

هندسه تعامل ادراکات و نفس در ساختار و عملکرد شاکله

- * عبدالله حاجی‌علی لالانی
** کریم عبدالملکی
*** سلمان قاسم‌نیا
**** مهدی جلالوند

چکیده

تحلیل‌های ارائه‌شده پیرامون «شاکله» در تفاسیر قرآنی ما را به تعبیر حکما درخصوص «صورت نوعیه انسانی» رهنمون می‌شود. در این بستر، ادراکات محور اصلی شکل‌گیری و تحولات شاکله و علت ناقصه در عملکرد آن خواهد بود. در مقاله حاضر به روش پژوهش تطبیقی در تفاسیر و آثار حکما و جمع‌بندی دیدگاه مفسران و مقابله دیدگاه دو مفسر فیلسوف، علامه طباطبایی و فخر رازی، ابتدا معنایی جامع از شاکله ارائه می‌شود و سپس هم‌سنجی صورت نوعیه فلسفی با شاکله قرآنی به اثبات می‌رسد؛ ضمن اینکه متعلق فعل و انفعالات نفس از صرف اعمال، به همه ادراکات علمی و عملی تعمیم داده می‌شود.

واژگان کلیدی: شاکله، نفس، ادراک، عمل، صورت نوعیه، طبیعت، خلقت، فطرت.

* استادیار گروه علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی

*** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی

**** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۸/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۷/۱۴

مقدمه

از دیرباز مطالعه پیرامون ادراکات انسان و نقش آنها در اعمال او، از جدی‌ترین پژوهش‌های انسان‌شناسی فلسفی بوده است. آنچه قدر مشترک این تلاش‌ها را تشکیل می‌دهد، اعتقاد به مرتبه مجردی است که از آن به «صورت نوعیه نفس» تعبیر می‌شود که از لوازم وجود آن، پذیرش نقش فاعلی آن مرتبه مجرد در آثار و افعال انسان است. از طرفی قرآن کریم در آیه ۸۴ سوره اسراء، عملکرد انسان را به شاکله او نسبت می‌دهد: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ». با نگاهی اجمالی به تعابیر ارائه‌شده پیرامون شاکله در تفاسیر و منابع قرآن‌پژوهی، احتمال می‌رود این مرتبه مجرد و ادراکات آن، همان مصداقی باشد که مدلول آیه شریفه است. در این نوشتار تلاش شده ضمن ارائه معنایی جامع از «شاکله» در نگاه مفسران و مقایسه آن با ره‌آوردهای فلسفی در باب تحولات صورت نوعیه، میزان صدق این احتمال مورد کاوش قرار گیرد. از آنجاکه تحلیل بیشتر مفسران گویای این مطلب است که شاکله یک امر نفسانی، مجرد و برخاسته از اعمال نفس است و از این جهت از سنخ ادراکات نفس و در نهایت ملکات نفسانی خواهد بود، در تحلیل فلسفی شاکله می‌بایست از دریچه ادراکات نفس وارد شد؛ چراکه تا ماهیت ادراک و فرایند حصول آن شناخته نشود، هویت برخاسته از آن نیز قابل شناخت نیست.

با این مقدمه، پژوهش حاضر به دنبال پاسخ این پرسش است که آیا منظور از شاکله همان صورت نوعیه فلسفی است؟ همچنین با توجه به اینکه مهم‌ترین ویژگی نفس، ادراک است، در صورتی که شاکله و صورت نوعیه دارای مدلول واحد باشند، ادراکات چه رابطه‌ای با شاکله انسانی خواهد داشت؟

مفهوم‌شناسی آیه

۱. لفظ «کل»

بسیاری از مفسرین مدلول لفظ «کل» در آیه «قل کل يعمل علی شاکلته» را انسان دانسته‌اند؛ اما برخی تفاسیر با گرایش تحلیلی چون **تفسیر سورآبادی** (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹۴) و برخی تفاسیر با گرایش عرفانی مانند تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۵۲)، دایره شمول این لفظ را توسعه داده و خداوند را نیز مدلول آیه دانسته‌اند. صاحب **زبدۃالتفاسیر**

نیز می‌گوید: «قال بعض المحققين: هذه الآية أرجى آية في كتاب الله تعالى، لأن لفظ «كل» فيها شامل لكل من الواجب و الممكن، فمقتضى ذاته الكرم و العفو عن عباده، فهو يعمل به، و مقتضى ذاتهم المعصية و اتباع الهوى» (کاشانی، ۱۴۲۳، ص ۶۶). از این رو، با پذیرش تعمیم لفظ «کل» در آیه باید پذیرفت هر موجودی (اعم از واجب و ممکن) براساس شاکله خود عمل می‌کند؛ لکن ذکر کلمه «يعمل» بعد از «کل» این اطلاق را تخصیص داده و دایره شمول آن را به موجود عالم و مختار محدود می‌کند.

۲. عبارت «يعمل»

در تعریف «عمل» آمده است: «كل فعل يكون من الحيوان بقصد، فهو أخص من الفعل، لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد، و قد ينسب إلى الجمادات، و العمل قَلْمًا ينسب إلى ذلك...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۸۷). در بیان تفاوت عمل و فعل نیز گفته‌اند: «و الفرق بين الفعل و العمل: أن العمل إيجاد الأثر في الشيء، يقال: فلان يعمل الطين خزفاً، و يعمل الخوص زنبيلًا، و الأديم سقاء» (العسکری، ۱۳۵۳، ص ۱۱۰).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت آیه شاکله هم از نظر فعلی و هم از نظر انفعالی، تنها اعمالی را دربر می‌گیرد که از روی علم، اراده و اختیار از انسان صادر می‌شود و شامل افعال سهوی و یا افعالی که بدون توجه از وی سر می‌زند، نمی‌شود. نیز چنین برمی‌آید که تنها افعالی به شاکله نسبت داده می‌شود که نقش اراده و حضور انسان در آن افعال، نقشی اثربخش بوده و مایه حرکت و تحول است؛ به نحوی که اگر اراده انسان به آنها تعلق نمی‌گرفت، صدور آن افعال ممکن نبود.

