

مشاهده عقلی در معرفت‌شناسی ملاصدرا

دکتر محسن کدیور * سعیده فخار نوغانی **

چکیده

مشاهده‌ی 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. ملاصدرا رابطه‌ی میان نفس و مدزک در این رویکرد را از نوع اضافی اشراقیه دانسته و در نتیجه، آنرا علمی حضوری معرفی می‌کند. ضعف ادراک نفس و شدت وجودی حقایق عقلی در این مرحله از ادراک، موجب ابهام صورت‌های عقلی و در نتیجه، کلیت آن‌ها می‌گردد. این امر به حصولی بودن ادراک منجر خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ادراک عقلی ۲- مشاهده ۳- اضافی اشراقیه ۴- انعکاس ۵- عقل فعال ۶- مثل نوریه

۱. مقدمه

مشاهده یکی از پرکاربردترین واژگانی است که در گفتمان فلسفی ملاصدرا به چشم می‌خورد. او در جای جای آثار فلسفی خویش، به جریان کشف و شهود خود اشاره کرده، اذعان می‌کند که راز توان‌مندی او بر اقامه‌ی برهان، شهود آن حقیقت بوده است. او در بسیاری از موارد، حل مسایل فلسفی را مدیون کشف و شهود عارفانه‌ی خویش می‌داند که

e-mail: kadivarmohsen@yahoo.com

e-mail: fakhar8@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۷/۹/۲۴

* دانشیار پژوهشکده حکمت و فلسفه ایران

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

تاریخ دریافت: ۸۷/۳/۱۱

نمونه‌هایی از آن‌را می‌توان در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول (۹، ج ۳، صص: ۳۱۳ و ۳۱۲)، حرکت جوهری نفس (۱۴، ص: ۲۳۹)، مسأله‌ی توحید واجب (۱۰، ص: ۵۲) و علم به معلوم از راه علم به علت (۹، ج ۳، ص: ۴۰۱) مشاهده کرد.

جایگاه شهود و مشاهده در فلسفه‌ی ملاصدرا به حدی حیاتی است که برخی از شارحین حکمت متعالیه اساساً تحول بنیادین این مکتب فکری را مرهون کشف و شهودهای روحانی ملاصدرا می‌دانند (۲، ج ۱، ص: ۳۷). درست به همین دلیل است که در نظام فلسفی او، بسیاری از مسایل از این طریق و با این رویکرد مورد بررسی قرار می‌گیرند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به مسأله‌ی ادراک عقلی اشاره کرد. این مقاله در صدد است به بررسی جایگاه مشاهده در تعقل و تحلیل رویکرد شهودی ملاصدرا در این حوزه از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بپردازد و ابعاد و زوایای آن‌را با مراجعه به سخنان ملاصدرا و دیگر بزرگان متعالیه تبیین نماید.

۲. 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 بر خواهد داشت (۹، ج ۱، ص: ۲۸۹ و ج ۱۵، ص: ۲۳۶).

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 صورت‌ها توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس می‌باشد- هم‌چنان 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» (۱۰، ص: ۳۳).

رأی مشهوری که غالب حکمای قبل از ملاصدرا در مسأله‌ی تعقل داشتند، این بود که انسان پس از رو به رو شدن با اشیا و واقعیات خارجی، نخست اشخاص یک نوع را به ادراک حسی و جزئی درک می‌کند، سپس قادر خواهد بود که صورت متخیل آن‌را در غیاب ماده‌ی محسوس خارجی با تجرید و حذف امور مختص به هر شیء ایجاد کند و در نهایت، با تجرید بیشتر، به مفهوم کلی آن دست یابد.

اما تأکیدهای ملاصدرا بر نفی تجرید به معنای حذف عوارض، حاکی از این است که مختار ایشان از تجرید، به عنوان شرط لازم در ادراک عقلی، همان معنای مورد نظر جمهور

حکما نیست؛ زیرا بر مبنای مشهور، نفس در جریان ادراک، امر ثابتی است که بر حسب مراحل مختلف، عمل تجرید صور را انجام می‌دهد، اما بر مبنای ملاصدرا، نفس نمی‌تواند امر ثابتی باشد؛ بلکه حقیقت پویایی است که مراتب مختلف عالم هستی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد. بنابراین تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است و این نفس است که از مراتب مادون هستی به تدریج، مجرد شده و با تجرد در هر مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر صعود می‌کند.

این تحلیل از ادراک معقولات به جایگاه وجودی و برتری رتبی مثل نوره باز می‌گردد و به همین دلیل است که ادراک عقلی به نحوی کاملاً متفاوت از ادراک حسی و خیالی مطرح می‌شود. در ادراک حسی و خیالی، نفس مبدع و آفریننده‌ی صور ادراکی است، اما این فرایند در ادراک عقلی اتفاق نمی‌افتد. ملاصدرا علت تفاوت رأی خود را در این مسأله، این‌گونه ذکر می‌کند: «در مورد ادراک عقلیات، نفس به سوی آن‌ها ارتقا پیدا می‌کند و به آن‌ها متصل می‌شود، بدون این‌که این صورت عقلیه در نفس حلول داشته باشد، آن‌چنان‌که رأی مشهور به حلول معتقد است؛ زیرا این صور اشرف از نفس هستند و اخس احاطه‌ای بر اشرف ندارد» (۱۵، ص: ۲۳۷).

ملاصدرا در این عبارت، بر یک قاعده‌ی کلی استناد می‌کند و آن، برتری وجود علت بر معلول است. این تقدم رتبی در نظریه‌ی ملاصدرا که علیت را تشان دانسته و معلول را شأنی از شوون علت به حساب می‌آورد و نیز نظریه‌ی امکان فقری او که معلول را عین فقر و نیاز به علت می‌داند، وضوح بیشتری پیدا می‌کند. چنین تحلیلی از رابطه‌ی علیت، 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 آن‌ها از مرتبه‌ی وجودی بالاتری برخوردار باشد. این چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی اتفاق می‌افتد؛ زیرا نفس موجودی مجرد است و اشرف از محسوسات و متخیلات می‌باشد و صورتهای صادر شده از آن، چون معلول و مخلوق نفس‌اند، در مرتبه‌ای پایین‌تر از علت خود بوده، نفس بر آن‌ها احاطه دارد (۴، ص: ۱۵۲). اما در مورد مدرکات عقلی، چنین فرایندی قابل قبول نیست؛ زیرا نفس اگرچه موجودی مجرد است، تجرد آن به دلیل تعلق به بدن و اشتغال به امور مادی، تجردی ناقص است و این امر او را در مرتبه‌ی پایین‌تری از موجودات مجرد عقلی واقع در عالم عقول، که از تجرد تام برخوردارند، قرار می‌دهد. لذا نفس نمی‌تواند فاعل و علت باشد و تنها می‌تواند با ارتقا به عالم عقول و حضور در مرتبه‌ی مدرکات عقلیه، به مشاهده‌ی آن‌ها بپردازد (۹، ج ۱، ص: ۲۹۱). شایان ذکر است که هر چند نفس در ابتدا از تجرد تام برخوردار نیست و لذا اخس از عقل محسوب می‌شود، اما بر مبنای حرکت جوهری

و سیر تکاملی، قادر خواهد بود به مقام عقل و بلکه مقامی بالاتر از عقل نائل گردد (۱، ص: ۱۷۸).

