

بررسی معرفت عقلی در اندیشه و کلام ملاصدرا

شهرزاد مرادی^۱

روح اله دارایی^۲

محمد صافحیان^۳

چکیده

«معرفت» شناسی (یا شناخت شناسی)، دانش و فنی است که به مطالعه شناخت، امکان، شیوه‌ها، ابزار، منابع و منافع و دیگر مباحث مربوط به آن و یا به بررسی شاخه‌های مختلف دانش بشری پس از تولد و رشدشان، و با هویت جمعی و تاریخی‌شان، می‌پردازد. معرفت شناسی امروزه به صورت یک دانش مستقلی می‌باشد که تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است. شهود عقلی یکی از رویکردهای ملاصدرا در مسأله‌ی ادراک عقلی است. او با تأثیرپذیری از دیدگاه سهروردی در ادراک، تعقل را بر مبنای مشاهده‌ی حقایق عقلیه، تبیین می‌کند. این نحوه از ادراک در پرتو اشتداد وجودی نفس محقق می‌شود. آنچه مورد مشاهده قرار می‌گیرد، مثل نوریه یا عقل فعال است. مشاهده‌ی عقل فعال گاهی به نحو مستقیم است و زمانی به نحو انعکاسی. در این راستا، برای نیل به مقصود، دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی را مورد بررسی قرار خواهیم داد تا دریابیم که ایشان، از چه طریقی با کشاندن شهود به عرصه فلسفه تعقلی و بحثی توانستند به حل بسیاری از معضلات لاینحل فکری و معرفتی دست می‌یابد.

واژگان کلیدی

معرفت، شهود، تعقل، فلسفه، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: moradi.sh202@gmail.com

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: daraei.roohollah@yahoo.com

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: msafehian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۸/۱۹

طرح مسأله

علم معرفت‌شناسی همانند علم منطق، یکی از پایه‌های نظری مکاتب فلسفی به شمار می‌رود به طوری که می‌توان گفت که شناخت‌شناسی در هر مکتب فلسفی تعیین‌کننده مرزهای آن مکتب است. دانشمندی که به لحاظ حوزه معرفت‌شناسی شکاک باشد در روش فلسفی خود نیز شیوه شکاکانه را برمی‌گزیند و در تحقیقات فلسفی خود به مدد احکام عقل درصدد بیان گزاره‌های فلسفی برمی‌آید. زیرا؛ تعیین نوع نگاه معرفت‌شناسانه تاثیر بسزایی در شیوه فلسفیدن دارد. بنابراین، علم معرفت‌شناسی نه تنها بر وجودشناسی، بلکه بر علوم نظری دیگر نیز تاثیر عمیق دارد، به طوری که می‌توان آن را سنگ زیربنای علوم دیگر یا به تعبیری، مادر سایر علوم دانست. هر چند، معرفت‌شناسی به عنوان یک علم مستقل، سابقه زیادی در میان علوم ندارد (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۹).

آدمی در طول حیات خویش همواره در پی یافتن حقیقت بوده و در این راستا آنچه در وهله اول اندیشمندان را به فکر واداشته، این مسئله بوده است که «کدام یک از دو طریق عقل (برهان) و قلب (شهود) در مسیر شناخت حقیقت کاربردی تر است و او را سریع تر به هدف می‌رساند؟» بررسی تاریخ فکر و اندیشه بشری نشان می‌دهد که همواره عقل، طریقی برای شناخت حق در فلسفه بوده و در مقابل، شهود روش اهل عرفان در مسیر حصول یقین و معرفت نسبت به حقایق شناخته شده است.

در حکمت متعالیه ملاصدرا، منابع معتبر معرفت عبارتند از: حواس ظاهری، حواس باطنی، عقل، شهود، گواهی و نقل از نظر ملاصدرا اولین منبع کسب معرفت، حواس ظاهری است و حس مشترک، مهمترین حس باطنی انسان است. عقل که وجه تمایز انسان از دیگر موجودات است، حدی دارد که معرفت از آن حد تجاوز نمی‌کند. ملاصدرا عقل را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و درعین حال که هر دو را منبع معرفت می‌شمرد، تفاوت آنها را در متعلقشان می‌داند. تنها، شهود است که می‌تواند به هر آنچه که قابل شناسایی باشد، دست پیدا کند. گواهی، اگر متواتر و مربوط به امور محسوس باشد، بعنوان منبع معرفتی غیرمستقل، معتبر است و دلیل نقلی، بخصوص در مباحث دینی، منبعی

مستقل و خطاناپذیر است.

معرفت در نظام صدرایی از اهمیت چشم گیری برخوردار است. با مطالعه آثار صدرا کاملاً به دیده عیان می گردد که معرفت جزء لاینفک مباحث صدرا را تشکیل می دهد و همیشه در صحنه حضوری فعال دارد. از این رو است که در آثار صدرا مباحث معرفت شناسی فصل مستقلی را به خود اختصاص نداده است. معرفت در نظام صدرایی در دو بعد هستی شناسی و معرفت شناسی مطرح شده است. از همین رو است که معرفت شناسی در این نظام پیوند مستحکمی با وجودشناسی دارد. به طوری که معرفت شناسی وی بدون وجودشناسی بحثی ناتمام است.

ایشان، بر این باور است که انسان، از دو راه، به علم و دانش دست می یابد: الف. «تعلّم» و «کسب» (اینکه انسان می تواند در فرایند آموزش، به تحصیل علم و دانش پردازد)؛ ب. «وَهَب» و «جذبه» (که از آن، به «اعلام ربّانی» تعبیر می کنند). توضیح آنکه علوم افاضی (موهبتی) دانشی فراتر از دانش های متداول است و به آن، علوم «اخروی» نیز می گویند.

