

## بررسی تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره فرایند ادراک عقلی

معصومه الوندیان<sup>۱</sup> / علی اله‌داشتی<sup>۲</sup>

### چکیده

ادراکات عقلی همواره یکی از مسائل مورد توجه فلاسفه و حکمای مسلمان بوده است که با دیدگاه‌های مختلفی به تبیین آن پرداخته‌اند. ابن‌سینا و ملاصدرا ضمن اشتراک در برخی مبانی و مسایل علم و ادراک؛ به ویژه ادراکات عقلی، در پاره‌ای از مبانی و مسایل اختلاف نظر دارند. ابن‌سینا به تبع ارسطو با قائل شدن به نظریه تجرید معتقد است که جریان معرفت به ویژه ادراک عقلی به صورت مرحله به مرحله با حرکت از حس و گذر از خیال و در نهایت رسیدن به عقل حاصل می‌شود. ملاصدرا براساس مبانی حکمت متعالیه و قائل شدن به مراتب مختلف وجود، دستیابی به مراتب معرفت را منوط به کمال نفس به مراتب مختلف می‌داند و در نتیجه ادراک عقلی را حاصل رسیدن نفس از مرتبه حس به مرتبه خیال و از مرتبه خیال به عالم ماورای آن‌ها و تأثر از عالم عقل می‌داند و از آن به مرتبه عقل تعبیر می‌کند. با این بیان از یک سو، دیدگاه‌های پیشین را مورد نقد قرار داده و از سوی دیگر نظریه‌ای نوین در این حیطه را به نام خویش به ثبت رسانده است. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به بررسی و تطبیق دیدگاه این دو فیلسوف پرداخته‌ایم.

کلید واژگان: ابن‌سینا، ملاصدرا، معرفت، ادراک عقلی، نفس

m.alvandiann@gmail.com

Alibedashti@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

## ۱- مقدمه

اگرچه معرفت‌شناسی یکی از مسائل مهم فلسفه‌های معاصر است؛ لکن در میان فیلسوفان گذشته نیز این موضوع ذیل عنوان‌های علم و ادراک بررسی شده است. هر فیلسوف و متفکری تلاش داشته است که با تحلیل‌های خاص خویش از یک سو تمایزات میان انواع ادراکات را توجیه و از سوی دیگر در تبیین مراتب مختلف معرفت، جایگاه معرفت عقلی را مشخص سازد. چگونگی حصول ادراک عقلی یا به عبارتی دیگر، کیفیت تعقل به عنوان بالاترین مرتبه ادراک از جمله مباحث مورد اختلاف برخی فلاسفه بوده است. ابن‌سینا و ملاصدرا - به عنوان دو فیلسوف جریان ساز در تاریخ فلسفه اسلامی - هر کدام با توجه به مبانی و اصول فلسفی خویش درباره چگونگی حصول ادراک عقلی دیدگاه خاصی دارند. مهمترین ویژگی انسان تعقل است و برترین مرتبه ادراک، ادراک عقلی است و ذهن آدمی همواره در تلاش است تا از ادراکات حسی و خیال گذر کرده و به مرتبه ادراک عقلی برسد و از محسوس، معقول بسازد. ملاصدرا برترین مرتبه ادراک حصولی را ادراک عقلی می‌داند؛ اما او بر خلاف ابن‌سینا تعالی مرتبه ادراک را به تعالی نفس ناطقه و پرواز نفس از نشئه حس (دنیا) به نشئه فراطبیعی (آخرت) می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳) ملاصدرا فرایند ادراک عقلی را برخلاف مشهور فلاسفه مشایی، به معنای انتقال و تعالی نفس و مدرکاتش از عالم حس و نشئه دنیا به عالم و نشئه دیگر و در فرایند وحدت عاقل و معقول می‌داند نه همسان فرایند تجرید و تقشیر بعضی زوائد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۸-۴۶۸، ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۴-۲۸۷).

این جستار بر آن است که با نگاهی توصیفی - تحلیلی به دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در زمینه چگونگی حصول ادراکات عقلی بپردازد و از گذر بیان دیدگاه‌های این دو

فیلسوف، تمایز دیدگاهشان را آشکار کند.