از نظر ملاصدرا، نفس دارای مراتبی است که این مراتب، هر یک به ازای مراتب عالم هستی است. این مراتب عبارت‌اند از: مرتبه‌ی وجود طبیعی، مرتبه‌ی وجود نفسانی و مرتبه‌ی وجود عقلانی (۹، ج ۳، ص: ۳۶۵). نفس موجود در مرحله‌ی وجود طبیعی، استعداد و قوه‌ی صرف است. بدیهی است ادراک، که فعلیتی از فعلیات نفس می‌باشد، برای او در این مرحله متصور نیست. عبور نفس به نشئه‌ی وجود نفسانی، این زمینه را فراهم می‌کند که قوه و استعداد ادراکی نفس به فعلیت تبدیل شود و مُدرک آن چه که شأن این مرتبه‌ی وجودی است گردد. لذا ادراک نفس در این مرتبه، محدود به ادراک حسی و خیالی خواهد بود. و در نهایت، حضور یافتن نفس در مرتبه‌ی وجود عقلانی، قوه‌ی عاقلیت نفس را به فعلیت تبدیل کرده، نفس را «عاقل بالفعل» می‌گرداند.

به عبارتی، به ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورتی مخصوص به آن وجود دارد. ادراک این صورت‌ها تنها زمانی ممکن خواهد بود که مدرک از لحاظ وجودی هم سنخ با آن مرتبه باشد و این امر مستلزم حضور نفس در آن مرتبه و اتحاد با حقایق آن مرتبه و موجودیت به وجود حقایق آن مرتبه می‌باشد (۱۰، ص: ۳۵۱).

بنابراین نفس با سیر در مراتب مختلف وجودی، در برابر صورت‌های مخصوص به هر عالم قرار می‌گیرد و در هر مرتبه، به ادراک صورت‌های موجود در همان مرتبه دست می‌یابد (۱۵، ص: ۲۴۱).

۳. معنای مشاهده در ادراک عقلی

بدیهی است مشاهده در این بحث، مشاهده‌ی مادی نیست. ملاصدرا خود به این مسأله اشاره کرده، می‌گوید: «مشاهده مثل رؤیت با بصر نفسانی است نه چشم مادی» (همان، ص: ۵۲) و از طرفی معتقد است «مشاهده‌ی عالم مثل نوریه نیازمند تجرید تام از این عالم است» (همان، ص: ۶۸).

از آن‌جا که عالم ماده عالم محدودیت و نقص است، چشم مادی انسان نیز مشمول همین حکم خواهد بود. ظرفیت ادراکی این چشم مطابق با فضای حسی و مادی‌ای است که در آن قرار دارد و کارکرد آن نیز به جهت همین نقصان ذاتی، محدود به ادراک امور مادی می‌گردد. بنابراین چگونه می‌توان حقایق مجرد تامی را که در عالم عقول موجودند و از هرگونه ظلمت، محدودیت و نقصانی به دور هستند با چنین چشم محدودی مشاهده

نمود؟ لذا این مشاهده، مشاهده‌ای به معنای مصطلح نیست؛ بلکه مشاهده‌ای با چشم دل است که مستلزم تجرد تام نفس و رها شدن از قید و بندهای مادی است.

در واقع مشاهده حاکی از اشتداد وجودی نفس است؛ زیرا وجود و علم مساوق با یکدیگر هستند و اشتداد نفس در وجود مساوق با اشتداد علم آن می‌باشد، به این نحو که با ارتقا و تعالی نفس در مراتب هستی علم و ادراک او نیز متعالی و متکامل گردیده و مراتب بالاتری از تجرد را دارا می‌شود. تا در نهایت به مرتبه‌ای دست یابد که حقایق در مقابل دیدگان باطنی او ظاهر شده و او قادر به مشاهده‌ی آن‌ها می‌گردد. برخی از بزرگان این مرتبه را انکشاف تام نامیده‌اند (۵، ص: ۵۰۹). تبیین حقیقت مشاهده در تعقل، با مفهوم دیگری که همواره ملازم ادراک عقلی مطرح شده است، تکمیل می‌گردد. این مفهوم «مُظْهِریت» نفس در تعقل می‌باشد. مفهوم مقابل آن «مُظْهِریت» نفس است که در ادراک حسی و خیالی ذکر می‌گردد و نشان‌دهنده‌ی فاعلیت نفس می‌باشد (۹، ج ۱، ص: ۲۹۵). مُظْهِر به صیغه‌ی اسم مکان به معنای محل ظهور و موطنی برای تحقق صورت‌های کلی عقلی است. مُظْهِر بودن نفس نسبت به صورت‌های عقلی را می‌توان به مُظْهِریت آینه تشبیه کرد. صورت‌های موجود در آینه در درون خود آینه موجود نیستند، در عین این که می‌توان گفت که این صورت‌ها در آینه تحقق دارند. شیئی که در مقابل آینه قرار می‌گیرد در آینه متجلی می‌شود، نه این که با حقیقت ذات خود در آینه موجود گردد. بنابراین آینه مُظْهِر است، یعنی متجلی ظهور و نمود اشیایی است که در مقابل آن واقع می‌شوند و رابطه‌ی آن با صورت‌های موجود در آن، رابطه‌ی میان مجلی و متجلی است، نه رابطه‌ی حالی و محلی. آن چه در آینه متجلی گشته، در آینه وجود دارد، اما این وجود به حضور باز می‌گردد و حضور نیز به ظهور.

از نظر ملاصدرا، عالم هستی به منزله‌ی انسان کبیر است (۱۲، ص: ۶۰)، زیرا هستی نفس انسانی جهان گسترده‌ای است که جامع همه‌ی حقایق در عالم می‌باشد و نمونه و مثالی از تمام مخلوقات جهان تلقی می‌شود.

او در کتاب مبدأ و معاد خویش، نشأت عالم هستی را در سه مرتبه طبقه‌بندی می‌کند و در ازای هر مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی، موطنی برای ظهور آن‌ها در وجود نفس انسانی معین می‌کند. از نظر ایشان، نفس ناطقه محلی برای ظهور هستی است و مطابق با مراتب هستی، مظاهری در ذات انسان قرار دارد. این عوالم سه‌گانه عالم حس، عالم مثال و عالم عقل هستند و مظاهر آن در نفس، به ترتیب، حواس ظاهری، حواس باطنی و قوه‌ی عاقله‌ی انسان می‌باشد. قوه‌ی عاقله‌ی انسانی زمانی که به مرتبه‌ی عقل بالفعل برسد، مُظْهِر عالم

عقلی گردیده و در این حالت، جز خیر محض و نور صرف امر دیگری نخواهد بود (۱۳، ص: ۳۵۱).

نفس که دارای لطافتی متناسب با وحدت جامع عالم عقول می‌باشد، مظهری برای ظهور آن حقایق مجرد می‌باشد (۱۶، ص: ۷۵) و با ارتفاع موانع و رفع حجاب صورت، ملک و ملکوت در آن متجلی می‌گردد (۹، ج ۹، ص: ۱۳۹).

این مدرکات عقلی با تجلی یافتن در نفس، در محضر نفس واقع می‌شوند و در آن حضور پیدا می‌کنند. همان‌گونه که صورت‌های حسی و خیالی بعد از صدور از نفس در نزد آن حضور دارند. به این ترتیب، نفس با حضور مدرک در نزد خود، به علم حضوری، به آن آگاهی یافته، آن را مشاهده می‌کند.