از منظر حکمت متعالیه، «وجود» به سه قسم تقسیم می گردد:

الف) تام؛ ب) مکتفی؛ ج) ناقص. از این میان، موجودات تامّ همان عقول محض به حساب می آیند که دارای ویژگی ها و شاخصه های ذیل می باشند.

اول. عقول محض، صورت های پیراسته از ابعاد، اجرام، و موادّ هستند.

دوم. عالم عقول و موجودات تامّ، بهره مند از «وحدت» و «بساطت» تامّ هستند.

سوم. عالم عقول و مفارقات تامّ، اصل و مقومّ و فاعل و غایت سایر موجودات می باشند. به بیان دیگر، در قوس نزول، همه موجودات از آن عالم نشئت می گیرند و در قوس صعود، همه به سوی همان عالم برمی گردند.

چهارم. با اینکه ساکنان فراوانی در عالم عقول وجود دارند، به علت شدّت مرتبه وجودی این ساکنان و پیراستگی و پالودگی آنها از اجسام و موادّ، همگی به وجود واحد جمعی موجودند.

بنابراین، در این پژوهش بر آنیم تا بدانیم که معرفت عقلی در نزد ملاصدرا از چه اعتباری برخوردار است و بر چه مبنایی، معرفت شهودی را بنیاد و بنیان معرفت فلسفی

قلمداد می‌کند، هر چند در تبیین معرفت فلسفی از عقل بهره می‌گیرد. بدین سبب در پایان به این نتیجه خواهیم رسید که ملاصدرا، معرفت شهودی را پا به پای استدلال عقلی و با تبیین حقایق پیش می‌برد.

مفهوم شناسی معرفت، عقل و شهود

کلمه «معرفه» در لغت از ماده «ع ر ف» می‌باشد که اولین بار واژه «شناخت» در فلسفه سقراط به روایت افلاطون به کار برده شد، به طوری که فیلسوفان پس از او تحت تاثیر افکارش قرار گرفته و آن را به «باور صادق موجه» تعریف نمودند. از طرف دیگر، واژه معرفت در آیات قرآن کریم برای غیر خداوند با وجوه مختلف، استفاده شده و در راستای اثبات صفت «شناخت» برای خداوند متعال نیست.

بر همین اساس، می‌توان گفت که «معرفت» شناخت موجودات است آن چنان که هستند. عرفای اسلامی برای رسیدن به این مرتبه دو سطح را برای سالک واجب می‌دانند. یکی سطح «ظاهری» که علم از طریق دریافت های حواس ظاهری و تحلیل آنها به وسیله قوه خرد که بدان، علم بحثی یا معرفت کسبی گویند، حاصل می‌شود. سطح «عالی تر» معرفت، عبارت است از دریافت های «قلبی» که به صورت «مکاشفات» و «مشاهدات» بی‌هیچ نیروی خود آگاه عارف کسب می‌شود، در این زمینه، ملاصدرا به معرفت و حیانی که شالوده و اساس معرفت شهودی است نیز اعتقاد دارد و این نوع معرفت را فراروی سالک می‌نهد تا به مقصود نهایی برسد. اساسا شیوه کار بر طبق تقسیم بندی اوست. در مطالعات روان کاوی نیز روان کاو در پی یافتن راه مطمئنی است تا شخص به معرفتی شهودی برسد. این معرفت، اطمینان جاودانه در درون انسان و سطح ناخودآگاه اوست.

عقل از مصدر «عَقَلَ، یَعْقِلُ» در لغت به معنای امساک و نگاهداری، بند کردن، باز ایستادن و منع چیزی و در معنای کلی، مفهوم منع و نهی دارد.

در این زمینه، دکارت معتقد است عقل ممیز انسان از سایر موجودات، قوه درست حکم کردن و تمییز نادرست از درست، و در همه انسان‌ها یکسان است. معنای عقل دکارتی را باید در کارکرد عقل در فلسفه او جست؛ کارکردی که از دل ریاضیات بیرون می‌آید. عقل و روش در فلسفه دکارت فقط تمایز مفهومی دارند. عقل دکارتی هم مرتبه

عقل بالملکه در فلسفه ملاصدراست. البته ملاصدرا به آن بسنده نکرده، بلکه آن را توسعه داده و برای آن مراتبی در نظر گرفته است. هردو اندیشمند، تعقل را در پرتوی نور عقلی و شهود معنا می‌کنند. ملاصدرا عقیده دارد عقل انسان می‌تواند به مرتبه‌ای وجودی برسد که عقول را مشاهده و صور عقلی را ادراک کند. دکارت معتقد است نور عقلی، همان عقل فطری ذهن است که اشیا را واضح و متمایز ادراک می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۵).

معنای شهود یا مکاشفه این است که واقعیت را بدون واسطه آنچنان که هست بیابیم. از آنجا که معرفت‌های حاصل از شهود علوم بی‌واسطه (حضوری) هستند، اشتباه و خطا در آنها متصور نیست (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۳۷). شهود در لغت به معنی مشاهده، دیدن و گواه؛ و در اصطلاح عبارت از رؤیت حق به حق است (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۵۴).

