

## مطالعه تطبیقی کیفیت ادراک مفاهیم کلی از دیدگاه ابن سینا و

### صدرالمتألهین<sup>۱</sup>

بیوک علیزاده<sup>۲</sup>

استادیار و عضو هیات علمی گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع).

داود زندی<sup>۳</sup>

دانش آموخته دوره‌ی دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه و کلام اسلامی، تهران، ایران.

### چکیده

ویژگی اساسی معقولات در مقابل محسوسات اتصاف آنها به کلیت و عمومیت است. صورت محسوس که جزیی است، در مرتبه‌ی ادراک عقلی به کلیت می‌رسد. حال سوال این است که چه تحولی در صورت محسوس به وجود می‌آید که متصف به کلی بودن می‌شود؟ در فلسفه‌ی اسلامی دو نظریه‌ی اساسی در باب نحوه‌ی ادراک مفاهیم کلی ارائه شده است. به سخن دیگر، به سوال بالا، دو پاسخ اساسی ارائه شده است که یکی از آنها به «نظریه تجرید» معروف است و دیگری به تعبیر مرحوم مطهری «نظریه تعالی» نام دارد. بر اساس نظریه تجرید که عمدتاً در آثار ابن سینا و پیروان او مطرح شده است صورت محسوس به واسطه تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی متصف به کلیت می‌شود. اما مطابق «نظریه تعالی» که در آثار ملاصدرا و پیروان او مطرح شده است ذهن مفاهیم و معانی کلی را هم‌چون یک مفهوم مبهم و کاهش یافته - که قابل صدق بر کثیر است - درک نمی‌کند. بلکه در واقع همان صور و معانی جزئی حسی و خیالی به وسیله‌ی عملیات عقلی و نفسانی ترقی و تعالی یافته و به شمول و سعه بیشتری می‌رسند. نوشتار حاضر به تبیین و مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف درباره‌ی کیفیت ادراک مفاهیم کلی پرداخته است و از این رهگذر نقاط اشتراک و اختلاف دیدگاه آنان در این زمینه بیان شده است.

**واژگان کلیدی:** ادراک، مفاهیم کلی، تجرید، تعالی، معرفت‌شناسی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۱۲/۱۹ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱/۲۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): alizadeboyouk@gmail.com

۳. پست الکترونیک: davodzandi@gmail.com

## مقدمه

بحث درباره‌ی نحوه‌ی ادراک مفاهیم کلی در قلمرو معرفت‌شناسی است. یعنی اینکه ذهن آدمی چگونه معقولات و مفاهیم کلی را درک می‌کند. این بحث از طرف دیگر فرع بر نفس‌شناسی است که از مباحث گسترده و در عین حال پیچیده فلسفه است. ما در این تحقیق قصد نداریم تا به تفصیل به مباحث مذکور، یعنی نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی بپردازیم. آنچه در مقاله حاضر مد نظر است بیان و مقایسه‌ی دیدگاه‌های دو تن از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینا و ملاصدرا درباره‌ی نحوه ادراک مفاهیم کلی است. از آن جا که شأن فلسفه کلی‌نگری است و چون این علم و روش آن آمیخته با معقولات یا مفاهیم کلی عقلی است، لذا اهمیت موضوع نوشتار حاضر به سهولت قابل درک است. اگر در فضای فلسفه اسلامی قرار گیریم بهتر می‌توان به ضرورت پرداختن به بحث از مفاهیم کلی پی برد، چرا که بنابر یک تقسیم اساسی و مشهور فلسفه به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم می‌شود. قسم اول مسائل و امور عامه وجود را تشکیل می‌دهد و عوارض ذاتی وجود، یقیناً از زمره معقولات و مفاهیم کلی است و به عبارت دقیق‌تر معقولات ثانیه فلسفی محسوب می‌شوند.

هم‌چنین مباحث الهیات بالمعنی الاخص نیازمند آگاهی و شناخت دقیق مفاهیم کلی است. چرا که در آنجا که از ابتدا سخن از اثبات واجب الوجود می‌رود چاره‌ای نیست جز اینکه مفهوم وجوب و وجود و کیفیت ادراک آنها و ویژگی‌ها و اوصاف آن قبلاً معلوم شده باشد. درک صفات کمالیه خدا نیز مانند وحدت و قدمت محتاج فهم معانی و خصوصیات مفاهیم کلی و معقولات است. از طرف دیگر از آنجا که مواد و مصالح تفکر و اندیشه کلی انسان همانا معقولات و مفاهیم کلی است، بنابراین اهمیت بحث درباره‌ی معقولات و نحوه ادراک آنها بیش از پیش معلوم می‌گردد.

## ادراک مفاهیم کلی

معقولات و مفاهیم کلی را از سه منظر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی می‌توان مورد بحث و بررسی قرار داد. جنبه‌ی نخست در بحث معقولات «جنبه هستی‌شناسی» است. پرسش‌هایی که در این مقام مطرح می‌شود چنین است: آیا معقولات و مفاهیم کلی موجود هستند یا موجود نیستند؟ اگر معقولات موجودند نحوه‌ی وجود آنها چگونه است؟ عینی هستند یا ذهنی. مجردند یا مادی؟ و ....