۴. معنای بعید بودن مشاهده

ملاصدرا در رویکرد مشاهده، همواره از اوصافی استفاده کرده است که بر نوعی ضعف و نقصان دلالت دارند. او معتقد است: «نفس به دلیل ضعف ادراک و حضور در این عالم، که حاصل تعلق به امور مادی است، قادر به مشاهده تامه و تلقی کامل مثل نوریه نخواهد بود؛ بلکه دارای مشاهده‌ای ضعیف و ملاحظه‌ای ناقص می‌باشد» (همان، ج ۱، ص: ۲۸۹). او گاهی ضعف مشاهده را در این می‌داند که نفس قادر نیست ذوات مجرد را به نحو معین و مشخص رؤیت نماید (۱۱، ج ۱، ص: ۵۸۱ و ۱۵، ص: ۲۳۴).

ملاصدرا برای تفهیم مقصود خود از ضعف مشاهده از یک مثال ملموس استفاده می‌کند. او معتقد است این مشاهده مانند رؤیت در یک هوای غبارآلود و از دور است و یا مانند مشاهده‌ی فردی است که از قدرت بینایی کاملی برخوردار نیست، لذا مشاهده‌ی افراد متعددی را احتمال می‌دهد (۹، ج ۲، ص: ۶۸).

اگر مشاهده در فضایی نامناسب، مثل فضای غبارآلود، صورت گیرد و یا فاصله‌ی میان شخص و شیء مورد نظر بیش از اندازه‌ی لازم باشد، آن شیء به صورت مبهم و غیر واضح برای شخص ظهور می‌کند. به همین دلیل است که در این نحوه از مشاهده، تعبیر «بعید» به کار می‌رود. بدیهی است که مقصود از بعد در این‌جا بعد مسافت نیست؛ زیرا عالم مجردات بری از مکان و دیگر محدودیت‌های عالم ماده است؛ بلکه چنین تعبیری به ضعف ادراک نفس در ابتدای سیر تکامل معنوی‌اش اشاره دارد. در واقع، مقصود از بعد، دوری نفس از مراتب عالم هستی و غلبه‌ی قوه و استعداد بر فعلیت‌های ادراکی آن می‌باشد. نفس در سیر تکاملی خویش به سوی عالم مجردات، هر چه از نقصان و ظللمانیت عالم ماده دور گردیده، به نورانیت عالم عقول نزدیک‌تر گردد، سعه‌ی وجودی بیشتری پیدا کرده، در

نتیجه، ظهور و حضور حقایق در او بیشتر می‌گردد (۱۱، ج ۱، ص: ۵۸۵). ملاصدرا علت احتجاب انسان از مشاهده را فرط ظهور مدرک و یا وجود اشتغالات مادی معرفی می‌کند (۹، ج ۳، ص: ۵۰۴) و معتقد است وجود این موانع، به عدم حضور حقایق عقلی و در نتیجه، علم حصولی انسان منجر می‌گردد (۱۰، ص: ۲۱۴ و ۹، ج ۷، ص: ۲۴ و ۱۳، ج ۱، ص: ۲۹۹).

نفسی که در ابتدای سیر و سلوک عقلانی خویش قرار دارد، در قیاس با نفس استکمال یافته‌ای که در انتهای این مسیر می‌باشد، کاملاً متفاوت است. چنین نفسی هنوز آن قدر مجرد نیافته است تا بتواند حقایق را در محضر خویش بپذیرد؛ مانند آینه‌ای که آن قدر شفاف و صیقلی نیست تا بتواند صورت‌ها را به نحو واضحی در خود منعکس کند (۴، ص: ۱۵۳).

بنابراین از آن‌جا که مشاهده به حضور و ظهور مدرک نزد مدرک باز می‌گردد، هر چقدر که نفس متکامل‌تر و در نتیجه، از مجرد بیشتری برخوردار باشد، ظهور حقایق در او بیشتر و در نتیجه، مشاهده روشن‌تر خواهد داشت.

۵. مشهود

در نگاه نخست، نکات متفاوتی در آرای این فیلسوف مشاهده می‌شود که از دو گونه مشهود خبر می‌دهند؛ لذا رأی ملاصدرا در مورد این‌که این عقل مجرد آیا عقل موجود در سلسله‌ی طولی عقول است و یا عقلی در سلسله‌ی عرضی عقول، کاملاً مشخص نیست. ضمن این‌که در مورد عقل فعال نیز عبارات موجود، حاکی از دو بیان متفاوت می‌باشند. از این‌رو در این بخش، عبارات مربوط به هر یک از این احتمالات را ذکر کرده، آن‌ها را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۵. ۱. مشهود مثل نوریه است

انگیزه‌ی اصلی طرح نظریه‌ی مثل از جانب افلاطون، انگیزه‌ای معرفت‌شناسانه و برای پاسخ به مسأله‌ی کلی و علم به کلی بوده است. این نظریه در فلسفه‌ی دوران اسلامی، تحولات زیادی را پشت سر گذاشته است؛ گاهی مورد تأیید قرار گرفته و گاهی به شدت، انکار شده است. اما این مبحث در فلسفه‌ی ملاصدرا، هم از جنبه‌ی وجودی و هم از جنبه‌ی معرفتی، جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است (۱۵، ص: ۲۴۷). وی در توصیف این مشهودات، گاهی از این ذوات، با اوصافی چون «مثل نوریه و مجرد» (همان، ص: ۲۳۶) و یا «صور نقیه» (۱۰، ص: ۳۲) نام برده و گاهی آن‌ها را با عنوان «رباب انواع» ذکر می‌کند، که ذوات خارجی و دارای آثار خارجی می‌باشند (۹، ج ۱، ص: ۱۶۴). ملاصدرا در مواضع

بسیاری، مثل نوریه را به عنوان مشهود معرفی می‌کند (۹، ج ۲، ص: ۶۸ و ج ۱، ص: ۲۸۹؛ ۱۰، ص: ۳۲؛ ۱۱، ج ۱، ص: ۵۸۱).

آنچه در این رویکرد مورد مشاهده واقع می‌شود، ذوات نوریه‌ی عقلیه‌ای است که دارای تشخیص عقلانی می‌باشند، اما نفس انسانی مادامی که در این عالم است، تعقل و ادراک ضعیفی از این ذوات مفارقه‌الوجود خواهد داشت و به دلیل همین ضعف ادراک، مدرک خود را، هر چند قوی و شدید القوه است، قابل اشتراک بر جزییاتی می‌داند که معلول آن مدرک عقلی هستند. اشخاص و اصنام آن ذوات نوریه، اشباح حقیقت آن ذوات و مثالی برای آن‌ها می‌باشند و میان آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار است (۱۰، ص: ۳۲).

۵.۲. مشهود صورت‌های موجود در عقل فعال است

برخی از عبارات ملاصدرا حاکی از آن است که آنچه مورد مشاهده قرار می‌گیرد، عقل فعال است (۹، ج ۷، ص: ۲۴). عقل فعال در حکمت متعالیه، جوهر عقلی مستقلی است که هم فاعل و هم غایت نفوس انسانی محسوب می‌شود (همان، ج ۹، ص: ۱۴۰).