۳. شاکله

«شاکله» از ماده «شکل» به معنای مهار کردن حیوان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۶۲)؛ لکن به معنای ناحیه و قبیله، جدیله^۱، جهت، مذهب و خلقت نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱).

۱. الجَدِيْلَة: الشاکلة، و فی حدیث: الجَدِيْلَة: الحالة الأولى (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰۶).

ص ۳۵۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۳). این کلمه در اصطلاح در معانی متعددی استعمال شده است که تعبیر به «طریقه و مذهب» و «طبیعت و خلقت» غالب این معانی را تشکیل می‌دهد.^۱ با نگاهی اجمالی به آثار تفسیری شیعه و سنی می‌توان آرای راجع به معنای «شاکله» را به سه دسته تقسیم کرد:

الف) طریقه و مذهب

بسیاری از مفسران همچون رازی در **مفاتیح الغیب** (۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۹۱)، آلوسی در **روح المعانی** (۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۴۴)، زحیلی در **تفسیر منیر** (۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۱۴۱)، طبرسی در **مجمع‌البیان** (۱۳۷۲، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۹۰) و **جوامع‌الجامع** (۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۴۳)، ابن جزی در **التسهیل لعلوم تنزیل** (۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵۳)، نووی جاوی در **مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید** (۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۳۵) و ابن جوزی در **زاد المسیر فی علم التفسیر** (۱۴۲۲، ج ۳، ص ۵۰)، منظور از شاکله را طریقه یا طریقه و مذهب دانسته‌اند. همچنین مراغی در **تفسیر مراغی** (بی‌تا، ج ۱۵، ص ۸۷) منظور از شاکله را طریقه و حال دانسته است.

مرحوم طبرسی در بیان وجه تعبیر از شاکله به «طریقه» و «مذهب» چنین می‌گوید: «گویا طریقه و مذهب را از این جهت شاکله خوانده‌اند که رهروان و منسوبین به آن‌دو، خود را ملتزم می‌دانند که از آن راه منحرف نشوند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۹۰). از این بیان چنین استفاده می‌شود که میان عمل و شاکله انسان رابطه‌ای الزامی وجود دارد؛ لکن این الزام، تخلف‌ناپذیر نیست؛ چراکه رابطه تخلف‌ناپذیر تنها در جایی است که بین دو طرف ملازمه، رابطه علی و معلولی باشد. از این رو می‌توان از تعبیر شاکله به طریقه و مذهب چنین برداشت نمود که همان‌طور که از ملتزمین به یک مذهب و طریقه، عدم انحراف از اعتقاد خود مورد انتظار است، از انسان نیز عمل متناسب با شاکله‌اش انتظار می‌رود.

۱. در تفاسیری چون **نور‌الثقلین** (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۱۵)، **تفسیر قمی** (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۶)، **بیان السعادة فی مقامات العبادة** (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۵۲)، **کشف الأسرار و عدة الأبرار** (رشیدالدین میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۱۳) و **تفسیر سوره‌آبادی** (سوره‌آبادی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹۴)، منظور از شاکله، نیت بیان شده است.

شایان ذکر اینکه، گرچه فخر رازی طریقه و مذهب را در بیان معنای شاکله ترجیح داده است، لکن تلاش می‌کند این معنا را معادل طبیعت نخستین توجیه نماید؛ به این معنا که در نظر او فطرت انسان‌ها از همان ابتدای تکون، ماهیاتی متمایز از هم بوده که به‌طور طبیعی، منشأ افعال متمایز از هم هستند؛ به‌عبارتی، از کوزه همان برون تراود که در اوست. از این‌رو در تفسیر کبیر آورده است:

العلاء اختلفوا فی أنّ النفوس الناطقة البشریة هل هی مختلفة بالماهية أم لا؟ منهم من قال: إنّها مختلفة بالماهية و إنّ اختلاف أفعالها و أحوالها لأجل اختلاف جواهرها و ماهياتها. و منهم من قال: إنّها متساوية فی الماهية و اختلاف أفعالها لاختلاف أمرجتها، و المختار عندی هو القسم الأول و القرآن مشعر بذلك (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۷).

ب) خلقت و طبیعت

برخی تفاسیر همچون تفسیر علیین (سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲، ص ۲۹)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی، ۱۴۱۳، ص ۳۸۱) و نیز غریب القرآن (ابن‌قتیبه، بی‌تا، ص ۲۲۱)، شاکله را به‌معنای خلقت و طبیعت استعمال کرده‌اند. همچنین در ارشادالاذهان از این کلمه به «طبیعت و عادت» (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ص ۲۹۵)، در تفسیر ابن‌عربی (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۸۷) و محاسن التأویل (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۵۰۰) به «ملکه غالبه در نفس»، در التبیان فی تفسیر القرآن به «طریقه» و به‌معنای «اخلاق شکل‌گرفته» (طوسی، ج ۶، ص ۵۱۵) و در تبیین القرآن به «طریقه» و به‌معنای «عادات» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۳۰۳) یاد شده است.

تعبیر به خلقت و طبیعت از «شاکله» در منابع یادشده می‌تواند اشاره به صورت ثانویه نفس باشد که در اثر رسوخ افکار و تکرار اعمال، ابتدا عادت و سپس ملکه شده و نفس را به انجام اعمال متناسب با خود ترغیب می‌کند. از این‌رو راغب پس از ذکر معنای لغوی این واژه می‌گوید: «... و از آنجاکه روحيات و سجایا و عادات هر انسانی او را مقید به رویه‌ای می‌کند، به آن شاکله می‌گویند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۶۲)؛ یا آن‌گونه که در مفردات فی غریب القرآن آمده، طبیعت خواندن شاکله از این جهت است که: «... الطبیعة التي هی السجیة، فإنّ ذلك هو نقش النفس بصورة ما، إمّا من حیث الخلقه و إمّا من حیث العادة، و هو فیما ینقش به من حیث الخلقه

أغلب» (همو، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۱۵). البته این طبیعت آن‌گونه که برخاسته از اعمال و افکار انسان است، مصدر افعال اختیاری او نیز می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۶۵).