جنبه‌ی دوم در بحث مفاهیم کلی، «جنبه معرفت‌شناسی مفاهیم کلی» است. در این حالت با پرسش‌هایی از این قبیل مواجهیم: آیا رابطه‌ای بین معقولات و مفاهیم کلی با واقعیات و امور جزئی و اشیاء متعین و متشخص خارجی وجود دارد یا خیر؟ اگر چنین رابطه‌ای وجود دارد این رابطه چگونه است؟ کیفیت ادراک مفاهیم کلی به چه نحو است؟ به عبارت دیگر چگونه این مفاهیم برای ذهن حاصل می‌شوند؟

جنبه‌ی سوم معناشناسی معقولات است. در این جهت پرسش اصلی این است که اساساً معقولات و مفاهیم کلی چند دسته‌اند و ملاک تمایز هر قسم از معقولات از اقسام دیگر چیست؟ تعریف هر کدام چیست؟

نوشتار حاضر در صدد آن است تا دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا را در باب مفاهیم کلی از جهت معرفت‌شناسی یعنی به عبارت دقیق‌تر از جهت کیفیت ادراک معقولات مورد توجه و تحقیق قرار دهد.

پس از طرح مسأله و بیان کوتاهی پیرامون اهمیت موضوع، اکنون این مسأله را از دیدگاه ابن سینا و صدرالمتألهین پی می‌گیریم.

### نحوه ادراک مفاهیم کلی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در علم النفس *شفاء*<sup>۱</sup> و نیز در دیگر اثر مهم خود *الاشارات و التنبيهات*<sup>۲</sup> به طور مفصل به بحث نفس‌شناسی پرداخته است و از این رهگذر درباره‌ی مسأله‌ی شناخت و نحوه‌ی حصول معارف کلی و جزئی برای انسان به تفصیل سخن گفته است.

شیخ در تعریف ادراک و شناسایی می‌گوید «درک الشیء هوان تکون حقیقته متمثله عندالمدرک یشاهد ها ما به یدرک.»<sup>۳</sup>

ادراک عبارت است از آنکه مثال حقیقت شیء نزد مدرک باشد و [مدرک] آن را به وسیله آنچه بدان ادراک صورت می‌گیرد [قوای ظاهری و باطنی] مشاهده کند. پس از تعریف رسمی ادراک، شیخ در اشارات بعدی به قوای ظاهری و باطنی نفس می‌پردازد. به نظر وی حواس ظاهری پنج حس است، اما بنا بر نظر غیر دقیق، ولی با دقت نظر معلوم

۱. ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*. ج ۲، تصحیح سعید زاید و مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، مکتبه آیت الله المر

عشی، قم، ۱۴۰۴ ق.

۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*. نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵، چاپ اول.

۳. همان، ص ۸۲.

می‌شود که حس لامسه خود دارای چهار قوه است که هر یک مورد ادراکی ویژه‌ای دارد. شیخ در *شفا* می‌گوید: «اموری که لمس می‌شوند عبارتند از حرارت و برودت، رطوبت و یبوست، خشونت و ملایمت، ثقل و خفت. اما سختی و سستی، چسبندگی و نرمی و جز آن محسوسات حسی به شمار می‌آیند ... درد و راحتی نیز از محسوسات لمسی هستند از این جهت لامسه با سایر حواس فرق دارد.»<sup>۱</sup>

قوای باطنی نیز پنج قسم است:

۱. حس مشترک ۲. خیال یا قوه مصوره ۳. قوه متصرفه یا متفکره ۴. وهم ۵. حافظه

اگر قوه متصرفه را عقل بکار گرفت از آن به عنوان قوه مفکره نام می‌برند و اگر در استخدام وهم قرار گرفت آن را متخیله گویند.<sup>۲</sup>

معلوم می‌شود عقل قوه‌ای است فوق قوای پنجگانه باطنی و نفس انسانی علاوه بر نفس حیوانی دارای قوه خاصی است که از آن به عقل یا نفس ناطقه تعبیر می‌شود.

به نظر ابن سینا عقل دو قسم کلی دارد:

عقل نظری یا قوه‌ی عالمه و عقل عملی یا قوه‌ی عامله: «و اما النفس الناطقه الانسانیه فتتقسم قواها الی قوه عامله و قوه عالمه و کل واحده من القوتین تسمى عقلاً باشتراك الاسم او تشابهه»<sup>۳</sup>. با عبارت «و کل واحده من القوتین تسمى عقلاً باشتراك الاسم او تشابهه» شیخ به صراحت نظر خود را مبنی بر جدا و مستقل بودن عقل نظری و عقل عملی بیان می‌کند و معتقد است هر یک از دو قوه‌ی (عالمه و عامله) به اشتراک اسم عقل نامیده می‌شوند. وی به تفصیل به وظایف هر یک از قوا و حتی جایگاه فیزیکی آنها در مغز اشاره می‌کند اما آنچه متناسب با موضوع بحث ماست همانا جایگاه عقل و نحوه ادراک معقولات و مفاهیم کلی است.

به نظر شیخ - که البته میراث فلسفه ارسطو است - عقل نظری دارای چهار مرتبه یا مرحله است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

در مرتبه‌ی اول عقل هنوز هیچ نقشی را نپذیرفته است ولی استعداد قبول هر صورت و نقش معنوی یا معقولی را دارد. عقل هیولانی همان نفس ناطقه در آغاز پیدایش آن است.

۱. ابن سینا، *الشفا «الطبیعیات»*، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. همان، ص ۳۷.

این مرتبه از عقل در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و هیچ کس حتی اگر مجنون یا نابالغ و بیمار باشد فاقد آن نیست.<sup>۱</sup> این عقل را در مقایسه با عقل فعال می‌توان عقل منفعل نامید.<sup>۲</sup> در مرتبه‌ی دوم یعنی عقل بالملکه، نفس ناطقه از مرحله عقل هیولانی گام را فراتر نهاده و از استعداد محض خارج می‌شود و به درک معقولات اولیه نایل می‌گردد.