## ۲- ادراک از نظر ابن سینا

ابن سینا پس از اثبات نفس و غیرمادی بودن آن به احوال نفس می‌پردازد. وی در تعریف ادراک بیان می‌دارد: «درک الشیء هو أن تكون حقیقه متمثله عند المدرک يشاهدها ما به یدرک، فاما أن تكون تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء الخارج عن المدرک اذا أدرك... أو يكون مثال حقیقه مرتسما فی ذات المدرک غیرمباین له. (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۷۲) دریافتن چیزی به این معنا است که ماهیت شیء نزد دریافت‌کننده باشد و ابزار دریابنده (ذهن) آن را مشاهده کند، پس آن ماهیت وقتی دریافت می‌شود که: یا عین حقیقتی است که بیرون از دریافت‌کننده است و یا عبارت از مثال و نمونه از ماهیت چیزی است که در ذات دریابنده نقش بسته است. مانند گُرهای که محاط در ۱۲ قاعده پنج ضلعی باشد». (ابن سینا ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۰۸) گفتنی است که در کلام ابن سینا ادراک با علم مساوی است؛ یعنی ادراک و علم عبارت است از یافتن چیزی و رسیدن به آن و در مقابل، جهل به معنای دوری و نرسیدن به شیء است؛ به عبارت دیگر مُدرک یا عالم در جریان ادراک با معلوم بالذات خود همراه می‌شود؛ به همین جهت است که در ادراک حضوری که عالم و معلوم اتحاد وجودی دارند و هیچ فاصله‌ای میان آنها وجود ندارد و در سایر ادراکات نیز ما ادراک را متعلق خود می‌دانیم؛ مثلاً در ادراک محسوس آن را محسوسات خودمان می‌دانیم. بنابراین به یک معنا علوم حصولی نیز برای ما حاضر می‌شوند چون به ما رسیده‌اند. (آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۸) شیخ در عبارت پیش‌گفته علم و ادراک را دریافتن ماهیت اشیاء دانسته است و این دریافتن را نیز دریافتن نزد خود می‌داند؛ یعنی نفس در جریان علم یابی ماهیت معلوم را نزد خود حاضر می‌یابد؛ از این جهت از «عند» استفاده می‌کند نه از «فی». از سوی دیگر، آنچه که نزد او

حاضر می‌شود؛ مثال حقیقت شیء یعنی ماهیت آن است نه خود شیء؛ به عبارت دیگر متعلق علم، خود شیء خارجی نیست؛ بلکه مثال آن است. باید توجه داشت که این تعریف صرفاً در بردارنده علم به اشیاء دارای شکل و شبه و به عبارتی امور مادی نیست؛ بلکه این تمثیل در واقع به معنای صورت حقیقی شیء و به عبارتی «ماهه الشیء هو بالفعل» است. نه تنها امور مادی صورتشان در جریان علم نزد عالم حاضر می‌شود؛ بلکه امور غیرمادی هم در جریان علم صورتشان نزد ما حاضر می‌شوند و ما به این وسیله به آنها علم می‌یابیم. مثلاً در اشکال هندسی مانند علم به یک مثلث؛ هر چند یک امر خارجی متحقق شده نیست؛ اما زمانی که صورت آن را در ذهن خود حاضر می‌کنیم به آن علم می‌یابیم. بنابراین تمثیل در این معنا هر دو قسم معلوم چه مادی و چه غیرمادی را دربرمی‌گیرد، که در عین حال شیخ برای بیان آگاه شدن عالم یا مدرک نسبت به معلوم خود از کلمه «یشاهد» استفاده می‌کند و در این معنا مشاهده امر مادی و غیرمادی را مد نظر قرار می‌دهد؛ یعنی مشاهده حقیقت چیزی که به واسطه آن شیء معلوم برای عالم، درک می‌شود. حال اگر آن شیء معلوم محسوس بود (ما به یدرک)؛ یعنی آنچه که مشاهده‌گر است حواس است و اگر متخیل است، آن قوه خیال است و اگر معقول است آن قوه عاقله محسوب می‌شود. بنابراین از دید شیخ اولاً، جریان علم کشف و یافتن است و به یک معنا رسیدن است و ثانیاً، معلوم ما مثال حقیقت شیء (ماهیت) است نه خود شیء. ثالثاً، مراد از تمثیل صورت از دید شیخ، صرفاً اشیاء متحقق شده خارجی نمی‌باشد و اشیاء فاقد تحقق خارجی یا حتی ممتنع را هم دربرمی‌گیرد.

از نظر ابن سینا انسان دارای ادراکات کلی است؛ به طوری که بدون نیاز به ماده و جهت و شکل و صورت می‌تواند معانی را تصور کند؛ همچنین قدرت بر تصدیق معانی کلیه را واجد است و می‌تواند از مقدمات بدیهی تشکیل قیاس داده و از تصورات

معلوم به تصورات مجهول دست‌پیدا کند. این همان تصرف در امور کلیه در کلام شیخ است. تصرف در امور جزئی با تخیل معانی جزئی و تصدیق آنها و بکارگیری آنها برای ادراکات کلی و در زمینه عمل برای عقل عملی اعم از اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن و امور شخصی - صورت می‌گیرد. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۹۸) ابن سینا اساس ادراک عقلی را حاصل مراتب تجرید می‌داند چنانکه در برهان شفاء درباب شکل‌گیری کلیات از نظر ارسطو اینگونه نقل می‌کند:

