورتی از شیء محسوس را در ذات خود ایجاد کند (همان: ۳۱۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۳). بنابراین، از نظر ملاصدرا ادراک بواسطه حصول صورتی از محسوس در آلت ادراکی تحقق نمی‌یابد. او در بیان دلیل این مطلب میگوید: گاهی اتفاق می‌افتد که صورتی در آلت ادراکی حاصل میشود، در صورتیکه نفس بسبب اشتغال به اموری چون تفکر و غضب، از آن آگاه نیست (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

صدرالمتألهین نسبت صور انشائی به نفس را مانند نسبت معلول به علت خود میدانند. او با رد نظریه مشائین که حصول ادراک را به انطباق صورت شیء در نفس و بنحو قیام حلولی میدانستند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۷۸)، حصول صور ادراکی برای نفس را بنحو صدوری و از سنخ قیام فعل به فاعل، و نفس را فاعل حقیقی صور ادراکی حسی و خیالی تلقی میکند.

فاعلیت و قدرت نفس برای انشاء صور از این جهت است که ملاصدرا نفس را از سنخ عالم ملکوت و مثالی برای ذات خداوند می‌شمرد؛ همانطور که خداوند خالق و مبدع موجودات عالم است و این موجودات بعین وجود خویش، برای باری‌تعالی حاضر هستند، صورتهای صادر از نفس نیز نزد نفس حضور داشته و نفس با علم حضوری

اشراقی، به آنها عالم است، نه از طریق حصول صورت دیگری از آنها نزد نفس (همو، ۱۳۸۳: ج: ۳۱۵-۳۱۴). اما صدرالمتألهین در آثار خود تأکید دارد که نفس بصرف توانایی خود، قادر به انشاء و ایجاد صور نیست، بلکه در این مسیر نیازمند امداد و کمک از ناحیه حق‌تعالی یا عقل فعال است. اگرچه ملاصدرا انشاء صورت توسط نفس را منوط به امداد واهب‌الصور میدانند، اما در برخی از عبارات، حصول این صور را مستقیماً به افاضه واهب‌الصور نسبت داده است:

بل الادراک مطلقاً إنما يحصل بأن یفیض من الواهب صورة أخرى نوریه إدراکیه یحصل بها الادراک و الشعور... (همو، ۱۳۸۳: ۲۱۳).

اما آیا نسبت افاضه صور به واهب‌الصور، با عبارات قبلی ملاصدرا مبنی بر انشاء صور توسط نفس (نظریه صدور) منافات ندارد؟ در ادامه بحث ضمن بررسی بیشتر عبارات، پاسخ این پرسش روشن خواهد شد.

بر اساس مطالب مذکور درمورد ادراک حسی، باید گفت از نظر ملاصدرا، در فرایند ادراک حسی، نفس بکمک و اعداد شیء خارجی و با امداد مبادی عالیه، صورتی مماثل با شیء خارجی انشاء میکند. بنابراین، از نظر وی، رویارویی با شیء خارجی و اعداد آن، شرط ضروری برای تحقق ادراک حسی است؛ اما

بصرف مواجهه و فعل و انفعالات ناشی از آن در نظام ادراکی، دیدن و ادراک آن شیء حاصل نمیشود. اگر صرف مواجهه با شیء خارجی منجر به ایجاد صورت در نفس شود، باید عمل دیدن، بدون دخالت و فاعلیت نفس اتفاق بیفتد و ادراک حاصل گردد، درحالیکه ملاصدرا بر این نکته تأکید دارد که نفس در فرایند ادراک، منفعل نبوده و خود مبدع و فاعل صور ادراکی است.

هرچند ملاصدرا با صدور دانستن ادراک، توانست بسیاری از اشکالات نظریه‌های پیشین را رفع کند، اما نظریه وی نیز دارای ابهاماتی است که برخی از آنها از دید شارحان وی نیز مغفول مانده است. از جمله این ابهامات میتوان به موارد ذیل اشاره کرد: عدم تبیین روشن از چگونگی اعداد شیء خارجی در فرایند ادراک، روشن نبودن معنای مماثلت در بحث مماثلت صورت انشائی با صورت شیء خارجی، عدم ارائه تبیینی واضح از نحوه امداد واهب‌الصور در فرایند صدور صورت. در ادامه به بررسی هر یک از این موارد میپردازیم.

الف) چگونگی اعداد شیء خارجی

اگرچه ملاصدرا بر نقش اعدادی شیء خارجی در فرایند ادراک تأکید دارد، اما درباره چگونگی این اعداد مطلبی بیان نکرده است. این مسئله امروزه با استفاده از مباحث نوروفیزیولوژی بخوبی تبیین شده است و ما میتوانیم از این تبیین در تحلیل نظریه ملاصدرا استفاده کنیم. از نظر