مراد از معقولات اولیه مفاهیم بسیطی هستند که در حد مفاهیم مرکب وارد می‌شوند یعنی همان مفاهیم بدیهی و هم چنین مقدماتی که به یاری آنها تصدیق واقع می‌شود و انسان بدون نیاز به فکر و یادگیری آنها را باور دارد. مانند تصدیق به بزرگتری کل از جزء. مرتبه سوم عقل بالفعل است (البته می‌توان عقل بالملکه را در مقایسه با عقل هیولانی عقل بالفعل نامید).

این قوه و مرحله زمانی پدید می‌آید که عقل به یاری معقولات اولیه بدیهی قادر به درک معقولات ثانیه که اکتسابی هستند، می‌شود. این معلومات در نفس انسان ذخیره می‌شوند و بنابراین نفس می‌تواند به هنگام لزوم آنها را احضار کند و در استدلال به کار برد.

سپس نوبت به مرحله چهارم یعنی عقل مستفاد می‌رسد و آن وقتی است که نفس واقعاً و فعلاً به مشاهده معقولات می‌پردازد. از این جهت این عقل را مستفاد نامیده‌اند که معقولات آن از عقل دیگری که دائماً بالفعل است مستفاد هستند. نوع انسان تا مرز عقل مستفاد حرکت کرده و پایان می‌پذیرد و به اوج کمال می‌رسد. البته ابن سینا در بیان تقدّم و تاخر مرحله عقل بالفعل نسبت به مرحله عقل مستفاد، نظر واحدی ابراز نداشته است. او در برخی از آثار خود مانند الاشارات و التنبیهات عقل مستفاد را مقدم بر عقل بالفعل ذکر کرده است.<sup>۳</sup> عین عبارت فخرالدین رازی در بیان مقصود شیخ از تقدم عقل مستفاد بر عقل بالفعل چنین است:

«انما قدم العقل المستفاد علی العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان بحيث يقدر علی استحضر العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب، كان ذلك من باب الملكة ، والملكة لا تحصل الا بعد الفعل. فان ملكة الكتابه لا تحصل الا بعد فعل الكتابه. و اما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل،

۱. ابن سینا، رساله احوال النفس، ص ۶۶.

۲. همان، ص ۱۱۱.

۳. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ص ۸۶.

ولما كان الفعل مقدما على الملكة، لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل  
بالفعل، و جعل العقل بالفعل آخر مراتب القوه النظرية.<sup>۱</sup>

یعنی عقل بالفعل مرتبه‌ای است که در آن علوم نظری بدون نیاز به اکتساب از باب ملکه برای نفس حاصل می‌شود و از آنجا که ملکه بعد از فعل ایجاد می‌شود (مانند ملکه کتابت که بعد از فعل کتابت حاصل می‌شود)، بنابراین شیخ عقل مستفاد را بر عقل بالفعل مقدم داشته است زیرا عقل مستفاد مقام فعل است یعنی مرتبه‌ای است که در آن نفس فعلا به مشاهده معقولات و مفاهیم کلی می‌پردازد و همان‌طور که گفته شد فعل، مقدم بر ملکه است و بدون فعل، ملکه حاصل نمی‌شود. به همین جهت عقل مستفاد را بر عقل بالفعل مقدم داشته است و عقل بالفعل را آخرین مرتبه‌ی ادراک نظری تلقی کرده است. اما در آثار دیگر مانند *شفا* و *نجات*، عقل بالفعل را بر عقل مستفاد مقدم داشته است و عقل مستفاد را بین عقل بالفعل و عقل فعال دانسته است به این سبب که عقل مستفاد رئیس مطلق قوای انسانی، حیوانی و نباتی است و همه قوا در خدمت آن هستند.<sup>۲</sup>

جهت رفع ابهام در خصوص تفاوت بین مرحله‌ی عقل بالفعل و عقل مستفاد توضیح این نکته لازم است که در مرتبه عقل بالفعل نفس انسان صور معقول را به صورت بالفعل مورد مشاهده و مراجعه قرار نمی‌دهد بلکه گویی در این مرحله نفس صورت معقول را به مخزنی می‌سپرد به طوری که هرگاه بخواهد می‌تواند آن را بالفعل به دست آورد.<sup>۳</sup> و وجه تسمیه آن به عقل بالفعل این است که هرگاه نفس بخواهد معقول بالفعل را تحصیل کند نیازی به اکتساب مجدد ندارد.<sup>۴</sup> به عبارت روشن‌تر، بر خلاف مرتبه‌ی عقل بالفعل که صورت معقول در آن بالفعل تعقل نمی‌شود در مرتبه‌ی عقل مستفاد صورت معقول در نفس حاضر است و نفس آن را به صورت بالفعل تعقل می‌کند.

آن چه به سیر عقل از مرحله اول -عقل هیولانی- تا مرحله چهارم -عقل مستفاد- یاری می‌رساند، عقل فعال است که در خارج از نفس انسان قرار دارد.<sup>۵</sup>

۱. رازی، شرح الاشارات و التنبيهات، ص ۲۷۰.

۲. ابن سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۳۴۱.

۳. ابن سینا، الشفا «الطبیعیات»، ص ۴۰.

۴. همان .

۵. طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، ص ۳۵۴.