«معلم اول اجتماع صورت کلی در نفس را به اجتماع صف لشکر در جنگ تشبیه کرده است. وقتی گروهی شکست می‌خورند و یکی از آنها ثابت بر جای می‌ماند و دیگری او را همراهی کرده و در کنار او می‌ایستد، سپس سومی به آنها ملحق می‌شود و یکی یکی سربازان باز می‌گردند، صف دوباره منظم می‌شود. به همین سان علم و صورت کلی عقلی آرام آرام از طریق آحاد محسوس، در نفس مرتسم می‌شود که وقتی این آحاد محسوس جمع می‌شوند، نفس از آنها صورت کلی را کسب کرده و آنها را رها می‌کند.» (همو، ۱۳۷۳: ابن سینا معتقد است که کسی که جزئی را حس می‌کند، در واقع کلی را هم حس می‌کند، کسی که زید را حس می‌کند، در واقع انسان را هم حس می‌کند چنانکه می‌گوید: «الشیء قد یکون محسوسا عندما یشاهد، ثم یکون متخیلا عند غیبهته بتمثل صورته فی الباطن و قد یکون معقولا عند ما یتصور من زید مثلا معنی الانسان الموجود...». (همو، ۱۳۶۸: ۱۷۴) گاهی شیء محسوس است و آن هنگامی است که دیده می‌شود؛ سپس متخیل می‌گردد و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد و گاهی معقول است و آن هنگامی است که از زید معنای انسان را درمی‌یابد. شیخ در این تنبیه ادراک را به نحو صعودی به سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند.

الف) ادراک حسی؛ ایشان در این تقسیم‌بندی پایین‌ترین مرتبه ادراکات را ادراک

مربوط به امور محسوس می‌داند؛ یعنی آن دسته مدرکاتی که با هیئات و عوارض خاص آن نزد مدرک حاضر می‌شوند. صور محسوسات به عنوان مدرکات بالذات نزد یابنده که نفس است، حاضرند و با غایب شدن آن صور، ادراک نیز زایل می‌شود.

(ب) ادراک خیالی؛ به مجرد اینکه ادراک حسی شکل گرفت زمینه برای ادراکی دیگر حاصل می‌شود که شیخ از آن به عنوان ادراک خیالی نام می‌برد. ادراک خیالی ادراکی است که پس از غایب شدن مدرک محسوس، نفس تصویری از آن را نزد خود باقی نگه می‌دارد، آن را قوه المصور هم نامیده‌اند که این ادراک به عنوان ادراک میانی معقول و محسوس است که از یک سو ادراکات محسوس را بالاتر می‌برد و از سوی دیگر معانی مطلقه را پایین می‌آورد و صورت می‌دهد که البته در این جا بحث در باب ادراک صعودی است و محل این بحث نیست؛ در این مورد همانند عملی است که در خواب برای ما حاصل می‌شود و معنای معقول را از قوه عاقله می‌گیرد و آن را صورت می‌دهد و یا صورت کسی که در گذشته دیده‌ایم و بعد از مدتی فراموش کرده‌ایم و اکنون تلاش می‌کنیم که مجدداً آن را با همان خصوصیات و کیفیت محسوس؛ اما بدون نیاز به حضور محسوس به یاد آوریم.

(ج) ادراک عقلی؛ پس از مرتبه خیال، شیخ وارد مرتبه مفهوم و معنای معقول می‌شود؛ به عبارت دیگر، از مرحله تصویر وارد مرحله معنا و مفهوم کلی می‌شود. در اینجا شیخ به طور مستقیم از تعقل به عنوان بالاترین مرحله ادراک سخن می‌گوید. مرحله‌ای که از هر نوع قید و حد جزئی رهاست و یک امر کلی را به دست می‌آورد. (او در ذیل رسیدن به این مرحله از توهم هم نام می‌برد که در این مرحله، نفس معنای جزئی که هنوز به ماده و صورت‌های مادی وابسته است؛ مثلاً محبت زید را درک می‌کند، و سپس در مرحله تعقل محبت در معنای مطلق مورد ادراک قرار می‌گیرد). البته در هر مرحله حدود و عوارض خاصی دارند که بر اساس تقشیر یا همان از بین

بردن حجاب‌ها و غواشی و به عبارتی برهنه کردن آنها حاصل شده‌اند. حاصل سخن اینکه از نگاه ابن سینا چنانکه گذشت علم تمثیل حقیقت شیء است و این تمثیل یا تمثیل امور مادی است که از طریق فرایند تجرید که فعل نفس است صورت می‌گیرد و یا این تمثیل، تمثیل امور غیرمادی است در این حالت انتزاع لزومی ندارد و نفس است که باید به سوی آنها حرکت کند. (همو، ۱۴۱۳: ج ۲، ۸۳)

### ۳- ادراک از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین ادراک را از دو نگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد بحث قرار می‌دهد. از نگاه اول، آن را عبارت از وجود حلولی مدرک (ادراک شونده) برای مدرک (ادراک کننده) می‌داند و می‌نویسد: «مرجعه الی نحو من الوجود وهو المجرّد الحاصل للجوهر الدّراک او عنده» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹۰). علم و ادراک به گونه‌ای از وجود برمی‌گردد و آن وجود مجردی است که برای وجود جوهری ادراک کننده حاصل است یا در نزد او حاضر است. در مبحثی دیگر از کتاب اسفار به جنبه معرفت‌شناختی نفس اشاره نموده و با تشبیه شفافیت نفس به آینه و نقش‌بندی مدرک در آن به پذیرش صورت‌های ادراکی برای نفس توجه می‌کند؛ البته با این تفاوت که نفس منفعل صرف نیست؛ بلکه خود سازنده و ایجادکننده آنهاست، چنانکه می‌نویسد: «یحصل للنفس الانسانیة حین موافاتها الموجودات الخارجیة لاجل صفاتها و تجردها عن المواد صوراً عقلیة و خیالیة و حسیة، كما یحصل فی المرآة اشباح تلك الاشیاء و خیالاتها و الفرق بین الحصولین: انّ الحصول فی المرآة بضرب شبيه بالقبول، و فی النفس بضرب من الفعل». (همان: ۲۹۱-۲۹۲)

برای نفس هنگامی که به یکی از موجودات خارجی می‌رسد، به سبب شفافیت و تجرّدی که نفس دارد، صورت‌های عقلی و خیالی و حسّی حاصل می‌شود؛ همانگونه که نقش این اشیاء در آینه منعکس می‌شود با این تفاوت که نقشی که در آینه پیدا

می‌شود، به نوعی شبیه قبول و پذیرش است در حالیکه آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد از سوی نفس است. از این رو نزد ملاصدرا علم و معرفت همراه با تحوّل و تکامل نفس است و در این سیر نفس با هر معرفتی وجودی تازه می‌یابد و هر صورت علمی در عین آنکه وجودی برای خود است، وجودی برای نفس عالم نیز هست که در اتحاد صورت علمی با نفس علم حاصل می‌شود.

### ۳-۱- مراتب ادراک

ملاصدرا ادراک را سه مرتبه: احساس، تخیل و تعقل برشمرده و بر این مبنا ابزار ادراک را حس، خیال و عقل می‌داند و بر این باور است که ادراک از حس شروع می‌شود سپس به مراتب خیال و عقل می‌رسد. وی حس را اعم از حس ظاهری و باطنی می‌داند؛ همچنین ادراکات اولیه را ادراکات جزئی می‌خواند و معتقد است که انسان به یاری عقل و قوه ناطقه مفاهیم کلی را درک می‌کند. (همان، ۲۲۹) توضیح اینکه ملاصدرا مراتب ادراکات را بر مبنای مراتب هستی شرح می‌دهد. وی هستی را دارای سه مرتبه یا سه عالم وجودی که در طول یکدیگر قرار دارند، می‌داند. پایین‌ترین عالم یا مرتبه وجودی، عالم اجسام یا عالم طبیعت است و عالی‌ترین عالم، عالم مجردات یا عالم معقول است. بین این دو عالم نیز، عالم واسطه‌ای است که آن را عالم مثال یا خیال منفصل می‌نامند. انسان قادر به ادراک صورت‌های موجود در هر یک از عوالم سه گانه بوده و به ازای مراتب عالم، از مراتب ادراکی برخوردار است. بنابراین نفس از جهت مدرکات نیز دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱:

(۱۹۴)

ملاصدرا برای هر یک از این مراتب، قوا، استعداد و کمال قائل است. مانند کتابت که برای طفل قوه و برای کودکی که به مرحله تعلیم و تربیت رسیده و امکانات و



اسباب کتابت برای او فراهم شده، لکن هنوز نوشتن را یاد نگرفته است، استعداد و برای کسی که توانایی نوشتن دارد و هرگاه خواست می‌نویسد، کمال است، احساس هم به همین صورت است که، جنین وقتی در رحم است، بالقوه حساس است و وقتی مقداری رشد کرده و با حواس سالم به دنیا آمده، استعداد احساس در او فراهم می‌شود و وقتی مقداری رشد کرده و حواس در او فعالیت یافته و به کمال رسیده است. به همین قیاس مراتب تخیل و تعقل برای او حاصل است و این مراتب به ترتیب حاصل می‌شوند. (همان، ۲۲۹) ملاصدرا در مراتب ادراک به مرتبه «وهم» اشاره نکرده است؛ زیرا وهم را به عنوان مرحله ادراک نمی‌پذیرد و معتقد است اختلاف وهم و عقل در ذات نیست؛ بلکه به امر خارج از ذات برمی‌گردد و آن اضافه به جزئی یا عدم اضافه به آن است. یعنی ادراک وهمی ادراک معانی جزئی است؛ برخی از فلاسفه حکمت متعالیه مانند علامه طباطبایی ادراکات را در واقع دو مرتبه، خیالی و عقلی می‌دانند و تفاوت احساس و خیال را به حضور ماده و عدم حضور آن می‌دانند. (اسفار، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۶۲) ملاصدرا از حیث مراتب مدرکات نفس، مراتب دیگری را برای نفس در نظر می‌گیرد و براساس ادراک مخلوقات در عوالم سه گانه طبیعت، مثال و مجردات، نفس را دارای سه مرتبه کلی، انسان اول (انسان طبیعی)، انسان ثانی (انسان نفسانی)، انسان ثالث (انسان عقلانی) می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۴)

الف) ادراک حسی: نفس در آغاز پیدایش فاقد هر صورتی است؛ لکن پس از پذیرش صورت جسمانی که مبتنی بر حدوث جسمانی نفس است با استخدام ابزار جسمانی مثل گوش و چشم، قادر به ادراک محسوسات می‌شود. از نظر ملاصدرا انسان از هنگام تولد و تا زمانی که بدن به ضعف نگرانیده و نفس انسانی نیز به کمال لازم جهت ادراک مخیلات نرسیده است، در مرتبه انسانی طبیعی قرار دارد و مدرکات او محدود به محسوسات است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۹۸)

ب) ادراک خیالی: انسان طبیعی به یاری بدن، به تدریج ارتقاء می‌یابد و پس از تلطیف و صفای وجود طبیعی، نیاز انسان جسمانی به حواس و ابزار جسمانی کاهش می‌یابد. با ادامه این روند، حواس ظاهری که در مواضع مختلف و متعدد متفرق‌اند در یک حس مشترک، جمع می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۹۷) نفس در این مرتبه واجد قوه تخیل می‌شود و در عین آنکه به طور کامل قادر به ادراک محسوسات است، مدرک مخیلات نیز هست؛ لذا نفس در این مرتبه، بالفعل حساس و بالقوه متخیل است. این مرتبه از مراتب تکامل نفس، مرتبه خیال یا مثال و عالم متناظر با آن، عالم مثال یا برزخ نام دارد. وجود نفس در این مرتبه با وجود خیالی که جوهری مثالی و مجرد از اجسام حسی است همراه بوده و نفس در این مرتبه مستعد ادراک صور غیبی مثالی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۱۰)

ج) ادراک عقلی: از نظر ملاصدرا تنها عدهٔ قلیلی از انسان‌ها می‌توانند از مرحلهٔ ادراک محسوسات و مخیلات فراتر رفته و بالفعل مدرک معقولات شوند. این مرتبه، مرتبه عقول است. انسان در این مرتبه، انسان عقلانی و کمال این مرتبه، کمال عقلی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۹۸) هنگامی که نفس از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل ارتقاء یابد، دارای دو قوه دیگر می‌شود. مدرکات این قوا، مراتب عقل را شکل می‌دهند؛ به این معنا که نفس به اعتبار الهاماتی که از وجودهای مافوق خود می‌پذیرد، واجد قوه «علاّمه» یا عقل نظری و به اعتبار آن که می‌تواند افعالی را بر مادون خود اعمال نماید، واجد قوه «عقاله» یا عقل عملی می‌شود. (همان، ۲۴۰)

### ۲-۳- چگونگی حصول صورت عقلی

در نحوه چگونگی حصول صور عقلی و شکل‌گیری ادراکات، ملاصدرا دو روش را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

### الف) اتحاد نفس با عقل فعال

فلاسفه اسلامی اعتقاد دارند که نظام صدور موجودات از حق تعالی، نظامی طولی است و از بسیط‌ترین موجود به طرف موجوداتی که دارای بیشترین جهات کثرت است، کشیده شده است. عقل مدبر عالم طبیعت را عقل فعال نامند. (میرداماد ۱۳۸۰: ۱۰)

عقل فعال علاوه بر حیثیت تدبیری نسبت به عالم طبیعت مکمل نفس آدمی در ادراکات عقلی نیز هست؛ چنان که ملاصدرا می‌نویسد: «چون نفس در استکمال و توجّهات به مقام عقل رسید و عقل محض گردید با عقل فعال متحد می‌گردد و خود عقل فعال می‌شود، بعد از آنکه عقل منفعل، یعنی نفس و خیال، بوده است، و در این حال ماده از او زایل می‌گردد، و قوه از او مسلوب می‌شود و به بقاء باری تعالی باقی می‌ماند». (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۵۳۲) از نگاه ملاصدرا عقل فعال دارای دو وجود می‌باشد: وجود فی نفسه و وجودی در نفس ما، زیرا کمال و تمام وجود نفس و غایت آن وجود عقل فعال برای نفس و اتحاد و اتصال نفس با عقل فعال است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۵)

بنابراین از آنجا که عقل فعال دو جنبه دارد؛ پس از دو محور می‌توان بحث کرد: از حیث وجود فی نفسه که در فعل الهی بررسی می‌شود و از حیث حصول آن برای نفس و اینکه کمال برای نفس است. ملاصدرا برای حصول عقل فعال در نفس ما می‌نویسد: «اگرچه نفس در آغاز، از حیث نفس بودنش بالفعل است؛ اما از جهت عقلی دارای عقل بالقوه است؛ زیرا تصور معقولات و ادراک نظریات پس از اولیات در خارج، موجب می‌شود که انسان به درجه‌ای برسد که بتواند هرگاه می‌خواهد صور معلومات را نزد خود حاضر کند؛ یعنی این ملکه برای او پیدا شود که بدون کسب جدید، صور

عقلی را استحضار کند. (ملا صدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۹) از این رو نفس از عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود و خروج از قوه به فعل نیازمند فاعلی است. این فاعل نمی‌تواند جسم یا قوای جسمانی باشد؛ زیرا این مستلزم آن است که آنچه به لحاظ وجودی ضعیف است، علت امر قوی‌تر باشد. پس فاعل عقلی است که در اصل آفرینش عقل است و گرنه خود او نیازمند امری است که او را از قوه به فعل خارج کند و این به دور یا تسلسل می‌انجامد. (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۶) ملاصدرا در ادامه بیان می‌کند این صورت‌های عقلی در ذات عقل فعال موجودند و عقل انسانی به اندازه اتصالش و اتحادش با او معقولات را ادراک می‌کند. (همان) پس عقل فعال، وجودی را برای خود و وجودی برای (نفوس) ما دارد که از آن به وجود رابطی تعبیر می‌شود و اتحاد نفس، با وجود رابطی اوست و این اتحاد از قبیل اتحاد امر بالقوه با امر بالفعل است. همین اتحاد سبب فعلیت و عالم شدن نفس به علوم عقلی می‌شود.

#### ب) مشاهده ذوات نوری و صور عقلی

ملاصدرا نفس را نسبت به صور حسی و خیالی خلاق می‌داند و می‌گوید: « خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که قدرت بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است. آنچه مانع از تأثیر نفس می‌شود، همراهی آن با احکام جسم و جهات امکان و فقر و نیز حیثیات قوه و عدم است. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۱۸) اما نسبت به صورت‌های عقلی معتقد است که در هنگام تعقل نفس تکامل می‌یابد و به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند در عالم عقول به مشاهده صورت‌های عقلی و موجودات نوری عقلانی بپردازد و با آنها متحد شود. او می‌گوید که نفس برای دریافت صور عقلی که از انواع حقیقی و اصیل هستند از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از طرف مبادی نوری و مجردات عقلی افزوده می‌شود.

اضافه اشراقیه از جمله راهکارهایی است که ملاصدرا در بحث توجیه چگونگی دریافت صور عقلی کلی بیان می‌دارد، و براساس آن نفوس به واسطه نسبت نوری که با این ذوات عقلی پیدا می‌کنند، قادر هستند که آنها را به دریافت حضوری دریابند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲)

رابطه مثل نوریه و صورت‌های کلی عقلی نسبت به نفس این گونه است که چون مشاهده نفس مشاهده از راه دور است، موجب ابهام و تردید در مدرک می‌شود که به کلی بودن مفاهیم به دست آمده می‌انجامد. پس نفس انسان تا زمانی که در این دنیاست تعقلش نسبت به ذوات عقلی و وجودهای مفارق تعقلی ضعیف و از راه دور و قابل اشتراک بین جزئیات دیگر خواهد بود. اعم از اینکه این ضعف از سهل انگاری و قصور مدرک (درک کننده) و یا ناشی از تمامیت و شرف مدرک باشد. بنابراین ملاصدرا معتقد است نفس در جریان ادراک، استکمال پیدا می‌کند و به مرتبه‌ای می‌رسد که با مثل افلاطونی و ارباب انواع اتصال برقرار می‌کند و چنین ادراکی با مشاهده حقایق و ذوات مجرد و صور ماهیات مفارق بوسیله نفس حاصل می‌شود. بدین صورت که نفس با حرکت جوهری خود از مرحله محسوس با کسب کمالات که همان معقولات اولیه هستند به سوی کمالات خیالی که معقولات بالملکه‌اند به مرتبه ادراک حقایق عقلی انتقال می‌یابد و در این مسیر تکامل، پیمودن مراتب سافل، زمینه‌ساز وصول به درجات و مراتب عالی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۸۹) استاد محمد تقی آملی در توضیح مشاهده رب النوع می‌نویسد: «معنای مشاهده مثل نوری از سوی نفس، فنای نفس و اتحاد وجودی آن با رب النوع است؛ یعنی نفس به وجود مثل نوری موجود می‌گردد و از وجود خود فانی می‌شود و این وجه افتراق مذهب مشائیان از مسلک اشراقی و صدرایی است؛ زیرا مشائیان به اتصال قائل‌اند و اتصال به شرحی که گذشت ارتباط دو شیء با حفظ دوگانگی است؛ اما اتحاد یکی شدن دو موجود به وجود واحد

است. مثال این امر موجودیت صور علمی به وجود نفس است. بعد از فنای نفس از وجود خود و دگرذیسی آن به وجود کلی عقلی و رب النوع، بنابراین ادراک کلی در نزد اشراقیان و صدرا به مشاهده رب النوع با اشراق و اضافه اشراقی است که در این مقام میان شیء و نفس با علم حضوری تحقق می‌یابد. اضافه اشراقی در اینجا چنین است که نفس پس از صیوروت به مثال عقلی خویشتن بر اساس قاعده اتحاد مدرک و مدرک شهود می‌کند. تفاوت مسلک اشراقیان با رأی صدرا در این است که در حکمت متعالیه، مشاهده از دور است و این قید از آن روی اضافه شده است که کلیت یعنی انطباق بر کثیرین، تصحیح شود؛ مثال آن دیدن شیء در هوای غبار آلود یا از فاصله دور است که بطور کامل جدای از غیر نیست. جهت مشاهده از دور، دو امر است: یکی از ناحیه نفس و محبوب بودن آن به چیزهای بازدارنده و اشتغال به تدبیر بدن و دیگری از سوی مثل معلقه و قاهریت آنها که بازدارنده دیدن از نزدیک است. (آملی، ۳۵۸-۳۵۶)

به نظر می‌رسد مسلک نهایی صدرا طریقه دوم است که با این نظریه از مسلک مشاییان فاصله می‌گیرد و به مسلک اشراق نزدیک می‌شود.

#### ۴- مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملا صدرا

بر اساس آنچه از دیدگاه آنان بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که این دو فیلسوف برجسته ضمن اشتراک در برخی مبانی و مسایل علم و ادراک؛ به ویژه ادراکات عقلی در پاره‌ای از مبانی و مسایل اختلاف نظر دارند:

#### الف) در مبانی فکری

در مساله وجود شناسی، هر دو فیلسوف وجود را اعم از محسوس دانسته عالم

مثال یا خیال منفصل و عقل را دو مرتبه فراطبیعی از عالم امکان می‌دانند. بر این مبنا هر دو فیلسوف انواع ادراکات حسی، خیالی و عقلی را می‌پذیرند؛ اما ملاصدرا عوالم وجود را با مراتب ادراک متناظر می‌داند. در مسأله نفس بشری ابن‌سینا نفس را وجود مجرد حادث مع البدن و در طول حیات ثابت می‌داند و علم را عرض بر نفس می‌داند؛ اما ملاصدرا حادث بالبدن دانسته و معتقد است نفس تکامل پیدا کرده و مراتب مجرد خیالی و عقلی را طی می‌کند. این اختلاف در مبنا، ثمره‌اش در اتحاد عاقل و معقول با عدم آن ظاهر می‌شود که در بررسی مسایل بیان می‌شود.

#### ب) در مسایل

در اینجا نیز دو حکیم متاله در برخی مسایل اشتراک نظر و در بعضی مواضع اختلاف دارند:

- ۱- هر دو صور عقلی را مجرد از ماده می‌دانند.
- ۲- از نگاه هر دو فیلسوف، تعقل یکی از ویژگی‌های انسان است و عبارت است از تصور معانی کلی با تجرید تام آنها از ماده و رسیدن به مطلوبات علمی از طریق معلومات تصویری و تصدیقی.
- ۳- در نگاه هر دو حکیم در فرآیند ادراک و تعقل مسأله ربط و نسبت صور معقوله با نفس و نیز موضوع ارتباط نفس با عقل فعال به منزله افاضه‌کننده صور عقلی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اما در یک نقطه از هم فاصله می‌گیرند و آن اینکه از نظر ملاصدرا نفس با صور ادراکی خویش اتحاد پیدا می‌کند؛ اما از نظر ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول ممکن نیست.
- ۴- ابن‌سینا معتقد است ادراک عقلی از طریق تجرید حاصل می‌شود (علم حصولی) و ادراک را در سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی می‌داند، و معتقد است انسان ابتدا به

وسيله حس، صور محسوس را از ماده انتزاع و تجريد می‌کند و سپس نیروی خیال در ظرف غیبت ماده، صورت محسوس را مقداری بیشتری تجريد می‌کند و پس از آن قوه عاقله و یا نفس ناطقه با تجريد تام و کامل صورت شی از ماده و عوارض آن و به عبارتی یا حذف خصوصیات کمی و کیفی صور علمی و تجريد کامل آنها به ادراک صور عقلی نایل می‌شود (و در تمام مراحل ادراک، نفس هیچگونه تغییر و تحولی پیدا نمی‌کند)؛ پس نفس ابتدا صورت محسوس را از ماده جدا می‌کند و با تجريد بیشتر آن را معقول بالفعل می‌سازد؛ به طوری که در تمام مراحل ادراک از حسی تا عقلی نفس هیچگونه تغییر و تحول ذاتی و جوهری پیدا نکرده و بر جای خود ثابت و باقی است و فقط صورت در ذات نفس از مرحله‌ای به مرحله دیگر انتقال و تحول می‌یابد و نفس به تبع حرکت صور در نفس، تغییر و حرکت می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۵۰۶-۵۰۵)

ملاصدرا، اما معتقد است که نفس حقیقت واحد بسیطی است که وجود ذو مراتبی دارد. نفس دارای رشد و حرکت در جوهر ذات خویش است و حرکت صورت از مرحله محسوس بودن به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرحله تعقل است و ترکیب نفس و بدن ترکیبی اتحادی است و در هر مرتبه حسی، خیالی، عقلی، با همان نوع از مدرکات متحد است و اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد. نفس در آغاز پیدایش صورتی جسمانی دارد؛ اما بر اثر سیر تکاملی هر لحظه آماده پذیرش فیضی جدید می‌شود تا به مرحله فیض مجرد می‌رسد. وی همچون ابن‌سینا ادراک را دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل می‌داند؛ اما برخلاف ابن‌سینا، ملاصدرا نفس را در مرتبه حس و خیال، فاعل مخترع می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳)

۵- از نظر ابن‌سینا در ادراک صورت‌های کلی عقلی بر اثر استعدادی که احساس و تخیل در نفس به وجود می‌آورد و با فعالیت تجریدی نفس صورت مفارق از عالم غیر محسوس در آن منطبق می‌شود و با ادراک هر کدام از این صور عقلی دوباره



استعداد برای ادراک صور عقلی دیگری که متناسب و مرتبط با صور پیشین است در نفس پدید می‌آید و به این ترتیب زمینه برای تابش نور عقل فعال و اتصال نفس به عقل فعال فراهم می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۹) اما از نظر ملاصدرا وقتی نفس چیزی را تعقل می‌کند، عین صورت معقوله می‌شود. (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۸۳: ۳۳۷) و به مرتبه‌ای می‌رسد که صور مجرد عقلی را مشاهده کند چنانکه ملاصدرا می‌نویسد که ادراک صور عقلی از طریق اضافه اشراقی است که نفس انسان با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی - که در جهان ابداع واقع هستند - نسبت نوری حضوری پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲) بنابراین برای ادراک معقولات این نفس است که رشد و کمال پیدا می‌کند تا معقولات را درک کند؛ نه آنکه صور متخیله را تجرید کند.

۶ - ابن سینا با تجرید صور حسی و خیالی، مساله ادراک کلی را حل می‌کند و ملاصدرا با تعالی نفس و پرواز آن از عالم دنیا به آخرت یعنی صعود از عالم ماده و طبیعت به ماورای طبیعت.

### نتیجه‌گیری

در تحلیل نهایی دو نظریه را اینگونه می‌توان هماهنگ کرد که نفس خواه انتزاع صورت کند آنگونه که ابن سینا معتقد است یا ایجاد صورت نماید، آنگونه که ملاصدرا باور دارد خودش نیز متحول می‌شود؛ چنانکه ابن سینا در اشارات در نمط هفتم می‌نویسد که وقتی نفس ناطقه ملکه اتصال به عقل فعال پیدا می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۹) این اتصال حاصل نمی‌شود؛ مگر با تحول و تکامل نفس که با علم و عمل برای او حاصل می‌شود. در اینجا به سخن ملاصدرا می‌رسیم که علم را با عالم و عمل را با عامل متحد می‌داند؛ با این تفاوت که ملاصدرا بر اتحاد تاکید می‌ورزد و بر فاعلیت نفس عنایت دارد اما ابن سینا در ادراکات حسی و خیالی نفس را قابل صور می‌داند

وقائل به اتحاد نیست و می‌توان همسویی‌هایی بین آنها یافت و دریافت که ادراک نوعی تعامل بین نفس و ابزارهای ادراکی آن اعم از قوای پنجگانه حسی و قوه خیال و قوای عقلی با جهان خارج است؛ و ادراک به ویژه ادراک عقلی مبتنی بر تفکر، فعل اختیاری نفس است که با اتصال به عقل فعال انجام می‌پذیرد خواه به تجرید مدرک باشد یا به اضافه اشراقی که نفس به ذوات عقلی واقع در عالم ابداع پیدا می‌کند.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۸ش)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، چاپ سوم (ویرایش دوم).
۳. الاملی، محمدتقی، (بی‌تا)، درر الفوائد، و هو تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، ایران، چاپخانه مصطفوی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۳)، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه‌النعمان.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، برهان شفاء، ترجمه قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، الشفاء، الإلهیات، به تصحیح سعید زائد-الاب قنواتی، قم، مرعشی نجفی.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۳۱)، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، نفس شفا، ترجمه و شرح محمدحسین ناییجی، چاپ دوم، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸)، الهیات شفا، شرح ملا مهدی نراقی، تهران، انتشارات دانشگاه مکیل، شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران.
۱۰. \_\_\_\_\_، (بی‌تا - الف)، روان‌شناسی شفاء، ترجمه اکبر داناسرشت، ایران، چاپ خودکار ایران، چاپ دوم.
۱۱. \_\_\_\_\_، (بی‌تا - ب)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی زیر نظر مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه مکیل شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران.

۱۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵ش)، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم، انتشارات قیام، چ اول.
۱۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۲ش)، اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، ایران: چاپ اسلامی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الالهیه / ف تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات بنیاد اسلامی صدرا.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸-الف)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی چاپ دوم.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۳، بیروت، دارالاحیاء التراث
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، ایران، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سروش.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، رساله اتحاد عاقل و معقول، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی، المسائل القدسیه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، ترجمه: احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه خراسان، مشهد.
۲۳. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰)، جذوات و مواقیت، تصحیح علی اوجبی، تهران میراث مکتوب.