این جوهر مجرد در عین وحدت و بساطت، صور معقوله‌ی همه‌ی حقایق را در خود جای داده است، لذا از آن به «خازن معقولات» یاد می‌کنند (همان، ج ۳، ص: ۴۹۰) و ادراک عقلی را منوط به توجه نفس به سوی آن می‌دانند (۱۳، ص: ۲۹۹). گاهی مراد از عقل فعال، مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌باشد. در این صورت، زمانی که نفس در مرتبه عقل مستفاد می‌باشد، می‌تواند صورت‌ها را در مبدأ فیاض مشاهده کند (۹، ج ۳، ص: ۴۱۲).

اما عبارت ملاصدرا در مورد عقل فعال به عنوان یک موجود مجرد مستقل، حاکی از دو نحوه‌ی کاربرد معرفت‌شناسانه در خصوص این موجود مجرد می‌باشد. او گاهی ادراک عقلی را مشاهده‌ی صورت‌های موجود در عقل فعال می‌داند و گاهی آن را افاضه و رشح صور از جانب عقل فعال و اتحاد با صورت‌های موجود در آن قلمداد می‌کند. قول اول ناظر به رویکرد مشاهده و قول دوم ناظر به رویکرد دیگری است که در مسأله‌ی ادراک عقلی از سوی ملاصدرا مطرح شده است.

اما سؤال این‌جا است که این مشاهده چگونه و به چه نحو تحقق می‌یابد؟ به عبارت دیگر، در پرتو تابش و اشراق نور عقل فعال، نفس چگونه می‌تواند به ادراک حقایق موجود در عقل نائل شود؟ عبارت ملاصدرا و تفسیر شارحان او از دو نحوه‌ی بیان در کیفیت تحقق این فرایند ادراکی حکایت دارند که ما در این نوشتار، از آن دو به مشاهده‌ی مستقیم (بلاواسطه) و مشاهده‌ی غیرمستقیم (با واسطه) تعبیر می‌کنیم.

۵.۲.۱. مشاهده‌ی مستقیم: در مشاهده‌ی مستقیم، نفس صورت‌های کلیه را در خود عقل مشاهده می‌کند. در این مشاهده، فرایند ادراک در یک مرحله صورت می‌پذیرد و آن

مرحله اشراق و تابش نور عقل فعال بر نفس است. وقتی چنین اشراقی از سوی عقل فعال ساطع می‌شود، نفس می‌تواند به رؤیت حقایق بپردازد (۱۵، ص: ۲۳۹).

توضیح این‌که حضور حقایق حسی، خیالی و عقلی ظهور آن‌ها برای نفس می‌باشد (همان، ص: ۲۳۸) نه این‌که به عینه برای نفس حاصل شوند. این ظهور مانند ظهور اشیا در آینه است که بدون وجود در آینه، در آن ظاهر و منعکس می‌شوند. طبیعتاً این ظهور نیازمند به علتی است و این علت باید واجد همه‌ی حقایق باشد، زیرا معطی شیء فاقد آن نیست. بدیهی است که شایسته‌ترین موجود برای مظهریت و آشکار نمودن حقایق برای نفس انسانی، عقل مجردی است که خود به نحو وحدت و بساطت، واجد همه‌ی صور معقوله است. این موجود مجرد با تابش و اشراق نور خود بر نفس، آن‌را عالم به حقایق موجود در خویش می‌گرداند؛ زیرا در اثر تابش، آنچه در عقل موجود است برای نفس آشکار گردیده و لذا قادر خواهد بود به مشاهده‌ی آن بپردازد. مشاهده‌ای که در عبارت مذکور به آن اشاره شده است مشاهده‌ای مستقیم و بلاواسطه است و چیزی واسطه در شهود نفس قرار نمی‌گیرد.

۵.۲.۲. مشاهده‌ی غیر مستقیم: گاهی مشاهده‌ی حقایق موجود در عقل فعال، به نحو غیر مستقیم صورت می‌گیرد؛ به این معنا که در شهود حقایق عقلی موجود در عقل فعال، صرفاً تابش نور عقل فعال بر نفس کافی نیست، بلکه علاوه بر اشراق، حضور عامل دیگری نیز به عنوان واسطه در ادراک، لازم است. به بیان دیگر، این فرایند در دو مرحله صورت می‌پذیرد. تعبیری که در عبارت ملاصدرا و شارحان او در مورد این مشاهده‌ی غیرمستقیم به کار رفته است «قول عکس» یا انعکاس است. لذا برای تبیین این مسأله، به بیان عبارات ملاصدرا و تفسیر شارحان او از این مسأله می‌پردازیم.

۶. بیان ملاصدرا از قول عکس

از نظر ملاصدرا نفس انسانی هم‌چون آینه‌ای است که می‌توان در آن صورت‌های همه‌ی حقایق را مشاهده کرد (۱۵، ص: ۴۳). آینه بودن نفس که مشروط به فعلیت رسیدن قوای ادراکی اوست، مستلزم حضور موجودی به نام عقل فعال است. زیرا این عقل فعال است که نفس را از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل خارج می‌سازد و توان ادراکی او را به فعلیت می‌رساند (۹، ج ۹، ص: ۱۴۱). بنابراین نفس در پرتو نور عقل فعال، به حقیقتی تبدیل می‌شود که حقایق در او متجلی شده و مورد رؤیت او واقع می‌شود. این رؤیت و مشاهده همان ادراک کلی و عقلی است که نتیجه‌ی آن آگاهی و ادراک حقیقت اشیا می‌باشد؛ با این تفاوت که مشاهده در درون ذات نفس صورت می‌پذیرد؛ زیرا مشهود در وجود نفس متجلی

شده و در آن موجود است. این تجلی با عنوان انعکاس مطرح شده است. عین عبارت صدرا چنین است: «هنگامی که نفس در محاذات عقل فعال قرار می‌گیرد، صورت‌ها در او منعکس شده یا بر او افاضه می‌گردند، بنابر اختلاف اقوال در مسأله یعنی اشراق و رشح» (۹، ج ۷، ص: ۲۷۵).

ملاصدرا در این عبارت، اشراق را در توضیح کلمه‌ی انعکاس و رشح را در توضیح افاضه به کار برده است. در واقع، اشراق و رشح بیانگر نحوه‌ی اعطای صورت‌های عقلیه از جانب عقل فعال است. این اعطا به گونه‌ای است که یا خود صور معقوله به نفس افاضه می‌شود و یا انعکاسی از آن صورت‌ها به رؤیت نفس می‌رسد. در حالت اول، عقل فعال که واهب الصور نیز نامیده می‌شود، صورت‌های عقلی موجود در خویش را به نفس افاضه می‌کند و نفس با اتحاد با آن‌ها، آن حقایق را درک خواهد کرد، و در حالت دوم، انعکاس صورت‌های عقلیه است به نحوی که اشراق عقل فعال باعث می‌شود تصویری از حقایق موجود در عقل فعال، در نفس منعکس شده، نفس به شهود و رؤیت آن بپردازد.