ابن سینا علاوه بر عقول چهارگانه مذکور عقل دیگری را به نام عقل قدسی نام می‌برد و این عقل خاص کسانی است که از قوه حدس قوی برخوردارند.<sup>۱</sup>

پس از این مقدمات می‌گوئیم: ذهن انسان ادراک را در مراتب چهار گانه طی می‌کند یعنی فرایند ادراک در یک عملیات ذهنی چهار مرحله‌ای تحقق می‌پذیرد. این چهار مرحله عبارت است از احساس، تخیل، توهم و تعقل.<sup>۲</sup>

این ادراکات چهارگانه در تجرید نیز دارای مرتبه‌های متفاوت‌اند یعنی تجرید احساسی ضعیف‌تر از تجرید تخیلی است و عالی‌ترین تجرید در مرحله تعقل صورت می‌پذیرد. شیخ معتقد است که عقل به وسیله‌ی تجرید عوارض و خصوصیات مادی مانند زمان و مکان و مقدار به معنای کلی انسان نایل می‌آید. او از زید مثال می‌زند و می‌گوید معنای کلی انسان پس از چند مرحله تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی از همان معنای زید اخذ شده است.<sup>۳</sup> اما، چنان که گفتیم تجرید کامل و تمام آن گونه که از همه جهات از ماده منتزع و جدا باشد، منحصرأً از عقل میسر است اما عقل در مسیر چهار گانه خود نیازمند عقل فعال است.

بنابراین از دیدگاه ابن سینا معرفت و نحوه‌ی ادراک معقولات و مفاهیم کلی ارتباط وثیقی با عقل فعال پیدا می‌کند. عقل فعال واهب الصور است و مبدا افاضه معقولات به نفس انسانی است و از آن‌جا که معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد، عقل فعال نام دارد. در دستگاه تفکر مشایی ابن سینا، معقولات به صورت بالفعل در عقل فعال و به صورت بالقوه، در نفس ناطقه موجوداند. برای آنکه نفس ناطقه معقولات را بالفعل حاصل کند و آنها را باز یابد، باید خود را با آن جوهر مجرد -عقل فعال- اتصال دهد.

مرحله‌ای از عقل انسان، که عقل قبول فیض می‌کند و معقولات بالفعل در آن پدید می‌آیند عقل مستفاد گویند. یعنی مرحله‌ای که عقل از موهبت و فیض عقل فعال استفاد کرده است. استعداد و قابلیت عقل مستفاد برای پذیرش و قبول افاضات عقل فعال به وسیله تجرید از عوارض مادی و خصوصیات شخصی حاصل می‌شود و سپس بر اثر اتصال، معنای معقول را کسب می‌کند. عین عبارت شیخ در این خصوص، چنین است: «إذا وقع بین نفوسنا و بینة اتصال ما ارتسم [منه] فیها الصور العقلیه الخاصه بذاک الاستعداد الخاص لأحكام

۱. همان، ص ۳۵۵.

۲. طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۲، ص ۳۲۳.

۳. همان، صص ۳۲۲-۳۲۳.

خاصه.<sup>۱</sup> یعنی وقتی که بین نفس ما و عقل فعال نحوه‌ای از اتصال برقرار گردد، صور عقلی و معقولات و مفاهیم کلی خاصی -متناسب با استعداد و قابلیت خاصی از نفس - در آن نقش می‌بندد و از ادراک معقولات و معانی کلی برخوردار می‌شود. البته صرف اتصال بیانگر بهره‌مندی یکسان از فیض عقل فعال نیست، بلکه بسته به میزان قابلیت نفس است.

نکته قابل ذکر در این جا این است که ابن سینا نقش عقل فعال در فرایند ادراک مفاهیم کلی را به خورشید تشبیه کرده است. عین عبارت ایشان در این باره چنین است: «و قیاسه من عقولنا قیاس الشمس من ابصارنا فکما ان الشمس تشرق علی المبصرات فتوصلها بالبصر کذلک اثرعقل الفعال یشرق علی المتخیلات فیجعلها بالتجرید عن عوارض الماده معقولات فیوصلها با نفسنا.»<sup>۲</sup> یعنی عقل فعال در قیاس با عقول بشری مانند خورشید است نسبت به چشمان ما، پس همان طور که خورشید به اشیا می‌تابد و به این سبب چشم قادر به رؤیت اشیا می‌شود، عقل فعال نیز همین نقش و تأثیر را دارد. یعنی عقل فعال نیز همانند خورشید با تابش بر صور خیالی، موجب تجرید آنها از عوارض مادی می‌شود و نفس را قادر به درک معقولات می‌سازد.

فخرالدین رازی نیز در شرح *عیون الحکمه* و در تفسیر و توضیح مطلب فوق می‌گوید: همان‌طور که خورشید در عالم جسمانی بیشترین نورافشانی را دارد به گونه‌ای که با فیضان نور خورشید بر محسوسات، چشمان قادر به ادراک محسوسات می‌شوند، لازم است در عالم روحانی نیز چنین چیزی وجود داشته باشد که نسبتش به عالم روحانی، همانند نسبت خورشید به این عالم باشد.<sup>۳</sup> نتیجه آن که از دیدگاه شیخ برای ادراک معقولات و مفاهیم کلی اتصال با عقل فعال که جوهری مجرد و خارج از نفس ماست، لازم است.

### آلت ادراک

نکته قابل ذکر دیگر این است که از دیدگاه ابن سینا ادراک جزئی و حسی به وسیله‌ی آلت جسمانی و قوه جسمانی است، اما ادراک عقلی به واسطه‌ی قوه و آلت جسمانی صورت

۱. طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۲، ص ۳۶۴.

۲. ابن سینا، *عیون الحکمه*، ص ۴۳.

۳. رازی، شرح *عیون الحکمه*، ج ۲، ص ۲۸۴.