ج) شخصیت اکتسابی

در تفسیر المیزان از شاکله به خلق‌و‌خوی، صفت روحی یا شخصیت مکتسبه تعبیر شده است: «الشاکلة بالمعنى الثانى و هى الشخصية الخلقية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه و العوامل الخارجية الفاعلة فيه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۳). همچنین در تفسیر من وحی القرآن منظور از شاکله، شخصیت انسان دانسته شده (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۲۱۶) و برخی مانند صاحب تفسیر روشن نیز توضیحاتی پیرامون شاکله ارائه داده‌اند که ناظر به شخصیت انسان است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۲۳۲).

ممکن است تعبیر به شخصیت، به همان ملکه نفسانی یا طبیعت ثانوی شکل‌گرفته از افکار و اعمال انسان برگشت نماید؛ با این تفاوت که در این مقام، بروز ظاهری و نحوه رفتار نیز در عنوان شخصیت ملاحظه می‌شود.

بررسی دو دیدگاه عمده پیرامون شاکله

چنان‌که اشاره شد، کلام فخر رازی در تفسیر آیه مذکور بیانگر آن است که منظور از شاکله، همان فطرت انسانی است؛ لکن وی فطرت، گوهر و ماهیت انسان‌ها را امری مشترک ندانسته و بر این باور است که نفوس انسان‌ها به‌لحاظ ماهیت متفاوت‌اند و اختلاف افعال آنان به اختلاف در ماهیاتشان برمی‌گردد. وی برای اثبات مدعای خویش به آیه «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء، ۸۲) استدلال کرده، می‌گوید: «تأثیر قرآن در افراد، مختلف است؛ به بعضی شفا و رحمت می‌بخشد و به بعضی خسارت و زیان» (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱). سپس پیام آیه شاکله را چنین بیان می‌کند: «نفوس پاک، منشأ آثار پاک هستند و نفوس آلوده، آثار آلوده از خود بروز می‌دهند؛ چنان‌که خورشید نمک را منعقد و روغن را ذوب می‌کند. این اختلاف در تأثیرپذیری، مربوط به قابل است و چون قابل‌ها مختلف هستند، قابلیت‌ها نیز متفاوت‌اند» (همان).

برخلاف این دیدگاه، در نظر علامه طباطبایی شاکله به معنای طبیعت ذاتی انسان نیست؛ بلکه حیثیت اکتسابی‌ای است که انسان با اندیشه‌ها و اعمال خود آن را می‌سازد. علامه بر این باور است که تکرار اندیشه و عمل، نخست حالت است و سپس عادت می‌گردد و به تدریج ملکه می‌شود و این ملکات که مستند به عوامل اختیاری‌اند، به اعمال انسان شکل می‌دهند. از این رو ایشان شاکله را شخصیت اکتسابی متشکل از مجموعه غرایز و عوامل تربیتی و اجتماعی انسان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹).

ممکن است گفته شود همان ایرادی که به فخر رازی وارد است و در نتیجه آن، اختیار انسان زیر سؤال می‌رود، از جهتی بر علامه نیز وارد است؛ چراکه قائل شدن به مصدریت خلق و خو یا شخصیت انسان برای افعالش، به معنای نقش علیت صفات روحی برای افعال اوست، و این با مختار بودن انسان نمی‌سازد. علامه طباطبایی جهت دفع این شبهه، نقش علیت تامه صفات روحی یا خلق و خو و شخصیت انسان را برای افعال نفی کرده و با استشهاد به آیه «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا» (اعراف، ۵۸) این نقش را تنها در حد اقتضا می‌داند و می‌فرماید: «اگر این آیه را با آیات دال بر عمومیت دعوت‌های دینی از قبیل آیه «لَا تُذِرْكُم بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (انعام، ۱۹) مجموعاً مورد دقت قرار دهیم، این معنا را می‌رساند که بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد، اما تنها به نحو اقتضا، نه به نحو علیت تامه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

برخلاف دیدگاه فخر رازی، صاحب تفسیر تسنیم بر وجود فطرت مشترک در انسان‌ها تأکید می‌کند؛ لکن معتقد است هرکس شاکله و الگوی خاصی در زندگی دارد؛ لذا حدیث مشهور «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۷۷) که ناظر به اختلاف درجات و تعدد مراتب فهم و استعدادهاست را برگرفته از آیه شاکله می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۴۳). از این تعبیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که بین شاکله به معنای خلقت و طبیعت نخستین که ممکن است معادل معنای فطرت تلقی شود و شاکله به معنای دوم که هیئتی شکل‌گرفته از علم و عمل اختیاری انسان است، تفاوت وجود دارد. با این بیان می‌توان گفت نگاه به فطرت، نگاه به ساختار وجودی انسان از جهت فعلی و نظاره نحوه‌ای از فعل الهی است؛

درحالی‌که شاکله نگاه به نحوه خاصی از ساختار وجودی انسان از نظر نقش فاعلی^۱ و نیز متضمن نقشی انفعالی است، آنگاه که نفس در اثر تکرار اعمال یا ادراکات خاصی، صورت یا صفت آن افعال و ادراکات را به خود گرفته و صورت نفس تغییر می‌یابد و پرواضح است که صورت جدید، مصدر افعال جدید و متناسب با آن است.^۲ لذا به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی آیه فطرت، انسان‌ها را دارای اصلی مشترک معرفی می‌نماید؛ درحالی‌که آیه شاکله، انسان‌ها را موجد اعمال مختلف دانسته و اصل مشترکی برای انسان قائل نیست. از این رو بایستی بین فطرت (خلقت و طبیعت اولیه) و شاکله تفاوت‌هایی قائل شد؛ از جمله اینکه:

