

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۴۵-۹

ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا*

دکتر علی ارشد ریاحی^۱

دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

صفیه واسعی

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان

چکیده

به اعتقاد ملاصدرا، سه عالم کلی وجود تحقق دارد: (۱) عالم محسوسات که همان عالم دنیا است. (۲) عالم مثال، یعنی عالم صور مقداری که عیناً نظیر عالم محسوسات است، با این تفاوت که عاری از ماده می‌باشد. (۳) عالم معقولات که مجرد از ماده و خواص مادی است. از طرف دیگر انسان دارای سه نوع ادراک است: (۱) ادراک حسی (۲) ادراک خیالی (۳) ادراک عقلی. انسان حقیقتی است که وجود به اعتبار هر قوه‌ای از قوای ادراکی خود، در یکی از عوالم وجود واقع می‌شود، بدین گونه که با درک محسوسات، در عالم حس؛ در حال ادراک خیالی، در عالم مثال و در حال ادراک کلیات و معقولات، در عالم عقول قرار می‌گیرد. در این مقاله، هر یک از مراتب ادراک با مراتب وجود مقایسه و این نتیجه حاصل شده است که از نظر ملاصدرا مراتب ادراک که در درون خود آدمی است، با مراتب وجود بیرونی تطابق دارد.

کلید واژه‌ها: ادراک، تخیل، تعقل، عالم مثال، عالم عقول.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۱۰/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۲/۸

۱- نویسنده مسئول

طرح مسأله

ملاصدرا وجود را حقیقت واحد دارای مراتب می‌داند. این نظریه متوسط ملاصدراست. نظر نهائی و عالی وی این است که حقیقت وجود واحد است و مظاهر وجود دارای مراتب است. بنابراین وحدت در حقیقت وجود و تشکیک در مظاهر وجود است. صدرا قائل به عوالم سه گانه است. از نظر وی جهان خارج به عالم محسوس، عالم مثال و عالم عقول تقسیم می‌شود. از طرف دیگر وی برای انسان سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی اثبات می‌کند و منکر ادراک وهمی می‌شود. از نظر صدرا ادراکات وهمی همان ادراکات عقلی است که به امور جزئی اضافه شده است (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۱۵).

مسأله‌ای که اکنون مطرح می‌شود این است که آیا بین مراتب سه گانه ادراک با عوالم سه گانه وجود از نظر صدرا ارتباطی وجود دارد؟ برای درک این ارتباط، لازم است ابتدا تک تک این ادراکات را شرح داده و خصوصیات هر یک از آنها را بررسی کنیم، سپس به بررسی تک تک این عوالم بپردازیم تا وجه مشترک آنها را دریافته و بتوانیم به ارتباط و تطابق بین آنها پی ببریم و از این رهگذر به درک و شناخت نقش معرفت در طی کردن مسیر کمال انسانی نیز واقف گشته و به شناسایی هر چه بیشتر عوالم وجودی راه یابیم.

بخش اول: مراتب ادراک

مسأله ادراک همواره یکی از جنجالی‌ترین مسائل فلسفی بوده و هست. ملاصدرا در این مسأله نیز نظریه خاص خودش را دارد. نظریه او از آراء مشهور فلاسفه (مشاء) گسترده‌تر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد. وی منشا همه ادراکات را عینیت خارجی (object) می‌داند که به محض ورود به ذهن انسان به درجه‌ای از تجرید می‌رسند. ذهن - که به

نظر برخی از فلاسفه مانند ظرفی برای معلومات فرض می‌شود - در نظر ملاصدرا چیزی نیست جز همان ادراکات و معلومات که نفس انسان با خلاقیت خاص خود آنرا می‌آفریند (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۶۲).

ملاصدرا ادراکات کلی را «لقاء و وصول» تعریف می‌کند (همان، ج ۳، ص ۵۰۷) و حقیقت ادراکات جزئی را عبارت از وجود مدرک (ادراک شونده) برای مدرک (ادراک کننده) به وجود صدوری و نه حلولی می‌داند. ملاصدرا درباره علم می‌گوید: بازگشت علم به گونه‌ای از وجود است و آن وجود مجردی است که برای جوهر درک‌کننده یا نزد آن حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۹۰). وی سپس توضیح می‌دهد که نفس انسانی هنگامی که به یکی از موجودات خارجی می‌رسد، به سبب شفافیت و تجردی که نفس دارد، صورتهای عقلی و خیالی و حسی حاصل می‌شود؛ همان گونه که نقش این اشیاء در آینه منعکس می‌شود با این تفاوت که نقشی که در آینه پیدا می‌شود، نوعی قبول و پذیرش است، در حالی که آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد است یعنی نفس، نسبت به صورت پذیرنده نیست، بلکه سازنده و آفریننده نیز هست.

بنابراین، علم و معرفت، نوعی تحول و تکامل نفس است. در این تحول و تکامل، نفس با هر اندیشه‌ای که می‌یابد، وجودی تازه پیدا می‌کند. وجود هر صورت علمی در عین آنکه وجودی برای خود است، وجودی برای نفس عالم نیز هست و وجود صورت علمی برای خود، عین وجود صورت علمی برای نفس است. ملاصدرا بر اساس نظریه‌ی «اتحاد عقل و عاقل و معقول» معتقد است در معرفت، قوه‌ی ادراک کننده و شیء ادراک شونده، مستقل از یکدیگر نیستند و نمی‌توانند باشند. در هر عمل ادراکی حادثه‌ای که اتفاق می‌افتد این است که وجودی پدید می‌آید که فعل نفس است. این وجود در همان حال که نوعی وجود شیء ادراک شونده است در ظرف ادراک،

نوعی وجود برای نفس ادراک کننده است. نفس ادراک کننده، این وجود را که فعل خویش است، به وسیله قوه‌ی فاعله‌ی ادراکی خویش آفریده است. این قوه‌ی ادراکی در حقیقت چیزی جز خود نفس در مرتبه‌ی فعل و تاثیر نیست (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۱۲).

بدین ترتیب، از نظر ملاصدرا ادراک در مراحل سه گانه‌ای که دارد - احساس، تخیل، تعقل - عبارت است از پیدایی نوین و تازه‌ای برای نفس انسان. اکنون هر یک از این مراحل ادراک را به طور جداگانه شرح می‌دهیم:

الف: ادراک حسی

احساس اولین مرحله پیدایش ادراک است و حواس ظاهری همانند حواس باطنی چنانکه از نامشان پیداست از قوای ادراک حسی نفس‌اند و تمام آنها در این جهت مشترکند که به نحوی احساس دارند. از نظر صدر المتألهین حواس ظاهری قوایی هستند که امور خارجی را درک می‌کنند. انواع حواس ظاهری عبارتند از حس بینایی، حس لامسه؛ حس چشایی، حس بویایی و حس شنوایی (صدرالدین شیرازی، *رساله فی الحدوث*، ج ۸، ص ۱۶۹).

عقیده ملاصدرا در باب احساسات و ادراکات حسی نفس این است که صورتی مطابق با صورت موجودات خارجی در آلتی از آلات پنجگانه وارد و در قوه متمرکز در آن آلت منطبق می‌گردد. سپس نفس توسط قوه و آلت مزبور، صورت مذکور را احساس و ادراک می‌کند.

صدر المتألهین معتقد است که صور مادی خارجی به هیچ وجه قابل ادراک نفس نیستند، بلکه نفس پس از اشراف به محسوسات (به وسیله آلات و حضور محسوسات در برابر قوه‌ای از قوای ظاهری وی) صورتی مجرد از ماده، نظیر صورت محسوس، در

ذات خویش ایجاد و انشاء می‌کند و آن صورت مجرد، حقیقت ادراک و علم و احساس نفس است، ولی در ادراک صور کلی، محتاج به حضور شیء و وساطت آلات نیست (همان، ص ۱۷۹).

بدین ترتیب می‌توان مراحل ادراک حسی را از نظر ملاصدرا به ترتیب زیر دسته‌بندی کرد:

مرحله اول، انعکاس واقعیت‌های خارجی (facts) به وسیله حواس پنجگانه است. حس‌گرایان ادراک حسی را به همین جا پایان یافته می‌دانند و برخی «آگاهی» انسان را نیز شرط صدق ادراک می‌شمرند، اما ملاصدرا انعکاس و اثرگذاری اشیاء خارجی در حواس را مانند تاثیر و انعکاس تصویر بر روی فیلم عکاسی می‌داند و این مرحله را ناقص‌تر و کمتر از آن می‌شمرد که ادراک نامیده شود و برای انسان علم ایجاد کند (شناخت‌شناسی، ص ۶).

به عقیده ملاصدرا تاثیرگذاری اشیاء بر روی حواس ما فقط نیمه راه ادراک است، و کسانی که - مانند حس‌گرایان - از مرحله تجربه و حس فراتر نرفته‌اند، در واقع به نیمه راه قناعت کرده‌اند و طبعاً نمی‌توانند فرایند سیر کامل ادراک بعد از حس را انکار کنند. حواس انسان (مثلاً بینایی) ناتوان‌تر از آن است که واقعیت خارجی را در صفحه‌ی ذهن منعکس و برای ما علم، ایجاد کند. علائمی رمزگونه که چشم به مغز مخابره می‌کند بیش از یک «شبح» (یعنی تصویر کمرنگ و مبهم اشیاء) نمی‌باشد و این مقدار، علم و شناخت شمرده نمی‌شود، زیرا علم در فلسفه ملاصدرا باید «کاشفیت» و بیرون-نمایی صریح داشته باشد و شبح و تصویر مادی اشیاء، اینگونه بیرون نما نیست. و برای تأمین کاشفیت ادراک و علم باید با صورت ذهنی اشیاء خارجی سر و کار داشته باشد. پس، درست است که حواس ما در ادراک دخالت دارد و مقدمه لازم برای آن شمرده می‌شود ولی شرط کافی نیست و محصول مادی این حواس، ادراک نیست و

منطبعات و صور محسوسه در مغز و اعصاب، خود به خود قابل انتقال به ذهن نمی‌باشد.