نمی‌پذیرد. شیخ در آثار متعدد فلسفی خود بر این نکته تأکید کرده و دلایل بسیاری در این زمینه مطرح کرده است.<sup>۱</sup>

برای مثال شیخ در کتاب طبیعیات / دانش‌نامه علایی چنین آورده است: «و این معقولات، نه شاید که با آلتی جسمانی بود یا بقوتی جسمانی، چنان که محسوسات و متخیلات که نه شاید بی‌آلتی جسمانی بود و بی‌قوتی جسمانی.»<sup>۲</sup> چرا که در غیر این صورت عاقل قادر به درک ذات خود و درک آلت و به درک این‌که او خود عقل است، قادر نخواهد بود.

عین عبارت شیخ در طبیعیات دانش‌نامه علایی چنین است: «و دیگر که آلت را اندر نیابد زیرا که میان وی و میان آلتی نبود چنان که چشم - که خود را نبیند و از این قبل اندر یافت خود را اندر نیابد.»<sup>۳</sup>

و در عیون / الحکمه نیز چنین آورده است: «ان ادراک المعقولات شی للنفس من دون آله لانک قد علمت ان الافعال التي بالآله کیف ینبغی ان تكون و نجد افعال النفس مخالفه لها.»<sup>۴</sup> یعنی با بررسی حالات نفس، هنگامی که در افعالش به آلت تمسک می‌جوید در می‌یابیم که ادراک معقولات و مفاهیم کلی از طریق آلت صورت نمی‌پذیرد.

عین عبارت شیخ در التعلیقات چنین است: «و الآله انما جعلت لها لتدرک بها الجزئیات و المحسوسات. و اما الکلیات و العقلیات فانها تدرکها بذاتها... ولو كانت لها آله جسمانیته تدرک بها المعقولات لم تکن المعقولات الا محسوسه او متخیله، و هذا محال، فیجب ان لا تدرکها بالآله بل بذاتها.»<sup>۵</sup> یعنی آلت تنها در ادراک امور محسوس و جزئی کاربرد دارد. اما نفس در ادراک مفاهیم کلی و عقلی نیازمند آلت نیست، بلکه این مفاهیم را بالذات ادراک می‌کند. اگر نفس به واسطه آلت جسمانی بخواهد به ادراک معقولات نائل شود در این صورت لازم می‌آید که معقولات و مفاهیم کلی محسوس و متخیل باشند، حال آنکه این امر

۱. ر.ک. ابن سینا، عیون الحکمه، صص ۴۳-۴۴؛ همو، رساله نفس، ص ۳۴؛ همو، رسائل ابن سینا، صص ۵۷-

۶۰؛ همو طبیعیات دانش‌نامه علایی، ص ۱۱۰؛ همو، التعلیقات، ص ۸۰.

۲. ابن سینا، طبیعیات دانش‌نامه علایی، ص ۱۰۹.

۳. همان، ۱۱۰.

۴. همو، عیون الحکمه، صص ۴۳-۴۴.

۵. همو، التعلیقات، ص ۸۰.

محال است. بنابراین نفس بدون آلت جسمانی بلکه بالذات به ادراک معقولات و مفاهیم کلی دست می‌یابد.

### محل معقولات و مفاهیم کلی

نکته پایانی درباره‌ی دیدگاه ابن سینا این است که به عقیده وی آن جوهری که محل معقولات است و معقولات را درک می‌کند، جسمانی یا قائم به جسم نیست. عین عبارت شیخ در این زمینه چنین است: «ثم نقول ان الجوهر الذی هو محل المعقولات لیس بجسم ولا قائم بجسم»<sup>۱</sup> شیخ در همین کتاب در ادامه دلیلی بر این مطلب می‌آورد که خلاصه‌ی آن چنین است، نفس ادراک معقولات می‌کند و این ادراک از خواص اجسام نیست، زیرا صور معقول وقتی که در عقل یافت شوند به وضعی نیستند که بتوان گفت تجزیه می‌پذیرند یا انقسام یا امثال آن، پس صور معقول نمی‌توانند درجسم باشند ... توضیح آن که هر کمیت متصلی منقسم است و لازم می‌آید صورتی که در آن حلول کرده به تبع مکان و محل خود منقسم باشد و چون در جسم تصور تقسیمات غیر متناهی می‌توان کرد آن صورت معقول هم باید که تا بی‌نهایت تقسیم شود حال آن که صورت معقول هرگز منقسم نشود.<sup>۲</sup> بنابر آن چه تاکنون درباره‌ی کیفیت ادراک معقولات از دیدگاه شیخ مطرح شد به عنوان جمع‌بندی و نتیجه‌گیری به نکات زیر می‌توان اشاره کرد.

### جمع بندی و نتیجه گیری

۱. شیخ معتقد است مفاهیم کلی از محسوسات و مفاهیم جزئی انتزاع می‌شوند بدین ترتیب که پس از چند مرحله تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی - در مرحله حس و خیال و عقل - نهایتاً معقولات و مفاهیم کلی از طریق اتصال با عقل فعال که جوهری مجرد و خارج از نفس ماست به عقل افاضه می‌شوند.
۲. نفس معقولات و مفاهیم کلی را بدون آلت و قوه جسمانی ادراک می‌کند.
۳. نفس که جوهر محل معقولات و مفاهیم کلی است جسم یا قائم به جسم نیست و مجرد است.

۱. ابن سینا، *التجاء من الغرق فی بحر الضلالت*، ص ۳۵۶.

۲. همان، ص ۳۵۸.