مفهوم شهود در عرفان و تصوف از مفاهیم اصلی به حساب می‌آید. شهود و یا مشاهده بر موردی اطلاق می‌شود که رؤیتی صورت گیرد. محل این رؤیت قلب بوده و چنین رؤیتی تنها به دلیل توحید یعنی بالحق محقق می‌شود. با این خصوصیات است که شهود عرفانی حاصل یم شود. زمانی که مشاهده صورت گرفت، شاهد در مشهود فانی شده و خودی نمی‌بیند، در این صورت شهود حق بالحق است. این‌گونه شهود به تجلی ذات حق تعلق خواهد گرفت. شهود اخلاقی به معنای یک احساس درونی است که انسان توسط این احساس قادر خواهد بود بین خیر و شر و یا حسن و قبح تمایز ببیند. یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق همین نکته است که آیا تشخیص خیر و شر و یا حسن و قبح بر چه اساسی است؟ آیا می‌توان وجود نیرویی را در انسان پذیرفت که خود خوبی‌ها و بدی‌ها از هم متمایز سازد؟ اگر چنین نیروی درونی را بپذیریم، آیا فطری است یا کسبی؟ آیا در تقویت و یا تضعیف این احساس درونی می‌توان کوشش کرد؟ مفهوم شهود در طول تاریخ فلسفه، از بدو شکل‌گیری آن، یعنی از دوران یونان باستان تا کنون، در نظریات و مکتب‌های مختلف فلسفی جایگاه خاصی داشته و دست‌خوش تحولاتی نیز شده است.

به نظر می‌رسد شهود در فلسفه ملاصدرا همان یافته‌های مستقیم (بدون میانجیگری صورت علمی) فاعل شناساست که همه موارد و اقسام شهود را در بر می‌گیرد. اما آنچه به طور ویژه در صدر توجه ملاصدرا قرار دارد شهود پدیده‌های دارای سبب از طریق اسباب

آنهاست و شهود اسباب در پرتو شهود عقلی، قلبی و روحی قابل تحقق است؛ چنانکه در مباحث منطق نیز آمده است: شناخت اشیا از طریق اسباب آنها افاده یقین می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۳۱۵).

در حکمت متعالیه صدرایی، شهود نه تنها طریقی برای دستیابی به شناخت و وصول به حقیقت بلکه عالیترین راه در این مسیر دانسته شده، بنابراین باید بررسی نمود که: «آیا کاربرد شهود در فلسفه صدرایی با تفکر فلسفی ملاصدرا سازگار است؟» (همان، ج ۲، ص ۳۱۶).

نقش معقولات در معرفت از منظر ملا صدرا

با توجه به آنکه علم و معرفت به عنوان اصلی‌ترین شأن وجودی انسان، وجه تمایز میان او و سایر موجودات را مشخص می‌کند، لذا پرداختن به مسائل حوزه شناخت‌شناسی از جمله بررسی ماهیت علم، نحوه‌ی پیدایش و میزان صحت آن و همین‌طور بحث تجرد نفس، تقسیمات مربوط به قوای مدرکه و توجه به ویژگی‌های معرفتات مختلف عقلی، خیالی و حسی، از دیرباز مورد عنایت پیشینیان بوده است. دیدگاه صدرالمتالهین اگرچه طبق مبانی فلسفی خود توانست تحولی عظیم را در این حوزه پایه‌ریزی کند و بسیاری از مشکلات وارده بر دیدگاه مشائیان را مرتفع سازد، اما همچنان با تمام توانمندی‌های خود دغدغه‌ها و اشکالات دیگری را پیش رو قرار داد؛ زیرا نگاه استعلایی صدرالمتالهین در تبیین مسئله تعقل ناشی از توجه ایشان به ساحت ماهیت اشیا بود؛ یعنی اگرچه ماهیات ظهور و تجلی وجود محسوب می‌شدند، اما همچنان به عنوان حقیقی از هستی ولو به تبع وجود متن واقع را پر می‌کردند. در نتیجه تلاش صدرالمتالهین در تبیین معرفت این حیثیت از واقعیت موجودات، ایشان را بر آن داشت تا تحقق چنین مفاهیمی را تنها بواسطه‌ی سیر و استکمال وجودی مطرح کنند.

شاید بتوان گفت اصلی‌ترین مشکل فلسفه‌ی صدرایی و حتی فلاسفه‌ی ماقبل ایشان در زمینه‌ی مسائل علم و معرفت و همین‌طور تلاش مضاعف آنها در تبیین کیفیت پیدایی معرفت ناشی از تحقق عینی ماهیت (ولو به تبع وجود) و چگونگی هضم آن در مقوله علم می‌باشد.

صدرا مطلق علم حصولی، حضوری، مفاهیم، تصدیق، ادراک کلی، جزئی... را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ اما مفهوم معرفت را قابل تعریف می‌داند. در واقع مفهوم معرفت دارای کاربردهای فراوانی است که صدرا به فراخور بحث از آن‌ها تعریف به عمل می‌آورد. به عبارت دیگر وی حقیقت علم را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ اما تک‌تک علوم حصولی، حضوری، تصدیق، تصور و... را قابل تعریف می‌داند. از همین رو است که وی گاهی علم را به «صورت مطابق با واقع» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۷۵). و جهل را به «صورت علمی که با حقیقت خارجی مطابقت نداشته باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۹۰). تعریف می‌کند و گاهی به «وجود مجرد از ماده وضعیه» (همان، ص ۲۹۲) در جایی علم و ادراک را به معنی واحدی می‌گیرد و بر انواع اقسام ادراکات نام علم می‌نهد (همان، ص ۲۹۳) وی در تعریف ادراک حسی می‌گوید «ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرک بر هیأت و شکل مخصوص بدان و محسوس به آن» (همان، ص ۳۶۰) و نیز در تعریف ادراک تخیلی چنین می‌گوید: «ادراک شیء موجود بدون حضور ماده نزد آلت ادراک» (همان، ص ۳۶۱) و بدین ترتیب علم «وجود بالفعل برای شیء، بلکه وجودی برای شیء مجرد از ماده» (همان، ص ۳۵۴) یا «هر وجود صوری مجرد از ماده» (همان، ص ۳۴۵) است.