حکیم سبزواری در شرح این عبارت/سفار، تفاوت میان رشح و اشراق را با تشبیه کردن آن‌ها به دو قول مشهور در مورد ادراک حسی، یعنی قول خروج شعاع و قول انطباق توضیح می‌دهد. در قول خروج شعاع، نوری از چشم به بیرون ساطع می‌شود و در اثر برخورد آن نور با شیء خارجی، رؤیت حاصل می‌شود. در این قول، صورتی در نفس منتقش نمی‌شود، بر خلاف قول انطباق که بر مبنای آن، صور حسی در نفس مرتسم می‌گردند. عین عبارت سبزواری چنین است: «هنگام تلاقی دو نور، یعنی نور عقل فعال و نور عاقله، عاقله صورت‌های کلی‌ای را که در خود عقل فعال موجودند، مشاهده می‌کند، بدون این‌که صورتی در آن مرتسم گردد. اما در قول رشح، صور در نفس مرتسم می‌گردند» (۷، ج ۷، ص: ۲۷۵). سبزواری قول اشراق را همانند خروج شعاع می‌داند. همان‌گونه که در این قول، مشاهده در پرتو نور ساطع از چشم به جسم مریبی صورت می‌گیرد، در اشراق نیز حقایق موجود در عقل فعال در پرتو نور عقل فعال قابل رؤیت می‌گردند. در واقع، اشراق عقل فعال صورت‌های کلی موجود در آن‌را برای نفس، ظاهر و منکشف می‌کند. با ظهور این حقایق، نیازی به ارتسام آن‌ها در نفس نخواهد بود.

یکی از معاصران، عکس را به حضور صورت در آینه تشبیه می‌کند و می‌گوید: «انعکاس به این معنا است که آن‌چه در مبادی وجود دارد در آینه‌ی نفس ظاهر شود، مانند ظاهر شدن عکس در آینه؛ در این صورت، نفس ابزاری برای ملاحظه‌ی صورت‌های علییه موجود در مبادی خواهد بود، هم‌چنان که آینه ابزاری برای مشاهده‌ی عکس است» (۵، ص: ۴۹۸). این تقریر از انعکاس، مطابق با بیان ملاصدرا از قول عکس می‌باشد. بر این اساس، همان

طور که صورت‌های اشیا در آینه ظهور یافته، در آن متجلی می‌گردند، صورت‌های موجود در عقل نیز در نفس منعکس می‌گردند. گویی نفس مانند آینه‌ای است که محل ظهور و تجلی صور عقلیه واقع می‌شود.

۷. بیان شارحان ملاصدرا از قول عکس

از جمله شارحانی که به نحو دیگری قول عکس را تقریر کرده است، مرحوم سبزواری است. سبزواری معتقد است که تشبیه نفس به آینه و تشبیه ظهور صورت‌های عقلی در آن به حصول صورت در آینه، نتیجه‌ای مشابه به قول رشح را به دنبال خواهد داشت. بنابراین تفسیر دیگری از قول انعکاس ارائه می‌دهد که بر مبنای آن صورت‌های عقلیه در نفس منعکس نمی‌شوند، بلکه مورد مشاهده نفس واقع می‌شوند. در واقع اشراق عقل فعال انعکاس صورت‌ها را در پی نخواهد داشت، بلکه شرایطی را فراهم می‌کند تا آن‌چه را که قبلاً از چشمان نفس پنهان مانده بود، برای او آشکار و قابل رؤیت شود. او می‌گوید: «مراد از عکس مانند تصویری که در آینه حاصل می‌شود، نیست - هم‌چنان که مقصود از رشح چنین است - بلکه مراد انعکاس اشراقی است که از عقل فعال بر نفس می‌تابد و پس از آن، از نفس به سوی عقل فعال باز می‌گردد. آن‌گاه [در اثر این انعکاس]، نفس حقایق در عقل را مشاهده می‌کند، مانند انعکاس نوری که از شیئی نورانی بر اشیای صیقلی تابیده و دوباره به خودش باز می‌گردد» (۷، ج ۲، ص: ۳۵۹). تصور کنید آینه‌ای در مقابل منبع نوری قرار دارد. این منبع نور به عنوان مبدأ فیض، به اقتضای ذات خود، پرتوافشانی کرده، همه‌ی آن‌چه را که در حیطه‌ی نورانیت او قرار دارند از نور وجودی خود بهره‌مند می‌سازد. در این میان، اشیای صیقل‌یافته‌ای مثل آینه، قادر خواهند بود که نور تابیده‌شده را منعکس کرده، در پرتو این انعکاس، خود منبع نور را مشاهده کنند. حکایت نفس و عقل فعال نیز به همین نحو است. نفس ناطقه‌ای که دارای طهارت معنوی و صفای قلبی است و در امور فکری و عقلی نیز توانایی ادراک معقولات را دارد، هم قابلیت پذیرش و هم شایستگی انعکاس نور فائض از عقل فعال را خواهد داشت. به عبارت دیگر، قول انعکاس فرایندی ادراکی را تشریح می‌کند که در آن، نفس و عقل فعال به واسطه‌ی نور، مدرک و مدرک می‌شوند. این فرایند دارای دو مرحله است: اول، تابش نور از عقل بر نفس و دوم، انعکاس نور از نفس به عقل.

در میان شارحین معاصر، استاد حسن‌زاده آملی در تعلیقه‌ی خود بر شرح منظومه، قول انعکاس را مشابه با تقریر سبزواری توضیح می‌دهد. با این تفاوت که این قول را به مشایین نسبت داده و اعتقاد آن‌را در حکمت متعالیه جایز نمی‌داند (۶، ج ۲، ص: ۶۹۰)؛ زیرا چنین تصویری از نفس و عقل فعال نشان‌دهنده‌ی مابینت و جدایی این دو است، در حالی که در

حکمت متعالیه، رابطه‌ی نفس و عقل فعال رابطه‌ای اتحادی است و بر مبنای این اتحاد، نفس به صورت‌های موجود در عقل علم پیدا می‌کند.

۸. رأی نهایی ملاصدرا در مورد مشهود

آنچه که گذشت، ذکر نمونه‌ها و شواهدی برای تبیین مقصود ملاصدرا از مشهود، در رویکرد مشاهده بود. قضاوت در مورد این که رأی برگزیده‌ی ملاصدرا در این مورد چیست، کار آسانی نیست؛ زیرا ملاصدرا در این مسأله، هم‌چون سالک متحول به حرکت جوهری، رأی ثابتی نداشته، گاهی به عقول عرضیه و مثل افلاطونی اشاره می‌کند و گاهی عقل فعال را مشهود نفس معرفی می‌نماید. از این رو هیچ ترجیحی بر این که کدام یک از این دو مورد مصداق مشهود در رویکرد مشاهده‌ی عقلی می‌باشند، وجود ندارد. حتی برخی ادعا می‌کنند که با فرض انکار مثل نوریه نیز اشکالی اساسی در رأی ملاصدرا در مباحث ادراک به وجود نمی‌آید و با انکار مثل نیز می‌توان دیدگاه ملاصدرا در خصوص رویکرد مشاهده را پذیرفت (۳، ص: ۱۳۸).

مبنای این ادعا وحدت عقلی عالم عقول است. عالم عقول عالم وحدت و بساطت است و کثرت آن نه کثرت عددی، بلکه کثرت عقلی است که بر اساس آن، همه‌ی عقول به وجود واحد جمعی موجود می‌باشند. بنابراین این که مفیض و مکمل نفوس انسانی را در فرایند ادراک، عقل فعال بدانیم یا مثل افلاطونی، تأثیر چندانی در اصل نظریه نخواهد داشت. اما از آن جا که مشهود رکن اصلی تعقل است، تبیین مسأله‌ی تعقل مستلزم تصویری صحیح از آن می‌باشد و پاسخ به این سؤال که در نهایت، مراد و مقصود ملاصدرا از آن چه مورد مشاهده قرار می‌گیرد چیست، مسأله‌ای مهم و اساسی است.

مشکل اصلی در تشخیص مصداق مشهود از دیدگاه ملاصدرا این است که در فلسفه‌ی ملاصدرا معادل عقل فعال مشائی و عقول عرضیه‌ی اشراقی کاملاً واضح و صریح بیان نشده است. ملاصدرا گاهی عقل فعال را در ازای عقول عرضیه ذکر می‌کند و آن را رب‌النوع نفس ناطقه تلقی می‌نماید و گاهی آن را مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌داند. چنین تعبیراتی از عقل فعال، بدون این که مراد و مقصود از آن به نحو صریحی ذکر شود، بر ابهام مسأله می‌افزاید و محقق را در تشخیص ما به ازای عقل فعال دچار سردرگمی و تشویش خاطر می‌نماید. بنابراین ناچار از این هستیم که عبارات ملاصدرا در مورد مشهود در ادراک عقلی را بر مبنای دو قول تفسیر کنیم: قول اول، مشاهده‌ی مثل افلاطونی، و قول دوم، مشاهده‌ی صورت‌های علمیه‌ی انعکاسی در عقل فعال.

البته در قول دوم، دو بیان متفاوت وجود دارد که به اجمال و تفصیل مشاهده باز می‌گردد؛ به این معنا که مشاهده‌ی مستقیم و بلاواسطه‌ی صورت‌ها در عقل فعال، صورت بسیط مشاهده‌ی صورت‌های عقلی به نحو انعکاس در نفس می‌باشد. به عبارت دیگر، از آن‌جا که به حکم قاعده‌ی بسیط الحقیقه، همه‌ی حقایق در عقل فعال به نحو واحد جمعی و بسیط موجود است، مشاهده‌ی آن‌ها توسط نفس در آن موطن، مشاهده‌ی امر واحد بسیط است. لذا نفس آن‌ها را به نحو واحد کلی سعی می‌بیند، اما مشاهده‌ی انعکاس هر یک از آن حقایق در نفس به نحو تفصیل بوده، علم نفس به آن‌ها به صورت مجزا و مستقل می‌باشد. بنابراین قول دوم ناظر به دو بیان مختلف می‌باشد.

از آن‌جا که ملاصدرا گاهی نام عقل فعال را بر عقول عرضیه اطلاق می‌کند، می‌توان وجه جمعی میان این دو قول در نظر گرفت و آن این‌که هر جا سخن از مشهود در ادراک عقلی است، مقصود عقول عرضیه می‌باشد، حتی زمانی که ملاصدرا این مشهود را عقل فعال می‌نامد؛ زیرا عقل فعال عبارت اخراج عقول عرضیه محسوب می‌شود.

۹. اضافه‌ی اشراقیه (رابطه‌ی میان مدرک و مدرک)

قبل از ملاصدرا مفهوم اضافه‌ی اشراقیه در معرفت‌شناسی، در فلسفه‌ی سهروردی به چشم می‌خورد. سهروردی که ادراک را تنها بر مبنای حضور معلوم برای عالم موجه می‌داند، این حضور را حضوری اشراقی تلقی کرده و آن‌را اضافه‌ی اشراقیه‌ی نفس نسبت به مدرکات خود می‌نامد (۸، ج ۱، ص: ۴۸۹). شیخ اشراق ادراک را در همه‌ی انواع آن، بر مبنای مشاهده و رؤیت تحلیل می‌کند و معتقد است تنها زمانی علم به شیء حاصل می‌شود که نفس با اشراق خود بر شیء احاطه یافته و معلوم در نزد عالم حضور یابد. بنابراین ریشه‌های مفهوم اضافه‌ی اشراقیه را باید در حضور مدرک نزد مدرک و علم حضوری باز جست. ملاصدرا نیز این مفهوم را در معرفت‌شناسی خویش مطرح کرده است. اما باور او درباره‌ی نحوه‌ی کاربرد اضافه‌ی اشراقیه در انواع مختلف ادراک، متفاوت از سهروردی است. این تفاوت به تفاوت دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ در خصوص کیفیت تحقق انواع ادراک باز می‌گردد.

ملاصدرا معتقد است مفهوم اضافه‌ی اشراقیه برخلاف نظر سهروردی، نمی‌تواند بر همه‌ی انواع ادراک صادق باشد (۱۴، ص: ۲۷۰)؛ هر چند این مسأله را در معرفت‌شناسی خویش وارد می‌کند.

از آن‌جا که مرجع اضافه‌ی اشراقیه علم حضوری است، ملاصدرا نیز این مفهوم را در ادراکات نفس به کار می‌برد. اما نحوه‌ی کاربرد آن در ادراک حسی و خیالی با ادراک عقلی

متفاوت است. اضافه‌ی اشراقیه‌ی نفس با مدرکات حسی و خیالی خویش، بر مبنای رابطه‌ی علی و معلولی میان آن‌ها توجیه می‌شود؛ نفس چون در ادراکات حسی و خیالی، فاعل و مصدر می‌باشد، می‌توان علم حضوری و در نتیجه، اضافه‌ی اشراقیه‌ی نفس به مدرکات حسی و خیالی خود را پذیرفت؛ زیرا در علم حضوری علت به معلول، هیچ تردیدی وجود ندارد. اما اضافه‌ی اشراقیه نسبت به مدرکات عقلی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا رابطه‌ی نفس و مدرکات عقلی‌اش از نوع رابطه‌ی علت و معلول نیست. کلیات عقلیه اشرف از این هستند که معلول نفس واقع شوند. بنابراین توجیه اضافه‌ی اشراقیه در این نحوه از ادراک، متفاوت از ادراک حسی و خیالی می‌باشد.

برای روشن شدن مطلب، به دو عبارت ملاصدرا در خصوص اضافه‌ی اشراقیه که هر یک ناظر به دو نحوه‌ی متفاوت از ادراک است، اشاره می‌کنیم. ملاصدرا در تعلیقه‌ی خود بر حکمه‌الاشراق می‌گوید: «بر تو پوشیده نیست که نام اضافه‌ی اشراقیه شایسته است بر نسبت وجودی ادراکی صورت علمی مجرد از ماده اطلاق گردد و صورت خارجی اجسام مادی چنین شایستگی را ندارند» (۱۴، ص: ۲۷۰).

این عبارت ناظر به اضافه‌ی اشراقیه نفس نسبت به مدرکات حسی و خیالی می‌باشد. ملاصدرا در اعتراض به سهروردی که این رابطه را میان نفس و صورت‌های خارجی اجسام مادی قائل است، عنوان می‌کند که اطلاق اضافه‌ی اشراقیه تنها بر رابطه‌ی وجودی میان صورت‌های ادراکی و نفس شایسته و سزاوار است. علت چنین امری از نظر ملاصدرا، تنها رابطه‌ی علی و معلولی نفس و صورت‌های صادر شده از آن می‌باشد و چون اضافه‌ی اشراقیه به علم حضوری باز می‌گردد، باید براساس یکی از مصادیق علم حضوری به چنین رابطه‌ای قائل شویم.

اما ملاصدرا در ادراک عقلی نیز رابطه‌ی میان نفس و مدرکات عقلیه را اضافه‌ی اشراقیه قلمداد می‌کند و معتقد است: «اما حال النفس للصور العقلیه من الانواع المحصله، فهو بمجرد اضافه اشراقیه حاصله لها الی ذوات و صور عقلیه واقعه فی عالم الابداع» (۱۱، ج ۲، ص: ۵۸۱).