### کیفیت ادراک معقولات و مفاهیم کلی از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در مقابل نظریه «انتزاع و تجرید» که از سوی مشائیان و نیز ابن سینا بیان شده است، نظریه دیگری که از آن به عنوان نظریه «تعالی و تصعید» تعبیر می‌شود ابراز می‌دارد. صدرالمتألهین به نحو یک‌جا و مشخص درباره‌ی معرفت‌شناسی سخنی نگفته است. نظریه وی در این موضوع مبتنی بر برخی از اصول حکمت متعالیه مانند اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری و به ویژه نفس‌شناسی صدرایی است. اجمالاً باید گفت طبق موازین و آراء نفس‌شناسی صدرای، نفس انسان از بستر جسم و ماده بر آمده و جسمانیه الحدوث است.<sup>۱</sup>

سپس در سیر استکمالی و فرایند حرکت جوهری خود به سوی تجرد تکامل می‌یابد. حواس ظاهری هم چون جواسیس نفس هستند و داده‌های حسی پس از طی مراحل احساس و تخیل به مرحله تعقل می‌رسند. صدرا به خلاف ابن سینا که تنها مرحله‌ی تعقل را مجرد می‌دانست مراحل محسوس بودن و مخیل بودن را نیز مجرد می‌داند. اصلاً شناسایی و معرفت در هر مرحله‌ای که باشد (حس، خیال، عقل) امری مجرد است.<sup>۲</sup>

ذهن برای صدرا یک ظرف خالی و یا لوح سفید که مهیای نقاشی باشد نیست بلکه ذهن به تدریج بر اثر برخورد با صور و داده‌های حسی ساخته و ایجاد می‌شود.

این امر در طی حرکت جوهری نفس به طور تدریجی ادامه می‌یابد و بیش از پیش به سعه وجودی و قدرت درک ذهن و نفس می‌افزاید. هم‌چنین به نظر می‌رسد به نظر ملاصدرا صور حسی و خیالی نسبت به نفس، قیام صدوری دارند نه حلولی یعنی نفس در مراحل مختلف صور خاص را ایجاد می‌کند.<sup>۳</sup>

طبق نظریه «تعالی و تصعید» ذهن مفاهیم و معانی کلیه را هم‌چون یک مفهوم مبهم و کاهش یافته – که قابل صدق بر کثیرین است – درک نمی‌کند بلکه در واقع همان صور و معانی جزئی و خیالی به وسیله‌ی تعاملات عقلی و نفسانی ترقی و تعالی یافته و به شمول وسعه بیشتری می‌رسد. بر اساس این نظریه نفس انسان در برخورد با اشیا خارجی در مرتبه حس و خیال و عقل خود تصویری از آن اشیا ایجاد می‌کند. با این توضیح که نفس در ابتدا صورت حسی یک شیئی را به وجود می‌آورد و آنگاه صورتی خیالی متناسب با مرتبه خیال

۱. شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۳۳۰.

۲. همان ج ۳، ص ۳۱۷.

۳. شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۲۸۷.

تحقق می‌یابد و در نهایت این دو صورت حسی و خیالی زمینه را برای ایجاد صور عقلی و کلی در مرتبه عقل فراهم می‌آورند.<sup>۱</sup>

در این فرایند نفسانی صور از مرتبه حسی به خیالی و آنگاه به مرتبه صور عقلی ارتقاء می‌یابند. البته نفس، یا به عبارت دیگر مدرک همگام با تعالی و ارتقاء صور مدرک تعالی و ارتقاء می‌یابد و این گونه نیست که فرایند ارتقاء صور ادراکی جدا از تعالی و ارتقاء نفس (مدرک) باشد.<sup>۲</sup>

طبق این نظریه معقولات و مفاهیم کلی هنگامی تحقق می‌یابد و درک می‌شود که در مرتبه عقلی صوری حاصل شود و به تعبیر دیگر صور عقلانی در مرتبه عقلی ایجاد شوند. پس پیدایش معقولات و مفاهیم کلی معلول فرایند ارتقا نفس و ادراکات انسان است. «به عبارت روشن‌تر و کامل‌تر، از نظر صدرا در فرآیند ادراک معقولات و مفاهیم کلی، صورت محسوس در مرتبه حس بدون تغییر باقی می‌ماند و از مرتبه حسی خارج نمی‌شود. یعنی هنگامی که حس با خارج مواجه می‌شود صورت شیء موجود در خارج، در مرتبه حس وجود پیدا می‌کند. سپس در مرحله ادراک خیالی (بدون آن که تغییر و تبدیلی در صورت حسی موجود در مرتبه حس ایجاد شود). قوه خیال از صورت حسی، یک صورت عالی‌تر و متناسب با مرتبه خیال می‌سازد و سرانجام این صور حسی و خیالی، هر کدام در مرتبه خود بدون این که تغییری در آنها پدید آید، زمینه را برای ایجاد صور معقول و کلی که متناسب با درجه و مرتبه عقل باشد فراهم می‌کنند. و باین ترتیب صور معقول و کلی در مرتبه عقل ایجاد می‌شود.»<sup>۳</sup>

خلاصه آنکه نفس انسان به گونه‌ای است که با ورود صور حسی در آن این صور وارد یک فرایند ارتقایی می‌شوند بدون آنکه تبدیل و تبدیلی میان صور در میان باشد یعنی هر صورت در مرتبه خود باقی است و مرتبه دیگر صورتی متناسب با خود ایجاد می‌کند.

نکته‌ی دیگری که در نظریه‌ی تعالی وجود دارد، این است که «کلی حاصل تضعیف و ضعف صور حسی یا خیالی از طریق کاستن اوصاف و عوارض شخصیه و غیره نیست و به عبارتی دیگر جزئی با تضعیف کلی نمی‌شوند. مانند سکه ساییده شده- پس کلی جزئی

۱. شیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲. همو، ج ۳، ص ۳۶۶.