رویکرد شهودی در تعقل

رویکرد شهودی ملاصدرا در تعقل که زیر نام «مشاهده از بعید» مطرح است، به رؤیت حقایقی مجرد از ماده دلالت دارد که شهود آن‌ها توسط نفس، علم به آن حقایق را در برخواهد داشت. ملاصدرا این رویکرد را همراه با ارتقا و تکامل نفس ذکر می‌کند. او با نفی دیدگاه جمهور حکما در مسأله‌ی تعقل، به لزوم سیر کمالی نفس اشاره کرده، می‌گوید: «نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات نوریه‌ی مجرد را مشاهده می‌کند. این مشاهده نه به واسطه‌ی تجرید این صورتهای توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس می‌باشد - هم چنان که جمهور حکما به آن معتقدند- بلکه به واسطه‌ی انتقال و گذری است که از محسوس به متخیل و سپس به معقول و رحلت از دنیا به آخرت و ماورای آن دو جهان صورت می‌گیرد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۳۶).

ملاصدرا در این عبارت، بر یک قاعده ی کلی استناد می کند و آن، برتری وجود علت بر معلول است. این تقدم رتبی در نظریه ی ملاصدرا که علت را تشآن دانسته و معلول را شأنی از شؤون علت به حساب می آورد و نیز نظریه ی امکان فقری او که معلول را عین فقر و نیاز به علت می داند، وضوح بیشتری پیدا می کند. چنین تحلیلی از رابطه ی علت، میان نفس و مدرکات آن نیز صادق است. در جریان ادراک، نفس تنها زمانی میتواند فاعل و علت باشد که مدرکات آن اخس از نفس بوده، نفس نسبت به آن ها از مرتبه ی وجودی بالاتری برخوردار باشد. این چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی اتفاق می افتد؛ زیرا نفس موجودی مجرد است و اشرف از محسوسات و متخیلات می باشد و صورت های صادر شده از آن، چون معلول و مخلوق نفس اند، در مرتبه ای پایین تر از علت خود بوده، نفس بر آن ها احاطه دارد. اما در مورد مدرکات عقلی، چنین فرایندی قابل قبول نیست؛ زیرا نفس اگرچه موجودی مجرد است، مجرد آن به دلیل تعلق به بدن و اشتغال به امور مادی، تجردی ناقص است و این امر او را در مرتبه ی پایین تری از موجودات مجرد عقلی واقع در عالم عقول، که از تجرد تام برخوردارند، قرار می دهد. لذا نفس نمی تواند فاعلو علت باشد و تنها می تواند با ارتقا به عالم عقول و حضور در مرتبه ی مدرکات عقلیه، به مشاهده ی آن ها پردازد (همان ۱۳۸۷: ۲۹۱).

مفردات معرفت عقلی ملاصدرا

واژه ی عقل در لغت معانی به معنای قوه ی تشخیص و تمایز میان سره و ناسره است؛ اما عقل در اصطلاح فلسفی نیز معانی متعددی پیدا کرده که این معانی براساس دو رویکرد عمده در این بخش مطرح می شوند. عقل براساس رویکرد نخست اشاره به موجود مجردی دارد که فرای نفس انسانی بوده، و از آن به عقول مجرد و عقول جوهری تعبیر می شود. در این معنا عقل به عنوان یکی از اقسام پنج گانه جوهر، وجودی مستقل و قائم به خو دارد. اما عقل براساس رویکرد دوم ناظر قوای درونی انسان است که انسان به واسطه ی آن از سایر موجودات تمایز می یابد، لذا عقل در این معنا از حیث مدرکاتش به نظری و عملی تقسیم می شود. وظیفه عقل عملی تبیین بایدها و نبایدهایی است که تحت قاعده ی حسن و قبح عقلی مطرح می شود و تعقل از این منظر عهده دار غربالگری افعال انسان است، بر این اساس

از عقل عملی تعبیر به قوه‌ی عامله می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴: ۲۲۷). اما عقل نظری که در مقابل عقل عملی قرار می‌گیرد، قوه‌ای است که قادر به معرفت کلیات بوده و از آن تعبیر به قوه‌ی عالمه می‌شود. برای عقل نظری به حسب مراحل معرفت و تعقل چهار مرتبه ذکر می‌کنند که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. البته در عقل نظری لفظ عقل را گاهی به قوه‌ی معرفت، گاهی به مدرکات این قوه نسبت می‌دهند که این مدرکات گاه شامل تصورات و تصدیقات فطری و اکتسابی می‌شود، و گاه به صرف معرفتات اکتسابی مربوط می‌شود. همچنان که در عقل عملی نیز گاهی لفظ عقل به قوه‌ی تمیزدهنده‌ی افعال و گاهی به خود افعال نسبت داده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ص ۴۱۸ - ۴۲۰).

ملاصدرا برای عقل در هر دو معنا مراتب و مدارجی بیان نموده که این مراتب از حیث شدت و ضعف وجودی نسبت به ماقبل خود از شدت و تحصیل وجودی بیشتری برخوردار بوده، و نسبت به مابعد خود در مرحله‌ی قوه و ضعف قرار می‌گیرد، لذا این مراتب نسبت به هم تقدم و تأخر وجودی، رتبی و علی دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۵۱۸-۵۱۹).