نوروفیزیولوژیستها (ر.ک: گلدشتاین، ۱۳۸۴: فصل ۷-۱) نقطه شروع ادراک، محرکی است که در محیط وجود دارد. بر اثر تابش نور به این محرک و انعکاس آن به چشم، تصویری از آن بر روی گیرنده‌های مدرک که پشت چشم قرار دارند، ایجاد میشود. انعکاس نور، گیرنده‌های موجود در شبکیه چشم، آن را تحریک کرده و باعث ایجاد انرژی الکتروشیمیایی میشود. این انرژی از طریق شبکه نرونی به مغز که محل پردازش اطلاعات است، منتقل میگردد. انتقال انرژی از طریق نورونها و با ایجاد تغییر در بار الکتریکی داخل و خارج نوروں صورت میپذیرد؛ این تغییر بار، تکانه‌های عصبی (شلیک عصبی) را در نوروں ایجاد میکند. این تکانه‌های عصبی برای رسیدن به مغز، از نورونهای متعدد عبور کرده و در مسیر انتقال از یک نوروں به نوروں بعدی، باعث رهاسازی مواد شیمیایی در فضای بین نورونها میشوند که این مواد شیمیایی موجب تغییر ولتاژ در نوروں بعدی میشوند؛ بدین ترتیب، علائم الکتریکی توسط نورونها نخست به بخشی از مغز بنام «هسته زانویی جانبی» منتقل شده و پس از پردازش، به «کرتکس» مغز ارسال میگردند. در کرتکس انواعی مختلف از سلولها وجود دارند که هر کدام از آنها به محرکهای خاص واکنش نشان میدهند؛ بعنوان مثال، سلولهایی که به قیافه و شکلهای پیچیده حساسند، در منطقه IT کرتکس و سلولهای حساس به رنگ، در منطقه V4 قرار دارند. شلیک

همزمان این سلولها در پاسخ به یک محرک، بازنمایی واحدی از آن محرک ارائه میدهد.

آنچه در فرایند ذکر شده مهم است اینست که از دیدگاه نوروفیزیولوژیستها، ایجاد تصویر بر روی شبکه، منجر به ادراک نمیشود، بلکه این تحریک باعث ایجاد پیامهای الکتریکی و انتقال آنها به مغز میگردد و آنچه در مغز اتفاق می‌افتد، صرفاً یکسری تحریکات عصبی است و چنانکه خود نوروفیزیولوژیستها اذعان دارند، سبب ادراک نمیشود (کورن و دیگران، ۱۳۹۰: ۹). بیان دقیقتر، از نظر نوروفیزیولوژیستها، در فرایند دیدن، هیچ تصویری در مغز بوجود نمی‌آید، بلکه هنگام رؤیت شیء، مجموعه‌یی از پیامهای الکتریکی به مغز منتقل شده و سبب ایجاد تکانه‌های عصبی در مغز میشوند. بعنوان مثال، موقع دیدن یک توپ قرمز رنگ، نه شکل گردی در مغز وجود دارد و نه رنگ قرمز؛ آنچه در مغز وجود دارد مجموعه‌یی از تحریکات عصبی است. اگرچه مغز انواع مختلف عصب و نورون دارد که هر کدام از آنها به درک اموری خاص تخصیص یافته‌اند. بعنوان مثال، رنگ باعث تحریک نورونهای منطقه ۷4 و در نهایت شلیک عصبی در آن ناحیه میشود و تحریک نورونهای کورتکس گیجگاهی تحتانی، برای درک شکل صورت میگیرد. اما هیچکدام از این انفعالات، شکل و تصویری را ایجاد نمیکند.

یافته‌های نوروفیزیولوژی در زمینه ادراک، میتوانند مؤید نظریه ملاصدرا مبنی بر عدم ایجاد تصویر هنگام رویت شیء خارجی باشند. بنابراین، بر اساس نظریه ملاصدرا و همچنین مباحث نوروفیزیولوژیستها و متخصصان علوم شناختی، آنچه طی فرایند دیدن و فعل و انفعالات مغزی حاصل میشود، «احساس»، یا بیان ملاصدرا، «انفعال و تأثر» از شیء خارجی است، نه «ادراک» آن. برای آنکه این احساس منجر به ادراک آن شیء شود، نیاز به عامل دیگری است که آن را محقق سازد. از اینرو بنظر میرسد ملاصدرا بسیار هوشمندانه و آگاهانه واژه «معدّ» را برای این فرایند بکار برده و تأکید میکند که همه این فعالیتها، نفس را آماده میسازند تا بتواند صورتی «مماثل» با شیء خارجی را در خود ایجاد نماید.

ب) مماثلت

چنانکه گذشت، ملاصدرا ادراک حسی را به انشاء صورت مماثل با صورت شیء خارجی توسط نفس میداند: «إن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدره الله من عالم الملكوت النفسانی...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۲). او در مورد اینکه منظور از مماثلت صورت انشائی با شیء خارجی در این عبارت چیست، توضیحی نداده و نگارنده در آثار شارحان او - از جمله حکیم جلوه (بی‌تا)، زنوزی (۱۳۹۸)،

ملاعلی نوری، حکیم اصفهانی و علامه طباطبایی (۱۳۹۸) - نیز مطلبی دال بر توضیح و تبیین این مسئله بدست نیاورد. تتبع در آثار ملاصدرا بیانگر آنست که مراد وی از مماثلت همان معنایی است که در منطق مطرح میشود. در اصطلاح، به دو چیز که در حقیقت واحدی با هم اشتراک داشته باشند، «مثل» گفته میشود؛ پس دو شیء مماثل باید از جهت نوع، متحد باشند. ملاصدرا میگوید:

إن الاتحاد فی الأوصاف العرضیة و الذاتیة
یتغایر اسماءه بتغایر ما نسبت الیه: فالمشاركة
فی المحمول إذا كانت فی النوع تسمى
مماثلة... (همو، ۱۳۸۰: ۸۴).

با توجه به این معنا از مماثلت، صورت انشاء شده توسط نفس، بلحاظ ماهیت با شیء خارجی یکی است؛ بدین معنی که اگر صورت انشاء شده، درخت باشد، شیء مدرک خارجی نیز درخت است. با توجه به اینکه در نظام صدرايي صور ادراکی، محصول انشاء مدرک و بهمین دلیل، معلول او هستند، و از سوی دیگر، شیء خارجی صادر از علت خود و معلول غیر است، بنظر میرسد بین صور ادراکی که معلول شخص مدرکند، با اشیاء خارجی که معلول غیرند، نباید ارتباطی وجود داشته باشد؛ بهمین دلیل، این پرسش مطرح میشود که چطور صورت انشائی شخص مدرک، حاکی از شیء خارجی است؟

بعبارت دیگر، چه عاملی سبب میشود تا به مماثلت بین این دو حکم کنیم؟

در پاسخ میتوان گفت: اولاً، اگر مماثلت -یا هر نحوه ارتباطی در این حد- بین صورتهای ذهنی انشائی و شیء خارجی نباشد، علم به خارج وجود نخواهد داشت و عملاً هیچ علمی حاکی از خارج نخواهد بود. ثانیاً، عموماً ما انسانها در ادراک اشیاء خارجی با یکدیگر تفاهم داشته و بنحوی مشابه عمل میکنیم؛ به این معنا که وقتی من میگویم درختی را با ویژگیهایی خاص روبروی خود میبینم، فردی که کنار من ایستاده نیز میگوید همان درخت را با همان رنگ و شکل و... مشاهده میکند.

این تفاهم، و بتبع آن، تعامل با یکدیگر، از آنجا ناشی میشود که نظام ادراکی همه ما، اگر سالم باشد، تقریباً عملکردی یکسان داشته و پیامهای یکسانی را از محیط دریافت میکند. بهمین دلیل، همه ما وقتی به شیء واحد نگاه میکنیم، ادراکی مشابه خواهیم داشت. بر همین اساس، اگر صورت ادراکی بی که نفس من ساخته، مماثل با شیء خارجی نباشد، نه تنها ارتباط ما با جهان خارج از بین میرود، بلکه تعامل با افراد دیگر نیز امکانپذیر نخواهد بود.

بنابراین بنظر میرسد اگر مرادمان از درک مماثلت صورت انشائی با صورت شیء خارجی، درک تطابقی و عین بعین آن دو باشد، چنین درکی نه تنها خارج از نظریه صدور است، بلکه حتی نظریه حلول هم قادر به اثبات وجود

آن نیست. از اینرو، باید واژه «مطابق» و «مماثل» را بنحوی دیگر لحاظ کرد که هم در نظام فلسفی ملاصدرا جای گیرد و خللی در ادراک ما از خارج ایجاد نکند، و هم انسجام و سازواری نظریه او را دچار اشکال نسازد. بنظر میرسد اگر منظور از تطابق و مماثلت صدرایی را امری «کارکردی» در نظر بگیریم، به این معنا که تطابق مائی بین آن دو صورت، حاصل میشود - چراکه اساساً معدّات انشاء این صورت، همان صورت خارجی است و... همین برای تصحیح و تأمین ادراک ما از خارج کفایت میکند.

ج) نقش مبادی عالیّه در ادراک

ملاصدرا در مباحث ادراک حسی، اگرچه انشاء صورت را به نفس نسبت میدهد، اما تأکید میکند که این انشاء بکمک الهی صورت میگیرد. او حتی در برخی عبارات، بدون آنکه نامی از انشاء نفس بمیان آورد، ادراک را مستقیماً افاضه صورت از جانب واهب‌الصور معرفی میکند (همو، ۱۳۸۳: ب: ۲۱۳). آنچه در این عبارات جای تأمل دارد اینست که دریابیم مراد ملاصدرا از نسبت‌های دوگانه نفس و واهب‌الصور- در انشاء صور چیست؟ مسلماً مراد ملاصدرا این نیست که عقل فعال صورت بالفعل و محصلی را به نفس افاضه میکند، زیرا در این صورت، انشاء صورت توسط نفس، و در نتیجه صدور بودن قیام صور ادراکی از جانب نفس، بیمعنا خواهد بود.

توضیح اینکه، بر اساس وحدت تشکیکی وجود، نظام عالم، نظامی سلسله‌مراتبی است که بر پایه رابطه علی و معلولی بنا شده است. در این نظام، همه وجودات، فائض از حق تعالی بوده و هر کدام نسبت به مرتبه پایتتر از خود، علیت دارند. بنابراین، عقل فعال در سلسله علل وجودی ما قرار دارد و هر فعل صادر از ما، در نسبت با عقل فعال و بالاتر از آن، در طول فاعلیت حق تعالی، میسر میگردد؛ بهمین دلیل، انتساب ایجاد صورت به عقل فعال منافاتی با ایجاد آن توسط نفس ندارد.

در نظام سلسله‌مراتبی و تشکیکی، خداوند، و در مراتب پایتتر، عقول، هر لحظه و مدام، در حال وجودبخشی و افاضه وجود هستند - «کلّ یوم هوفی شأن» (الرحمن / ۲۹) - از اینرو هنگام صدور و ایجاد هر فعلی از جانب من - از جمله ادراک - این ایجاد درواقع مرتبه پایین و شأنی از شئون ایجاد خداوند است؛ بهمین منوال، این انتساب به عالم عقول - از جمله عقل فعال - بعنوان سلسله علل طولی نیز صحیح خواهد بود. آیه شریفه «و ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال / ۱۷) مؤید این مطلب است.

بر اساس مطالب پیش گفته، از نظر ملاصدرا، سه عامل: شیء خارجی بعنوان معدّ، نفس بعنوان فاعل صور ادراکی، و مبادی عالیّه بعنوان مفیض، سبب تحقق ادراک حسی میگردند؛ به این صورت که، نفس در مواجهه با شیء خارجی و فعل و انفعالاتی که در قوای

ادراکیش رخ می‌دهد، آمادگی پیدا میکند تا با کمک مبادی عالیّه که در طول فاعلیت نفس در ایجاد صور ادراکی قرار دارند- صورتی مماثل با شیء خارجی را در خود ایجاد نماید. بدین ترتیب، فرایند ادراک حسی در نظام صدرایی و بر اساس اصول و مبانی این نظام، بطور منسجم و سازوار تبیین میگردد.

۴-۲. فرایند حصول ادراک خیالی

ملاصدرا در آثار خود در مورد چگونگی حصول ادراک خیالی بطور مستقل بحث نکرده و عمدتاً آن را همراه و ذیل بحث از ادراک حسی آورده است (همو، ۱۳۸۲ج: ۴۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۸۶). بر همین اساس، ما نیز در این نوشتار، مطالب مربوط به ادراک خیالی را در قیاس با ادراک حسی بیان میکنیم. صدرالمتألهین مراتب نفس را متناظر با مراتب عالم وجود میداند؛ بهمین دلیل، برای نفس سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی را اثبات میکند که مرتبه حس با عالم طبیعت، مرتبه خیال با خیال منفصل، و مرتبه عقلی آن با عالم عقل مطابقت دارد (همو، ۱۳۸۳ب: ۲۷۸). او قوه خیال را قوه‌یی میداند که غیر از عقل و غیر از حس بوده و نه متعلق به عالم مجرد عقلانی است و نه متعلق به عالم طبیعت:

قوة جوهرية باطنية غير العقل والحس الظاهر
ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة
والحركة. وهذه القوة قد أقمتا البرهان على
تجردها من البدن واجزائه (همان: ۲۵۳).

تجردی که ملاصدرا برای قوه خیال اثبات میکند (تجرد مثالی)، تجرد در مقام ذات است، اما این قوه در مقام فعل، به ماده خارجی تعلق دارد (همان: ۲۸۵). پیشتر اشاره شد که ملاصدرا قیام صور حسی و خیالی به نفس را قیام صدوری، و نفس را مبدع و فاعل این صور میداند (همو، ۱۳۹۱: ۲۷۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۸۶)؛ همچنین مواجهه با شیء محسوس خارجی و قوای ادراکی و تأثیر و تأثرات آنها را معدّ برای ادراک نفس تلقی میکند. بر همین اساس، در فرایند ادراک خیالی نیز صور حسی ادراک شده، معدّ انشاء صورتهای خیالی توسط نفس خواهند بود.

ملاصدرا در ادراک حسی، اعداد شیء بیرونی و کمک عقل فعال را شرط تحقق ادراک و صدور صور حسی از جانب نفس دانسته است؛ بعبارت دیگر، ارتباط با عالم طبیعت بعنوان عالمی که مطابق با مرتبه حسی نفس است را شرط حصول ادراک میشمرد. حال پرسشی که مطرح میشود اینست که نقش عالم خیال منفصل در ادراک خیالی چیست؟

صدرالمتألهین اگرچه در پذیرش خیال منفصل متأثر از شیخ اشراق بوده ولی برخلاف او، صور خیالی را قائم به خیال متصل دانسته و معتقد است نفس با استخدام خیال متصل، به انشاء صور خیالی در حیطه خود میپردازد (همو، ۱۳۸۳ج: ۳۵۳). او دلیل اختلاف نظر خود با شیخ اشراق را وجود تصورات و صور

عبث و بیهوده‌یی میداند که در خیال موجود میشوند، و بیان میکند: اگر ادراکات خیالی، حاصل اشراق حضوری نفس نسبت به مثال منفصل باشند - که نظر مختار شیخ اشراق است - لازم می‌آید این صور قبیح، در مثال منفصل که صنع خداوند حکیم است، وجود داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۱۳). ملاصدرا در آثار گوناگون خود محال بودن صدور صور قبیح از سوی خداوند حکیم را مطرح کرده و بدین دلیل، مظهر بودن نفس نسبت به حقایق موجود در مثال منفصل را مردود می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ب: ۱ / ۵۹۱-۵۹۰؛ همو، ۱۳۸۳ج: ۳۵۳). نکته قابل تأمل اینست که اگر مظهر بودن نفس نسبت به صور خیالی بدلیل وجود صور قبیح و انتساب آن صور به خداوند، ناسازگار باشد، در این صورت، همین اشکال درباره مظهر بودن نفس نسبت به ادراکات عقلی نیز مطرح میشود، چراکه در ادراکات عقلی ما خطا و مغالطه رخ میدهد^(۱) و ملاصدرا تعقل و ادراک کلی را حاصل مشاهده عقول میداند، هر چند این مشاهده از دور باشد (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۸۷-۱۸۶؛ همو، ۱۳۸۲ج: ۴۳).

آنچه از مطالب فوق استنباط میشود اینست که ملاصدرا اگرچه ادراک خیالی را همانند ادراک حسی، حاصل صدور نفس میداند، اما به نقش عالم خیال منفصل بعنوان عالم متناظر اشاره‌ی نکرده است.

۳-۴. فرایند حصول ادراک عقلی

پیش از ملاصدرا، نظریه غالب در مسئله کلی، نظریه تقشیر و تجرید ارسطویی بود. بر اساس این نظریه، تعقل (ادراک کلیات) بواسطه بیرون آوردن معلوم از پوسته ماده و اعراض تشخیص‌دهنده به آن تحقق می‌یابد، بگونه‌یی که جز ماهیت برهنه از پوسته‌ها، چیزی باقی نماند. اما صدرالمتألهین حصول کلی را از طریق گذر نفس از مرحله حس و خیال میدانند. بیان دیگر، ادراک از نظر او نحوه‌یی از وجود است و با تبدیل وجودی به وجود دیگر حاصل میشود (همو، ۱۳۸۲الف: ۱۲۶)؛ بدین معنا که نفس مادامیکه در مرحله وجود طبیعی و مادی قرار دارد، به مقام ادراک نایل نمیشود، بلکه تنها بصورت بالقوه مدرک است (همو، ۱۳۸۳الف: ۳۹۸-۳۹۷). بهمین دلیل، نفس در مسیر تعالی خود و برای حصول ادراک عقلی، از یک وجود مادی به یک وجود مجرد روحانی مبدل میشود (همان: ۴۶۸). اکنون پرسش اینست که آیا ملاصدرا ادراکات عقلی را همچون ادراکات حسی و خیالی، حاصل انشاء نفس دانسته و نفس را مصدر چنین صوری میدانند؟ یا آنها را حاصل مشاهده ذوات نوری و اشراق از جانب آن ذوات قلمداد میکنند؟

جمهور فلاسفه مشاء، ادراک معقولات را به انتزاع و تجرید صور محسوس از ماده میدانند و معتقدند نفس، نخست صورت محسوس را

از ماده تجرید میکند، سپس بوسیله قوه خیال، تجربیدی بیشتر انجام میدهد و در نهایت، قوه عاقله با تجرید صورت متخیل از تمامی عوارض و خصوصیات کمی و کیفی، آن را به صورت عقلی تبدیل میکند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۹-۳۴۶). آنچه در نظر ابتدایی از عبارات ملاصدرا بدست می‌آید اینست که او برای ادراک عقلی سه یا بتعبیری، چهار تبیین ذکر کرده است: مشاهده از دور، اتحاد با عقل فعال، انشاء صور عقلی، اندکاک در ذات حق تعالی. در ادامه ضمن بررسی این موارد، درصدد پاسخ به این پرسش هستیم که آیا این موارد، چهار تبیین متفاوت از ادراک عقلی است یا میتوان چتری واحد برای آنها گستراند، بنحوی که هر چهار تبیین با یکدیگر قابل جمع باشد.

الف) مشاهده از دور

از نظر ملاصدرا، ادراک تابع حرکت جوهری نفس است و این نفس است که با قرار گرفتن در هر مرتبه وجودی، ادراکات مربوط به آن مرتبه را حاصل میکند و با کسب هر ادراکی، وجودش تعالی یافته و آماده کسب صور بعدی میشود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۹-۲۷). نفس در مرتبه حسی و خیالی بگونه‌یی است که مبدع و آفریننده صور ادراکی است؛ اما در مورد ادراکات عقلی چنین اتفاقی نمی‌افتد. ملاصدرا علت متفاوت بودن نحوه ادراک صور عقلی را با دیگر صور، اینگونه بیان میکند: ادراک

عقلیات با ارتقای نفس بسوی آنها و اتصال با آنها حاصل میشود، بدون اینکه این صور عقلیه در نفس حلول داشته باشند برخلاف رأی مشهور، که به حلول قائل است. و نفس قدرت بر انشاء این صور را ندارد، چراکه این صور اشرف از نفس هستند و احسن احاطه بر اشرف ندارد (همان: ۲۷۵-۲۷۴).

در این عبارات، ملاصدرا با استناد به قاعده برتری وجود علت نسبت به معلول، این قاعده را در مورد نفس و مدرکات آن صادق میدانند، زیرا نفس با منشئات خود، اضافه اشراقیه و معیت قیومیه داشته و علت ایجاد آنها محسوب میشود. بنابراین، در فرایند ادراک، نفس زمانی میتواند فاعل و علت مدرکات باشد که نسبت به آنها از مرتبه وجودی بالاتری برخوردار باشد، و چنین نسبتی در ادراکات حسی و خیالی اتفاق می‌افتد که محسوسات و مخیلات در مرتبه‌یی پایینتر نسبت به نفس مجرد قرار دارند و نفس نسبت به آنها تسلط و احاطه دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۱۸ و ۱۵۳). اما در مورد ادراکات عقلی این سخن پذیرفتنی نیست، زیرا نفس اگرچه موجودی مجرد است، اما تجرد آن بدلیل اشتغال به اموری مادی و تعلق به بدن، تجردی ناقص است و مرتبه وجودی نفس نسبت به صور عقلی که از تجرد تام برخوردارند، پایینتر است. بنابراین، نفس نمیتواند فاعل صور عقلی باشد و تنها با ارتقای به عالم عقول و حضور در

آن مرتبه، به مشاهده آنها میپردازد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ج: ۳۴۲).

صدرالمتألهین جریان دریافت صور کلی و مشاهده آنها را چنین توصیف میکند: اشیاء مادی دارای صورت نوری عقلی در عالم عقل هستند و ادراک معقولات کلی بواسطه مشاهده آنها صورت میپذیرد، هر چند ادراک آنها بسبب تعلق نفس به بدن و کدورات و ظلمات، ادراکی ناقص و مانند مشاهده یک شیء از راه دور و در هوای غبارآلود است. بهمین دلیل، انسان امور عقلی را که وجودات محض و متشخص به خود هستند، مبهم، کلی و محتمل الصدق بر کثیرین می‌یابد، مانند شبیحی که از دور دیده میشود و شخص آن را انسان، فرس یا شجر میپندارد (همان: ۳۴۰).

کیفیت ادراک صور عقلی توسط نفس بدین‌گونه است که مشاهده صور عقلی، بدلیل نهایت شرف و علو آنها، بنحو مشاهده تام و کامل عقلی، برای نفس ممکن نیست، بلکه نفس آنها را بعلت ضعف و عجز خود، بصورت ناقص و ضعیف مشاهده میکند؛ مشاهده‌یی که آمیخته با عمومیت، ابهام و اشتراک است (همو، ۱۳۸۲ج: ۴۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۸۶-۱۸۷).

از نظر صدرالمتألهین، ضعف وجودی یا ناشی از قصور هستی مدرک است، یا از سستی و فتور ادراک مدرک؛ عبارتی، ضعف یا از

ناحیه ادراک‌کننده است، یا از ناحیه ادراک‌شونده. بازگشت ضعف ادراک به مدرک، یا بدلیل ضعف قوه ادراکی اوست (مثل کودکان که عقل آنها ضعیف است) یا بدلیل مانع خارجی است، مانند نفوس انسانهای بالغ که بر اثر تعلق تدبیری به بدن و آمیختگی آن با مادیات و ظلمات، از ادراک تمام حقایق عقلی بازمیمانند. بازگشت ضعف ادراک به مدرک نیز از دو جهت است: گاهی مدرک بسبب قصور، نقص و خفا در ذات، بسختی در دسترس ادراک قرار میگیرد (مانند زمان، عدد و...) و گاهی بدلیل کمال و شدت در ظهور و جلا از دسترس ادراک کامل نفس دور میماند، مانند عقول فعاله که نفس انسان بدلیل ضعف وجودی خود، از ادراک تام این حقایق عالیه، ناتوان است (همو، ۱۳۸۳ج: ۳۴۱-۳۴۰).

ب) اتحاد با عقل فعال

ملاصدرا در تبیین چگونگی حصول ادراک عقلی، بیان دیگری دارد؛ مبنی بر ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال و افاضه صور از جانب آن به نفس (همو، ۱۳۸۲ج: ۴۳-۴۲). تبیین اتحاد نفس با عقل فعال، بر اساس حرکت جوهری نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن صورت میگیرد و این تبیین با عنایت مبادی عالیه و مفارقات علوی سازگار است؛ اساساً نمیتوان حرکت جوهری نفس و تحصیل کمالات را بدون افاضه مبادی عالیه توضیح داد.

از نظر ملاصدرا، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ بهمین دلیل، حرکت خود را از جسمیت آغاز کرده و بسوی کمال عقلی که مرتبه مفارقات است، طی میکند تا به مرتبه‌یی بنام عقل مستفاد برسد. در وصول به این مرتبه که نتیجه اتحاد با عقل فعال است، نفس واجد همه ادراکات عقلی، اعم از تصورات و تصدیقات میگردد (همو، ۱۳۸۱ج: ۲/ ۴۵۶-۴۵۵؛ همو، ۱۳۸۳الف: ۴۹۶). «حال نفس نسبت به صورتهای عقلی، بصراف اضافه اشراقی‌یی است که به ذوات و مثالهای نوری مجرد که در عالم ابداع موجودند، حاصل میشود» (همو، ۱۳۸۳ج: ۳۴۰). سبزواری در تعلیقه خود بر این مطلب، مقصود ملاصدرا از اضافه اشراقی را اتحاد بین نفس و صور عقلی و از سنخ علم شهودی و حضوری میدانند (همان: تعلیقه سبزواری). بنابراین، بر اساس این عبارت، ملاصدرا ادراک عقلی را به افاضه صور از جانب عقل فعال و مبادی عالیة دانسته است.

ج) انشاء صور عقلی

تیین سومی که ملاصدرا درباره ادراکات عقلی دارد، انشاء صور عقلی توسط نفس است. پیشتر اشاره شد که او ادراک صور حسی و خیالی را به انشاء نفس میدانند؛ برخی عبارات وی بیانگر آنست که رویکرد او در مورد ادراک صور عقلی نیز همین است، از جمله این عبارت وی:

إن نسبة النفس الى الصور الإدراكية مطلقاً، نسبة الفاعل المؤثر لا نسبة القابل المنفعل المتصف (همو، ۱۳۹۱: ۲۵۴).

در این عبارت، ملاصدرا نفس را فاعل همه صور ادراکی اعم از حسی، خیالی و عقلی دانسته است.

حسن‌زاده آملی برای نفس در ادراک صور عقلی، سه حالت یا مرتبه قائل شده است که مرتبه سوم، مرتبه خلاقیت آن است:

هر چند نفس را نشئات و اطوار بسیار است، ولکن او را نسبت به صور عقلیه بطور کلی، سه حالت است: در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده میکند، و در وسط حال، اتحاد با صور عقلیه می‌یابد، و پس از آن، خلاق صور عقلیه میگردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۵۳).

نفس پس از اتحاد با عقل فعال، بحسب مرتبه و تجرد وجودی خویش، واجد صور موجود در عقل فعال میشود؛ بدین دلیل که هم تمامی موجودات شأن این را دارند که مدرک نفس قرار گیرند و هم نفس شأن این را دارد که جمیع حقایق را ادراک کند (همان: ۳۲۷). بنابراین، بر اساس تفسیری که از سیر کمالی نفس ارائه شد، نفس در اتحاد با عقل فعال، کمالات آن را کسب میکند و در این مرتبه، صور موجود در آن را به اجمال دارا شده و این

شأنیت را می‌یابد که آنها را بصورت تفصیلی صادر نماید.

د) اندکاک و فنا در ذات حق

ملاصدرا در مقامی دیگر، ادراک عقلی را حاصل فنای در ذات حق و اندکاک در وجود حق معرفی میکند، بگونه‌یی که نفس با استغراق در ذات حق، اشیاء را همانگونه که هستند و در موطن خود آنها، می‌یابد:

أنه قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدأ الفياض أ هو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس؛ أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال. و لكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفن.

و عند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا و لا ذاك، بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فناؤها عن ذاتها و اندکاک جبل اینتها و بقائها بالحق و استغراقها فی مشاهده ذاته، فیری الأشياء كما هي عليها فی الخارج؛ لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت فی الأعيان، و إلا يلزم التكرار فی التجلی الإلهی، و هو مما قد ثبت بطلانه (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۸۱-۳۸۰).

صدرالمتألهین با رد دو قول رشح و اشراق،^(۲) نظریه فنا در ذات الهی را مطرح کرده است. او با توجه به اصل علیت، و اینکه

علم خداوند به ماسوا از طریق علم او به ذات خود حاصل میشود، و علم به علت موجب علم به معلول میگردد، سببیت «علم به علت برای علم به معلول» را مثبت علم عالم به ماسوا از طریق علم به واجب میدانند؛ بهمین دلیل، با استفاده از این اصل، طریقی که پس از اتصال تام نفس به مبدأ اعلی برای شهود هر شیء ارائه میدهد، طریق مشاهده شیء در موطن آن شیء است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۶۹). بیان دیگر، از آنجاییکه کمالات هر معلول، بنحو تام و کامل، در علت او وجود دارد، علم به علت، علم به معلول را نیز بدنبال دارد. در بحث حاضر، فنای نفس در حق تعالی و علم به ذات حق، علم به موجودات دیگر را نیز بهمراه خواهد داشت.

وجه جمع تبیینهای چهارگانه

با توجه به تفصیل مذکور، میتوان گفت فرایندهای چهارگانه‌یی که ملاصدرا در بیان کیفیت حصول ادراک عقلی مطرح کرده، دیدگاههایی ناسازگار با یکدیگر نیستند، بلکه هر کدام از آنها ناظر به بخشی از مراحل سیر و ارتقای وجودی نفس، و بیانگر تحولات و تطورات مختلف نفسند. نفس در آغاز مسیر تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده میکند؛ در این حالت، بدلیل اینکه به کمال تعقل دست نیافته، مفاهیم کلی و صور عقلی ضعیف که قابلیت انطباق بر امور کثیر را دارند، برای وی

حاصل میشوند. نفس در اواسط حرکت خود، با عقل فعال، و بتبع آن با صور موجود در عقل فعال، اتحاد پیدا میکند، و در انتهای سیر عقلانی خود، به مرتبه‌یی بالاتر از عقل فعال میرسد که در این مرتبه توانایی ابداع صور عقلی را کسب میکند. این مرتبه در واقع مرتبه‌یی است که نفس به مرتبه عقلی میرسد (کاوندی، ۱۳۸۴: ۱۰۴). اما نفس در مرتبه تجرد عقلی نیز میتواند استکمال یابد، بگونه‌یی که با وصول به کمال الهی و غرق شدن در دریای شهود، اشیاء را چنانکه هستند و در موطن خودشان، مشاهده کند.

اکثر شارحان ملاصدرا برای ادراک عقلی سه مرتبه قائل شده‌اند و مرتبه سوم را اندکاک نفس در حق تعالی دانسته‌اند. بنظر میرسد نخستین شارحی که چنین نظری را بیان کرد، ملاحادی سبزواری بوده است (همانجا). حسن زاده آملی نیز با سبزواری همعقیده است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۵۳). جوادی آملی نیز همین نظر را دارد و معتقد است بر اساس مبانی ملاصدرا، میتوان سه دوره برای ادراک عقلی در نظر گرفت (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۶۱).

انّ للعالم بالحقائق ادوار ثلاثة: الاول: مايشاهد الحقيقة المجردة عن بعد ولا يحصل له حينئذ الا المفهوم. و الثاني: ما يتحد مع نفس تلك الحقيقة فيها و الثالث: ما يفنى في الواجب تعالى فيصير حينئذ مبدأ لها.

بعقیده وی، ملاصدرا این سه دوره را در سه مرحله متفاوت از فلسفه خود بیان کرده است. مرتبه فنا، مرحله نهایی ادراک است و مقامی است که انسان در آن به مصداق روایات مربوط به قرب نوافل با دیده و گوش الهی مبیند و میشوند؛ در این مرحله حجابهای ظلمانی از بین رفته و سالک به شهود الهی نایل شده است. اما قبل از رسیدن به این مرتبه، نفس دو مرحله را پشت سر میگذارد، در اولین مرحله که آن را میتوان از مباحث وجود ذهنی استنباط کرد، نفس از دور حقایق را شهود میکند و به مفهوم کلی آنها نایل میشود. در مرحله دوم و در بحث اتحاد عاقل و معقول، از شهود قریب و نزدیک حقایق سخن بمیان آمده است (همان: ۲۷۱).

اگرچه اکثر شارحان ملاصدرا برای ادراک عقلی سه مرتبه قائل شده‌اند، اما بنظر میرسد بحث اندکاک و فناى نفس در ذات الهی، با رویکرد عرفانی و بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود از منظر ملاصدرا، مطرح شده و بحث فلسفی صرف نیست، بلکه دیدگاهی ذوقی و عرفانی است.

پس بطور کلی میتوان گفت: هر یک از سه رویکرد مذکور، اشاره به مرحله‌یی از مراحل تطور نفس دارد و نفوس مختلف بر اساس درجه وجودی خود، صور عقلی را بگونه‌یی متفاوت ادراک میکنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در یک نظام معرفتی، هر نظریه‌یی که ارائه میشود، در صورت سازگاری و سازواری با سایر عناصر و مبانی آن نظام، از قدرت تبیینی بالاتر و بهتری برای حل مسائل آن حوزه برخوردار خواهد بود. بنظر میرسد «نظریهٔ صدور» ملاصدرا که بر اساس اصول و مبانی خاص نظام فلسفی وی - از جمله، اصالت وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول - ارائه شده است، در توجیه فرایند ادراک نسبت به نظریه‌های رقیب خود، توانمندتر است. همچنین این نظریه با داده‌های امروزی در علوم شناختی و تجربی قرابت بیشتری دارد، درحالی‌که سایر نظریه‌های مطرح در باب ادراک در فلسفهٔ اسلامی، از چنین قابلیت، کمتر برخوردارند. البته این نظریه نیز در تبیین چگونگی حصول ادراک ابهاماتی دارد که نیازمند فراهم آوردن مجموعه‌یی از توجیهاات برای برطرف کردن آنهاست. ما در این جستار تلاش کردیم با استفاده از مبانی خود ملاصدرا و بهره‌گیری از یافته‌های علوم جدید شناختی، راهی برای تبیین یا توجیه بهتر این نظریه فراهم نماییم.

پی‌نوشتها

۱. منظور از صور قبیح در ادراکات عقلی همان خطاهای عقلانی و مغالطاتی است که در این نوع از ادراک رخ میدهد. مقایسهٔ صورت گرفته خالی

از وجه نیست، چراکه در هر دو ادراک، نفس مظهر صور موجود در عالم خیال و عقل است، پس اگر وجود صور قبیح در عالم خیال منفصل را بسبب اینکه این عالم صنع خداوند حکیم است - به خداوند نسبت دهیم، میتوان وجود خطاهای عقلی و مغالطات عقلی را نیز بسبب اینکه نفس مظهر عالم عقل بوده و این عالم نیز صنع خداوند حکیم است - به خداوند نسبت داد.

۲. رشح و اشراق، بیانگر نحوهٔ اعطاء صورتهای عقلی از جانب عقل فعال است؛ به این صورت که، یا خود صور معقوله به نفس افاضه میشوند، یا انعکاسی از آنها در نفس می‌افتد.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۳۹۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب. جلوه، محمدحسن (بی‌تا) مجموعه آثار حکیم جلوه، تهران: حکمت.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۶) ریح مختوم، بخش پنجم از جلد دوم (ج ۱۰)، قم: اسراء.

----- (۱۳۹۳) ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول (ج ۴)، قم: اسراء.

----- (۱۳۹۵) ریح مختوم، بخش هفتم از جلد سوم (ج ۱۷)، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵) دروس اتحاد عاقل به معقول، قم: قیام.

- زنوزی، آقاعلی (۱۳۹۸) تعلیقات بر اسفار، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.
- کاوندی، سحر (۱۳۸۴) «معرفت‌شناسی ادراک عقلی از نظر ملاصدرا» نامه حکمت، شماره ۶، ص ۸۹-۱۰۷.
- کورن، استنلی و همکاران (۱۳۹۰) دریافت حسی و ادراک ترجمه محمدعلی گودرزی، تهران: سمت.
- گلدشتاین، ای. بروس (۱۳۸۴) روانشناسی احساس و ادراک ترجمه همایون مهین، تبریز: دانشگاه تبریز.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳) شرح اسفار؛ جلد ۸، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ج) المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفرشاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ب) (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ج) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۷) رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح و تحقیق بیوک عزیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۱) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- نوری، ملاعبدالله؛ اصفهانی، ملا اسماعیل؛ طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۸) تعلیقات بر اسفار، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.