۱. فطرت موهبتی است؛ برخلاف شاکله که کسبی است.
۲. فطرت از لحاظ گزارش علمی و گرایش عملی جز به حق و صدق مایل نیست؛ برخلاف شاکله که گاهی متمایل به حق و گاهی متمایل به باطل است.
۳. فطرت به غیر خدا استناد ندارد؛ زیرا بخشنده آن فقط خداوند است و اگر به انسان استناد پیدا می‌کند، از قبیل استناد به مبدأ قابلی است، نه مبدأ فاعلی؛ برخلاف شاکله که به مبدأ فاعلی قریب، یعنی انسان استناد دارد.
۴. فطرت قابل تبدیل نیست؛ برخلاف شاکله که چون وصفی نفسانی و ملکه‌ای انسانی است، تبدیل پذیر است (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰-۱۸۲).

بررسی نقش ادراکات در سازمان و عملکرد نفس

واژه «ادراک» در لغت به معنای علم به خارج استعمال شده است: «الإدراک هو اطلاع الحيوان علی الأمور الخارجیة بواسطة الحواس» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۶۴). این کلمه به معنای «لحوق» نیز به کار رفته است: «الإدراک: اللّحوق ... الدّرک: اللّحاق و الوصول إلى الشیء، أدركته إدراكاً و درکاً و فی الحدیث: فمعناه لا تخف أن يُدرککَ و لا تخشَ العرق» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۱۹). البته ادراک در این معنا همان ملاقات نفس با صورت شیء است و تفاوت آن با واژه علم در این مقام در آن است که در

۱. چه شاکله را مبدأ فاعلی قادر و مختار بدانیم و چه فعل آن را از جنس عادات و ظهور آثار غیر ارادی.
 ۲. این همان چیزی است که در این تحقیق در بررسی نقش ادراکات و اعمال در تحولات نفس مورد تأکید قرار می‌گیرد.

تعریف علم حصولی تنها به حضور صورت شیء نزد عالم اشاره می‌شود؛ ولی در معنای ادراک، علاوه بر حصول صورت شیء، توجه تام نفس به صورت حاصله نیز مورد نظر است؛ از این رو گفته‌اند: «و الدَّرْكُ وَ الدَّرْكُ: أَقْصَى قَعْرِ الشَّيْءِ» (همان). همچنین در معنای «لحوق»، فرایند ادراک، فرایندی فعلی است؛ از این روست که می‌توان گفت: «الدرك فعل يدلّ على ما يتحصّل و يتحقّق من الفعل في الخارج، كالكرم و الشرف من الإكرام و الاشراف. فالدرك هو المتحصّل في الخارج في اثر الإدراك...» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۲۰۳). واژه «نفس» در لغت به معنای حقیقت شیء به کار رفته (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳) و در اصطلاح فلسفی از آن به کمال اول برای جسم طبیعی تعبیر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳).

دستیابی به شناخت نسبت به نقش ادراکات در ساختار و عملکرد نفس انسان را می‌توان در مطالعه پیرامون رابطه نفس با ادراکات جستجو نمود. این رابطه از چند جهت قابل بررسی است که در ذیل به شرح آنها می‌پردازیم.

۱. امکان تعلق ادراک به محسوسات

در این خصوص دو نظریه وجود دارد؛ یکی دیدگاه افلاطونی است و آن گونه که در تاریخ فلسفه به وی نسبت داده‌اند، او معتقد بود علم و ادراک به محسوسات تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه اساساً معرفت و دانش عبارت است از یادآوری مُثلی که نفس در حالت وجود قبلی خود به‌وضوح آنها را مشاهده کرده است؛ چراکه نفس پیش از اتحاد با بدن در قلمرو متعالی وجود داشته و در آن جایگاه مُثّل را مشاهده کرده است؛ مُثلی که هستی‌های معقول و قائم به ذات بوده و ظاهراً تعداد کثیری از ذوات (جدای از هم) را تشکیل می‌داده‌اند. بر مبنای این نظریه، ادراکات همراه نفس بوده و رابطه‌ای فطری با آن خواهند داشت. اما این نظریه افلاطون از همان ابتدا توسط شاگردش، ارسطو مورد مخالفت قرار گرفت. از انتقادات جدی او بر نظریه مُثّل این بود که چگونه مُثّل می‌توانند در حالی که جوهر اشیاء‌اند، جدای از آنها وجود داشته باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۸-۱۹۷). از طرفی نیز این دیدگاه با ظاهر آیه «وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸) در تضاد بوده و با آنچه از نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (الشیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱) در باب علم و ادراک استفاده

می‌شود نیز قابل جمع نیست؛ چراکه طبق بیان خواجه طوسی، نفس از همین خاستگاه است که در کسب معارف و حقایق و تحصیل ملکات اعمال فاضله انسانی، اشتداد وجودی و سعه مظهری پیدا می‌کند و به اتحاد علم و عالم، و عمل و عامل به‌سوی کمال مطلق ارتقا می‌یابد (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۵).

گفته‌شده فارابی از پذیرندگان مُثُل افلاطونی است (الفارابی، ۱۴۰۸، ص ۱۳). همچنین سه‌روردی در موضعی، از جمله در بیان تفاوت صور معلقه با مُثُل افلاطونی جملاتی دارد که گواه پذیرش مُثُل افلاطونی توسط اوست: «والصور المعلقه لیست مثل افلاطون، فانّ مثل افلاطون نوریه ...» (سه‌روردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۱). باین‌وجود، شیخ‌الرئیس در فصل سوم از مقاله هفتم الهیات شفا، اصل وجود مُثُل را رد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۱۷). البته بایستی توجه داشت که از مُثُل افلاطونی برداشت واحدی صورت نگرفته است؛ به همین جهت برخی در معانی متعددی آن را به تأویل برده‌اند.