۳. تلخیص و اقتباس از مطهری، نک: *مجموعه آثار*، ص ۲۶۵.

تنزل یافته نیست.<sup>۱</sup> صدرا معتقد است که حاصل این چنین نظریه‌ای این است که به «جزئی مردد» واصل شویم نه به «کلی» جزئی مردد مفهومی است و صورتی است که به نحو مردد و محدود بر افراد متعدد اطلاق می‌شود و نه آن که جامع آن افراد باشد؛ یعنی در اطلاق این صورت مردد بر افراد می‌گوییم: این صورت یا این است یا آن است یا دیگری؛ مانند وقتی که شبی از دور دیده می‌شود و ما آن را به نحو تردید بر اشیای متعدد حمل می‌کنیم.

در حالی که آن چه ما در خود می‌یابیم کلیت است، یعنی «صورت کلی» ویژگی آن این است که جامع همه افراد است و همه افراد را در بر می‌گیرد و شامل افراد غیر متناهی است. حال ممکن است این پرسش مطرح شود که این کلیت و جامعیت چگونه حاصل می‌شود؟ از نظر صدرا نفس انسان دارای مراتب حسی، خیالی و عقلی است. مرتبه عقلی عالی‌ترین مراتب نفس انسان است و از حیث وجودی شدیدترین مرتبه روح انسان است. هنگامی که صورتی در مرتبه عقل انسان که مرتبه مجرد است حاصل می‌شود، موجود به وجود عالی‌تر می‌گردد و از سعه وجودی برخوردار می‌شود و نحوه‌ای وجود می‌یابد که می‌تواند در آن واحد، شامل و جامع تمام افراد شود، یعنی به کلیت برسد.

### آلت ادراک

صدرا نیز همانند شیخ معتقد است که ادراک عقلی به وسیله آلت جسمانی صورت نمی‌پذیرد. عین عبارت او چنین است: «البرهان قائم علی أن للنفس قوه عقلیه تتصرف فی العقلیات بذاتها لا باستعمال آله».<sup>۲</sup> وی در کتاب *مبدأ و معاد* بر اثبات این مطلب دلیل اقامه می‌کند. او برای ادراک حسی از طریق آلت جسمانی، هفت نشانه و ویژگی بر می‌شمرد که هیچ کدام از آن‌ها در ادراک عقلی یافت نمی‌شود و از این طریق ثابت می‌کند که نفس در ادراکات عقلی نیازمند آلت نیست بلکه نفس ذاتاً و بدون وساطت آلت به ادراک امور عقلی می‌پردازد.<sup>۳</sup>

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۴۵.

۲. شیرازی صدرالدین، *الحکمه المتعالیه*، ج ۷، ص ۳۴۷.

۳. شیرازی صدرالدین، *المبدأ و المعاد*؛ و نیز نک: همو، *الحکمه المتعالیه*، ج ۸، ص ۲۹۳.

### محل معقولات و مفاهیم کلی

محل و فاعل ادراک مفاهیم کلی از دیدگاه صدرا نفس است. از دیدگاه وی نفس انسان در پیدایش و حدوث خود مادی و جسمانی است. به عبارت روشن‌تر نفس حقیقتی مادی است که به سوی لطافت و تجرد پیش می‌رود.<sup>۱</sup> نفس از دیدگاه ملاصدرا جوهری ایستا و بی‌حرکت نیست بلکه جوهری است که در ذات خود بواسطه صور ادراکی که کسب می‌کند هر لحظه به سوی کمال حرکت می‌کند و در این سیر تکاملی شئون و اطوار گوناگونی پیدا می‌کند.<sup>۲</sup> صدرا حرکت تکاملی نفس را به تحول حرارت در ذغال تشبیه کرده است. دمیدن در ذغال مانند مبدا افعال نباتی است و سرخ شدن ذغال را به مبدا افعال حیوانی تشبیه می‌کند و سرانجام اشتعال ذغال در اثر حرارت را به قوه ناطقه قیاس می‌کند. وی تحولات نفس را نشأت نفس نامیده و آن را به دو دسته تقسیم می‌کند نشأت پیشینی (سابقه) و نشأت پسینی (لاحقه). حیوانیت، نباتیت و جمادیت را از نشأت پیشینی، و تحول نفس به عقل منفعل و عقل بالفعل و عقل فعال را از نشأت پسینی بر شمرده است.<sup>۳</sup> پیش از صدرا محرک این سیر و حرکت تکاملی نفس را عقل فعال می‌دانستند که جوهری مجرد و خارج از نفس ما بود. نفس، تنها از طریق اتصال به آن می‌توانست به ادراک مفاهیم کلی و معقولات نایل شود اما صدرا محرک طبیعی و مادی این حرکت تکاملی نفس را در خود ماده و به عبارت دقیق‌تر در حرکت جوهری ماده می‌داند.<sup>۴</sup>

### جمع بندی نظریه‌ی صدرا المتألهین

با توجه به مطالبی که درباره‌ی نظریه‌ی صدرا ارائه شد، نکات زیر به عنوان جمع‌بندی قابل طرح است:

۱. معقولات و نیز محسوسات و مخیلات همگی از درجه‌ای از تجرد برخوردارند.
۲. تجرید یا صدق معانی کلی بر مصادیق جزئی به علت ابهام و تردید در معانی کلی نیست بلکه به علت ارتقاء و استکمال نفس و ادراکات آن است. نفس معانی کلیه را از محسوسات

۱. شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۷، ص ۱۲۶.

۲. همان، ج ۸، ص ۳۴۶.