در نگاه ملاصدرا عقل در این معنا قوه‌ای است که به معرفت حقایق پرداخته، و توسط آن تعقل صورت می‌گیرد؛ یعنی عقل در این معنا به عنوان قوه‌ی مدرک کلیات در مقابل مفهوم جهل قرار می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴: ۲۲۱).

مراتب معرفت عقلی

تعریف وجودی ملاصدرا از علم و مساوق دانستن آن دو با هم حاکی از آن است، که علم نیز به سان حقیقت واحده‌ی وجود، دارای مراتب تشکیلی بوده و هر مرتبه‌ای سطحی از معرفت را تشکیل می‌دهد، لذا سعی خواهیم کرد برای روشن شدن موضوع گام به گام به بیان این مراتب پردازیم:

تعقل بالقوه

با توجه به آن که ملاصدرا حقیقت تعقل و معرفت عقلی را نیل به مقام مجرد تام و دستیابی به مقام اتحاد با عقل فعال شدن در آن تعریف می‌کند، لذا معرفتات حسی و خیالی در نزد ایشان صرفاً مقدماتی هستند، که نفس را برای ورود به مرحله بعد و دریافت اشراقات نوری عقل فعال آماده می‌کند، بر همین اساس است که ملاصدرا مدرکات این مرحله را به اشیاء رنگی مرئی در موضعی تاریک تشبیه می‌کند، که اگرچه در آن مکان حضور داشته و مرئی هستند، اما صرفاً در اثر تابش نور خورشید و توسط چشم سالم دیده خواهند شد (صدرالمতألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۰).

به عقیده ملاصدرا نفس در این مرحله پس از تحقق معرفتات حسی و خیالی، به تجزیه و تحلیل مدرکات خود پرداخته، و پس از مقایسه افراد جزئی و اخذ جهات اشتراک و افتراق میان آن‌ها به مفاهیمی کلی دست می‌یابد، که قابل صدق برکثیرین هستند. در این جایگاه نفس اینگونه می‌پندارد، که موفق به معرفت معقولات شده؛ و حال آنکه این صرفاً توهمی است که نفس دچار آن شده و آنچه واقعاً برای او حاصل گشته چیزی جز کلیت صورخیالی نیست.

«و قل من الناس من أمکن له المعرفة علی ذلك الوجه و الذي يتيسر لاکثر الناس أن یرتسم فی خیاله صورة إنسان مثلاً فإذا أحسن بفرد آخر منه يتنبه بأن هذا مثل ذاک و یدرک جهة الاتحاد بينهما و أنها غیر جهة الاختلاف معرفتا خیالیا كما یدرک جهة الاتحاد بین أجزاء الماء مثلاً بحسب الحسن و یعلم أن جمیع أجزاء الماء ماء و كما یدرک أن جمیع أجزاء الماء ماء مع اختلافها فی المقدار و الجهة کذا یدرک أن أفرادها المنفصه ماء معرفتا خیالیا» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ ص ۲۴۳-۲۴۴).

ملاصدرا لازمه تحقق سنخیت میان نفس و معقولات را همان مبراشدن نفس از تمام امور مادی و جسمانی و به تبع آن دستیابی به مقام مجرد تام می‌داند، و بر همین اساس معتقد است که عموم افراد بشر به سبب اشتغال به بدن و تعقلات آن در همان مرتبه تعقل بالقوه باقی مانده، و هرگز قابلیت نیل به مقام اتحاد باعالم عقول را پیدا نمیکنند، لذا صدرا معرفت معقولات را منحصر به طبقه خاصی از مردم می‌داند، و حتی معرفت کلیت صور خیالی را هم بعضاً در حق همه افراد نافذ نمی‌داند (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی

الاسفار ص ۳۸۷ / الشواهد الربوبیه، ص ۲۴۳ - ۲۴۴).

با توجه به آنکه دستیابی به مفاهیم کلی برگرفته از معرفتات جزئی به نوعی ناظر به چگونگی شکل گیری معقولات ثانی فلسفی است، لذا به نظر می رسد، صدرالمتألهین بر خلاف برخی فلاسفه دیگر این دسته از مفاهیم کلی را صرفاً به عنوان مقدماتی برای تحقق معقولات اولی و مفاهیم ماهوی در نظر می گیرد، اما این تنزل رتبه معقولات ثانی در نزد ایشان، هرگز به معنای نادیده گرفتن این مرتبه از معرفت نیست، بلکه همانطور که ذکر شده ایشان تحقق معقولات ثانی را به عنوان مرحله بالقوه معرفت عقلی، برای ورود به مراحل بعدی این معرفت لازم و ضروری می دانند.

شهود ذوات عقلی

با توجه به آنکه ملاصدرا علم را مساوق وجود دانسته و مراتب معرفت را بر مراتب وجودی نفس منطبق می کند، لذا باید عنوان کرد، که ایشان به تناسب مراتب معرفت عقلی، شهود صور معقوله را در دو جایگاه مطرح می کنند؛ مرتبه ای که نفس به سبب تجرد تام قابلیت شهود عینی و تام حقایق عقلی را دارا می شود، و مرتبه ای که نفس به علت ضعف معرفتی و عدم تجرد کامل، به شهودی از دور و توأم با ابهام دست می یابد، که البته قسم اول ناظر به مقام اتحاد نفس با حقایق عقلی است که در این جایگاه فعلاً از بحث ما خارج می شود، اما قسم دوم، شهودی است که صدرا از آن تعبیر به «مشاهده از بعید» می کند، و به نوعی ناظر به گام های اولیه تجرد عقلی نفس است، به این معنا که اگر چه نفس به سبب رشد و سعه وجودی قابلیت شهود را پیدا می کند، اما به سبب عدم مفارقت کامل از امور مادی و جسمانی موفق به شهود عینی معقولات نگشته و صرفاً معرفتی ضعیف و توأم با ابهام خواهد داشت. لذا معرفت صورت گرفته در این مرحله بر پایه مشاهده‌ی ذهنی و طبیعتاً صور ذهنی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۳۲۸).

نگاه وجودی ملاصدرا به معقوله علم، موجب گشته تا برای مراتب علم نیز به سان مراتب وجود ماهیتی تبعی تعریف شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۶۰)، که ظهور و تجلی ماهیات وجود علمی همان صور ذهنی هستند، که به عنوان کیفیات نفسانی نزد ذهن حضور می یابند، البته به سبب آنکه وجودات ذهنی ظل وجودات خارجی محسوب می شوند، لذا

ماهیات ظهور یافته کاملاً مطابق ماهیات خارجی و عینی می‌باشند (همان، ص ۲۴۸).
 با توجه به آنچه عنوان شده معقولات نیز از این قاعده مستثنی نبوده، و در تمام مراحل خود صاحب حیثیت ماهوی تبعی هستند، و بر اساس همین ماهیات، معقولات، در این جایگاه در عین دارا بودن تشخص و کلیت سعی، قابل صدق بر کثیرین می‌شوند (همان، ص ۲۹۱). بنابراین معرفت صورت گرفته در این مرحله همان معرفت ماهیات تبعی و صور ذهنی است، نه معرفت حقیقت وجودی و بالذات موجودات.

بر همین اساس کلیت تعریف شده در این مرحله به تناسب ضعف معرفتی و توأم با ابهام صورت می‌گیرد، به این معنا که کلیت معقولات و مفاهیم عقلی در این مرحله به معنای کلی از نوع ابهام است، زیرا نفس در این جایگاه آنچه را که شهود می‌کند مردد بین افراد نوعی که معلول آن صورت عقلی می‌باشند، می‌یابد، و همین امر موجب می‌شود تا نفس مفهوم شکل گرفته از چنین شهود ضعیفی را قابل صدق بر افراد کثیر بداند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۲۳۶).

«پس نفس انسانی مادام که در این عالم است، تعقلش از اشیاء عقلی و ذوات وجودات، تعقل ضعیفی است؛ به خاطر این ضعف در معرفت، درک شونده هر چند که قوه‌ای بس شدید داشته باشد قابل اشتراک بین جزئیاتی است که با این مدرک و درک شونده عقلی، ارتباط معلولی دارند، زیرا این جزئیات، اشباحی برای حقیقت مدرک و مصداق و مثلی برای آن حقایق می‌باشند» (بابایی، ۱۳۸۷، ص ۳۴-۳۵).

به عقیده ملاصدرا کلیت تعریف شده برای مفاهیم عقلی؛ چه در مرحله معرفت جزئی که صرفاً مقدماتی در نفس ذخیره می‌شوند تا نفس مستعد دریافت اشرفات نوری عقل فعال گردد، و چه در مرحله ای که نفس قادر به شهود حقایق عقلی ولو از بعید و توأم با ابهام می‌گردد، هرگز از نوع کلی سعی نمی‌باشد، و همانگونه که در قبل تبیین شد کلیت مدنظر در مرحله تعقل بالقوه از نوع کلی منطقی و مفهومی می‌باشد، و کلیت قابل تعریف برای مرحله «شهود از بعید» از نوع کلی به معنای ابهام می‌باشد.

نکته قابل توجه در خصوص این مرحله آن است، که ظهور صور ذهنی به عنوان ماهیات تبعی، موجب گشته تا این مرحله از تعقل، در زمره علوم حصولی قرار گرفته و نزاع

صورت گرفته در خصوص مسئله تعقل در حوزه علم حصولی قابل توجیه گردد، زیرا تاکید ملاصدرا بر شرط تجرد نفس، تنها با علم حضوری و شهودی قابل پذیرش است.

اشراقات نوری عقل فعال

این تعبیر که در اصل ناظر به جایگاه وجود بخشی و معرفت بخشی عقل فعال است، نقش واهب صور را در فرآیند معرفت به عنوان فاعل و محرک نفس نمایان می سازد. نگاه وجودی ملاصدرا به مقوله علم نیز مؤید همین مطلب خواهد بود، به دلیل آنکه رابطه علمی میان آن دو تنها در پرتو رابطه وجودی میان آنها قابل تفهیم است.

به عقیده ملاصدرا نفس پس از دستیابی به کلیت صورخیالی و فراهم شدن مقدمات اولیه، بر اثر اشراقات نوری عقل فعال، از قوه به فعل خارج و به سبب تعالی وجودی از مرتبه معرفت خیالی به مرتبه معرفت عقلی ارتقاء می یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۴۸).

اما در خصوص کیفیت این اشراقات دو نظریه مطرح شده، که یکی ناظر به افاضه از طریق رشح بوده، و دیگری ناظر به اشراق از طریق انعکاس است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸: ۱۲۹)، که به نظر می رسد توجه ملاصدرا بیشتر به سوی دیدگاه اشراق معطوف شده است.

«... تلك الصور الوجودیه الفائضه من الحق علی سبیل الابداع الاولي الحاصله فینا بطریق الانعکاسه من المبادی العالیه أو بظهور نور الوجود فینا بقدر نصیبنا من تلك الحضره.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۴۸-۲۴۹).

مراتب معرفتی عقل فعال

عنایت ملاصدرا به اصولی چون مساوقت میان علم و وجود، و به تبع آن منطبق کردن مراتب معرفت بر مراتب وجود، و همچنین تمسک به اصل حرکت جوهری و حدوث نفس در تبیین مباحث علم و شناخت، گویای آن است، که علم به عنوان یکی از مهمترین شئون وجودی انسان مساوق خروج نفس از قوه به فعل است. بر همین اساس یکی از اساسی ترین فعالیت های عقل فعال در حوزه مذکور، خارج ساختن نفس از قوه به فعل می باشد (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۵۲۲). زیرا نفس به سبب آنکه در بدو خلقت قوه و فقدان محض است، لذا قابلیت ارتقاء خود از قوه به فعل را نداشته، و نیازمند غیری است که به عنوان فاعل و محرک نفس زمینه خروج او را فراهم کند، اما این غیر یقینا امر غیر عقلی

از قبیل امور جسمانی نخواهد بود، به سبب آنکه از پذیرش این مطلب، لازم می‌آید که وجود اخس علت وجود اشرف شده و یا به تعبیری دیگر معلول بر علت خود تقدم یابد، و حال آنکه چنین امری مردود و باطل است. در نتیجه تنها مورد مطلوب در این خصوص عقل فعال است که به عنوان جوهری عقلی، موجبات رشد طولی نفس را فراهم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۴۱-۱۴۲)

«و بالجمله نفس به واسطه ریاضتش در معرفت علوم از دنیا به آخرت منتقل می‌شود و از محسوسات به مادراء آن سفر می‌کند، و خارج کننده او از این عالم به عالم آخرت و از محسوسات به ماوراء آن ملک انتقال دهنده ای به نام واهب الحیات و نافع الصور می‌باشد.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

ملاصدرا حوزه فعالیت‌های عقلی فعال را وسیع و نقش آن را در فرآیند علم بخشی به اموری چون القاء وحی بر انبیاء علیهم السلام و الهام علوم حقه و ایمان بر قلب مومنین (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۲۶۸-۲۶۹) و حتی تحقق حدس در افرادی که بدون تعلیم استاد و صرفاً به واسطه ریاضت‌های نفسانی خود را مستعد دریافت نور علم کرده‌اند، تسری می‌دهد، و معتقد است که تمسک به امور و اسباب ظاهری و مادی در فرآیند علم آموزی صرفاً معداتی است که نفس را مستعد دریافت علم از عقل فعال می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۸۴-۳۸۵).

باید در نظر داشت که به سبب خفا و پوشیدگی عملکرد این مبدأ علمی، بعضاً حقیقت آن برای عده‌ای معلوم و برای برخی دیگر نامعلوم است (همان، ص ۳۸۴). نقش ویژه عقل فعال در دو حوزه وجود شناسی و معرفت شناسی گویای آن است که انسان در تمام مراحل وجودی و معرفتی خود، از اشراقات نوری آن بهره مند می‌شود، منتهی میزان و کیفیت این بهره‌مندی به تناسب درجات وجودی او متفاوت خواهد بود، که نهایت این بهره‌مندی اتحاد با عقل فعال و اندکات در آن است، لذا نفس در تمام مراتب معرفت و تجرد عقلی خود به میزان سعی وجودی و استعداد فراهم شده از حقایق موجود در عقل فعال بهره مند می‌شود.

دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت شهود

دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت شهود و مبانی فلسفی آن در یک جا فراهم نیامده است. آنچه مسلم است اینکه ملاصدرا و حکمت متعالیه او نه تنها با اندیشه‌های عرفانی همدلی دارد و از آنها بسیار تأثیر پذیرفته است، اساساً حیات فکری-فلسفی او در یک سیر و سلوک خاصی به عرفان ارتقا یافته است. ملاصدرا عمده اصول فلسفه خود را محصول مکاشفات عرشی و الهامات ربانی می‌داند و از عرفای بزرگی چون سهروردی به نیکی یاد و نقل قول می‌کند؛ همان‌طور که در مسائل فراوانی از ابن عربی مدد می‌جوید؛ اگرچه قصد وی مبرهن ساختن و تبیین فلسفی آرای آنها و یا بعضاً تأیید برخی آرای خود در حکمت متعالیه است. او با عقیده به اصالت ماهیت، سلوک فکری خود را آغاز کرد و سپس به حریم اصالت وجود گام نهاد و این را نیز از مواهب ربانی و شهود انگاشت و گویی این تحولات همراه با تحولات وجودی خود او بوده است. (کاکایی و احمدی سعدی، ۱۳۸۷، ۶۳)

ظاهراً آنچه برای شخص ملاصدرا به عنوان تجربه و شهود عرفانی رخ داده است، همه یا اغلب از سنخ الهامانی بوده که در آن حقایق کلی و عقلی به وی اعطا شده و مکاشفات او از سنخ مکاشفات معنوی بوده است. شهود عرفانی نزد صدرا واقعیتی از سنخ آگاهی و علم حضوری است؛ اما مدرک در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی، با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد. ریاضت‌های علمی، حرکت جوهری نفس، قابلیت عقل و صیروت استکمالی آن و اشتداد وجودی سالک بر اثر اتحاد با معارف و حقایق کلی، همه از مبادی فلسفی و وجودی وقوع شهود عرفانی محسوب می‌شوند؛ نفس آدمی که فعلیتی ضعیف و مستعد دارد، بر اثر درک علوم و به ویژه علوم حقیقی و عقلی به فعلیت می‌رسد و در صورت همراهی این حرکت استکمالی با ریاضت‌های شرعی و عملی، جان و عقل او به مرتبه‌ای از قداست و صفا می‌رسد که حقایق را بلاواسطه از عقل فعال دریافت می‌کند و بلکه با او متحد می‌شود. مبنا و مصحح چنین تحول شگرفی همانا علم است که خود از سنخ وجود و هستی می‌باشد. در دیدگاه صدر المتألهین، ملاک علم، حضور و ملاک حضور هم مجرد است و از نظر ملاصدرا صور محسوس و خیالی نیز از مجرد نسبی برخوردارند. (رادفر، ۱۳۸۱، ۱۲۳).

نتیجه گیری

در رابطه با معرفت سه امر را باید از همدیگر تفکیک کرد. این تفکیک بستگی به این دارد که مقصود ما از کاربرد معرفت چیست. گاهی همین که واژه معرفت را روشن ساختیم و کاربردها و معانی مختلف آن را دانستیم، کفایت امر می‌کند. ملاصدرا به معرفت و حیانی که شالوده و اساس معرفت شهودی است نیز اعتقاد دارد و این نوع معرفت را فراروی سالک می‌نهد تا به مقصود نهایی برسد. اساساً شیوه کار بر طبق تقسیم بندی اوست. در حقیقت، نوآوری‌های فلسفی ملاصدرا در حوزه هستی‌شناسی و به تبع آن معرفت‌شناسی موجب گشته تا ایشان قول حکمای ماقبل خود مبنی بر ثبات نفس و تجرید صور علمیه را باطل دانسته و با تمسک به پاره‌ای از اصول، چون اصالت وجود و تشکیک در آن، حرکت جوهری و حدوث نفس و مساوقت میان علم و وجود به ارائه تبیینی متفاوت از مسئله تعقل پردازد. ایشان با تمسک به ادله‌ی خود ثابت می‌کنند که آنچه واقعیت بیرون را شکل می‌دهد، وجود و ماهیات به عنوان حیثیت اختصاصی موجودات، صرفاً ظهورات وجود تلقی می‌شوند که جنبه‌ی اعتباری داشته و در هر دو موطن (ذهن و عین) وجودی تبعی و بالعرض دارند، نه وجودی اصیل و بالذات.

همچنین، با تقسیم وجود به وجودات خاص، وجود منبسط امکانی و وجود واجب، موضوع «اصالت وجود» را وجود منبسط امکانی می‌داند که شمول و عمومیتش به نحو کلی سعی بوده و با تمام تعینات وجودی جمع می‌شود. این حقیقت واحد ذومراتب بوده و مراتب آن براساس شدت و ضعف، قوه و فعل و کمال و نقص دارای تقدم و تأخر وجودی، رتبی و علی هستند.

ملاصدرا با ردّ رشد عرضی نفس و با نظر به نظریه «اصالت وجود و وحدت تشکیکی و شخصی آن» نفس را جوهری در حال حرکت می‌داند که با سیر در بستر وجودی واحد، قابلیت نیل به اعلی مراتب تعقل که همان اتحاد با عقل فعال و شهود عینی حقایق عقلی است، می‌یابد، زیرا نفس اگرچه به لحاظ فعلی به ماده تعلق داشته، اما از حیث ذاتش میل به کمال و اشتداد وجودی دارد.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۹)، حجاب هستی (چهار رساله الهی) ترجمه، گل بابا سعیدی، تهران، شفیعی.
۲. انصاری، عبدالله (۱۳۷۳) شرح منازل السائرین، نگارش، علی شیروانی، تهران، الزهرا.
۳. بابایی، علی، (۱۳۸۷)، ترجمه شواهد، (با حواشی ملاحادی سبزواری)، چاپ اول، تهران، نشر مولی.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۵۱)، رساله القدس و رساله غلطات السالکین، به تصحیح، جواد نوربخش، تهران، طهوری.
۵. حسن زاده آملی، حسن، (۱۴۰۴)، دروس اتحاد عاقل به معقول، تهران، نشر حکمت، ۱۴۰۴، ص ۱۶۰.
۶. رادفر، ابوالقاسم، (۱۳۶۸)، فرهنگ بلاغی ادبی، تهران، اطلاعات.
۷. سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، به اهتمام، نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
۸. صاحب الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران، مطبوعاتی عطایی.
۹. عطار، فریدالدین، (۱۳۸۱)، تذکره الاولیاء، مطابق با نسخه نیکلسون، مقدمه، غنی قزوینی، تهران، پیمان.
۱۰. قشیری، عبدالکریم، (۱۳۶۷)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی فرهنگی.
۱۱. کاشانی، محمدرضا، (۱۳۷۶)، معرفت شناسی معرفت، تهران، نشر نی.
۱۲. کاکایی، عبدالجبار-احمدی سعدی، حسین، (۱۳۸۷)، تهران، علمی فرهنگی.
۱۳. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح تعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح، محمد روشن، تهران، اساطیر.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷)، مفاتیح الغیب، با مقدمه، علی عابدی شاهرودی، تهران، مولی.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۴)، شرح اصول کافی، مترجم: محمد خواجه‌جوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۸)، فلسفه المبدأ و المعاد، مترجم: محمد خواجه‌جوی، موسسه التاريخ العربی؛ نرم افزار ملاحظه، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۰)، سه اصل، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ، دار احیاء التراث. لبنان.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح: سيد مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۹)، انسان الكامل، مقدمه، ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری.
۲۱. هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحيح، محمود عابدی، تهران، سروش.
۲۲. همدانی، عین القضاة، (۱۳۷۷)، تمهیدات، مقدمه و تصحيح، عقیف عسیران، تهران، منوچهری.