مرحله دوم، نوبت نفس انسان است که از این تصاویر و رمزها علم بدست بیاورد. در اینجا دو عنصر مهم برای ادراک حسی لازم است: یکی «توجه» و دیگری «آگاهی». «توجه» یک پدیده روانشناختی است و کار جسم نیست. تا توجه و تمرکز نفس بر روی کار حواس پنجگانه متمرکز نشود، هیچیک از علائم منخابره شده حواس را نمی‌توان ادراک دانست. در عمل هم تجربه شده است که انسان در حین عبور از خیابان، همه چیزهایی را که حواس مانند چشم و گوش احساس می‌کنند، ادراک نمی‌کند، مگر آنکه به آنها توجه کرده باشد (همان).

«آگاهی» نیز مانند «توجه» پدیده‌ای مادی نیست و اصلاً با ماده نمی‌سازد. آگاهی در نظر ملاصدرا «حضور» تمام ماهیت یا عمده مشخصات ماهوی پدیده یا شیء خارجی در ذهن است و حضور خود و اشیای دیگر برای خود، شأن و مناسب نفس بسیط و غیر مادی است؛ زیرا شأن و خاصیت ذاتی ماده، ناآگاهی و به تعبیر ملاصدرا، غیبت او از همه چیز حتی از خود است (همان).

مرحله سوم، مرحله مهم و عمده ادراک است که نفس پس از توجه و علم حضوری به محصول حواس خود و آگاهی از صورت‌های انطباعی در آن حواس، و با خلاقیت خود، از روی آن، صورت ذهنی عین خارجی را بازسازی می‌کند.

نفس دارای قدرت خلاقیت است و با این خلاقیت که ذاتی اوست می‌تواند هر صورتی را بسازد و به آن نوعی وجود ببخشد که به آن «وجود ذهنی» می‌گویند. نفس انسان حتی می‌تواند تصورات و تصدیقاتی محال و معدوم و حتی خود «عدم» را در خود ذهن مجسم نماید و به آنها احکامی ایجابی یا سلبی بدهد (صدرالدین شیرازی، ترجمه اسفار، صص ۳۱-۳۲).

ملاصدرا به مناسبت‌هایی انسان را برای داشتن قدرت خلاقیت، به خداوند تشبیه می‌کند و می‌گوید: صورت‌هایی که در ذهن انسان به وجود می‌آیند، از بیرون در آن وارد نشده‌اند و حلول نکرده‌اند، بلکه در آن کارگاه تولید و «صادر» شده‌اند و به تعبیر او ارتباط و وابستگی صورتها در ذهن «صدوری» است و نه «حلولی» (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ۲۶۵ ص - ۳۰۸). آیا منظور صص ۲۶۵ - ۳۰۸ است؟

به این ترتیب، ملاصدرا درباره‌ی احساس و ادراک حسی عقیده‌ی نوینی که اساس آن مبتنی بر تحقیق کامل و شهود قلبی اوست اظهار می‌دارد. احساس در نظر این فیلسوف عبارت است از انشاء و خلاقیت نفس که در نتیجه قدرت و تسلطی که بر کلیه امور دارد، می‌تواند نظیر هر صورتی را که بخواهد ایجاد کند و آن صورت را که نفس در ذات خویش به قدرت خلاقه انشاء و ایجاد نموده، عبارت است از احساس و ادراک حسی.

ب: ادراک خیالی

مرحله دوم ادراک، ادراک خیالی است. از نظر عامه مردم، خیال به معنای یک سلسله تصورات آزاد و گاهی بی اساس است که سهمی از حقیقت ندارد. روانشناسی، خیال را پدیده یا نیرویی در انسان می‌داند که می‌تواند اشیاء و یا مناظری را آزادانه خلق و انسان را مانند رؤیا به خود مشغول سازد. فلاسفه مشاء خیال را یکی از قوا و ادراکات درونی انسان می‌دانند. ادراکات بیرونی انسان به وسیله حواس پنجگانه حاصل می‌شود و ادراکات درونی، شامل حس مشترک، خیال، حافظه، متخیله (مفکره) و واهمه است. خیال، خزانه صورت‌هایی است که از طریق حس مشترک وارد ذهن می‌شود و حافظه، خزانه‌ی مفاهیم و معانی است. از نظر آنان خیال در عین حال به قوه دیگری

مجهز است که می‌تواند صورت‌ها و عکس‌های دریافت شده را به میل خود مانند یک کارگردان با تجربه با هم ترکیب کند و واژه می‌تواند مفاهیم را به میل خود بسازد. همه اینها با امور جزئی سروکار دارند و تنها قوه عاقله یا عقل است که به امور کلی می‌پردازد (شناخت شناسی، ص ۶).

سهروردی مدعی شد که خیال و تخیل ظرف دیگری غیر از انسان دارد و آن جهانی میانه (برزخ) در میان جهان حس و ماده و جهان عقول است و نام آنرا عالم مثال یا خیال منفصل گذاشت. براساس نظریه اشراقی وی، تمام صورت‌های غیر مادی و ماوراء حس در عالم خیال و مثال موجود می‌شوند. در آنجا گراز ماده خبری نیست ولی اشیاء شکل و مقدار دارند و نظیر چیزهایی هستند که در رؤیا و بدون استفاده از چشم ظاهری می‌بینیم (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۲۱۲).

صدرالمتألهین در کتب خود از خیال به عنوان یکی از ادراکات درونی انسان نام می‌برد ولی با این دو مکتب در چند چیز اختلاف دارد:

اول آنکه وی برخلاف مشائین که به مجرد خیال قائل نبودند، آن را مانند قوه عاقله جدای از اندام‌های انسان و دارای خواص مجرد می‌داند. تخیل در انسان گرچه پدیده‌ای روانشناسی است ولی از نظر ملاصدرا نه در قوه خیال (مشائین) است و نه در مغز قرار دارد؛ بلکه مخلوق نفس و متکی به جنبه غیر مادی آن است.

دوم آنکه ملاصدرا برخلاف اشراقیون، صور خیالی را موجود در نفس انسان و قائم به آن می‌داند، نه در جهان خارج و قائم به خود، از این رو اصطلاحاً خیال ملاصدرای، خیال متصل نام گرفته است.

ملاصدرا تمام انواع ادراکات انسان را فعل نفس (و نه انفعال) و حواس و قوای ادراکی دیگر را مراتب آن می‌داند و چون خود نفس مجرد است، ادراکات جزئی و کلی او همگی مجردند، نه مادی و محتاج بدن. انسان با قوه خیال خود می‌تواند حتی بدون

الگوبرداری از داده‌های حواس، صورت‌هایی خلق کند که از هر جهت شبیه آفرینش ابداعی (خلق از عدم) خداوند می‌باشد (شناخت شناسی، ص ۷).

ملاصدرا در تعریف ادراک خیالی می‌گوید: خیال عبارت است از صورتی که در نفس - پس از پنهان گردیدن شیء محسوس - باقی می‌ماند، خواه در خواب باشد و خواه در بیداری، و در نزد ما اینگونه است که این صورت‌ها، نه در این عالم موجودند و نه در قوه‌ای از قوای بدن منطبع‌اند، چنان که مشهور فلاسفه برآنند که آنها در انتهای جوف (درون)، اول مغز مرتسم‌اند. این صور از نفس منفصل و جدا نیستند و در عالم مثال مطلق نیز - چنان که اشراقیان قائلند - نمی‌باشند، بلکه درعالم نفس انسانی موجود بوده و متصل به آن و قائم به آنند و تا زمانی که نفس آنها را حفظ کند، محفوظ می‌مانند و چون از آنها ذاهل و بی‌خبر گردد پنهان می‌شوند و چون آنها را دوباره بازگرداند، آنها را در حضور خویش متمثل خواهد یافت (صدرالدین شیرازی، رساله سه اصل، ص ۵۸). وجه تفاوت صورخیالی با صور محسوس چنین می‌باشد که اولاً، صور خیالی غالباً و در حال عادی وضوح و روشنی صور حسی را ندارد. ثانیاً، صورت محسوسه همیشه با وضع خاص و در جهت و مکان خاص احساس می‌شود؛ مثلاً انسان هر وقت چیزی را می‌بیند، آن را در جای معین و در جهت معین و در محیط معین مشاهده می‌کند؛ اما اگر بخواهد همان شیء را که بارها با اوضاع و جهات مختلف و در جاهای مختلف دیده است، تخیل کند، می‌تواند آن را تنها پیش نظر خود مجسم کند بدون آنکه آن را در جهت و مکان خاص ملاحظه نماید. ثالثاً، در ادراکات حسی تماس و ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است. در صورتی که آن ارتباط از بین برود خود به خود ادراک حسی نیز از بین می‌رود؛ اما در ادراکات خیالی، ذهن احتیاجی به خارج ندارد و به این خاطر ادراکات حسی خارج از اختیار شخص ادراک کننده است؛ مثلاً انسان عادتاً نمی‌تواند چهره‌ی کسی را که حاضر نیست ببیند یا آوازش را بشنود، اما

همه‌ی اینها را با میل و اراده‌ی خود هرگاه بخواهد می‌تواند با استمداد از قوه‌ی خیال تصور نماید

ملاصدرا در اسفار چنین می‌گوید: صورت‌های اشیاء خارجی هنگام تصور نفس، در ناحیه و صقعی از ملکوت نفس - بدون حلول در آن - قرار دارند، همان گونه که نفس هنگام اشراق و تابش نورش بر نیروی بینایی، به علم حضوری اشراقی دیدنیهای را که در برابر آلت جلیدی قرار دارد، بدون انطباق ادراک می‌نماید، همین طور در مقام اشراقش بر نیروی متخیله، به علم حضوری اشراقی، صورت متخیل خارجی را که مباین و مخالف نفس است - بدون حلول صورت در نفس و اتصاف نفس بدان صورت - ادراک می‌نماید، بلکه همان طور که صور اشیاء خارجی را به واسطه آلت بینایی و غیر آن می‌بیند و احساس می‌کند، همین طور به صور باطنی اشیاء نگریسته و آنها را به حواس باطنی - بدون حلول آنها در ذات نفس - مشاهده می‌کند، و وجدان حکم به تفرقه و جدایی بین مشاهده در بیداری و مشاهده در خواب نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۰۸).

نفس آفریننده صورت‌های خیالی است و صورتها بدان پایدارند چنانکه فعل به فاعل پایدار می‌باشد. بنابراین زمانی که دانستیم این صورتها قائم به نفسند می‌گوییم: این صورتها گوناگون می‌گردند و در ظهور و خفا و شدت و ضعف با هم تفاوت دارند و آشکار است که هر اندازه نیروی خیال توانا تر باشد صورت‌های آن تناورتر خواهد بود. سرانجام از این سخنان می‌فهمیم که هر قدر نفس از نیروهای بدن دوری جوید، صورت‌های خیالی، کامل تر جلوه‌گری می‌کند و این صورتها چون قوی گردند و به نهایت کمال خود برسند در شدت وجود و ترتب اثر با موجودات این جهان نسبتی نخواهند داشت. این صورتها چنانکه جمهور گمان کرده‌اند اشباح مثالی و صورت‌های بی‌اثر مانند صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود نیستند، زیرا صورت‌هایی که در

خواب دیده می‌شود منشأ اثر نیست، چون که نفس هنوز به بدن اشتغال دارد و پیوسته در پی امور مادی می‌رود. آن صورت‌های خیالی که با صورت‌های این جهان تناسب ندارد، وقتی آشکار می‌شود که نفس از تن جدا گردد (صدرالدین شیرازی، عرشیه، ص ۴۸).

ملاصدرا در زمینه اشراق نفس بر صور خیالی چنین می‌گوید:

بدان که اشراق نفس بر صورتی که در وی موجود است، به گونه‌ای مانند اشراق و تابش خورشید بر اجسام و غیر اجسام است؛ زیرا مقتضی اول (اشراق نفس) بخشیدن و دادن ذات مرئی است و مقتضی دوم بخشیدن ظهور آن است، بنابراین نفس هنگام تخیل اشیاء، صورت‌های خیالی آنها را که در عالم خودش - نه در این عالم - موجود است می‌بخشد و آنها را به ذات خودش - نه به صورت دیگری - ادراک می‌نماید و فرق بین صورت حسی و صورت خیالی، به سبب شرط ماده و عوارض خارجی ماده در ادراک حسی و عدم چنین شرطی در ادراک خیالی می‌باشد (صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، ج ۸، ص ۶۸).

در نظر ملاصدرا صورت‌های خیالی بر دو گونه‌اند: اول صورت‌هایی که بدون استفاده از محفوظات ذهن و حافظه، از طریق انعکاس حقایق ماوراء حس در آینه نفس انسانی و یا به صورت هماهنگی نفس انسان (عالم صغیر) با انسان کبیر دریافت می‌شود. دوم صورت‌هایی که بوسیله قوه‌ی متخیله‌ی انسان، کارگردانی و با ترکیب ماهرانه از چند صورت از صورت‌های بایگانی شده در ذهن، صورت‌هایی جدید می‌سازد مانند اسب بالدار و کوه طلا.

شاید منشا مخالفت ملاصدرا با سهروردی در نپذیرفتن نظریه خیال منفصل او، وجود این دسته دوم از صورت‌های خیالی کم ارزش باشد که ملاصدرا برای آنها در عالم مثال یا خیال منفصل جایی سراغ ندارد (شناخت شناسی، ص ۷).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که در ادراک خیالی نفس انسان با استفاده از صور برگرفته از امور جسمانی یا صور دریافتی از عالم روحانی (عالم مثال) به نحو صدوری به ایجاد صور خیالی می‌پردازد.

ج: ادراک عقلی

سومین مرحله‌ی ادراک، ادراک عقلی است که نحوه و کیفیت پیدایش آن دو با ادراک حسی و خیالی از نظر ملاصدرا به گونه‌ای متفاوت می‌باشد. به طور کلی کیفیت به وجود آمدن مفاهیم کلی در ذهن، از مسایل مهم فلسفی است و همواره در میان فلاسفه مورد بحث و کنکاش بوده است. ابن سینا و حکمای مشاء معتقدند صور و مفاهیم کلی از راه «تجربید» امور حسی و جزئی به وجود می‌آید. در واقع کلی، همان جزئی است که از ماده و عوارض آن تجرید شده است. ملاصدرا در تحقیقات روان‌شناسی فلسفی خود به این نتیجه رسیده است که کلی از راه «تجربید» جزئیات و محسوسات به وجود نمی‌آید. وی نفس انسان را موجودی دارای مراتب مختلف می‌داند که با تمام درجات و مراتب خود اتحاد وجودی دارد. وی درباره مکانیسم تشکیل و ایجاد کلی می‌گوید: نسبت نفس به مدرکات حسی و خیالی خود، نسبت فاعل مخترع است نه نسبت فاعل متصف. زیرا گفتیم که نفس نسبت به صور حسی و خیالی، سمت خالقیت، فاعلیت و ابداع دارد. نفس پس از مواجهه با امور خارجی، بی‌درنگ صورتی نظیر آنها ولی عاری از ماده، در ذات خویش ایجاد می‌کند و پس از غیبت امور و یا انعدام آنها نظیر آنها را در قوه خیال، انشاء و ابداع می‌کند و شاید صور محسوسات پس از احساس برای مدت طولانی در ذات نفس و یا در قوه خیال باقی بماند و بدین کیفیت بسیاری از مشکلات وجود ذهنی حل می‌گردد. اما حال نفس نسبت به صور عقلی انواع جوهری متاصل (مانند صورت عقلی انسان، حیوان و جسم)

تنها به طریق اضافه اشراقی و ارتباط و اتصالی است که برای نفس، نسبت به ذوات عقلی (مثل مجردة نوری واقع در عالم ابداع و موجود در صقع ربوبی به نام مثل افلاطونی و ارباب انواع) حاصل می‌گردد؛ بدین معنی که از طریق اشراف و اتصال نفس به ذوات عقلی، شعاع و جلوه‌ای از آن ذوات نوری به نام صورت عقلی (که دورنمای ذوات عقلی نوری است) در آن تجلی می‌کند (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۸۸).

کیفیت ادراک و تعقل صورت عقلی جواهر، بدین گونه است که این ذوات عقلی نوری (که هر یک رب النوع جوهری از انواع جواهر جسمانی‌اند) به علت علو رتبه و بُعد آنها از اقلیم نفس متعلق به اجرام و ابدان جسمانی، برای نفس امکان آن نیست که آنها را به نحو تام و کامل مشاهده و با دید عقلی رویت کند، نه به علت وجود حجابی بین نفس و آن ذوات و نه به علت منعی از ناحیه آنها، بلکه به علت قصور نفس و ضعف ادراک ناشی از تعلق به ابدان جسمانی. لذا ناچار آنها را مشاهده می‌کند اما مشاهده‌ای ضعیف و نارسا، مانند کسی که شخصی را از فاصله دوری ببیند و نتواند درست او را تشخیص دهد و درباره او چندین احتمال بدهد (بدین گونه که موجود مبهم و غیر مشخصی در نظر او متمثل گردد که قابل انطباق بر امور مختلف و یا اشخاص مختلف و متفاوتی باشد). همچنین هنگام مشاهده و ملاحظه نفس و اتصال و ارتباط وی با مثال نوری عقلی، در دیدگاه نفس امری مبهم و جلوه‌ای کلی و مشترک و قابل انطباق بر افراد بسیاری که همگی معلول این ذات نوری عقلی و در تحت تدبیر و عنایات وی قرار گرفته‌اند، متمثل می‌گردد (که ما آن را صورت کلی عقلی می‌نامیم). معلول نیز با علت خود متحد است، بنابراین می‌توان آنها را نیز نشان و نمونه‌ای از آن علت قرار داد. پس بدین علت صورت عقلی حاصل در نفس را (از مشاهده‌ی ذوات نوری عقلی) کلی می‌نامیم که مشاهده ذوات نوری عقلی برای نفس مشاهده‌ای

ضعیف، و جلوه آنها در دیدگاه و شهود نفس (به علت ضعف نفس و بعد فاصله معنوی و علو مرتبه ذات عقلی) جلوه‌ای مبهم و شبیحی عام و کلی و عکسی از رخساره‌ی آن ذات نوری عقلی است. بنابراین نفس مادامی که در این عالم است، تعقل او نسبت به معقولات و ذوات نوری مفارق الوجود، تعقلی ضعیف است و به علت ضعف ادراک، صورت مدرک (یعنی صورت حاصل از آن ذات نوری عقلانی) هر چند از نظر وجودی قوی باشد، صورتی عام و قابل اشتراک بین افراد و جزئیاتی است که ارتباط معلولی با آن مدرک عقلانی الوجود دارند (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ص ۳۲).

پس نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات نوری و موجودات عقلی را که مجردند مشاهده می‌کند ولی نه به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلی آنها از افراد خارجی محسوس، چنانکه جمهور برآند (آنها معتقدند که صورت عقلی هر چیزی عبارت است از معنی کلی معقولی که نفس از افراد خارجی پس از اسقاط ماده و لواحق ماده انتزاع می‌کند) بلکه به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل، و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل یعنی عالم ربوبی (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۸۹).

تجرید از عوارض مقارن با ماهیت، از شرایط معقول بودن آن ماهیت نمی‌باشد، چون عقل می‌تواند ماهیت انسان را مثلا با تمام عوارض و اوصافش (کم، کیف، این، متی، وضع) وهمین طور با شکل و اعضا و جوارحش تصور کند و تمام اینها به گونه عقلی باشد. شرط ادراک عقلی شیء خارجی این است که حقیقت آن شیء را از گونه وجود جسمانی به گونه‌ی وجود عقلی مجرد نماید (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۹۵).

بدین ترتیب ملاصدرا ادراک اکثر انسان‌ها را در حد ادراک خیالی و فاقد ادراکات عقلی می‌داند و می‌فرماید: برای هر کس این امکان است که صورت حیوان را به گونه‌ای لحاظ کند که به حسب آن (حیوان) نه مقدار خاصی داشته باشد، نه مکان خاصی، نه وضع خاصی و نه زمان خاصی، و همین طور صورت انسان عقلی را که مجرد از عوارض مادی است تعقل کند، یعنی انسان بحت و خالصی که از تمام آنچه غیر از انسانیت است - یعنی وضع و کم و این خاص - مجرد باشد، با این همه چیزی از مقومات و قوا و اعضایش حذف نشود، به طوری که او را دارای سر، صورت، چشم، دست، پا و شکم تعقل کند، اما اندکی از افرادند که امکان این گونه ادراک را دارند زیرا آنچه که برای بیشتر مردمان میسر است، آن است که در ذهن خود صورتی «خیالی» از یکی از افراد ماهیت، مثلا ماهیت انسان را تصور می‌کنند و هنگامی که با فرد دیگری روبرو می‌شوند «ماهه الاشتراک» این دو فرد را از «ماهه الاختلاف» آن دو جدا و حیثیت اشتراک و اتحاد آن دو را به نحو ادراک خیالی درک می‌کنند؛ نهایتا آنچه که در این میان به دست می‌آید، صورتی خیالی است که بین دو یا چند فرد از نوع واحد مشترک است، بدون آنکه از تمام مشخصات و زواید مادی تجرید شده باشد (همان، صص ۲۷۳-۲۷۴).

از اشکالاتی که می‌توان به نظریه ی ملاصدرا در این باب وارد ساخت و آقای دینانی نیز آن را مطرح ساخته‌اند آن است که چرا صدرا این نظریه را در مورد عالم عقل نیز ابراز نکرده است. به عبارت دیگر، همان ملاک و ضابطه‌ای که در باب ادراک خیالی و صورتی موجود است، در باب ادراک عقلی نیز موجود می‌باشد. زیرا همان‌گونه که یافته‌های انسان در باب ادراکات خیالی و صورتی خارج از حیطه نفس ناطقه نمی‌باشد، یافته انسان در باب ادراک عقلی نیز بیرون از دایره گسترده نفس نمی‌باشد (دینانی، صص ۴۰۷).

بخش دوم - مراتب وجود

مطالب بالا، خلاصه سخن ملاصدرا در باب ادراکات بود اما در بحث از عوالم وجودی باید گفت: در اصطلاحات فلسفی کلمه «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود درجه خاصی را اشغال کرده باشد. طبق این اصطلاحات تمام اجسام و جسمانیات با این که اجناس و انواع متعددی دارند، یک «عالم» بشمار می‌روند. به عبارت دیگر، آن چه با حس درک می‌شود عالم طبیعت است. حکما در اصطلاحات خود آن گاه که این عالم را در مقابل سایر عوالم هستی نام می‌برند کلمه «ناسوت» را به کار می‌برند. مرتبه‌ی دیگری از وجود که به حکم دلیل و برهان برای ما اثبات شده است، الوهیت است؛ یعنی، ذات مقدس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیه است. البته در آن مرتبه از وجود آن چه هست یک وجود اطلاقی است و بس. ذات حق محیط بر همه عوالم مادون است و ذره‌ای از وجود از احاطه قیومی او خارج نمی‌باشد. این مرتبه اصطلاحاً «لاهورت» نامیده می‌شود.

در این جا از نظر فلسفه یک سوال مطرح می‌شود که آیا میان عالم الوهیت و عالم طبیعت عوالم دیگری وجود دارد و البته چنین عالم یا عوالمی - به فرض وجود - محاط عالم بالاتر از خود (عالم الوهیت) و محیط عالم پایین‌تر از خود (عالم طبیعت) خواهد بود؛ زیرا بدیهی است که فرض عالمی بالاتر از عالم الوهیت معنی ندارد زیرا عالم الوهیت عالم اطلاق و لاحدی و وجوب ذاتی است، برای ذات واجب الوجود مثل متصور نیست تا چه رسد بمافوق و محیط؛ عالمی پایین‌تر از عالم طبیعت نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا اولاً وجود عالمی پایین‌تر از طبیعت مستلزم این است که ماده طبیعی قادر بر ایجاد یک شی‌ای از کتم عدم باشد، و به دلایلی ثابت می‌کنند که تاثیر جسم و طبیعت از نوع تحریک است نه از نوع ایجاد و ثانیاً عالم طبیعت، عالم قوه و فعل، ماده و صورت، حرکت و زمان و مکان است و موجودی ضعیف الوجودتر از قوه

و ماده و زمان و مکان که وجود و عدم در آن بهم آمیخته است، قابل تصور نیست. مشائین به عالم عقول، عالم افلاک (نفوس فلکیه) و عالم طبیعت قائلند؛ اما اشرافیان علاوه بر سه عالم فوق الذکر، به عقول متکافئه (عرضیه) و همچنین به عالم مثل معلقه که بین عالم عقول و عالم طبیعت است، معتقدند. ملاصدرا در وجود عالم معقولات با مشائین و فلاسفه دیگر و در وجود عالم خیال یا مثال و عالم عقول متکافئه با سهروردی موافقت دارد. اکنون به شرح این عوالم می‌پردازیم.

الف- عالم طبیعت:

صدرالمتألهین می‌گوید: ما از عالم روحانی به این عالم جسمانی آمده‌ایم. حد و مرز این عالم جسمانی از طرف مافوق، فلک مستقیم یعنی فلک نهم و به اصطلاح، فلک اطلس و یا فلک الافلاک می‌باشد، اما حد و مرز عالم روحانی از ما فوق فلک اطلس است که عبارت است از سدره المنتهی تا زیر مقام قلم که عبارت است از عقل کل. (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ص ۳۲۱).

در نظر حکما جوهر منحصر است در پنج قسم: عقل، نفس، جسم، هیولا و صورت. حکما معتقدند که جسم جوهری است متصل، وحدانی، قابل تقسیم، دارای ابعاد سه گانه و در گوهر خویش مرکب از هیولی و صورت است. صورت جسمیه عبارت است از اتصال جسم در جهات سه‌گانه یعنی طول و عرض و عمق که آن را به عبارت دیگر امتداد جسمانی و یا قابلیت ابعاد نیز می‌نامند. ماده یا هیولا عبارت است از جوهری که از هر جهت بالقوه بوده و در جسم حامل قوه، قبول صورت می‌کند (صدرالدین شیرازی، *المبدا و المعاد*، ص ۱۱۸).

صدرالمتألهین موجودات جوهری را به اعتبار تاثیر و تاثر به سه قسم تقسیم کرده

است:

۱- موجوداتی که فقط موثرند و متاثر نیستند و در اصطلاح «عقول مجرد» خوانده می‌شوند.

۲- موجوداتی که متاثر می‌شوند اما تأثیرگذار نیستند؛ مانند جسم بما هو جسم که جوهر دارای ابعاد سه گانه است.

۳- موجوداتی که از حیثیتی موثرند و از حیثیتی متاثر؛ مانند نفوس و صور که از عقول فعال منفعل می‌گردند و در اجسام منفعل تأثیر می‌گذارند.

این اقسام سه گانه به لحاظ عقلی امکان وجود دارند؛ اما اثبات هر یک به برهان نیازمند است. اجسام، وجودشان به کمک حس معلوم است. انسان حس جوهرشناسی ندارد؛ اما عوارض عارض بر جوهر مانند رنگ، شکل و مکان را حس می‌کند؛ و عقل، با توجه به وجود اعراض، وجود اجسام را قطعی می‌شمارد. وجود نفوس و صور (به نحو دلالت معلول بر علت) از طریق اجسام اثبات می‌گردد؛ زیرا از برخی از اجسام افعالی صادر می‌شود که به خود اجسام مربوط نیست. این امر نشان می‌دهد چیزی جز جسم در تحقق آن افعال دخالت دارد. حرکات اجسام و محفوظ بودن آنها بر طبایعشان، دلالت دارد بر این که چیزی غیر از امتدادهای سه گانه در ایجاد آنها موثر است که آنها را نفوس و صور می‌نامیم (همان، ص ۱۱۷).

جسم، پست‌ترین قسم موجودات است و به تقسیم عقلی یا بسیط است و یا مرکب. بسیط جسمی است که طبیعت واحد داشته باشد؛ مانند، آب و هوا. مرکب آن است که دارای بیش از یک طبیعت باشد؛ مثل انسان که از چند طبیعت و قوای مختلف بهره می‌برد. اجسام عالم مادی دو صنف‌اند:

الف) صنفی که فقط صورت واحد می‌پذیرد و از پذیرش ضد آن سرباز می‌زند؛ مانند فلک که حدوث آن ابداعی است و از جسم دیگر پدید نیامده است و نابودی‌اش به فنای محض و زوال صرف است، نه کون و فساد. معنای کلام حکمای پیشین مانند

افلاطون که گفته‌اند: «افلاک از لا شیء به وجود آمده‌اند» همین است؛ یعنی چنان نیست که اول ماده ای استعداد فلک را حمل کند و باروری این استعداد به پدید آمدن فلک انجامد. فلک به صورت ابداعی و بدون سابقه قبلی آفریده شده است. البته عوام و فیلسوف نماها این جمله را به گونه ای دیگر معنا کرده و قدیم بودن عالم را از آن استفاده کرده و در نتیجه در الحاد فرو رفته‌اند.

ب) آنچه صورت‌های گوناگون می‌پذیرد. گاه صورتی را بالفعل دارد و صورتی که می‌پذیرد، بالقوه است و گاه برعکس است؛ مانند آب که یکی از اجسام مادی است. این جسم، صورت آبی را بالفعل و صورت هوایی را بالقوه دارد. آنگاه که به وسیله حرارت صورت آبی را از دست می‌دهد، صورت هوایی را بالفعل و صورت آبی را بالقوه دارا می‌شود.

صنف اول را اجسام "اثیری" و صنف دوم را اجسام "عنصری" می‌نامند. مراد از جسم اثیری، جسم ابداعی است که ماده و صورتش یک جا آفریده شده است. این جسم حادث نیست و از ترکیب پدید نیامده است. در میان اجسام، جسم اثیری شریف‌ترین و متقن‌ترین جسم است؛ از نظر کیفیت، عالی‌ترین و نورانی‌ترین اجسام شمرده می‌شود و کم‌ترین کدورت را دارد. این جسم از بهترین شکل، سریع‌ترین حرکت، طولانی‌ترین زمان، قوی‌ترین حیات و شدیدترین قوه بهره می‌برد. (همان، ص ۱۱۸)

ب- عالم مثال:

حکمای اسلامی عالم مثال را به دو قسم منفصل و متصل تقسیم کرده و آنها را خیال منفصل و خیال متصل نیز می‌نامند. خیال منفصل که بدان عالم مثال نزولی نیز می‌گویند، عالمی است که قائم به خود بوده و از نفوس جزئیه بی‌نیاز و مستقل

می‌باشد. خیال متصل یا عالم مثال صعودی، بعکس خیال منفصل، قائم به نفوس جزئیّه بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌پذیرد. (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۰۲)

به طور کلی از میان مجموع آثار ملاصدرا عالم مثال را می‌توان چنین تعریف کرد: عالم مثال واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت است. عالم مثال، عالمی است روحانی که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار، شبیه جوهر جسمانی و از طرف دیگر، به دلیل نورانیت شبیه جوهر مجرد عقلانی است. عالم مثال، عالمی است که در آن دو جهان طبیعت و ملک، و جهان عقل و ملکوت به یکدیگر تبدیل و تبدل می‌یابند؛ روح جسمانی می‌شود و جسد روحانی. نه طبیعت محض است نه عقل صرف. جایگاه رخداد اموری است که از یک جهت همانند جهان خاک‌اند و از جهت دیگر همانند جهان عقول. جهانی است که به رخدادهای غیبی و رویاهای صادق معنا می‌بخشد و با پذیرش آن بسیاری از معجزه‌ها و کرامت‌ها معنا می‌یابد.

در این عالم موجوداتی مجرد، اما با برخی از ویژگی‌ها و خصوصیات اجسامی که در عالم ماده و طبیعت است، و در نظامی شبیه به نظام موجودات عالم مادی، وجود دارد. تفاوت نظام عالم مثال و نظام عالم ماده آن است که تعاقب موجودات مثالی نسبت به یکدیگر دفعی است، نه آنکه یک صورت و یا حالت با حرکت تدریجی از قوه به فعل در آید، آنگونه که در عالم ماده ملاحظه می‌شود. در واقع ترتب صورت‌های مثالی بر یکدیگر نظیر صورت حرکت و تغیر در خیال انسان است، با آنکه علم مطلقا مجرد می‌باشد. توضیح آنکه وقتی ما در خیال خود حرکت یک جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر را تصور می‌کنیم، چنین به نظر می‌رسد که آن به آن، صورت ذهنی آن جسم در حال انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر است، یعنی گمان می‌کنیم همان صورت ذهنی جسم است که دارد تغییر مکان می‌دهد، در حالیکه صورت‌های ذهنی متعددی است که یکی

پس از دیگری ادراک می‌شود، مانند عکس‌هایی که روی فیلم افتاده، و یکی پس از دیگری مشاهده می‌شود. حرکت تصویر شده در خیال، در حقیقت علم به حرکت است، نه حرکت در علم (طباطبائی، ترجمه نه‌ایه الحکمه، ج ۳، ص ۳۵۵).

در سیر آفرینش پس از وجود غیبی حق، جهان عقل و عقول مجرد (جبروت) جای دارد آن گاه جهان نفس (و ملکوت) و در پایین جهان طبیعت (ناسوت). این سیر، سیر غروبی نور حق است تا این که به جایی می‌رسد که مرز نور و تاریکی است یعنی جهان جسم و جسمانی. اما برای کامل شدن دایره‌ی حقیقت بایستی سیر طلوعی و صعودی و معراج آغاز گردد تا سرانجام دایره کامل گردد. البته این برگشت گذشتن از راهی که آمده است نیست؛ چرا که این امر محال است بلکه سیری است در جهت عکس و قوس صعود.

ملاصدرا در این باره در مبدا و معاد گفته است:

بدان ای سالک الی الله و راغب به نیل ملکوت رب اعلی، که حق سبحانه و تعالی همه‌ی امور حسی و صور مادی را مثال‌های دال بر امور غیبی اخروی قرار داده است، چنانکه آنها را مثال‌های دال بر روحانیات عقلی که عالم جبروت و حضرت ربوبی و اشعه‌ی الهیه‌اند نیز گردانیده است، زیرا که عوالم با یکدیگر مطابقند، و همه‌ی آنها مظاهر و منازل اسماء الهی‌اند به یک اعتبار، و به اعتبار دیگر عین اسمائند. و اسماء با کثرتی که برای آنها است به اعتبار تعدد مفاهیم و معانی آنها- نه به اعتبار حقیقت و وجود آنها، که از آن جهت احدی محضند- در عالم عقول که عالم جبروت و عالم قدرت و قوت است، تنزل نموده‌اند و بعد از آن نزول نموده‌اند به عالم اشباح روحانیه و صور مقدریه، و بعد از آن به عالم محسوسات و مادیات. پس چنانکه نزول از مبدا اعلی بر این منوال واقع شده است، هم‌چنین صعود به سوی حق تعالی نیز بر عکس این منوال می‌باشد، پس برای حواس درجه‌ها و مراتبی قرار داده است که به واسطه‌ی آنها

به سوی مشاهده‌ی امور عقلیه، که غرض اقصی در بلوغ نفس بعد از طی مراتب بدایات و اوساط، می‌باشد، بالا می‌روند. پس بدایات عالم محسوسات است، و اوساط عالم آخرت که بهشت و جهنم جسمانی در آن واقع‌اند (صدرالدین شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۲۵).

بنابراین برزخ نزولی غیر از برزخ صعودی است. با توجه به مطالب بالا، تفاوت‌های مثال نزولی و مثال صعودی را می‌توان به ترتیب زیر دانست:

۱- مثال نزولی از جهت وجود، مقدم بر عالم طبیعت است و مثال صعودی مؤخر از آن.

۲- مثال نزولی محل نقوش و صور کائنات است و از این طریق علم به آینده امکان پذیر می‌گردد ولی صور و نقوش مثال صعودی که معلول افعال و اعمال انسان است، منبعی برای درک آینده نمی‌گردد.

۳- صور مثال نزولی همه‌ی اشیاء و امور عالم طبیعت را در برمی‌گیرد لیکن صور مثال صعودی تنها در خصوص بعضی موجودات صادق است، آن هم تنها در مورد اعمال و رفتار آنها، نه وجود آنها، مانند اعمال انسان‌ها (و بلکه حیوانات)

۴- قاعده‌ی امکان اشرف جاری در قوس نزول و قاعده‌ی امکان اخس جاری در قوس صعود می‌باشد.

۵- مثال نزولی از تجلی آخرین عقل و مثال صعودی از اعمال صادر از نفس، حاصل گردیده است.

۶- معراج پیامبر اکرم (ص)، عوالم ملائکه، معجزات پیامبران و کرامات انبیاء و همچنین جنت آدم و حوا که از آن هبوط نموده‌اند همه حمل بر برزخ نزولی می‌شوند اما مسأله تجسم اعمال و بهشت و جهنم وعده داده شده به مومنین و کفار مربوط به برزخ صعودی می‌باشد.

در اینجا شایسته است نظر هانری کربن را در مورد تفاوت این دو عالم بیان کنیم: «جهان مثال چه از نظر قوس نزولی و چه از لحاظ قوس صعودی، برستی برزخی دو گانه است. اگر آن را روی قوس نزولی جا دهیم، برزخ ما همان شهر جابلقاست، یعنی همان جهان مثال که بر جهان جسمانی و محسوس مقدم است. اما در عوض اگر آن را از زاویه بازگشت بنگریم، همان شهر تاریک جابرساست که در قوس صعودی قرار گرفته است، یعنی از دیدگاه وجودشناسی پس از جهان محسوس جا دارد، زیرا مرز مقدر معاد از آنجا شروع می‌شود. بنابراین، جابرسا جهان پس از مرگ و نشات اخروی است. جهان اجسام لطیف مثالی است. جمیع صور افعال و اعمالی که در نفس مکنون بود اعم از خیر و شر و نیک و بد، به شکل‌ها و مثال‌های متناسب با اعمال مرتکب شده، ظاهر می‌شوند و جسم مثالی همچون آینه‌ای است که همه این آثار را در خود منعکس می‌سازد.» (شایگان، صص ۹۰-۹۱)

در مورد وجه تشابه این دو عالم باید گفت هر دوی این عوالم از جهت نوع صور موجود در آنها، یکسان هستند؛ یعنی هر دو دارای صوری مثالی‌اند که سنخیت وجودی واحدی دارند. صور مثالی در هر دو عالم دارای ویژگی‌های وجودی یکسانی‌اند، صوری‌اند که از ویژگی‌های مادی و مجرد برخوردارند، دارای مقدارند و در عین حال از نوعی تجرد بهره می‌برند. مقید در قید زمان و مکان و محل نیستند، لیکن شکل دارند و دارای وضع و محاذات‌اند.

صدرالمتألهین از طریق صور خیالی به عالم مثال صعودی پرداخته است و می‌گوید: به دلیل وجود صور علمی اشیاء وجود عالم دیگر (عالم مثال) اثبات می‌گردد و برای آن عالم وجودی است غیر از آنچه که بر حواس ظاهر می‌شود (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ص ۵۹).

ملاصدرا در اسفار چنین می‌گوید:

چنان که صور و مقادیر و اشکال و هیئات از فاعل به اعتبار جهات موجود در فاعل به حسب استعداد حاصل می‌گردد، همچنین گاهی از فاعل از جهت حیثیات ادراکی و جهات فاعلی بدون وجود ماده‌ی عنصری حاصل می‌شود و وجود افلاک و کواکب از مبادی خود از این قبیل است زیرا افلاک از مبدا خویش به گونه ابداع یعنی به محض تصور کیفیت وجود آنها بدون وجود ماده موجود شده‌اند. صدور صور خیالیه از قوه‌ی خیال نفس نیز به همین گونه است. مثل اشکال و مقادیر و اجسامی که از افلاک به مراتب بزرگتر می‌باشند، و مثل بیابان‌های وسیع و کوه‌های عظیم، چرا که هیچ یک از آنها نه قائم به مغز است و نه موجود در قوه‌ی خیال و نه در عالم مثال کلی (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۳۷۸).

ملاصدرا جمیع صور خیالی را در موطن و صقع نفس موجود می‌داند، چون صوری را که خود نفس اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه‌ی خیال است، نمی‌توان محل وجود آنها را در عالم مثال مطلق دانست؛ چرا که عالم مثال مطلق، عالم تام و کاملی است و از این صور وهمی و خیالی که بر واقع منطبق نیستند، مبراست (صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، ص ۶۱).

ملاصدرا با اثبات تجرد مثالی خیال موفق شده است معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودیه و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدا اعلی را اثبات کند. به علاوه کوشیده است تا بدن اخروی را اثبات و طریقه مشهور (حکمای اشراق و مشاء) را ابطال کند. او معتقد است دارا آخرت، منحصر به عالم روح نیست، بلکه مرتبه‌ای از عالم آخرت را اجسام سماوی و نفوس و ارواح جسمانی تشکیل می‌دهد. بدین منظور ملاصدرا تجرد قوه خیال متصل را مطرح و اثبات کرده و از این طریق توانسته است کیفیت عذاب قبر و سكرات موت را تبیین و عوالم برزخی در قوس صعود را اثبات کند (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۴).

عالم رؤیا، معجزات، کرامات و مکاشفات انبیا و اولیا و نیز آگاهی بر امور غیبی و ... همه با وجود عالم مثال معنا می‌یابند و همه اینها مربوط به مثال نزولی می‌باشند. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

قوه خیال انسان در هنگام خواب به عالم مثال متصل شده و موجودات واقع در آن را مشاهده می‌کند، به این صورت که موقع خواب، نفس به دلیل فارغ شدن از تدبیر بدن، فرصت را غنیمت دانسته به ذات ملکوتیه خودش که فیاض صور است رجوع می‌کند و به وسیله حواسی که ذاتا برای اوست، صور را ایجاد کرد و به مشاهده‌ی آنان می‌پردازد. همچنین نفوس انسانها هر گاه که مزاحمت قوایشان کمتر باشد (یا به جهت فتور و ضعف قوی مانند دیوانگان و بیماران، و یا به دلیل قوت نفس. قوت نفس نیز خواه در جهت خیر باشد مانند انبیا و اولیا و خواه در جهت شر مانند کاهنان و ساحران) برای آنها دیدن صور غیبی مثالی امکان پذیر است. کرامات و معجزات پیامبران و اولیا نیز از همین طریق حاصل می‌شود بدین گونه که کمال قوه خیال در این است که چنان قوی گردد که در بیداری عالم غیب را مشاهده کند و صور و اصوات زیبا را در عالم مثال ببیند و یا اینکه نفس آنچه را که در عالم عقل مشاهده می‌کند، حکایت نماید، بدین ترتیب آن صورتی را که از آن جوهر شریف حکایت می‌کند یا به صورت ملک است که نبی یا ولی آن را می‌بیند و یا به صورت کلامی بسیار فصیح می‌باشد که شنیده می‌شود. ملاصدرا نشاء ثانی و عالم آخرت را جایگاه نفوس اکثر انسانهایی می‌داند که در مرتبه خیال مانده و هنوز به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند.

ج- عالم عقول:

صدرالمتالهین اثبات عالم عقول را از بزرگترین مطالب قرآنی دانسته است، بدان دلیل که آن عالم محل بازگشت نفوس بندگان به ویژه عقول و ارواح پاک ماست

(صدرالدین شیرازی، ترجمه *مفاتیح الغیب*، ص ۲۳۲). عالم عقول یا مجردات تام عاری از ماده و خواص آن و به لحاظ مرتبه ی وجودی دارای دو نوع کثرت طولی و عرضی - اند. در کثرت طولی، عقول در طول یکدیگر قرار دارند و بین آنها رابطه ی علت و معلولی برقرار است اما در کثرت عرضی بین عقول رابطه ی علت و معلولی برقرار نیست، بلکه عقول عرضی از آخرین عقل که همان عقل فعال است، به وجود آمده و همه در عرض هم و معلول یک علت واحدند. عقول عرضی همان مثل افلاطونی و ارباب انواع اند. لفظ عقل در این معنا گاه بر صادر اول (عقل کل)؛ گاه بر عقل فعال و گاه بر عقول عرضی اطلاق می شود و در مباحث فلسفی باید توجه داشت که کدامیک از معانی، مقصود و مراد است.

حکما برای اثبات عقول طولی و یا عرضی، راههای مختلفی را طی کرده اند. مبنا قرار گرفتن هیئت قدیم سبب شده است که حکماء یک سلسله عقول طولی که عددشان به ده تا می رسد قائل شوند. فرضیه معروف عقول عشره مورد قبول اکثریت مشائین قرار گرفت ولی برخی از مشائین مانند خواجه نصیر الدین طوسی و قاطبه اشراقیین آن را انکار کردند و امروزه اصل مبنا، یعنی فلکیات قدیم، موهوم شناخته می - شود. اشراقیین طرفدار عقول عرضیه اند و هر نوعی از انواع طبیعت را تحت تدبیر و تاثیر یکی از آن موجودات مجرد می دانند. فرضیه معروف ارباب انواع و یا مثل افلاطونی در شکل اسلامی و اشراقی آن، در همین زمینه است. ملاصدرا در این مورد چنین گفته است: ما حق بودن مثل افلاطونی را تبیین کردیم و بیان داشتیم که در برابر هر نوعی، فرد مجرد عقلی در عالم ابداع وجود دارد که حقیقت آن نوع است و هیچ کس دیگر را ندیده ام که به این امر پرداخته باشد (صدرالدین شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۴۱). وجود صور عقلی و مثل افلاطونی در عالم کبیر عینا نظیر وجود صور علمی است در انسان که عالم صغیر و نمونه ی کاملی از عالم کبیر است. زیرا

انسان، نخست اموری را به صورتی در ذهن تخیل و یا تعقل می‌کند و سپس به ایجاد آنها در کسوت الفاظ و عبارات در صفحات کتاب و یا در کسوت ماده و ابعاد در خارج می‌پردازد مانند مولفی که نخست مسایل علمی را تصور و تعقل می‌کند و سپس آنها را در کسوت الفاظ و عبارات به نوک قلم بر صفحات کتاب ثبت می‌کند. مسلم است که وجود صور علمی اشیاء به علت تجرد از ماده، اعلی و اشرف از صور خارجی و جاوید و باقی و غیر قابل زوال است. همچنین مبدا و علت وجود صور خارجی و علت تجدید و ابقای آنهاست. برعکس، صور خارجی محدود و در معرض زوال و نابودی- اند. همین طور صور عقلی موجودات جسمانی که در علم ربوبی موجودند، نقشه و هندسه کامل عالم جسمانی و اشرف و اعلای از آنها و نیز جاوید و باقی و علت وجود و علت ابقا، حافظ و نگهبان آنهاست (صدرالدین شیرازی، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ص ۲۵۲).

از نظر ملاصدرا تعداد عقول طولی در عدد ده منحصر نمی‌باشد (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۴۱). وی کثرت عقول را کثرت نوعی می‌داند، نه عددی و توضیح می‌دهد: کثرت عقول نوعی است یعنی انواع متعددی نه افراد متعدد یک نوع؛ زیرا اگر بگویید عرض سبب تکثر و امتیاز عقول از یکدیگر است، می‌گوییم مراد شما از عرض، عرض لازم است یا مفارق. اگر عرض لازم را سبب کثرت و امتیاز بدانید، پاسخ این است که عرض لازم نمی‌تواند سبب امتیاز فردی از فرد دیگر گردد؛ چون ممکن نیست فردی از نوع، عرض لازم داشته باشد و فرد دیگری از همان نوع، از آن عرض لازم محروم باشد و به این وسیله از دیگران ممتاز گردد. اگر عامل امتیاز عرض مفارق باشد، باید گفت عرض مفارق سبب امتیاز فرد از فرد می‌شود؛ ولی با ماده همراه است و عقول ماده ندارند. پس جایی برای عرض مفارق نیست. وقتی عرض لازم نتواند تکثر فردی پدید آورد و عرض مفارق نیز در عقول راه نداشته باشد، نتیجه

می‌گیریم تكثر عقول به وسیله ی عوارض نیست؛ یعنی تكثر عددی ندارند و تكثرشان نوعی است (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ص ۱۳۲).

ملاصدرا اولین عقل یعنی صادر اول را وجودی مقدس از تكثر و تغییر می‌داند که در میان ممکنات، برتر و شریف‌تر از او نیست، زیرا عقل اول در ذات و فعل خود به دیگر ممکنات نیازمند نبوده و تنها نیاز او به طور انحصاری به واجب الوجود است. لازم به ذکر است که صادر اول غیر از فیض منبسط است. توضیح آنکه اولین موجودی که از واجب تعالی ناشی شده است، فیض منبسطی است که به آن عماء نیز گفته می‌شود، لکن مراد از این ناشی شدن علیت و مخلوقیت نیست، زیرا علیت مابینت بین علت و معلول را اقتضاء می‌کند. فیض منبسط همان نفس رحمانی است که در هر موجودی تعیین همان موجود را پیدا می‌کند، ولی خودش هیچ یک از موجودات متعین نیست. بنابراین، صادر اول اولین مخلوق و موجودی متعین است، اما فیض منبسط فیضی است که در صادر اول تعیین صادر اول را می‌یابد و در سایر مخلوقات نیز تعیین همان مخلوقات را خواهد داشت (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۳۳۱). عقول و حقایق نوری به حسب حقیقتشان از آمیختگی به ماده دور، و از قوه و استعداد خالی‌اند؛ بر خلاف امور مادی که در عالم حرکات و انفعالات واقع‌اند. آنها نه زمانی‌اند و نه مکانی، با قطع نظر از آفریننده شان عدم‌اند و در آنها تجدد و نوپذیری و حرکت راه ندارد، آنها ابدی و جاویدان بوده، فساد و تباهی در آنها راه ندارد؛ چون آنها از این عالم نیستند، بلکه حقایقی هستند که نزد خداوندند و اگر حدوث عدم آنها همانند حدوث وجود آنها فرض شود، نیاز به ماده خواهند داشت. تمامی عقول انوار صرف و خالصی‌اند که مطلقاً ظلمتی در آنها نیست و از این جهت علت اجسام فلکی و عنصری نیز می‌باشند.

بخش سوم- تطابق هر یک از مراتب ادراک با عوالم وجود

الف- تطابق ادراک حسی با عالم طبیعت:

با توجه به مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که ادراک حسی با عالم طبیعت جسمانی تطابق دارد، زیرا نفس به وسیله حواس پنجگانه ظاهری خود که روزنه های ورود به عالم محسوسات می‌باشد، صور محسوس را مطابق با صور اشیاء خارجی که در عالم طبیعت می‌باشد، در صقع ذات خویش ایجاد می‌کند. نیازمندی نفس به آلات موجود در بدن نیز مادامی است که نفس در این عالم جسمانی می‌باشد. نفس مادامی که در عالم طبیعت است، از حیث فعل محتاج به بدن، قوا و آلات موجود در بدن می‌باشد، ولی از حیث ذات و گوهر خویش که بدین جهت وی را از جمله مجردات می‌شمارند، دارای قدرت خاصی است که حکما آن را قدرت خلاقه می‌نامند. نفس به واسطه تجرد و کمال وجودی که دارا می‌باشد، مظهر خلاقیت حق است، به این صورت که نفس در ادراک حسی با تحقق شرایطی، در عالم مجرد خود، صوری مطابق با صور موجودات خارجی ایجاد می‌کند. این صور محسوس همیشه با وضع خاص و در جهت و مکان خاص احساس می‌شود؛ بنابراین در ادراکات حسی انعکاس و اثرگذاری اشیاء خارجی به وسیله حواس پنجگانه، مقدمه لازم و علت معده در تحقق ادراک می‌باشد و به خاطر همین بُعد ادراک حسی که در عالم طبیعت واقع می‌گردد، تطابق برقرار می‌شود.

ب- تطابق ادراک خیالی با عالم مثال:

تطابق ادراک خیالی که از نظر صدرا مرتبه‌ای از مراتب نفس انسانی است، با عالم مثال که مرتبه ای از عالم کبیر می‌باشد، در این است که مشخصات و ویژگیهای قوه خیال نفس که صور خیالی را در مرتبه مثالی خود ایجاد می‌کند، با ویژگیهای عالم مثال

و صور موجود در آن یکی می‌باشد. نوع صور موجود در هر دو یکسان است؛ یعنی هر دو دارای صوری‌اند که هم از ویژگیهای مادی برخوردارند و هم از ویژگیهای مجرد. دارای مقدارند و در عین حال از نوعی تجرد بهره می‌برند. مقید در زمان و مکان و محل نیستند، لیکن شکل دارند و دارای وضع و محاذات‌اند. عالم مثال و صور واقع در آن موجودات عینی‌اند، و از جهت وجودی، اقوی و از نظر تأثیر، اشد از صوری‌اند که در خواب دیده می‌شود و نسبت آن نشأه به این عالم مثل نسبت بیداری است به خواب.

یکی دیگر از وجه تشابهات موجود مثالی در عالم مثال و با صور خیالی و نیز صوری که انسان در خواب می‌بیند، آن است که وجود آنها مزاحم وجود چیزی از این عالم نیست، زیرا انسان افلاک عظیم و دریاها و وسیعی را تخیل می‌کند یا در خواب می‌بیند که در بزرگی مانند افلاک این جهانند اما هیچ یک از آنها مزاحم چیزی از موجودات این عالم نیست، همچنین آن چه را که انسان بعد از خروج از این نشأه جسمانی می‌بیند با اجسام این عالم مزاحم ندارد.

علی‌رغم مشابهت‌های ذکر شده، تفاوت‌هایی بین آن دو وجود دارد؛ برای مثال، صور خیالی صادر شده از قوه خیال نفس انسانی در این عالم با صور موجود در عالم مثال از این جهت تفاوت دارد که گرچه در عالم مثال (که مرتبه‌ای از عالم کبیر می‌باشد) به انشای نفس اوحدی از افراد ممکن است صوری ایجاد شود، ولی مثل صور ذهنیه اینجا نیست که وجود عینی خارجی نداشته باشد، بلکه با اینکه وجود عینی است عین صور است؛ به طوری که اگر در این عالم انشا می‌شد، همان صور ذهنیه بود که فعلا در کمال ضعف است و به جهت ضعف، ما گاهی آن را موجود به حساب نمی‌آوریم و این از ضعف این عالم و از ضعف خود نفس است؛ چون نفس در این عالم مشغول است و اشتغال طبیعی باعث می‌شود که او در فعل خود ضعیف شود. به

متصورات نفس در این عالم به خاطر ضعیف بودن آنها، وجود ذهنی می‌گوییم. حتی نمی‌گوییم آن صور ذهنی را دیدیم با آنکه در عالم خواب، حقیقتاً می‌گوییم فلان کس را دیدم (اردبیلی، ص ۲۵۳).

انسان به وسیله قوه خیال خود می‌تواند به خیال مطلق یا عالم مثال کلی متصل شده و از این طریق حقایق را درک کند. اما گاهی عواملی مانع تطابق میان ادراکات خیالی با حقایق این عالم می‌شوند مانند تصرفات ناشی از نفس، و یا اختلالات قوای دماغی و انحراف مزاج و ضعف قوه مصوره که باعث می‌شوند گاهی ادراکات خیالی مطابق با واقع نباشند. علت دیگر عدم تطابق را نیز می‌توان غلبه احکام محسوسات بر انسان دانست. بدین گونه که نفس به واسطه شدت اتصالی که به عالم طبیعت دارد گاهی ظلمت این عالم، ادراکات خیالی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و گاهی نفس به واسطه اتصال به عالم ارواح قوت می‌گیرد و اشیاء را آن طور که هست می‌بیند.

ج- تطابق ادراک عقلی با عالم عقول:

ملاصدرا ادراکات و مشاعر انسان را در مراحل سه گانه، روزنه های ورود به عوالم سه گانه دانسته است همان‌گونه که حواس ظاهری انسان روزنه های ورود به جهان محسوس می‌باشند خیال و عقل انسان نیز روزنه های ورود به دو عالم مثال و عقول‌اند. صدرالمتألهین در عین این که ادراکات سه گانه یعنی حس و خیال و عقل را شاهد عوالم سه گانه بشمار آورده است، ادراکات وهمی را دلیل عالم دیگر ندانسته است. این فیلسوف بزرگ بر این عقیده است که وهم، یک عالم مخصوص بشمار نمی‌آید زیرا وهم عبارت است از نوعی ادراک عقلی که به یک امر جزئی منسوب و مستند شده باشد (دینانی، ص ۳۶۵).

ملاصدرا عقل را دارای مراتبی می‌داند و بر آن است که نفس، مادامی که در مرتبه

عقل بالقوه است، خود نیز معقول بالقوه است و کلیه معقولات او نیز بالقوه‌اند، و هنگامی که نفس به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد، علم او به کلیه معقولاتش علم بالفعل خواهد بود. بنابراین هر اندازه که قوه عاقله در جهت فعلیت رو به شدت نهد، معقولات آن نیز به همان نسبت در جهت فعلیت، تحصیل و وجود، شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد و هر اندازه که قوه عاقله در جهت ذات و جوهر وجود ضعیف‌تر باشد، معقولات آن نیز به همان نسبت ضعیف‌تر و مخفی‌تر می‌باشند. بنابراین همانطور که نفس انسان تا زمانی که در مقام و مرتبه حسی قرار گرفته و مانند اطفال و یا غالب عوام پا از مقام حس و مرتبه احساس فراتر نگذاشته است، کلیه مدرکات او اموری حسی و از جنس محسوسات‌اند و مادامی که در مرتبه تخیل است، کلیه مدرکات و معلومات او همگی از جنس متخیلات است، همین‌طور تا زمانی که قوه عاقله او متعلق به بدن و متأثر از احوال و آثار بدن است، کلیه معقولات او معقول بالقوه‌اند، نظیر صور خیالیه ای که از یک فرد انسان و یا حیوان که در وجود خارجی مقارن با ماده و عوارض ماده‌اند، در آلت قوه خیال مرتسم می‌گردند. همچنین قوه عاقله، قبل از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، مخاطب با ماده و دستخوش فعل و انفعالات بدنی است، بلکه ماده بدنی در این هنگام، صورت حسی و نمایشگر قوه عاقله و مظهری از مظاهر آن در عالم حس و مبدا قوای بدنی اوست. ولی در عین حال، همین قوه عاقله دارای استعداد و شایسته احراز وجود عقلانی، به وسیله اتصال به عقول کلیه و انفصال و رهایی از اسارت و انقیاد از قوای منفعله بدنی است (صدرالدین شیرازی، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۶).

بنابراین نفس هنگام ادراک معقولات کلی، موجودات عقلی را مشاهده می‌کند به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل، و از عالم متخیل به عالم معقول و سپس ارتحال از این عوالم به عالمی ماورای حس و خیال و عقل یعنی

عالم ربوبی که در آنجا فنا و شهود و استغراق در مشاهده جلال و جمال الهی و محو هر گونه صورتی اعم از حسی و خیالی و عقلی است (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۸۹).

با توجه به این مطالب تطابق ادراک عقلی با عالم عقول نیز روشن می‌گردد، چرا که بر طبق نظر ملاصدرا انسان از طریق قوه عاقله خویش که خصوصیات آن دقیقاً منطبق با عالم عقول می‌باشد، می‌تواند مراتب وجودی را طی نموده، تا بدانجا که به مشاهده عقول متکافئه در عالم عقل رسیده، با عقل فعال اتصال، بلکه اتحاد یابد و به این ترتیب با مشاهده جواهر مجرد عقلی، به درک کلیات دست یابد (این مرحله همان مرتبه عقل مستفاد است). چنانکه در بحث ادراک عقلی اشاره کردیم نظر ملاصدرا در ادراک خیالی با نظرادراک عقلی ایشان متفاوت است چرا که وی در ادراک خیالی قائل به عالم مثال اصغر شده ولی در ادراک عقلی مشاهده خود ذوات عقلی را در عالم عقل تعقل دانسته است. به هر حال طبق نظریه ملاصدرا در این عالم، برای خواص از علما امکان پذیر بوده که قوه عاقله آنها با عالم عقول اتصال یافته و حتی تا به آن درجه رسند که قوه عاقله ایشان با خود عقل فعال اتحاد یابد و این بالاترین درجه انطباق می‌باشد. آنان از نزدیک عقول متکافئه را که وجودهای ربطی به عقل فعالند، با علم حضوری درک و به عبارت دیگر مشاهده می‌کنند و از باب اتحاد عالم و معلوم، با آنها متحد می‌گردند و در نتیجه با خود عقل فعال نیز اتحاد پیدا می‌کنند.

نتیجه‌گیری

به این ترتیب، از مجموع تمام مطالب گذشته می‌توان به وجه تطابق این مراتب پی برد، چرا که طبق گفته صدرا، بحث درباره عوالم، بحث درباره علم و ادراک است کلمه عوالم از ریشه علم گرفته شده است. وی بازگشت علم را به وجود می‌داند. از نظر

ملاصدرا هر عالم یا مرتبه ای از وجود به واسطه نوع ادراکی که به آن تعلق دارد، شناخته می‌شود و موضوع مراتب ادراک را نمی‌توان از موضوع مراتب وجود جدا دانست. در واقع دلیل آنکه سه عالم وجود دارد، این است که سه نحوه اصلی ادراک وجود دارد. بنابراین به عقیده ملاصدرا سه مرتبه اصلی ادراک، دقیقاً بر سه عالمی که مراتب وجود خارجی‌اند، منطبق می‌شوند. از نظر وی مدرک جمیع ادراکات و فاعل جمیع افعال در انسان، نفس ناطقه است که به واسطه سعه وجودیش، در آن واحد هم به مرتبه‌ی حواس نزول می‌کند و هم به مرتبه‌ی عقل مستفاد و عقل بالفعل صعود می‌نماید. نفس به اعتبار هر قوه ای از قوای ادراکی اش (از عاقله و مصوره و حساسه)، در عالمی از عوالم واقع می‌شود. پس به اعتبار ادراک معقولات کلی در عالم معقول کلی می‌باشد که فوق همه عوالم است و به لحاظ ادراک محسوسات در عالم اجرام و مواد قرار می‌گیرد که در تحت همه عوالم است و به اعتبار ادراک مثل خیالیه در عالمی واقع می‌شود که میان آن دو عالم است. نکته مهم آن است که اهل هر عالمی موجودات آن عالم را به نحو مشاهده درک می‌کنند و صوری را که در دو عالم دیگر است، به صورت حکایت و خبر از اموری که از حواس غایبند. پس شهادت هر عالمی غیب عالم دیگر است. ملاک عینی و یا ذهنی بودن صور ادراکی این است که هرگاه انسان با قوای ادراکی خود، صورتی از صور همان عالمی را که در آن واقع است، ادراک نماید، آن ادراک به نحو مشاهده خواهد بود و بر وجود آن یقین دارد و حکم می‌کند که آن موجود عینی و واقعی است و از آن لذت یا الم می‌برد، زیرا که در نحوه‌ی وجود با آن مناسبت دارد. ولی اگر صورتی را ادراک نماید که از صور عالمی باشد که هنوز در آن عالم واقع نشده است، ادراکش به طور ذهنی خواهد بود و وثوق به آن نخواهد داشت و بر اینکه این موجود ذهنی و غیبی است، نه عینی و خارجی حکم می‌کند. بنابراین آنچه را که انسان در خواب می‌بیند و هرآنچه که برای او به وسیله‌ی قوه‌ی خیالیه او،

در عالمی متوسط میان این دو عالم متمثل می‌شود، غیر واقعی می‌داند. با آنکه آنها در وجود، شدیدتر و قویتراند و چون نفوس اکثر مردم تا زمانیکه در این عالم‌اند، اشتغالشان به حواس بیشتر است و اهتمامشان به بدن که محل حواس است، شدیدتر است از توجه شان به قوه‌ی عاقله و خیالیه، از این رو التفات آنها به تحصیل علوم عقلیه بسیار کم است به خلاف مقربین و کاملین در علوم که پیوسته در حال ریاضتهای علمیه‌اند و اهتمامشان به تحصیل آداب عملی و امور خیالی و وهمی ضعیف است. به این ترتیب خداوند متعال به نفس قدرت خلاقیت داده و وی را قادر فرموده است که طبق موجودات خارجی و عینی در صقع خودش موجوداتی را ایجاد کند و نفس هم در دو مرتبه می‌تواند ایجاد صور کند: ۱- در ادراک حسی، نفس پس از اشراف به محسوسات توسط آلات پنجگانه حسی، صورتی مجرد از ماده، نظیر صورت محسوس، در ذات خودش ایجاد و انشاء می‌کند و آن صورت مجرد، حقیقت ادراک و علم و احساس نفس است و تطابق این ادراک با عالم طبیعت به همین دلیل است که نفس به وسیله حواس پنجگانه ظاهری خود که روزنه‌های ورود به عالم محسوسات است، صور محسوس را مطابق با اشیاء خارجی که در عالم طبیعت می‌باشد، در صقع ذات خود ایجاد می‌کند. ۲- در ادراک خیالی نیز نفس توسط قوه خیال خود، صور خیالی را در عالم خود، - خیال متصل - انشاء و ایجاد می‌کند. قوه خیال به علت ویژگی خاص خود- که جوهری است مجرد از اجسام و اعراض این عالم- با عالم مثال یا خیال منفصل تطابق دارد.

در مورد ادراکات عقلی باید گفت: قوه عقل انسان که کلیات را ادراک می‌کند به علت خاصیت مجرد تام بودنش، در وی این قوه و استعداد است که موجودات عقلی را در عقل فعال مشاهده نماید و با عالم عقول اتصال و بلکه اتحاد یابد. به این ترتیب ارتباط بین مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا روشن و آشکار می‌گردد.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶
- اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، حکمه الاشراف، ترجمه جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶
- شایگان، داریوش، هانری کوربن، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱
- شجاعی، محمد، معاد یا بازگشت به سوی خدا، تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۶۲
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ترجمه مفاتیح الغیب، محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱
- _____، ترجمه اسفار، محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۳
- _____، عرشیه، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات دانشکده ادبیات اصفهان، ۱۳۴۱
- _____، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۳
- طباطبائی، محمد حسین، ترجمه نهایه الحکمه، علی شیروانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱

منابع عربی:

- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کوربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ والمعاد، قم، من منشورات مکتبه المصطفوی. بی تا.

- _____ ، الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح جلال-
الدین الآشتیانی، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۲
- _____ ، رساله سه اصل، تصحیح حسین نصر، تهران،
چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۰
- _____ ، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، تصحیح محمد
خواجهوی، قم انتشارات بیدار، ۱۳۶۷
- _____ ، رساله فی الحدوث. تحقیق و تصحیح حسین
موسویان. تهران. بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸
- _____ ، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ۶،
۵، ۴، ۳، ۹، ۸، بیروت، داراحیاء التراث العزلی، ۱۴۱۰ ق
- _____ ، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱،
بیروت. داراحیاء التراث العزلی، ۱۹۸۱ م
- _____ ، الاسفار الاربعه، ج ۸، تهران، شرکه
دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۷۸
- _____ ، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۷،
بیروت، دار احیاء التراث العزلی، بی تا
- _____ ، رساله سه اصل، تعلیق و تصحیح و مقدمه
جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تربیت اسلامی قم، ۱۳۶۲
- _____ ، الواردات القلیبیه، تهران، انجمن فلسفه
ایران، ۱۳۵۸

مقاله:

شناخت شناسی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۲۰۰۰