۳. همان، ج ۸، ص ۳۷۸.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۷۶.

انتزاع و تجرید نمی‌کند بلکه طی حرکت جوهری و ارتقاء و استکمال خود از محسوسات به متخیلات انتقال می‌یابد و سپس در ادامه‌ی سیر خود به عالم معقولات می‌رسد.<sup>۱</sup>

۳. صدرا نیز مانند شیخ معتقد است که نفس معقولات و مفاهیم کلی را بدون آلت و قوه‌ی جسمانی ادراک می‌کند.

۴. صدرا معتقد است نفس انسان در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی است که ذاتاً به واسطه‌ی حرکت جوهری و استکمالی که دارد به سوی کمال و لطافت و تجرد پیش می‌رود.

### نتیجه‌گیری

در پاسخ به این پرسش که کیفیت ادراک معقولات و مفاهیم کلی چگونه است؟ یا به عبارت دیگر چه تحولی در صورت محسوس به وجود می‌آید که متصف به کلیت می‌شود؟ با توجه به مطالبی که در نوشتار حاضر مطرح شد، به نکات زیر می‌توان اشاره کرد.

۱. درباره‌ی نحوه‌ی حصول معقولات و مفاهیم کلی در ذهن و این که صور حسی و خیالی چگونه متصف به کلیت و عمومیت می‌شوند بین ابن سینا و صدرا اختلاف نظر جدی وجود دارد. ابن سینا معتقد است که صور حسی به واسطه‌ی تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی متصف به کلیت می‌شود. اما صدرا بر خلاف ابن سینا معتقد است که صور حسی با تعالی و ترقی به کلیت می‌رسد یعنی صورت حسی برای اتصاف به کلیت نیازمند حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی نیست به عبارت دیگر ذهن مفاهیم و معانی کلیه را هم چون یک مفهوم مبهم و کاهش یافته درک نمی‌کند بلکه صور و معانی جزئی حسی و خیالی به وسیله‌ی تعاملات نفسانی ترقی و تعالی یافته و از سعه وجودی برخوردار می‌شوند به طوری که شامل و جامع تمام افراد می‌شوند و به کلیت می‌رسند. به این ترتیب که با حصول صورحسی نزد نفس، این صور وارد یک فرآیند ارتقایی می‌شوند، بدون آن که تبدیل و تبدلی میان صور در میان باشد. یعنی هر صورت در مرتبه‌ی خود باقی است و مرتبه‌ی دیگر صورتی متناسب با خود ایجاد می‌کند.

۲. در دستگاه تفکر مشایی ابن سینا، معقولات به صورت بالفعل در عقل فعال و به صورت بالقوه در نفس ناطقه موجودند. برای آن که نفس ناطقه معقولات را بالفعل درک کند و

۱. شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۳.

آن‌ها را باز یابد باید خود را با عقل فعال اتصال دهد و در سایه این اتصال است که به درک معقولات و مفاهیم کلی دست می‌یابد. اما از دیدگاه ملاصدرا بر اساس نظریه‌ی تصعید و تعالی که نظریه‌ی نهایی او در باب ادراک معقولات است، نفس طی حرکت جوهری و ارتقاء و استكمال خود، از محسوسات، به متخیلات انتقال می‌یابد و سپس در ادامه سیر خود به عالم معقولات می‌رسد و سرانجام به ادراک مفاهیم کلی دست می‌یابد.

۳. دو فیلسوف عالی‌قدر در اینکه نفس معقولات و مفاهیم کلی را بدون آلت و قوه جسمانی ادراک می‌کند اتفاق نظر دارند.

۴. بر خلاف ابن سینا که معتقد بود نفس جوهری است مجرد که بعد از استحقاق و آمادگی بدن از عالم دیگر و توسط عقل فعال به بدن جنین افاضه می‌شود، صدرا معتقد است نفس انسان در پیدایش و حدوث خود مادی و جسمانی است که ذاتاً به واسطه‌ی حرکت جوهری و استکمالی که دارد به سوی کمال و لطافت و تجرد پیش می‌رود.

## منابع

۱. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، تصحیح سعید زاید و مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، مکتبه آیت الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵، چاپ اول.
۳. همو، النجاه من الغرق فی البحر الضلالت، چاپ دوم، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
۴. همو، التعليقات، تحقیق از عبدالرحمان بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمان بدوی، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰ م، چاپ دوم.
۶. همو، طبیعیات دانش‌نامه علایی، چاپ دوم، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳.
۷. همو، رساله نفس، چاپ دوم، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳.
۸. همو، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
۹. همو، رساله احوال النفس، مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، پاریس، داربیبلیون، ۲۰۰۷ م.



۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، ج ۱، داراحیا التراث، بیروت ۱۹۸۱م.
۱۱. همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، ج ۷، داراحیا التراث، بیروت ۱۹۸۱م.
۱۲. همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، ج ۲، داراحیا التراث، بیروت ۱۹۸۱م.
۱۳. همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، ج ۳، دارالحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۴. همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، ج ۸، دارالحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۵. همو، *المبدا و المعاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
۱۶. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ چاپ دوم.
۱۷. رازی، فخرالدین، *شرح عیون الحکمه*، چاپ اول، مقدمه و تحقیق از محمد حجازی و احمد علی سقا، مؤسسه الصادق(ع)، تهران، ۱۳۷۳.
۱۸. رازی، فخرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۲، تهران، ۱۳۸۴.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، چاپ اول، نشر البلاغه، قم، ۱۳۵۷.
۲۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ چهارم، ج ۱۰، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
۲۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۹، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸.