

## نقش اراده در شکل‌گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی

رضا برنجکار \*

مصطفی جمالی \*\*

### چکیده

از مباحث مهم در معرفت‌شناسی، تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر شکل‌گیری معرفت، به‌ویژه تأثیر اراده بر معرفت است. صدرای، به دلیل اتخاذ مبنای اصالت وجود و تشکیک و ...، برخلاف نگاه پیشینیان، تحلیلی دقیق از نسبت اراده و معرفت داده است. بر اساس نگاه او، در حوزه ادراکات حضوری، بنا بر حرکت اشتدادی نفس انسانی متناسب با سعه وجودی و تکامل انسانی که فرآیندی ارادی است، درک حضوری انسان وضوح و اشتدادی متناسب پیدا می‌کند. در حوزه ادراکات حصولی انسان، اعم از ادراکات جزئی و کلی، در نگاه صدرای دو تحلیل مطرح می‌شود که در هر دو، اراده انسان در شکل‌گیری معرفت نقش‌آفرین است. در تحلیل نخست، نفس با تکامل ارادی و اختیاری خود مستعد پذیرش صور ادراکی از مبادی عالیه وجود یا عقل فعال می‌شود؛ و در تحلیل دوم این نفس انسانی است که با تکامل جوهری خود و در سایه اتحاد با عقل فعال، این ادراکات را انشا می‌کند و مواجهه با واقعیت صرفاً زمینه‌ساز این انشای ارادی انسان است.

کلیدواژه‌ها: اراده، معرفت، علم حصولی، علم حضوری.

---

\* استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

\*\* دانشجوی دکتری مدرسی الهیات (مبانی نظری) دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول):

(mo.jamali313@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۰۳

## مقدمه

یکی از پرسش‌های جدی، که امروزه پیش روی معرفت‌شناسان قرار دارد، این است که آیا عوامل غیرمعرفتی مانند اخلاق، ایمان، اراده و ... بر معرفت تأثیرگذارند یا خیر. نگاهی به آموزه‌های دینی، چه در حوزه عرفان و چه در حوزه اخلاق، نشان‌دهنده آن است که تشویق انسان به کسب معرفت، همواره با توصیه به پاک‌سازی اخلاقی قرین بوده است و بدون کسب آن، امکان دستیابی به معرفت صحیح حتی برای انسان منتفی است.

در این میان نسبت اراده و اختیار با معرفت از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مباحث فکری است؛ چراکه هم مسئله اختیار و اراده و هم مسئله معرفت از دیرباز به شکل استقلالی، اندیشه بسیاری از فیلسوفان را به خود معطوف کرده است. تبیین نسبت این دو بر صعوبت بحث می‌افزاید و البته به دلیل داشتن ابعاد متعدد، نتیجه این مبحث می‌تواند در علوم مختلفی مانند فلسفه، کلام، فلسفه علم، معرفت‌شناسی و ... تأثیر جدی داشته باشد. البته ذکر این نکته لازم است که امروزه در مباحث علم و معرفت، مسائل مهمی مانند روان‌شناسی علم و جامعه‌شناسی علم به عنوان مسائلی جدی مطرح هستند که اندیشمندان در آنها به دنبال بررسی تأثیر عوامل غیرمعرفتی در شکل‌دهی علم و معرفت آدمی هستند.

در روان‌شناسی علم با تحقیقات میدانی و کاربردی همواره به دنبال اثبات آن‌اند که وضعیت ذهنی، هیجانی، انگیزشی و شخصیتی افراد یا ساختار فیزیولوژیکی ذهن دانشمند، خانواده او، آرزوها و منافع او، و نوع ارتباطی که با همکاران خود و با جامعه بزرگ‌تر برقرار می‌کند، همگی در شکل‌گیری معرفت تأثیرگذار است.<sup>۱</sup>

در جامعه‌شناسی معرفت به ابعاد اجتماعی معرفت می‌پردازند و رابطه معرفت با مناسبات، منافع و نهادهای اجتماعی را بررسی می‌کنند. پرسش اصلی در این حوزه بررسی تأثیر عوامل اجتماعی بر باورها است.<sup>۲</sup> البته شیوه هماهنگی و جمع این نگرش‌های روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه به علم و معرفت، با دعاوی فلسفی و معرفت‌شناسانه مبنایان نیز مسئله‌ای است مهم که باید در جای خود به آن پرداخت؛ ولی مهم این است که مباحثی از این دست

۱. در این زمینه نک: آرش موسوی، *روان‌شناسی علم*، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲. در این زمینه نک: عبدالرضا علی‌زاده، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

معمولاً در معرفت‌شناسی و علم‌شناسی مکاتب غربی یافت می‌شود، در حالی که در حوزه اندیشه اسلامی کمتر بدان پرداخته شده است. از این‌رو لازم است با توجه به میراث فلسفی موجود و نظروزی‌های جدید فلسفی، تقریرات صحیح و جامعی از این مباحث عرضه شود. در این مقاله صرفاً بر پایه اندیشه صدرایی از منظری هستی‌شناسانه نسبت اراده و معرفت را بررسی می‌کنیم. بدین‌منظور ابتدا چیستی ادراک و اراده و سپس نسبت آن دو را می‌کاویم.

## ۱. معرفت

معرفت، که در زبان انگلیسی به knowledge و در فرانسه به connaissance تعبیر می‌شود، از ماده «عرف» است که یک معنای آن سکون و طمأنینه است. به همین دلیل است که به ادراک و علم انسانی، معرفت می‌گویند. زیرا انسان با معرفت به سکون و آرامش می‌رسد. در زبان فارسی و عربی عمدتاً معرفت و علم مترادفاند و به معنای مطلق شناخت و ادراک (تصوری و تصدیقی) می‌آیند (التهانوی، ۱۹۹۲، ج ۲: ۱۵۸۳). در قرآن و سنت هم، معرفت و علم به یک معنا به کار رفته است؛ زیرا معرفت و ادراک به معنای لقاء و وصول است و در علم هم شخص عالم به صورت شیء لقاء و وصول پیدا می‌کند (همان، ج ۱: ۱۲۹). این دو واژه در قرآن هم آمده است و در تفسیر، اغلب به یک معنا به کار رفته است. در قرآن، واژه «معرفت» عموماً با صیغه‌های متفاوتی از فعل «عرف» آمده است: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا» (بقره: ۸۹)؛ «فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف: ۵۸)؛ «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶).

اما در باب حقیقت معرفت و علم در اصطلاح فلسفی، دیدگاه صدرا تفاوتی جدی با نگاه فیلسوفان پیش از او دارد. دلیل این تفاوت را هم باید در تفاوت مبنایی صدرا با گذشتگان دانست. اصالت وجود، تشکیک وجود، مراتب وجود، حرکت جوهری و ... از مهم‌ترین مسائل فلسفه صدرایی است که بر اساس آنها، تحلیل علم و ادراک، صورتی متفاوت پیدا می‌کند. با توجه به این، می‌توان مباحث صدرا درباره حقیقت فهم را در دو محور علم حضوری و علم حصولی دنبال کرد.

## ۱-۱. حقیقت علم در علم حضوری

در تقسیم‌بندی اولیه، علم و معرفت به بی‌واسطه و باواسطه تقسیم می‌شود. منظور از وساطت، همان وساطت حکایی است. علم حصولی، شناختِ باواسطه مفاهیم صور ذهنی است و علم حضوری شناختِ بی‌واسطه. واسطه حکایی، مفهوم و صورت ذهنی و اعم از ماهیت است و صرفاً منحصر به صور ماهوی نمی‌شود. در مقابل، علم حضوری بدون هیچ واسطه‌ای و با وجود و حضور معلوم نزد عالم محقق شده، عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را می‌یابد. بنابراین، در فلسفه، هر گاه علم و معلوم یک واقعیت باشند (نه دو واقعیت مغایر، که مشروط به انطباق علم بر معلوم باشد) تعبیر «علم حضوری» را به کار می‌برند و هر گاه واقعیتِ علم مغایر با واقعیت معلوم است، و در نتیجه مشروط به انطباق علم بر معلوم است، از تعبیر «علم حصولی» استفاده می‌کنند. مباحث صدرا درباره حقیقت علم در حوزه علم حضوری را می‌توان در شش محور زیر به شکل منطقی دنبال کرد. فهم هر محور متوقف بر فهم محورهای پیشین است.

### الف. تعریف علم به نحوه وجود (موجود حاضر)

فیلسوفان پیشین با نگاه اصالت ماهیتی علم را تعریف می‌کردند و آن را از جمله مقولات و گونه‌ای عرض (کیف نفسانی) می‌پنداشتند. به باور آنها، علم همچون مقولات عرضی دیگر به جوهر انسانی منضم می‌شود، به طوری که پس از این انضمام، وصف عالمیت به انسان صدق می‌کند. برخلاف این دیدگاه، صدرا به دلیل اتخاذ مبنای اصالت وجود، علم را مساوی وجود می‌داند. بنابراین، همان‌گونه که از امتناع تعریف وجود سخن می‌گوید، از امتناع تعریف علم هم سخن می‌گوید. به نظر صدرا، تعریف منطقی از معرفت امکان‌پذیر نیست، زیرا علم از سنخ ماهیت نیست و جنس و فصل ندارد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵). البته صدرا دلایل دیگری بر تعریف‌ناپذیری علم می‌آورد. او معتقد است چیزی روشن‌تر از علم وجود ندارد تا به عنوان معرف در تعریف قرار گیرد (همان: ۲۷۸).

البته همه دلایل صدرا، درباره ناممکن بودن تعریف ماهوی از علم است، حال آنکه تعریف مفهومی از آن امکان‌پذیر است؛ همچنان‌که صدرا بارها به تعریف علم یا به بیان دقیق‌تر، به تبیین خواص علم پرداخته است. بدین ترتیب صدرا علم را به وجود تعریف می‌کند و البته به نحوه خاصی از وجود موجود، علم می‌گوید. بنابراین، علم واقعیت خاصی از واقعیت‌های جهان

نیست، بلکه در بین واقعیت‌هایی که موجودند و ماهیات گوناگونی دارند، و حتی شاید مانند ذات الاهی ماهیت هم نداشته باشند، برخی از آنها وجودشان به شکلی است که برای خود یا برای شیء دیگری مکشوف هستند. بنابراین، علم ماهیت نیست، اگرچه در ممکنات همواره با وجود ماهیتی موجود است (همان، ج ۱: ۲۹۰).

بنابراین، علم همان وجود موجود است، ولی نحوه‌ای خاص از وجود که آن نحوه خاص، حضور موجود نزد موجود دیگری است. این حضور موجب می‌شود موجود برای خود یا برای موجود دیگری مکشوف شود (همان، ج ۳: ۴۱۶). پس شرط تحقق هر نوع علمی، حضور است. این حضور، هم در علم حضوری، هم در علم حصولی مطرح است، هرچند در علم حصولی همراه با انطباق است.

### ب. تجرد علم

دومین رکن در تحلیل علم، مسئله تجرد است. بر اساس دیدگاه صدرای، حضور فقط در میان موجودات مجرد رخ می‌دهد. بنابراین، تجرد شرط حضور است (همان، ج ۳: ۲۹۸). دو ویژگی ترکیب و تغییر در موجود مادی مانع از آن است که موجود مادی علم حضوری به خودش و به دیگری پیدا کند. حتی موجود دیگری هم نمی‌تواند علم حضوری به آن پیدا کند. دلیل ناتوانی در علم حضوری داشتن به خود این است که بر اساس حرکت جوهری، موجود مادی واقعیتی سیال و ممتد است. بنابراین، اجزای آن قراری ندارند؛ جزء قبلی از بین رفته و جزء بعدی نیامده و معدوم هستند. از بعد مکانی (بعد پایداری) هم اجزا در یک مرتبه قرار ندارند، بلکه هر جزء در مرتبه مکانی خود موجود و در مرتبه مکانی دیگری معدوم است. در نتیجه هر یک از دیگری غایب است (همان، ج ۳: ۲۹۷-۲۹۸).

همچنین، موجودات مادی نمی‌توانند به موجودات دیگر هم علم داشته باشند. زیرا اجسام چون به خود علم ندارند، نمی‌توانند به موجودات دیگر علم داشته باشند (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۹). دلیل این مطلب هم واضح است؛ زیرا ممکن نیست واقعیتی نزد خود حضور نداشته باشد ولی سایر واقعیات نزد او حضور داشته باشند (همو، ۱۳۷۵: ۳۸۹). موجودات دیگر هم نمی‌توانند به اجسام مادی علم حضوری داشته باشند؛ چراکه حضور این اجسام برای دیگری هم ممتنع است. موجودی

که نزد خود حضور ندارد، نمی‌تواند نزد دیگری حضور داشته باشد و فقط به واسطه واقعیت دیگری می‌توان به اجسام علم پیدا کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۸).

### ج. لقاء و وصول در سایه تکامل جوهری نفس

سومین رکن دیدگاه صدرا توجه به مسئله لقاء است. حضور به معنای لقاء و وصول نفس است؛ یعنی نفس برای ادراک هستی به حضور هستی می‌رسد، نه اینکه هستی را احضار کند. البته نفس با تکامل جوهری خود از عالم مجرد حسی به عالم مجرد خیالی و از عالم مجرد خیالی به عالم مجرد عقلی سیر کرده، در هر مرحله شهود و علم حضوری متناسب پیدا می‌کند (همان، ج ۳: ۵۰۷). بنابراین، در این مکتب، علم همان تعالی است و تعالی همان لقاء و وصول است، نه تحلیل، تجرید، تعمیم و ... (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۵۷).

### د. مراتب مجرد و حضور

چهارمین رکن در دیدگاه صدرا توجه به مراتب مجرد و شکل‌گیری مراتب علم حضوری است. به نظر صدرا، مجردات همه در عرض هم نیستند، بلکه مراتب طولی دارند. آنها به دو دسته تام عقلی و مثالی تقسیم می‌شوند. مجردات مثالی یا مربوط به عالم مثال منفصل‌اند یا عالم مثال متصل. عالم مثال متصل، عالم نفس انسانی است. مجردات عالم نفس هم، یا مجردات مثالی‌اند یا مجردات حسی (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۵).

بر این اساس، علم یا ادراک، که خود نحوه وجود است، به سه قسم حسی، مثالی (خیالی) و عقلی تقسیم می‌شود. بنابراین، برای نفس هم سه علم حضوری ترسیم می‌شود: علم حضوری به مجرد مثالی حسی، علم حضوری به مجرد مثالی خیالی و علم حضوری به مجرد عقلی. این سه مرتبه، مراتب علم حضوری هستند<sup>۱</sup> (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۳-۶۱۵).

۱. «الموجود اذا كان ماديا محضا، لا يمكن ادراكه اصلاً ... لكونه ذا وضع مكاني و ذا جهة من الجهات المادية، فلا حضور لذاته و لا قيام له عند موجود ... اول درجات الادراك [الحضوري] هو الاحساس... والصورة التي يشاهدها الحس [ای پدرکها حضوراً] غير الصورة التي في المادة و لها نحو آخر من الوجود الطف و اشرف و اقوى من التي في المادة و هي عندنا. ... قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، ماثلة بين يديها، تشاهدها بنفسها [ای بعلم حضوری] لا بصورة اخرى [لا بعلم حصولی] لان وجودها وجود نوري ادراکی [ای وجود مجرد غیر مادی] ثم بعدها درجة الادراك الخيالي. ... ثم درجة الادراك العقلي».

درباره مراتب علم حضوری توجه به سه نکته لازم است:

الف. برای تحلیل علم در دستگاه صدرایی توجه به این مطلب مهم است که علم در حقیقت متناسب با تکامل جوهری نفس از حقیقت وجود انتزاع می‌شود (معقول ثانی فلسفی). در دستگاه اصالت وجود، صدرا علم را نظیر وجود مقول به تشکیک می‌داند. بنابراین، نفس به دلیل علل اعدادی از عالم حس به عالم خیال و از آن به عالم عقل منتقل می‌شود. علم انسان هم، که همان نحوه وجود است، متناسب با تکامل جوهری نفس تکامل پیدا می‌کند. بر این اساس، نفس در هر مرحله تکاملی خود فقط می‌تواند به حضوری متناسب نائل شود. در مرحله مجرد حسی فقط مجردات حسی، که علت فاعلی موجودات مادی‌اند، نزد نفس حاضر می‌شوند. همچنین، متناسب با تکامل خیالی و عقلی نفس، مجردات خیالی و عقلی نزد نفس حاضر می‌شوند.

ب. آنچنان که برخی تصور کرده‌اند، علم حضوری به مجردات حسی به معنای علم به صور موجودات مادی نیست. زیرا صور اجسام مادی خود مادی‌اند و نمی‌توانند نزد موجود مجرد دیگری حضور داشته باشند، بلکه علم به وجود مجرد حسی است که این وجود مجرد حسی علت فاعلی موجود مادی حسی است. این همان معنای اتصال به مبادی عالیه وجود است. به سخن دیگر، منظور از علم واقعیتهایی مانند مُثل افلاطونی است (با این تفاوت که مُثل افلاطونی فقط عقلی بود)؛ یعنی نفس در صورت برقراری ارتباط با عالم مادی مستعد آن می‌شود که با وجود تجردی اشیا (حسی، خیالی، عقلی) ارتباط برقرار، و به آنها علم حضوری پیدا کند. از این ارتباط گاهی به اتصال، گاهی به اضافه اشراقیه یا اتحاد تعبیر می‌شود (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۲۸).

ج. این سه نوع ادراک سه نحوه حضور نفس مجرد نزد سه واقعیت مجرد است، نه سه نوع ادراک از یک واقعیت که با تغییر شرایط یا تقشیر عوارض از یک واقعیت، نوع ادراک از آن واقعیت تغییر کند، بلکه مدرکی که به شکل حسی ادراک‌پذیر است، ضرورتاً همیشه به شکل حسی ادراک می‌شود و هرگز نمی‌تواند به شکل خیالی یا عقلی درک شود (همو، ۱۳۶۳: ۵۸۱).

## ۲-۱. حقیقت علم در علم حصولی

بر اساس دیدگاه فیلسوفان پیشین، در حوزه علوم حصولی، معلوم بالعرض واقعیت خارجی و معلوم بالذات صورت ذهنی (ماهیت) است. ولی صدرا معتقد است معلوم بالذات در علم حصولی واقعیت علم است، نه ماهیت معلوم؛ یعنی صورت ذهنی نیز معلوم بالعرض است و خود با

وساطت امر دیگری معلوم است. ولی این واسطه صورت دیگری نیست، زیرا اگر چنین باشد به تسلسل می‌انجامد. این واسطه واقعیت علم است و این واقعیت خود بی‌واسطه معلوم است: «ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقیقة لا غیر الا بالعرض» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۲۴).

بنابراین، در تعابیر صدرا صورت ادراکی، که معلوم بالذات است، غیر از ماهیت معلوم است: «ان العلم و هو صورة الشيء المجردة عن المادة نسبته الى المعلوم به (ای الی ماهیة المعلوم) نسبة الوجود الی الماهیة الموجودة به» (همو، ۱۳۹۱: ۳۸۹). دلیل این سخن، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. بر این اساس، تحقق علم حصولی در نفس مستلزم سه چیز است:

الف. واقعیت علم؛

ب. ماهیت معلوم که با واقعیت علم به نحو ذهنی موجود است و به اصطلاح در ظل این واقعیت موجود است، نه با او؛

ج. ماهیت علم، یا به تعبیر دقیق‌تر، ماهیت همراه علم که با واقعیت علم به نحو خارجی موجود است (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۷). البته اعتباریت ماهیت با معلوم حقیقی با واسطه بودن آن منافاتی ندارد. پس بر اساس این مسلک، این‌همانی وجودی، جایگزین این‌همانی ماهوی می‌شود (همان: ۵۸).

### انواع ادراک حصولی

بر اساس نگرش مشائی، انسان دارای چهار نحوه ادراک حصولی است: حسی، خیالی، وهمی و عقلی. حصول هر نوع ادراک نتیجه درجه‌ای از تجرید و تقشیر موجود خارجی از ماده و لواحق آن است. ولی صدرا با نظریه تجرید تقشیری مخالف است. او تفاوت مراتب ادراک را ناشی از تفاوت انحای وجود مجرد علم می‌داند که همان وجود برتر ماهیت معلوم است. به نظر وی، ماهیت هر یک از امور مادی دارای چهار نحوه وجود است: وجود مادی، وجود مجرد حسی، وجود مجرد خیالی، وجود مجرد عقلی. سه وجود آخر، وجود برتر از وجود مادی هستند. وجود



مادی (جسمانی) ماهیت مانع ادراک آن است<sup>۱</sup> (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۳). به سخن دیگر، درباره دیدگاه صدرا راجع به انواع ادراک باید به هستی‌شناسی و طبقات هستی در نگاه او توجه ویژه داشت، چراکه در فلسفه او، هم نفس دارای مراتب وجودی است، چنان‌که در مبحث نفس‌شناسی به آن اشاره شد، و هم هستی دارای مراتبی است. نفس با مراتب وجودی خود با مراتب مختلف وجود مواجه می‌شود و ادراک او شکل می‌گیرد. در نگاه صدرا و بنا به تشکیک وجود، بعد از مرتبه الوهیت، عالم ممکنات دارای سه مرتبه کلی است که عبارت‌اند از: عالم عقل، عالم مثال و عالم حس (همو، ۱۳۵۴: ۲۴۹). البته صدرا پیش از عالم عقل، عالم الهی را فوق همه عوالم مطرح می‌کند. مراد از این عالم، عالم اسما و صفات الهی است که آن را عالم قدس و سرمد و ازل هم نامیده‌اند (همان، ج ۳: ۱۲۷).

بر این اساس، برای ادراک ماهیت موجودات مادی، از طریق مواجهه با آن موجودات زمینه ارتقای وجودی انسان حاصل می‌شود و با درک حضوری وجود مثالی حسی، ماهیت معلوم جزئی حسی برای او منکشف می‌شود. همچنین، با ارتقای وجودی، می‌تواند با درک حضوری وجود مثالی و عقلی به درک ماهیت جزئی خیالی و ماهیت کلی عقلی نائل شود (همان: ۵۰۶).

## ۲. اراده

اراده از ریشه «رود» و به معنای نخستین است. «رود» در لغت عرب به معنای رفت‌وآمد در مسیر واحد، برای رسیدن به هدفی مشخص است. بنابراین، به کسی که در پی یافتن چراگاه در صحرا رفت‌وآمد می‌کند، رائد گفته می‌شود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۵۷). در قرآن نیز، آنجا که سخن از رفت‌وآمد زلیخا برای کام‌جویی از یوسف (ع) به میان می‌آید، کلمه «راودته» به کار رفته است (یوسف: ۲۳). بنابراین، «اراده» در لغت عربی و فارسی به معنای مصدری خواستن و طلب‌کردن یا به معنای اسم مصدری خواست (مشیت) و طلب به کار می‌رود (الفیومی، ۱۴۰۵: ۲۴۵).

ولی درباره معنای اصطلاحی «اراده»، ابتدا باید یادآور شد که به ادعان بسیاری از فیلسوفان، هرچند معنای اراده در نگاه نخست روشن و متمایز می‌نماید، ولی تعریف آن به

۱. النفس بعد استكمالها و ترقیها إلى مقام الروح یصیر نارها نورا محضا لا ظلمة فیہ و لا إحراق معه و عند تنزلها إلى مقام الطبیعة یصیر نورها نارا [الله المؤصدة] مؤصدة فی عمده ممددة.

گونه‌ای که تصویری حقیقی از آن به دست آید، دشوار است؛ از این‌رو به سایر امور وجدانی شباهت دارد که جزئیات آنها را به آسانی می‌توان دریافت، ولی شناخت ماهیت کلی آنها آسان نیست (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۶-۳۳۷).

در آثار صدرا، کمتر به تبیین اراده انسان پرداخته شده و بیشتر درباره اراده کلی، به‌ویژه درباره اراده خداوند، بحث شده است. بنابراین، باید با تحلیل آرای کلی او درباره اراده انسان، دیدگاه او را در این باب به دست آورد.

## ۲-۱. دشواری تعریف اراده

پیش از ورود به تحلیل اراده از نظر صدرا، باید به نکته‌ای اساسی در دستگاه صدراپی توجه داشت، و آن اینکه در فلسفه صدراپی، هنگام شناخت هر حقیقتی، ابتدا باید بررسی کرد که آن حقیقت از سنخ حقایق واجد ماهیت است یا از سنخ حقایقی که ماهیت ندارند. او معتقد است می‌توان حقایق قسم نخست را از طریق ماهیت شناسایی کرد. بنابراین، ابتدا باید بر اساس اصول منطقی فهمید که آن حقیقت تحت چه مقوله‌ای است و سپس جنس عالی و فصول قریبه و بعیده آن را مشخص و آنگاه تعریف کرد. از ویژگی‌های مفاهیم ماهوی این است که مصادیق مفاهیم ماهوی، مصادیقی محدود و دارای حد است که هرگز مقول به تشکیک نیست. در شناخت حقایق قسم دوم که ماهیت ندارند، تعاریف آنها از طریق مقولات ماهوی امکان‌پذیر نیست، بلکه شناخت آنها شناختی مفهومی است. مصادیق این مفاهیم، مصادیقی تشکیکی هستند. این مفاهیم مانند مفهوم وجود یا مفهوم علم و اراده، هم بر وجود خداوند، هم بر سایر وجودات اطلاق می‌شود (همان: ۳۳۵). بر همین اساس، درباره شناخت چنین واقعیت‌هایی باید دید وسیعی داشت و همه مراتب تشکیکی آن را در نظر گرفت. نباید ویژگی‌های مرتبه خاصی را به همه مراتب سرایت داد. برای مثال، حقیقت وجود در مرتبه‌ای نامحدود است و با ماهیتی همراه نیست، مانند وجود واجب. در مرتبه‌ای نیز محدود و همراه ماهیت است. در این محدودیت هم گاه با ماهیت جوهری و گاه با ماهیت عرضی همراه است. صفات کمالیه وجود مانند علم و اراده نیز چنین است (همان).

نکته مهم دیگری که باید بدان توجه کرد، این است که ماهیت همواره به تبع وجود، واقعیت پیدا می‌کند. بنابراین، حکم ماهیت به وجود سرایت می‌کند. اگر وجود و صفات وجود، مانند علم و

اراده، با ماهیت جوهری همراه باشند، آنگاه علم و اراده جوهری خواهند بود و اگر با ماهیت عرضی همراه باشند، آنها هم عرضی خواهند بود. با توجه به این نکته، شناخت حقیقت اراده دشوار است. البته انسان به وجود و کمالات وجودیه علم حضوری دارد، چراکه نفس، مجرد است و کمالات وجودی مانند اراده و علم در قلمرو نفس به وجودات خارجی حضور دارند. پس نفس به آنها علم حضوری دارد، ولی وقتی انسان می‌خواهد این علم حضوری خود را به علم حصولی به آنها تبدیل کند، به دلیل شهود مراتب مختلف آن حقیقت وجودی، مفاهیم متفاوتی را متناسب با ماهیت همراه آن انتزاع می‌کند. به همین دلیل به‌دست‌دادن تعریفی واحد برای آن مشکل خواهد بود (همان: ۳۳۷).

به سخن دیگر، هرچه شهود انسان به این صفات کمالیه قوی‌تر باشد، می‌تواند برای شناساندن آنها مفاهیم و واژه‌های بهتری انتزاع و انتخاب کند. به هر حال، اراده‌های جزئی شهود انسان است. همه انسان‌ها با اراده کار می‌کنند، اما تحلیل مفهومی آن دشوار است. بر همین اساس، در تحلیل اراده بین متکلمان و حکیمان و حتی بین حکیمان اختلاف نظر وجود دارد.

#### ۲-۲. اراده، کیف نفسانی و امری وجودی

با توجه به مقدمه پیشین، صدرا از سویی اراده را کیف نفسانی انسان (از آن حیث حیوانی) تعریف می‌کند و آن را مغایر شهود می‌داند. مقابل اراده هم کراهت بوده که آن هم مغایر نفرت است (همان، ج ۴: ۱۱۳). از سویی آن را از کمالات وجودیه می‌داند و معتقد است امری ماهوی نیست (همان، ج ۶: ۳۳۵). صدرا خود به راز این تفاوت تعبیر اشاره می‌کند. از حقایقی همچون علم و اراده می‌توان، در درجات مختلف، مفاهیم گوناگونی اخذ کرد؛ یعنی برای اراده به عنوان یک مفهوم می‌توان درجات گوناگونی از وجود تصور کرد، مانند علم که گاه به شکل وجود عرضی یافت می‌شود و کیف نفسانی است، و گاه به شکل وجود جوهری یافت می‌شود و تعلق به ماده دارد. علم نفس به ذات خود نیز به همین صورت است، گاه به شکل وجود جوهری نامتعلق به ماده یافت می‌شود که در علم عقل به ذات خود این‌گونه است، و گاهی هم به شکل واجب بدون ماهیت یافت می‌شود، مانند علم واجب به ذات خود. پس عرض‌بودن و جوهر‌بودن در حقیقتِ علم یا اراده مدخلیتی ندارد. اراده هم حقیقتی دارای مراتب تشکیکی است و در مراتبی که

محدود و با ماهیت همراه است، این ماهیت ممکن است جوهر و عرض باشد و اراده هم به تبع ممکن است جوهر یا عرض باشد.

## ۲-۳. چپستی اراده

سخن نهایی صدرا درباره چپستی اراده این است که اراده مفهوم خاصی جدای از قدرت و سایر صفات است. البته از برخی از سخنان او برمی‌آید که اراده به معنای علم است (همان: ۱۵). ولی در جای دیگر آن را به محبت یا ابتهاج معنا کرده و این معنا را، هم درباره خداوند (البته با لطافت و شدت بیشتر)، و هم درباره انسان جاری می‌داند (همان: ۳۵۵). به عبارت دیگر، صدرا برای نفس انسان، قوایی را مطرح می‌کند که یکی از این قوا، قوه شوقیه است. محمدحسین طباطبایی در تعلیقه به /سفار آورده است: «به این قوه شوقیه در انسان از آن جهت که در خدمت عقل عملی قرار می‌گیرد، اراده می‌گویند و در حیوان از آن جهت که در خدمت وهم قرار می‌گیرد، شهوت می‌گویند» (همان، ج: ۹، ۸۳).

البته صدرا در /سفار، به بیانی دیگر، به تقسیم‌بندی قوای نفس انسان اشاره می‌کند که در آن جنود یا قوای نفس به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اراده: قوه‌ای که برانگیزاننده نفس به سمت جلب منفعت یا دفع ضرر است؛

۲. قدرت: قوه‌ای که محرک اعضا برای تحصیل غایات و مقاصد است؛

۳. شناخت: قوه‌ای که مدرک اشیا است و در اعضای معینی وجود دارد. این اعضا عبارت‌اند

از: حواس ظاهر و باطن (همان، ج: ۸، ۱۳۸).

بر اساس این تقسیم‌بندی، آنچه باعث و تحریک‌کننده نفس به سوی جلب منفعت و دفع ضرر است، «اراده» نام دارد. از تقسیم‌بندی فوق، به این نکته هم می‌توان پی برد که اراده ذیل نفس ناطقه‌ای درآمده که دارای قوه تعقل و تفکر است. بنابراین، اراده در خدمت مطلق نفس قرار می‌گیرد و فقط ذیل عقل عملی تعریف نمی‌شود. چنان‌که طباطبایی در حاشیه /سفار بیان کرده بود. البته گاهی نیز اراده را ذیل عقل عملی تعریف می‌کند (همان، ج: ۶، ۳۵۴).

مطلب دقیق دیگری که صدرا درباره اراده بدان معتقد است، این است که در انسان دو گونه اراده و مشیت وجود دارد؛ یکی مشیت زائد بر ذات که مغایرت با ذات مرید دارد و همان اراده نشئت‌گرفته از انگیزه است. این انگیزه، داعی و شوقی است که در انسان، متأخر از علم و، در

حیوان در حکم علم (شهوت و غضب) است؛ یعنی در انسان مشیت و اراده برخاسته از تصور و تصدیقی است که به سبب تفکر و اندیشه درباره امری سودمند یا زیان‌بار به وجود می‌آید. قسم دیگر مشیت یا اراده، مشیتی است برخاسته از نفس فاعل از جهت حب ذاتی‌اش به ذات خود؛ به سخن دیگر، مشیتی برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به کمال است. این مشیت به واسطه قصد زائد بر ذات و علم عارض از خارج ذات، از قبیل تخیل و تفکر و اندیشه و حتی علم حضوری، نیست (همو، ۱۳۷۸: ۳۴).

دلیل بر وجود چنین مشیتی در نفس آدمی، در نسبت با افعال ذاتی‌اش، آن است که نفس در آغاز وجود به حسب عقل هیولانی خود، خالی از هر گونه علوم حضوری و حصولی است؛ با این حال در نخستین افعال ارادی خود، علم حضوری به نفس و قوای خود پیدا می‌کند و حواس را به کار می‌برد و به واسطه آن محسوسات را ادراک می‌کند. نخستین چیزی که نفس قصد می‌کند همان به‌کاربردن اندام‌های حسی است که موجب ادراکات حسی می‌شود. شکی نیست که تحقق این علوم حضوری و کاربرد اندام‌های حسی، امری نفسانی است که مربوط به طبیعت انسان نیست. انگیزه نفس در تحقق این افعال درونی مسبوق به علم دیگری نیست، بلکه فقط مسبوق به اراده و مشیت برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به طلب کمالی است که شایسته آن است.

بدین‌سان، در نفس انسان، هم اراده زائد بر ذات و هم اراده برخاسته از ذات تحقق دارد. همان‌طور که در تحلیل اراده از این نوشتار گذشت، اراده مانند وجود است؛ گاه عین ذات و گاه غیرذات است. گاه از حیث مصداق، عین سایر صفات کمالی است و گاه غیر از آنها است.

### ۳. نقش اراده در شکل‌گیری معرفت

تبیین این مسئله در اندیشه صدرای ذیل دو مبحث امکان‌پذیر است. نوعاً نسبت اراده و معرفت در مبحث مبادی افعال ارادی و اختیاری دنبال می‌شود و طبق تقریر مشهور، اراده از مبادی و مقدمات فعل ارادی است و خود این مقدمات، به دلیل امتناع تسلسل، ارادی نیستند. البته صدرای در همین مبحث هم، برخلاف رویه مشهور، بین افعال درونی و بیرونی نفس قائل به تفکیک شده است. همه مباحث مشهور در باب افعال بیرونی را قائل می‌شود، ولی در باب افعال

درونی و نسبت این افعال درونی با مقدمات خود، به‌ویژه مقدمات شناختی (تصور و تصدیق)، نظر دقیق و بدیعی مطرح کرده است که تبیین آن موضوع این نوشتار نیست. اما اجمالاً می‌توان گفت، در نگاه صدرا، در باب افعال درونی نفس مانند استعمال قوا و آلات (حواس) یا تحقق تصورها و تصدیق‌های آدمی، دیگر آن معادله خطی جریان ندارد. البته در باب استعمال قوا و آلات، اراده و مشیت انسانی متوقف بر ارتسام صورتی از قوا و آلات نیست، چراکه لازم می‌آید این علم متوقف بر استعمال آلتی باشد که خود این استعمال آلت، متوقف بر علم به آن آلت است. در این صورت باید به دور یا تسلسل گردن نهاد که هر دو باطل است. پس علم نفس به آلات از این‌گونه علوم نیست، بلکه علم نفس به ذات خود و به قوا و آلات خود، که حواس باطن و ظاهرند، علم حضوری است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۶۲). در مقام استعمال قوا، دیگر نمی‌توان از تقدم و تأخر اراده و معرفت سخن گفت، بلکه اراده و علم حضوری (علم نفس به ذات خود و علم نفس به قوا و آلات خود) عین یکدیگرند و قابلیت تفکیک شدن ندارند.

در اینجا شاید بتوان پرسش را کمی دقیق‌تر کرد و آن اینکه «آیا تحقق علم حضوری نفس به ذات و قوا و آلات به عنوان یکی از افعال درونی انسان، فعلی ارادی است؟» در صورت ارادی بودن، «آیا این فعل ارادی خود متوقف بر علم حضوری دیگری است؟» و به همین ترتیب تا آخر.

چنان‌که در تبیین مفهوم اراده مطرح شد، صدرا به دو گونه مشیت یا اراده قائل است؛ یکی مشیت زائد بر ذات که مغایرت با ذات مرید دارد و همان اراده نشئت‌گرفته از انگیزه است؛ این انگیزه، داعی و شوقی است که متأخر از علم در انسان است و گونه دیگر مشیت یا اراده، مشیتی است که برخاسته از نفس فاعل از جهت حب ذاتی‌اش به ذات خود است؛ به بیان دیگر، مشیتی برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به کمال است. این مشیت به واسطه قصد زائد بر ذات و علم عارض از خارج ذات از قبیل تخیل و تفکر و اندیشه و حتی علم حضوری نیست (همو، ۱۳۷۸: ۳۴).

دلیل بر وجود چنین مشیتی در نفس آدمی در نسبت با افعال ذاتی‌اش، آن است که نفس در آغاز وجود به حسب عقل هیولانی خود فاقد هر گونه علم حضوری و حصولی است. با این حال، در نخستین افعال ارادی خود، علم حضوری به نفس و قوای خود پیدا می‌کند و حواس را

به کار می‌برد و به واسطه آن، محسوسات را ادراک می‌کند. نخستین چیزی که نفس قصد می‌کند، همان به‌کاربردن اندام‌های حسی است که موجب ادراکات حسی می‌شود. شکی نیست که تحقق این علوم حضوری و کاربرد اندام‌های حسی، امری نفسانی است. تحقق آن مربوط به طبیعت انسان نیست و امری طبیعی به شمار نمی‌آید. انگیزه نفس در تحقق این افعال درونی، مسبوق به علم دیگری نیست، بلکه فقط مسبوق به اراده و مشیت برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به طلب کمالی است که شایسته آن است. در این سطح، اراده به مقتضای ذات خود تحقق پیدا می‌کند و دیگر مسبوق به مقدمات هم نیست. از طرف دیگر، مشکل تسلسل هم پدید نمی‌آید (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۷).

اما مبحث دیگری در اندیشه صدرای که می‌توان این مسئله (نسبت اراده و معرفت) را در آن دنبال کرد، مباحث معرفت‌شناسی صدرای، به‌ویژه با نگرش هستی‌شناسی به معرفت، است. در تبیین ادراکات گفتیم که صدرای مانند فیلسوفان مشاء به دو نوع ادراک حضوری و حصولی قائل است و ادراک حصولی را به ادراک حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند. بررسی موضوع نسبت اراده و معرفت باید در هر یک از این اقسام به شکل جداگانه دنبال شود، چراکه تقریر صدرای در هر یک از این اقسام متفاوت است.

### ۳-۱. نقش اراده در کیفیت شکل‌گیری ادراک حضوری

نخستین و مهم‌ترین حوزه ادراک در نگاه صدرای ادراک حضوری است. همان‌گونه که در بحث ادراک بیان شد، صدرای بر اساس اصالت وجود معتقد است علم همان وجود موجود است، ولی نحوه‌ای خاص از وجود، که آن نحوه خاص، حضور موجود نزد موجود دیگری است. البته این حضور موجب می‌شود موجود برای خود یا برای موجود دیگری مکشوف شود. پس هر حکمی که برای وجود هست، برای علم نیز ثابت است. زیرا علم و وجود در حقیقت واحدند. از سویی، بر اساس اصل تشکیک در وجود، که طبق آن وجود حقیقتی است ذومراتب و تشکیکی، و نیز اصل حرکت جوهری، علم نیز به همین سیاق دارای درجات شدید و ضعیف است. وجود نفس با تکامل جوهری خود، از عالم مجرد حسی به عالم مجرد خیالی و از عالم مجرد خیالی به عالم مجرد عقلی سیر می‌کند و در هر مرحله شهود و علم حضوری متناسب پیدا می‌کند. همچنین،

در هر مرتبه‌ای ویژگی‌های آن مرتبه را واجد می‌شود. در مرتبه واجب، واجب و در مرتبه ممکن، ممکن است (همان، ج ۴: ۳۸۳).

پس مراتب علم دوشادوش مراتب وجود است. بر این اساس، علوم حضوری، هم به اعتبار ذات عالم و مراتب وجودش، و هم به اعتبار رابطه علم و معلوم، ذومراتب است. رابطه و پیوند عالم و معلوم هر چه قوی‌تر باشد، علم شدیدتر است (همان، ج ۶: ۱۷۱). زنوزی در این باره چنین می‌گوید:

بدان که علم عبارت باشد از حضور معلوم از برای عالم. لکن حضور را مراتب مختلفه و درجات متفاوته بود، به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص. و اضعف مراتب او در میان دو موجود حضور مقبول بود از برای قابل به آن اعتبار که مقبول مابین بود با قابل و حلول حال بود در محل ... و اقوی از این دو، حضور مجعول بالذات باشد در نزد جاعل بالذات (زنوزی، ۱۳۱۴: ۳۸۹).

بنابراین، علم حضوری افراد انسانی از نظر کمال و نقص نفوسشان مختلف است. همچنین، علم به ذات و شئون ذات و علم به خالق یکسان نیست. شدت و ضعف علم حضوری گاه به شدت و ضعف وجود عالم وابسته است. علم حضوری کودک، انسان معمولی و عارف در یک رتبه نیست. گاه شدت و ضعف علم حضوری وابسته به نوع معلوم است، چنان‌که علم علت به معلول از علم معلول به علت قوی‌تر است.

همین‌طور شدت و ضعف علم حضوری گاه ممکن است به شدت و ضعف توجه نفس وابسته باشد؛ یعنی ممکن است علم حضوری یک شخص در حالات مختلف متفاوت باشد. برای مثال، علم شخص به حالات روانی او در حالت هیجان شدید یا خشم یا لذت یا وحشت مفرط و در حال عادی متفاوت است و همیشه و همه جا یکسان نیست. علم حضوری ممکن است آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه یا حتی ناآگاهانه باشد، چنان‌که در احساس ظاهری هم وجود این شدت و ضعف ممکن است. گاه ممکن است با اینکه چشم انسان باز است، بر اثر عطف توجه به چیز مهمی اشیای مقابلش را نبیند یا سخن اطرافیانش را نشنود. ممکن است با وجود درد شدید بر اثر توجه کردن به چیزی آن را ضعیف احساس کند یا از آن غافل باشد. این ضعف و غفلت در علم حضوری گاه داوری و تحلیل ذهنی را با اشکال مواجه می‌کند، به طوری که حتی ممکن



است شخص چیزی را که به علم حضوری می‌بیند، انکار کند. بی‌تردید منشأ این انکار، تفسیر غلط او از آن شهود حضوری است.

اقسامی که علم حضوری به اعتبار متعلقش دارد، مانند علم ذات به خود، علم علت به معلولش و علم معلول به علتش، از نظر قوت و ضعف یکسان نیستند. علم حضوری ممکن است علم به کنه چیزی یا علم به وجهی از چیزی باشد، چنان‌که مدرس زنوزی می‌گوید:

بدان که علم به هر چیز یا علم به کنه حقیقت و تمام ذات او باشد [...] و یا آنکه علم به وجهی از وجوه ذات او بود [...] پس تقسیم علم، به علم به کنه و علم به وجه مخصوص نبود به علم حصولی ارتسامی، چنان‌که مشهور بود، بلکه در علم حضوری اشراقی نیز جاری باشد [...] چنان‌که برهان الفلاسفه یعقوب بن اسحاق فرموده است: ادراک المفاض علیه المفیض بقدر افاضته علیه لا بقدر المفیض (همان: ۲۱).

پس از توجه به تشکیکی بودن علم حضوری انسان و امکان تکامل، آنچه در این میان باید بدان توجه کرد این است که این اشتداد جوهری و وجودی انسان، اشتدادی اضطراری و ایجابی نیست، یا فقط در یک جهت مانند کمال و رشد حقیقی انسانی نیست، بلکه این اشتداد انسانی اولاً اشتدادی ارادی و اختیاری است و ثانیاً این حرکت اشتدادی انسانی می‌تواند در کل، در دو جهت رشد و غی، یا نور و ظلمت صورت گیرد. این اراده انسانی است که این اشتداد وجودی و علمی انسانی و جهت‌گیری او را رقم می‌زند (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۸).

### ۲-۳. نقش اراده در کیفیت شکل‌گیری ادراک حصولی جزئی

صدرا درباره کیفیت تحقق واقعیت علم در ادراک حصولی دو دیدگاه مختلف عرضه کرده است و متناسب با این دو دیدگاه، نقش اراده در کیفیت تحقق علم متفاوت خواهد بود. البته نحوه ترسیم این دو دیدگاه در واقعیت علم کلی با واقعیت علم جزئی (اعم از خیالی و حسی) کمی متفاوت است. درباره ادراکات جزئی، اعم از ادراک حسی و خیالی، دو دیدگاه از صدرا مطرح است:

الف. در دیدگاه نخست، واقعیت علم خارج از نفس انسان وجود دارد و این نفس انسان است که با حرکت جوهری خود از یک سو، و با مواجهه با موجودات مادی از سوی دیگر، مستعد آن می‌شود که صور ادراکی (واقعیت علم) را از طریق موجودات برتر درک کند. صدرا از این موجودات برتر در ادراک کلی به «مبادی عالیه وجود» و در ادراکات جزئی به «واهب‌الصور» تعبیر می‌کند که صور حسی و خیالی را در نفس انسان ایجاد می‌کند (همان: ۲۴۲). بر اساس این

دیدگاه، نفس انسان با حرکت ارادی خود به تکامل جوهری نائل می‌شود و مستعد پذیرش صور علمی می‌گردد.

ب. در دیدگاه دوم، واقعیت علم، موجودی مجرد و خارج از نفس انسان نیست، بلکه مجرد عقلی قائم به نفس است، آن هم قیامی صدوری؛ یعنی نفس، فاعل و عقل، قابل آن است (همو، ۱۳۵۲: ۳۷).

صدرا در این تصویر به‌خوبی به نقش اراده در شکل‌گیری علم تصریح می‌کند، چراکه نفس انسان به شکل فاعلیتی (ارادی) به انشای این صور می‌پردازد: «انّ النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیة والحسیة أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۲۸۷).

البته در کلمات صدرا، درباره انشاکننده صور جزئی دو عبارت دیگر نیز وجود دارد. گاهی انشاکننده مانند ادراکات عقلی، بلکه عقلی بیان می‌شود: «ان العلم العقلی البسیط فینا یصیر مبدأ لتفصیل الصور العلمیة الكلية فی نفوسنا و لتفصیل الصور الجزئیة فی [مرتبة] خیالنا» (همان، ج: ۶، ۳۴۷). گاهی انشاکننده صور جزئی را نوعی جوهر مثالی خیالی می‌داند: «الخیال جوهر فعلی مجرد عن البدن من شأنه انشاء الصور المقدریة [ای الجزئیة] فی عالمه» (همو، بی‌تا: ۳۰۰).

البته در مقام جمع بین این دو دیدگاه، می‌توان گفت صدرا در این اختلاف دیدگاه به مراحل مختلف نفس در حرکت جوهری و تکامل آن نظر دارد. نفس در مراحل نخستین، عقل هیولانی و ضعیف است. بنابراین، با توجه نفس به موجودات مادی، استعداد کسب ادراکات جزئی را از طریق واهب‌الصور پیدا می‌کند. سپس، نفس دارای ملکه عقلی ضعیف می‌شود و خود می‌تواند ادراکات جزئی را انشا کند (عبودیت، ۱۳۸۶: ۹۶).

### ۳-۳. نقش اراده در کیفیت شکل‌گیری ادراک کلی

درباره کیفیت شکل‌گیری ادراک کلی و نقش اراده در آن نیز دو دیدگاه متفاوت در اندیشه صدرا دیده می‌شود:

الف. در دیدگاه نخست، واقعیت علم خارج از نفس انسان وجود دارد و این نفس انسان است که با حرکت جوهری خود از یک سو، و با مواجهه با موجودات مادی از سوی دیگر، مستعد آن می‌شود که صور ادراکی (واقعیت علم) را از طریق مبادی عالیه وجود درک کند.

صدرا معتقد است نفس برای دریافت صور عقلی کلی، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آنها اضافه می‌شود. به بیان دیگر، ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود، فقط از طریق اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی حاصل می‌شود که در جهان ابداع واقع‌اند و در صقع وجود الهی موجودند (همو، ۱۳۶۰: ۳۲).

در صورت قائل‌شدن به مُثُل افلاطونی، برای هر یک از انواع، ذاتی عقلانی در عالم عقول و مبدعات حضور دارد و نسبت آن فرد عقلانی به افراد و اصنام جسمانی همان نوع، مانند نسبتی است که بر اساس دیدگاه حکمای مشاء، معقولات منتزعه از افراد مادی با همان اشخاص و افراد دارا هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۲۸).

ادراک کلی ماهیات اصیل از طریق اضافه اشراقی و اتحادی است که نفس با افراد مجرد آن ماهیات حاصل می‌کند. اما ادراک کلی ماهیات عدمی که افراد مجرد و مادی ندارند، به تبع ادراک حقایق اصلی به دست می‌آید. چون افراد مجرد ماهیات، حقایق قائم به ذات و مشخص هستند. بنابراین، ادراکی که از طریق اتحاد با آنها حاصل می‌شود، باید ادراکی غیرکلی و مشخص باشد. به بیان دیگر، موجب آگاهی به حقیقتی مشخص و جزئی شود. در حالی که چنین ادراکی، کلی است. صدرا عوامل زیر را به عنوان دلیل این مسئله (کلی‌بودن ادراک) بیان می‌کند:

۱. در نهایت شرف و برتری بودن این صور مفارق نوری، به دلیل دوری آنها از عالم نفس است که تعلق و وابستگی به اجرام و ماده دارد؛

۲. تعلق نفس به امور جسمانی و اشتغالات بدنی و در نتیجه نارسایی و قصور آن؛

۳. غلبه و چیرگی احکام و قوانین طبیعت تاریک و ظلمانی بر نفس.

به سخن دیگر، چون این صورهای مقدس، به دلیل دوری از عالم ماده و نفس در غایت شرف و برتری هستند، و از سویی نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی و غلبه قوانین و احکام طبیعت و عالم ماده بر آن، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک است، بنابراین، قدرت و توان مشاهده نوری و تام حقایق علمی، تلقی کامل و مشاهده عقلی بدون پرده و حجاب آنها را ندارد. در نتیجه، مشاهده‌ای ضعیف و ناقص و ملاحظه‌ای سست و بی‌دوام در

خصوص آنها پیدا می‌کند؛ مانند کسی که از راه دور یا در هوای غبارآلود کسی را می‌بیند، یا مانند فردی که با چشم ضعیف شخصی را می‌بیند و احتمالات فراوانی می‌دهد که آن شخص می‌تواند زید، بکر، عمرو، خالد و ... باشد. حتی در اینکه آن موجود، انسان یا درخت یا سنگ است، تردید می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۳۲).

مُثل نوری عقلانی و افراد مجرد ماهیات نیز این‌گونه هستند؛ بدین معنا که مشاهده بعید و دور آنها، تردیدی را به دنبال خود می‌آورد که به کلیت، ابهام، نامفهوم‌بودن، اشتراک و عمومیت مفاهیم به‌دست‌آمده می‌انجامد. بنابراین، نفس انسان مادامی که در این جهان است، اگر بخواهد اشیا را که دارای ذوات عقلی و وجودی مفارق و مجرد هستند، تعقل کند، تعقلش ضعیف، از راه دور و در نتیجه اشتراک‌پذیر میان جزئیات خواهد بود. زیرا صفاتی مانند کلیت و ابهام یا اشتراک‌پذیری، نتایج ضعف معقول‌اند، اعم از آنکه چنین وضعی ناشی از قصور هستی‌مدرک باشد، یا سستی و فتور ادراک مدرک‌ان، یا ناشی از تمامیت مدرک. بنابراین، حاصل کلام صدرا درباره ادراک معقولات و صور عقلانی کلی آن است که چنین ادراکی به وسیله مشاهده نفس، حقایق و ذوات مجرد و صور و ماهیات مفارق حاصل می‌شود، نه به تجرید و انتزاع معقولات از محسوسات؛ بدین صورت که هر یک از صور خیالی و عقلانی در مقام خود دارای ثبات و تجرد ذاتی‌اند و نفس با حرکت جوهری خود، انتقال و مسافرتی را از کمالات حسی، که همان معقولات هیولانی هستند، آغاز می‌کند و پس از طی کمالات خیالی، که معقولات بالملکه‌اند (ادراک حقایق برزخ)، به مرتبه ادراک حقایق عقلی راه می‌یابد. در این حرکت و سلوک صعودی، طی درجات و مراتب سافل، زمینه‌ساز وصول به درجات و مراتب عالی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۹).

بنا بر آنچه بیان شد، صدرا در این نظریه، ادراک معقولات را از طریق مشاهده ارباب انواع از دور و اتحاد با آنها بیان می‌کند. حال با توجه به آن نکته‌ای که درباره ادراک جزئی بیان شد، تکامل جوهری نفس از یک سو، و مقایسه واقعیت‌های هم‌نوع از سوی دیگر، و مشاهده ارباب انواع، ضروری و اضطراری نیست، بلکه این تکامل، ارادی و اختیاری است که متناسب با تکامل نفس، کیف ادراک او هم تغییر می‌کند. علاوه بر این، چنان‌که در بررسی دیدگاه ابن‌سینا بیان شد، مبادی عالی وجود فقط «امکان» تعقل را فراهم می‌آورد. عقل بدون آنها امکان تعقل ندارد. پس وجود مبادی عالی، شرطی مفارق و خارجی است. به دیگر بیان، چنان‌که مواجهه با

موجودات هم‌منوع معدّ تعقل است، اتحاد با مبادی عالیه وجود هم معدّ تعقل است. زیرا تعقل، ارادی و قصدی است و این ارادی‌بودن حتی در مرحله عقل مستفاد، یعنی پس از حصول ملکه اتصال با مبادی عالیه وجود، نیز برقرار است. بنابراین، تأثیر و نقش مبادی عالیه وجود فقط در حد معد است و کار او فقط آفرینش استعداد است و نمی‌تواند اضطراراً تولیدگر علم و ادراک باشد. زیرا اگر خروج عقل منفعل از قوه، لابد و ضروری باشد، تعقل ارادی و قصدی نخواهد بود.

ب. واقعیت علم در دیدگاه دوم صدرا، موجودی مجرد و خارج از نفس انسان نیست، بلکه نوعی واقعیت مجرد عقلی قائم به نفس، آن هم قیامی صدور است. یعنی نفس، فاعل و عقل، قابل آن است. از نظر صدرا، همان‌گونه که نفس در ادراکات حسی و خیالی، مصدرِ صور حسی و خیالی است، زمانی که در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجردِ کامل و تام از ماده و لواحق آن یا همان مرتبه تجرد عقلانی می‌رسد، خلاق و فاعل صور عقلی و معقولات می‌شود؛ همان‌گونه که وی می‌گوید: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است، نه نسبت قابل منفعل متصف» (همو، ۱۳۵۲: ۲۲۱).

یا آنکه خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی قدرت دارد؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است. آنچه مانع تأثیر و افاده نفس است، همراهی آن با احکام جسم و جهات امکان و فقر و نیز حیثیات قوه و عدم است. زیرا نفس، مصاحب با ماده و لواحق آن است و هر صورتی که از فاعل غالب صادر می‌شود، احکام وجوب و تجرد و غنا را دارد و حصول تعلقی به آن فاعل خواهد داشت. بلکه می‌توان گفت حصول آن صورت فی‌نفسه، عین حصول صورت برای فاعلِ افاضه‌کننده وجود آن صورت خواهد بود و در اصل، در عرف الهیون، فاعل واقعی او است (همان: ۲۱۸). بر اساس این تبیین، نفس مصدر و فاعل و خلاق صور عقلی است؛ یعنی علم به واسطه خود نفس انشا می‌شود و این انشا، فعلی ارادی و اختیاری است که به واسطه نفس صورت می‌گیرد.

البته همان‌گونه که درباره ادراک جزئی بیان شد، می‌توان بین دو دیدگاه صدرا درباره کیفیت شکل‌گیری ادراک کلی جمع کرد؛ یعنی صدرا در این دو دیدگاه، به مراحل مختلف نفس در حرکت جوهری و تکامل آن نظر دارد. نفس در مراحل اولیه با کسب ادراکات جزئی ضعیف است و در این مرحله برای کسب ادراکات کلی نیازمند عقل فعال است تا ادراکات به او

افاضه شود و او با آنها متحد گردد؛ آن‌گونه که ماده و صورت در ترکیبی اتحادی در حرکت جوهری اشتدادی با هم متحد می‌شوند. پس از حصول این اتحاد، بار دیگر نفس با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا می‌یابد، تا آنجا که ملکه به عقل فعال رجوع پیدا می‌کند. با حصول این ملکه است که نفس می‌تواند خود صور عقلی را انشا کند (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۴).

### نتیجه

بر اساس هستی‌شناسی شناخت در نگاه صدرا، پیدایش شناخت انسان، چه در حوزه ادراکات حضوری و چه در حوزه ادراکات حصولی، علاوه بر تأثیرپذیری از واقعیت‌های خارجی، از اراده انسانی هم متأثر می‌شود. در حوزه ادراکات حضوری، بنا بر حرکت اشتدادی نفس انسانی متناسب با سعه وجودی و تکامل انسانی که امری ارادی است، درک حضوری انسان وضوح و اشتدادی متناسب پیدا می‌کند.

در حوزه ادراکات حصولی انسان، اعم از ادراکات جزئی و کلی، در نگاه صدرا دو تحلیل مطرح می‌شود که در هر دو تحلیل، اراده انسان در شکل‌گیری معرفت نقش‌آفرینی می‌کند. در تحلیل نخست، نفس با تکامل ارادی و اختیاری خود مستعد پذیرش صور ادراکی از مبادی عالیه وجود یا عقل فعال می‌شود. در تحلیل دوم، این نفس انسانی است که با تکامل جوهری خود و در سایه اتحاد با عقل فعال این ادراکات را انشا می‌کند و مواجهه با واقعیت صرفاً معد و زمینه‌ساز انشای ارادی انسان است.

### منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۲م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحت اشراف د. رفیق العجم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رحیق مختوم، قم: اسراء.
- نوزوی (طهرانی)، آقا علی حکیم (۱۳۱۴ق)، بدایع الحکم، تهران: چاپ سنگی.

- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، *اجویة المسائل (اجویة المسائل العویصة)*، تحقیق عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، الطبعة الثانية.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، *تعلیقه بر حکمة الاشراق*، چاپ سنگی، بی‌جا: بی‌نا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *تعلیقه بر الهیات شفاء*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرای.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۲)، *رسائل فلسفی، المسائل القدسیة*، مشهد: دانشگاه مشهد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *شرح اصول کافی*، چاپ سنگی، تهران: مکتبه المحمودی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمثالین*، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الفیومی، احمد (۱۴۰۵ق)، *المصباح المنیر*، قم: دار الهجرة.