در این عبارت، ادراک عقلی با تحقق اضافه‌ی اشراقیه میان نفس و ذوات عقلیه‌ی واقع در عالم ابداع حاصل می‌شود. تعبیر اضافه‌ی اشراقیه در این جمله، دال بر پذیرش علم حضوری مدرک نسبت به مدرک و حضور معلوم برای عالم است. اما این علم حضوری بر چه مبنایی توجیه می‌گردد؟

برای پاسخ به این سؤال، لازم است آرای ملاصدرا را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم. هر چند ملاصدرا ملاک علم حضوری را فاعلیت یا قابلیت ذکر می‌کند، در میان دیگر

آرای او می‌توان مصداق دیگری نیز برای علم حضوری پیدا کرد و آن زمانی است که میان دو شیء رابطه‌ای اتحادی برقرار باشد. یکی از مهم‌ترین ابداعات فلسفی ملاصدرا، مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال است. بر اساس این نظریه، که مبتنی بر دیگر اصول ابداعی ملاصدرا از جمله تعریف علم، حرکت جوهری نفس و ... می‌باشد، نفس با صورت‌های ادراکی خود و نیز با صورت‌های موجود در عقل فعال متحد می‌شود. بدیهی است دو شیء که در وجود خود با یکدیگر متحد می‌شوند، برای یکدیگر حضور داشته و علم میان آن‌ها علم حضوری خواهد بود. مرحوم سبزواری در تعلیقه‌ی خود بر *اسفار* نیز به این نکته اشاره کرده و می‌گوید: «اما المدركات العقلية، ادراكها بالاتحاد و هذاالاتحاد هو مراده من الاضافه الاشراقية و العلم الحضوري و الشهودی. لان العلم الحضوري له موردان، الاتحاد و العلیه. لكن العلیه غیرمناسبه ... فبقی الاتحاد» (۷، ج ۱، ص: ۲۸۸). حکیم سبزواری در این عبارت، مصداق دیگری را برای علم حضوری معرفی می‌کند و آن زمانی است که دو شیء با یکدیگر متحد باشند. بنابراین علم حضوری منحصر در رابطه‌ی علت و معلول و یا قابل و مقبول نیست، بلکه دو موجود متحد با یکدیگر نیز به یکدیگر علم حضوری دارند.

بر این اساس، نفس در سیر تکاملی خویش، با صورت‌های ادراکی موجود در هر مرتبه متحد می‌شود و در اثر این اتحاد، متکامل گردیده، به مرحله‌ی بالاتری صعود می‌نماید. چنین نفسی با ارتقا به عالم عقول و اتحاد با حقایق موجود در آن عالم، به علم حضوری، از مدركات عقلیه‌ی خود آگاهی می‌یابد. در این صورت است که می‌توان رابطه‌ی اضافه‌ی اشراقیه میان نفس و آن‌ها را صادق دانست.

نکته‌ی مهم در این مسأله این است که کاربرد اضافه‌ی اشراقیه در ادراک عقلی به معنای مصطلح نیست و صرفاً دال بر حضور مدرك نزد مدرك و علم حضوری نفس به مدرك می‌باشد. اما عنصر دیگر اضافه‌ی اشراقیه که دال بر اشراق و فاعلیت و موجودیت می‌باشد، در این کاربرد معنایی ندارد.

۱۰. علم حضوری یا علم حصولی؟

یکی دیگر از جنبه‌هایی که در مورد رویکرد مشاهده‌ی عقلی باید مورد بررسی قرار گیرد، حضوری بودن یا حصولی بودن علم حاصل از مشاهده است. تشخیص این‌که در نهایت، حقایق عقلیه در محضر نفس واقع شده و علم نفس به آن‌ها علم حضوری است، یا این‌که خارج از نفس بوده و علم نفس به آن‌ها به واسطه‌ی صورت ذهنی تحقق می‌پذیرد، امر دشواری است. این تردید به دوگانگی مفهوم مشاهده از بعید برمی‌گردد. زیرا از یک

طرف، سخن از شهود و رؤیت حقایق است و از طرف دیگر، دوری و ابهام و ضعف ادراک نفس. با این حال، دقت و توجه بیشتری در آرا و نظریات ملاصدرا درباره‌ی حقیقت علم، تردید ما را در پاسخ به این مسأله برطرف خواهد ساخت.

توضیح این که علم از نظر ملاصدرا به وجود باز می‌گردد (۹، ج ۲، ص: ۲۳۹) و این مساوحت علم با وجود، مستلزم تشکیک حقیقت علم خواهد شد. بر طبق این دیدگاه، حقیقت علم، حقیقتی ذومراتب است که مطابق با نشئات عالم هستی می‌باشد و علم به هر مرتبه، مستلزم حضور در آن مرتبه است (۱۰، ص: ۳۵۱).

بر این اساس، در هر مرتبه از ادراک، به جهت حضور نفس در آن مرتبه و اتحاد با حقایق آن، علم حضوری تحقق می‌یابد. ملاصدرا ضمن این که به علم حضوری نفس نسبت به مدرکات حسیه و مدرکات خیالی آن اشاره می‌کند (۹، ج ۱، صص: ۳۰۱ و ۳۰۸)، این علم حضوری را در مورد مدرکات عقلیه نیز پذیرفته (همان، ج ۱، ص: ۴۱۲)، آنرا به جهت نحوه‌ی وجود نورانی آن‌ها می‌داند.

بنابراین می‌توان علم حاصل از مشاهده را علمی حضوری دانست. زیرا نفس با حرکت جوهری و ذاتی خود، به عالم عقل صعود کرده و در آنجا حضور می‌یابد. از طرفی، مشهود نیز از سنخ نور بوده و حقیقتی آشکار و ظاهر دارد. بنابراین ادراک، همان حضور و ظهور مدرک برای مدرک می‌باشد.

اما باید توجه داشت که تنها برخی از افراد توانایی چنین مشاهده‌ای را دارا هستند (همان، ج ۵، ص: ۲۶۶). تأکید ملاصدرا بر بعید بودن مشاهده برای نفوس عادی که تعلق به بدن داشته و به مجرد تام نرسیده‌اند، ناظر به همین معنا است. او مکرراً به این مسأله اشاره می‌کند که ادراک عقلی مشاهده‌ی صورت‌های نوری عقلیه است، اما این ادراک به جهت تعلق نفس به بدن و امور ظلمانی، ادراکی ناقص است و مانند رؤیت شیئی از دور یا در هوایی غبارآلود می‌باشد (همان، ج ۲، ص: ۶۸). این ضعف ادراک مانع از حضور مدرکات عقلیه شده، در نهایت منجر به حصول مفهومی مبهم از آن‌ها می‌شود. از این رو علم در این‌جا علمی حصولی خواهد بود (۱۰، ص: ۳۲۸). برخی از شارحان نیز این مرحله از ادراک را علم حصولی دانسته و معتقدند «ملاصدرا در وجود ذهنی علم حصولی نفس را حاصل مشاهده بعید حقایق و مثل عقلانی می‌داند و نفس چون از دور آن حقایق را مشاهده می‌کند، به مفهوم کلی آن‌ها نائل می‌شود» (۲، ج ۱۰، ص: ۲۷۱).

تعبیر از علم حصولی به این دلیل است که علم حاصل از مشاهده‌ی عقلی را به دو اعتبار می‌توان در نظر گرفت. این دو اعتبار به لحاظ قابلیت نفوس در مشاهده‌ی تام مدرکات عقلی، از یک‌دیگر متمایز می‌شوند. بر این اساس، مشاهده یا مشاهده‌ای از نزدیک

است و یا مشاهده‌ای است از دور. این دوری و نزدیکی به تعبیر مختلفی بیان شده است. برخی ملاک قرب و بعد را بر مبنای مدارج سلوک نفس دانسته‌اند (۵، ص: ۴۹) و برخی دیگر مشاهده از نزدیک را مشاهده‌ای عرفانی انگاشته‌اند (۱۷، ج ۱، ص: ۱۸۹). بر مبنای این تمایز میان دو نحوه از مشاهده، می‌توان علم حاصل از مشاهده‌ی نزدیک را علم حضوری و علم حاصل از مشاهده‌ی دور را علمی حصولی تلقی کرد، که اولی مختص به خواص و دومی مربوط به نفوس در ابتدای راه سلوک است.

۱۱. نتیجه

در این نوشتار، با بررسی آثار ملاصدرا و شارحین او در صدد تبیین مؤلفه‌های اصلی رویکرد شهودی ملاصدرا در تعقل بودیم. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: مشاهده، بعد مشاهده، مشهود، اضافه‌ی اشراقیه و حضوری بودن علم در مشاهده. نتیجه‌ی این پژوهش را می‌توان در این موارد خلاصه کرد:

۱- مشاهده، در رویکرد مشاهده از بعید، حاصل اشتداد و تعالی علم است که آن نیز در پرتو اشتداد وجودی نفس محقق می‌شود. تحقق این رویکرد وابسته به ارتقا و تکامل نفس است. بنابراین تجرید در ذات نفس ناطقه صورت می‌گیرد، بر خلاف مبنای جمهور حکما، که نفس را ثابت و تجرید و تکامل را در صورت‌های ادراکی می‌دانند.

۲- نفس، حقیقت جامعی است که در ازای عالم عقول، که دارای وحدت جمعی می‌باشد، قرار دارد. لذا نفس مظهر حقایق عالم عقول می‌گردد و موطنی برای ظهور آن‌ها می‌باشد. این حقایق عقلی با تجلی یافتن در نفس، در محضر نفس واقع می‌شوند و در آن حضور پیدا می‌کنند. این حضور منجر به مشاهده‌ی نفس می‌گردد.

۳- مقصود از بعد در رویکرد مشاهده‌ی عقلی، بعد مسافت نیست؛ بلکه چنین تعبیری به ضعف ادراک نفس در ابتدای سیر تکامل معنوی آن اشاره دارد. این ضعف ادراک موجب ابهام در مدرک گردیده موجب می‌شود نفس آن‌را به نحو کلی و مبهم مشاهده کند. این ضعف ادراک ناشی از تعلق نفس به بدن و شدت وجودی مدرکات عقلیه می‌باشد.

۴- در مورد این‌که در نهایت مصداق مشهود در رویکرد مشاهده چیست، رأی صریحی از جانب ملاصدرا بیان نشده است. او گاهی این مشهود را عقول عرضیه و مثل نوریه ذکر می‌کند و گاهی آن‌را عقل فعال می‌نامد. در مورد عقل فعال نیز دو تعبیر متفاوت از آن وجود دارد. این مشاهده گاهی به صورت مستقیم و گاهی به صورت غیر مستقیم و انعکاسی صورت می‌گیرد.

۵- تعبیر انعکاس در ملاصدرا و شارحان او متفاوت است. از نظر ملاصدرا آنچه منعکس می‌شود صورت‌های عقلی موجود در عقل فعال است که نتیجه‌ی این انعکاس حضور آن صورت‌ها در نفس است، اما شارحان معتقدند که آنچه منعکس می‌شود نور تابیده‌شده از عقل فعال به سوی خود عقل فعال است و نتیجه‌ی آن، مشاهده‌ی آن حقایق در عقل می‌باشد.

۶- به دلیل عدم صراحت ملاصدرا در مورد مصداق مشهود، ناچار از این هستیم که دو قول را به او نسبت دهیم. قول اول، مشهود را مثل نوریه و قول دوم مشهود را عقل فعال می‌داند. قول دوم نیز ناظر به دو بیان است: مشاهده‌ی مستقیم در عقل فعال و مشاهده‌ی غیر مستقیم که حاصل انعکاس نور عقل فعال در نفس است. مشاهده مستقیم، صورت بسیط مشاهده‌ی صورت‌های عقلی ناشی از انعکاس عقل فعال می‌باشد.

۷- ملاصدرا رابطه‌ی میان نفس و مدرکات آن را در این رویکرد اضافه‌ی اشراقیه می‌داند. اضافه‌ی اشراقیه نوعی رابطه‌ی وجودی است که در تحقق آن، تنها یک طرف کافی است و دلالت بر نوعی افاضه و فاعلیت وجودی دارد. درون‌مایه‌ی اصلی مفهوم اضافه‌ی اشراقیه به حضور مدرک نزد مدرک و علم حضوری باز می‌گردد.

۸- از آن‌جا که مرجع اضافه‌ی اشراقیه علم حضوری است، ملاصدرا نیز این مفهوم را در ادراکات نفس به کار می‌برد. اما نحوه‌ی کاربرد آن در ادراک حسی و خیالی با ادراک عقلی متفاوت است. اضافه‌ی اشراقیه‌ی نفس با مدرکات حسی و خیالی آن، بر مبنای رابطه‌ی علی و معلولی میان آن‌ها توجیه می‌شود، اما نسبت به مدرکات عقلی، بر مبنای اتحاد میان نفس و مدرکات عقلی.

۹- علم حاصل از مشاهده‌ی عقلی، علمی حضوری است؛ زیرا نفس با حرکت جوهری خود، به عالم عقل صعود کرده، در آن‌جا حضور می‌یابد. اما این مرحله از ادراک، تنها مربوط به سالکین راه حق و خواص می‌باشد. اما کسانی که در ابتدای راه سلوک هستند به جهت تعلق به بدن و ضعف ادراک، علمی حصولی خواهند داشت.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانی، تهران: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۲)، دو رساله‌ی مثل و مثال، تهران: نشر طوبی.
۴. _____، (۱۴۰۴ق)، دروس اتحاد عاقل و معقول، تهران: انتشارات حکمت.
۵. _____، (۱۴۲۱ق)، شرح العیون فی شرح العیون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. _____، (۱۳۸۰)، تعلیقه بر شرح المنظومه، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، قم: نشر ناب، چاپ دوم.
۷. سبزواری، ملاحادی، (۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه‌ی جلد اول و دوم هانری کربن، جلد سوم سید حسین نصر و جلد چهارم نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۹. صدرالمآلهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. _____، (۱۳۶۰ش/۱۹۸۲م)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز المجامعی النشر و مؤسسه تاریخ العربی.
۱۱. _____، (۱۳۸۲)، تعلیقه و شرح بر الهیات شفا، به اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۲. _____، (۱۳۶۰)، اسرارالآیات، مصحح محمد خواجه‌وی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. _____، (۱۳۵۴)، المبدء و المعاد، مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____، (بی‌تا)، تعلیقه بر شرح حکمه الاشراق، چاپ سنگی، قم: بیدارفر.

۱۵. _____، (۱۳۷۸)، سه رساله‌ی فلسفی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

۱۶. _____، (۱۳۸۵)، مجموعه رسائل صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح محمد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.

۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۲)، آموزش فلسفه، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ سوم.