نظریه دوم، دیدگاه ارسطویی است. اساس نظریه وی در باب علم و ادراک این است که روح ابتدا در حد قوه و استعداد محض بوده و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و تمام معلومات و معقولات به‌تدریج در همین دنیا برای او حاصل می‌شود. مطابق این نظریه، ادراک جزئیات، مقدم بر ادراک کلیات است (برخلاف نظریه افلاطون)؛ یعنی ذهن ابتدا به درک جزئیات نائل می‌آید، سپس به‌وسیله قوه عاقله به تجرید و تعمیم پرداخته، معانی کلی را انتزاع می‌کند. غالب حکمای اسلامی از این نظر در باب علم و معرفت پیروی نموده‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۷۱). در این دیدگاه، ادراکات در ابتدا غیر از نفس بوده و رابطه‌ای تجربی با نفس خواهند داشت؛ به این معنا که نفس در مواجهه با خارج و از طریق تجربه حسی، جزئیات امور را از خارج درک کرده و پس از آن با ابزار عقلی به کشف کلیات می‌پردازد.

۲. نحوه حصول ادراکات برای نفس

پس از پذیرش این امر که عالم محسوس، متعلق ادراک نفس واقع می‌شود، این سؤال مطرح است که علم به خارج در چه فرایندی برای نفس حاصل می‌شود؟ در این زمینه سه دیدگاه کلی وجود دارد؛ یکی قول به اضافه بودن علم و ادراکات نسبت به نفس است که خواجه در بیست رساله خود ضمن بیان این دیدگاه، آن را قولی فاسد می‌خواند (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۶)؛ دیگری قول به کیف

نفسانی بودن علم و ادراک و پذیرش فرایند حلول صورت اشیا در نفس یا عروض این صور بر نفس است که شیخ الرئیس در موضعی اعتقاد خود را به آن ابراز می‌دارد؛ از جمله اینکه می‌گوید: «إن مما لا شك فيه أن الإنسان فيه شيء و جوهر ما يتلقى المعقولات بالقبول ... فنقول: إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۸۷).

دیدگاه سوم، نظریه قیام صدور نفس در جعل و ایجاد صور و پذیرش فرایند فاعلیت و خلاقیت نفس در خلق صور علمی، به‌ویژه صور حسی و خیالی است؛ چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: «أن النفس بالقياس إلى مدرکاتها الخيالية و الحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الإشکالات الواردة على الوجود الذهنی التي مبناهها على أن النفس محل للمدرکات ...» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷).^۱ این ادعا مبتنی بر برهان عقلی است؛ چراکه اولاً نفس موجودی مجرد و از سنخ ملکوت است؛ ثانیاً موجود مجرد و ملکوتی، قدرت خلاقیت و ابداع صور مجردة منزه از ماده و نیز تکوین صور کائنه مادی را داراست. با این وجود، قدرت ایجادیه که در این استدلال اثبات شد، در محدوده صور ذهنی اشیاست؛ چون هر نفسی قدرت ایجاد خارج از حوزه ذهن را ندارد و این امر مختص اوحدی از نفوس کامله است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش ۴، ص ۱۸)؛ در حالی که بحث ما در این مقام، خلاقیت همه نفوس است.

آنچه در بررسی سه دیدگاه مذکور مهم می‌نماید، اصل لحوق یا قیام ادراکات به نفس است، نه اضافه یا جوهر یا عرض بودن مدرک. به‌علاوه، بین دو دیدگاه اخیر (قیام صدور و حلولی) می‌توان وجه مشترکی در فاعلیت نفس قائل شد که با استمداد از حافظ مفارق تحقق

۱. باید توجه داشت ملاصدرا در نحوه ادراک صور کلی و نیز نحوه حصول این صور در نفس عاقل و مدرک کلیات، به‌حسب صورت، مختلف سخن گفته است؛ گاهی تعقل را به مشاهده ارباب انواع و عقل مجرد از ماده می‌داند و در موضعی، ملاک ادراک کلی را به خلاقیت و در مواردی به اتحاد با عقل فعال یا ارباب انواع دانسته است و گاهی صور کلی را رشع عقل مجرد قدسی می‌داند. نیز در برخی موارد، ملاک درک کلی را اتحاد نفس با صورت مجرد عاری از ماده می‌داند و گاهی گفته است: صور کلی، عین اضافه اشراقیه و عین تجلی و ظهور نفس است و نیز گفته است: صور علمیه، عین اضافه و یک نحو معنای اضافی به‌شمار می‌رود که کلیه این تعبیرات به‌جهت وجود اعتبارات مختلف در نفس و نحوه و مراحل مختلف ادراک می‌باشد و در معنا، عبارات مختلف در مقابل معنای واحد به‌شمار می‌رود (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۹).

می‌یابد: «فمخرجها إلى الكمال ملك كريم روحانيّ عنده صور الأشیاء بالفعل، و هو فعّال المعقولات و مفيضها على قلب من يشاء بإذن الله تعالى» (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۲۹)؛ به این معنا که وجود علم، وجودی خارجی است که در فضای نفس جعل می‌گردد. لذا اگر علم را ماهیتی بدانیم که عارض نفس می‌شود، یعنی نفس محل از برای وجود عرض علم باشد، در این صورت جاعل، مبدئی است مفارق که به وساطت استعداد و یا صورت نوعیه انسانی آن عرض را اعطا می‌کند و در صورتی که علم، قیام حلولی به نفس نداشته و قیام صدور به آن داشته باشد، نفس جاعلی است که به اذن الهی وجود علم و صوری را که در ظل آن موجود می‌شوند، جعل می‌نماید و بر اساس حکمت متعالیه، نفس در ابتدا محل صور علمی بوده و در نهایت مصدر آنها می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش ۴، ص ۳۶۷). این عبارت ملاصدرا که فرمود: «نفس در مقام ادراک معقولات و متخیلات به فاعل از قابل شبهه‌تر است» ممکن است مربوط به اوایل ادراک نفس باشد (که ادراکات بر نفس عارض می‌شوند، ولی در همین مقام نیز نفس قابل محض نیست و نقش فاعلیت او قوی‌تر است) و همان‌طور که در شرح بر زاد المسافر آمده، نفس بعد از تکامل جوهری و دوری از ماده و احکام آن، فاعل تام‌الوجود نسبت به ادراکات خود می‌باشد و در غایت استکمال در قوس صعودی، با معقولات و عقل مجرد متحد شده و به اعتبار قوس نزولی حاصل در عالم نفس، خلاق صور تفصیلی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۹).

۳. ارتباط وجودی ادراکات نفس با اعمال آن

آنچه ذکر شد، نگاه به علوم و ادراکات انسان از جهت نظری و تبیین چگونگی حصول حقایق علمی برای نفس بود؛ اما از آنجاکه مقصود اصلی در این نوشتار بررسی نقش عملی ادراکات در ساختار نفس و عملکرد شاکله انسان است، در ادامه به بُعد دیگری از نقش و حضور ادراکات اشاره خواهد شد و آن، پیوند وجودی بین علم و عمل نفس است که گفته‌اند: کمال علم، عمل است و ارباب فتوت، علم بی‌عمل را وزنی نهند (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۶). از این رهگذر، ابتدا به تقسیم مشهوری از علم اشاره می‌شود که می‌تواند در ربط منطقی ادراکات با شاکله انسانی راهگشا باشد. طبق برداشتی که شهرزوری از تقسیم فارابی در کتاب التبییه علی سبیل السعادة از علوم دارد، براساس متعلق علم (یعنی موجودات) می‌توان علم را به نظری و عملی تقسیم کرد. بر این اساس، علمی که از موجودات خارج از اراده انسان بحث می‌کند و تنها غایت آن شناخت است، علم نظری

و علمی که از آنچه در اختیار انسان است، بحث می‌کند و غایت آن شناخت برای عمل است، علم عملی است (الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۵). به‌عنوان مثال، تصورات اولیه یک کودک، علم نظری و ادراکات والدین کودک که برنامه تربیت را رقم می‌زند، علم عملی نامیده می‌شود؛ براین اساس گفته‌اند: «الفرق بین علم الطفل و علم التریبة ان الأول علم نظری، و الثاني علم عملی...» (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲). از این تقسیم این‌گونه استفاده می‌شود که اعمال انسان بدون ادراک سابق (علم قبل از عمل) نتیجه‌بخش نبوده و هر عملی قبل از تحقق عینی دارای یک سابقه علمی در نفس انسان است و این بارزترین تجلی ادراکات ذهنی در اعمال فیزیکی موجود مختار است.

ورود به حوزه اعمال، ما را در دستیابی به شناخت نقش قسم دیگری از ادراکات بشری در عملکرد شاکله که از نظر حصول کاملاً با علم و ادراک ابزاری متفاوت است، رهنمون می‌شود که از آن به «علم حضوری» و غیر دراستی یاد شده است و برخلاف ادراکات حصولی تنها از طریق عمل و ریاضت نفس، کسب و افزون می‌گردد. شیخ اشراق در این باب می‌گوید:

... هر که را صفا زیادت‌تر، به استکمال نزدیک‌تر و عمل صالح بیشتر، علم افزون‌تر، تا به جایی برسد که همچنان که حق تعالی عالم است به اسرار چیزها، او نیز عالم شود؛ چنان که گفت «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» و همچنین در صفت به جایی رسد که حق تعالی وی را دوست دارد و از جهانیانش برگزیند و به خود نزدیک کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۶).

بحث از ارتباط اعمال انسان با علوم و ادراکات او از این جهت که گاهی این ادراکات بدون فعالیت ذهنی و تنها به‌خاطر طهارت نفس و به‌واسطه اعمال صالح توسط فاعل مفارق بر نفس وارد می‌شود، دارای اهمیت است. صدرالمتألهین این حقیقت را این‌گونه تبیین می‌کند:

... أن النفس إذا كانت مقدسة عن دنس الطبيعة و درن المعاصی مطهرة عن الرذائل الخلقية مقبلة بوجهها إلى بارئها و مشيتها متوكلة عليه معتمدة على إفاضته فالله تعالى ينظر إليها بحسن عنايته و يقبل عليها إقبالا كلياً و يتخذ منها لوحاً و من العقل الكلي قلماً و ينقش من لدنه فيها جميع العلوم ... و هذا النحو من العلم أشرف من جميع علوم الخلائق... (الشيرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵).

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نفس در یک سیر اشتدادی با ادراکات خود متحد می‌شود؛ از این‌رو اگر علم را نه وجودی عرضی، بلکه حقیقتی جوهری بدانیم، چنان‌که خواجه طوسی می‌گوید: «علم و عمل عرض نیستند؛ بلکه جوهر و انسان‌سازند. علم سازنده روح و عمل سازنده بدن است و همواره در همه عوالم، بدن آن عالم مرتبه نازل نفس است...» (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۵)، باید بپذیریم اعمال انسان نیز در این سیر اشتدادی دخیل بوده و جوهرسازند. دلیل این ادعا این است که همان‌طور که هر عمل اختیاری مسبوق به اراده و علم سابق است، تکرار اعمال توسط نفس نیز به یک ملکه نفسانی و عاری از خواص مادی منتهی می‌شود، و چون این ملکه نفسانی یک حقیقت مجرد است، در سنخ ادراکات نفس و متحد با آن قرار می‌گیرد؛ تا جایی که طبق ادعای اهل معرفت، صورت ملکوتی نفس نیز به صبغه و شاکله عمل درمی‌آید: «بنابر مسلک اهل حق، با تکرار اعمال قبیحه و افعال سیئه از نفوس شریره، باطن و ملکوت نفس به صورتی غیر صورت ظاهری انسان درمی‌آید» (الفیض الکاظمی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴). آنچه در کلام خواجه طوسی آمده، بیانگر این مطلب است که نفس در مقام عامل با عمل خود متحد می‌گردد:

نفس با کسب کردن معارف و حقایق و تحصیل ملکات اعمال فاضله انسانی، اشتداد وجودی و سعه مظهری پیدا می‌کند و به اتحاد علم و عالم، و عمل و عامل، به سوی کمال مطلق ارتقا می‌یابد و در این سیر، نفس عین مدرکات خود شده و اتحاد مدرک و مدرک و ادراک واقع می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۴).

اما این اتحاد که بیانگر تحول صورت نوعیه نفس است و به کمال نفس و خروج آن از قوه به فعل منتهی می‌شود، نه با فاعلیت تام نفس، بلکه با عنایت حافظ مفارق نفس که ملک الهی است، صورت می‌پذیرد و این چیزی است که ملاصدرا در تفسیر آیه چهارم سوره طارق بر آن تأکید می‌نماید: «فمخرجها إلى الكمال ملک کریم روحانی عنده صور الأشياء بالفعل، و هو فعّال المعقولات و مفيضها علی قلب من یشاء بإذن الله تعالی» (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۲۹). این دیدگاه در شواهد الربوبیه نیز با بیانی دیگر که بیشتر به حلول ادراکات در نفس شبیه است، منعکس شده است:

کل ما یدرکه الإنسان بحواسه یرتفع منها أثر إلى الروح و یتجمع فی صحیفه ذاته و خزانه مدرکاته ... فعلم أن الآثار الحاصلة من الأفعال و الأقوال فی النفوس بمنزلة النقوش الكتابية فی الألواح أولئك کتَبَ فی قلوبهم الأیمانَ و هذه الألواح النفسية یقال لها صحائف الأعمال و هذه

النقوش و الصور كما يفتقر إلى قابل يقبلها يفتقر إلى ناقش و مصور فالمصورون و الكتاب هم الكرام الكاتبون و هم طائفتان ملانك... (الشيرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۹۳).

بنابراین چون صدور افعال از لوازم صورت نوعیه است، با تحول در صورت نفس، افعال متناسب با صورت اخیر از آن صادر خواهد شد. به عنوان مثال، اگر نفسی در اثر تکرار افعال قبیحه صورت شقاوت را برای خود ملکه نماید، آثار مترتب بر آن نیز عذاب و مظاهر جهنمی خواهد بود و اگر با همین صورت اخیر از دنیا رخت بربندد، عذاب او دائمی خواهد بود؛ چون صورت نوعیه او دائمی است. پس این آثار معلول مخالفت‌هایی است که انسان عاصی انجام می‌دهد و به تدریج ملکه او می‌شود، نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً و بی‌واسطه معلول مخالفت‌های او باشد تا گفته شود مخالفت‌ها محدود و انگشت‌شمارند، پس چرا باید عذابش بی‌نهایت باشد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۰۱) البته تأکید می‌شود شکل‌گیری صورت نوعیه جدید^۱ مشروط به تکرار عمل و تکرار اتحاد نفس با صورت علمی عمل است و صورت نفس با انجام محدود چند قبیح متحول نمی‌شود؛ همان‌طور که اگر عمل صالح در نفس رسوخ نکند، منشأ رضوان و نجات نخواهد شد و بر این مبناست که گفته‌اند: «کسانی که صلاح در جانشان رسوخ نکرده، آن‌گونه که به منزله صورت نوعیه آنان شده باشد، اگرچه دارای عمل صالح باشند، ممکن است هر لحظه در معرض خطر و لغزش واقع شوند» (همو، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۲۸).

پس از آنکه پذیرفتیم هیئت شکل‌گرفته از ملکات یا همان صورت نوعیه نفس، نقش فاعلی در انجام اعمال دارد، ضروری است به این نظریه فلسفی نیز توجه کنیم که بین علت و معلول، سنخیت وجودی است؛ از این‌رو علامه طباطبایی در ذیل آیه شاکله به این قاعده فلسفی اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ذکر الحكماء أن بین الفعل و فاعله و یعنون به المعلول و علتة الفاعلة سنخية وجودية

۱. چون نفس تا قبل از تکامل برخاسته از اعمال اختیاری، دارای صورتی است که در بستر تربیت شکل می‌گیرد و قبل از این مرتبه نیز مقارن با صورتی است که در سیر رشد تکوینی، نفوس حیوانی و نباتی دارا هستند و اولین صورت مقارن نیز صورت نوعیه جسم طبیعی است و در تمام این مراحل، صدور فعل مستند به صورت نوعیه خواهد بود (یعنی صورت نوعیه جسم طبیعی، صورت نباتی، صورت حیوانی و صورت نوعیه انسانی، که تنها مرحله اخیر برخاسته از فعل اختیاری است).

و رابطه ذاتیه یصیر بها وجود الفعل كأنه مرتبه نازله من وجود فاعله و وجود الفاعل كأنه مرتبه عالیة من وجود فعله...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۴)؛ یعنی عمل انسان مرتبه نازله شاکله اوست و می‌توان از صفات فعلی نفس به صورت علمی و صفات درونی و نیت او پی برد. از طرفی، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، نفس در تعریف فلسفی عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی، از آن جهت که افعال اختیاری و ارادی به او نسبت داده می‌شود: «النفس الإنسانية، و هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفکری و الاستنباط بالرأی، و من جهة ما یدرک الأمور الكلية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳). بنابراین آخرین صورت نوعیه نفس انسانی یا شاکله برخاسته از اعمال اختیاری، آخرین سیر کمالی نفس است؛ ولی ظهور اعمال و آثار نفس که متناسب با صورت راسخه اخیر است، به معنای معدوم شدن صورت‌های اکتسابی پیشین نیست؛ بلکه صورت‌ها به نحو لبس علی اللبس کسب می‌شوند، اما در ظرف اختیار، صورت راسخه غلبه داشته و مصدر افعال جدید می‌شود؛ هرچند پس از مفارقت نفس از بدن و در آخرت ممکن است همه صورت‌های کسب‌شده، مصدر آثار متناسب با خود شوند و نفس با صورت‌های متعدد، با هم ظاهر شود و چون نفس دارای نقش فاعلی در تحقق این صور است، همه آثار و ظهورات این صور برای نفس و متعلق به آن خواهد بود.

نکته آخر در خصوص رابطه ادراکات با اعمال انسان اینکه، خود حرکت علمی نفس و اراده و نیت او حتی اگر به عمل فیزیکی هم منجر نشده باشد، عمل است؛ بلکه مطابق برخی روایات از عمل نیز بالاتر است؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «النَّیَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، أَلَا وَ إِنَّ النَّیَّةَ هِيَ الْعَمَلُ. ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ عَزَّ وَجَلَّ: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكَلْتِهِ»؛ یعنی علی نیته» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶).

نتیجه

از آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. در بیان بیشتر تفاسیر، شاکله دارای نقشی فاعلی است و در برخی تفاسیر با حفظ این نقش، به عنوان حقیقتی که متأثر از اعمال انسان است، معرفی شده است. بنابراین شاید بهترین تعریف از شاکله بدین بیان باشد: شاکله حقیقتی اکتسابی است که از تکرار ادراکات و اعمال

انسان شکل می‌گیرد و همان‌گونه که خود متأثر از دسته‌ای از اعمال انسان است، برای دسته‌ای از اعمال نیز نقش علی دارد؛ گرچه این علیت، ناقصه است و با الحاق اراده انسان به آن و الهام از حافظ مفارق، تام می‌گردد.

۲. براساس اندیشه غالب (ارسطویی) در باب امکان ادراک نفس از خارج، نفس در مواجهه با عالم خارج، صور اشیا را (چه به اضافه و چه به حلول) پذیرفته، یا به قیام صدور جعل می‌نماید و در هر صورت، وجود عرضی یا جوهری این صور در عالم نفس تقرر می‌یابد.

۳. ادراکات علمی و عملی انسان در شکل‌گیری نفس و تحول جوهری آن نقش فاعلی دارند و در مقابل، صورت نوعیه نفس که همان صورت ملکوتی ادراکات اوست، منشأ ادراکات جدید و متناسب با خود خواهد شد.

در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت آنچه مفسران درباره شاکله و نقش فاعلی آن و نیز تأثیرپذیری آن از اعمال انسان بیان داشته‌اند، حاکی از همان چیزی است که ره‌آوردهای فلسفی در بیان فاعلیت صورت نوعیه و نقش متقابل ادراکات در تحولات نفس بر آن تأکید دارد. در این راستا، ادراکات و اعمال انسان هم دروازه طلوع بوده و هم بستر تحول در شاکله و صورت نوعیه نفس را فراهم می‌آورد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۸، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن‌جزی غرناطی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم تنزیل، ج ۱، بیروت: دار الارقم بن ابی‌الارقم، ۱۴۱۶ق.
- ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الشفاء (الطبیعیات)**، به تحقیق سعید زاید، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ابن عربی، ابوعبدالله محیی الدین محمد، **تفسیر ابن عربی**، تحقیق سمیر مصطفی رباب، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، **غریب القرآن لابن قتیبہ**، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- جوادی آملی، عبدالله، **تسنیم**، محقق حجت الاسلام سعید بندعلی، ج ۷ و ۱۰، ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
- _____، **رحیق مختوم**، ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
- _____، **فطرت در قرآن**، محقق محمدرضا مصطفی پور، ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- _____، **معاد در قرآن**، تحقیق علی زمانی قمشہای، ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- حسینی شیرازی، سید محمد، **تبیین القرآن**، بیروت: دار العلوم، ۱۴۲۳ق.
- الرازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، ج ۲۱، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ القرآن**، ج ۱، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
- _____، **مفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داوودی، ج ۱، دمشق: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
- رشیدالدین میبیدی، احمد بن ابی سعد، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، ج ۵، ج ۵، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، ج ۱۵، ج ۲، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، **ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، **تفسیر سورآبادی**، ج ۲، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰.
- سهروردی، شهاب الدین، **مجموعه مصنفات**، به تصحیح و مقدمه هانری کربن؛ سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۳، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

- سیدکریمی حسینی، سید عباس، **تفسیر علّیین**، قم: اسوه، ۱۳۸۲.
- الشهرزوری، شمس‌الدین، **رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية**، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجوی، ج ۷، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج ۱، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- _____، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- صلیبا، جمیل، **المعجم الفلسفی**، ج ۲، بیروت: الشركة العالمیة للکتاب، ۱۴۱۴ ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، با قلم و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳-۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- _____، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، **جوامع الجامع**، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- _____، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه محمدجواد بلاغی، ج ۴، چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، ج ۵، چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، **اجوبة المسائل النصیریة (۲۰ رساله)**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
- _____، **آغاز و انجام**، مقدمه و شرح و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، چ ۴، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

- طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- عاملی، علی بن حسین، **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**، تحقیق شیخ مالک محمودی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نورالثقلین**، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۳، ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- العسکری، اَبی هلال، **الفروق اللغویة**، قم: مکتبه بصیرتی، ۱۳۵۳.
- الفارابی، ابونصر، **المنطقیات للفارابی**، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج ۲، ۲، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فضل‌الله، سید محمدحسین، **تفسیر من وحی القرآن**، ج ۱۴، ۲، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
- الفیض الکاشانی، ملامحسن، **اصول المعارف**، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- قاسمی، محمد جمال‌الدین، **محاسن التأویل**، تحقیق محمد باسل عیون السود، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- قرشی، علی‌اکبر، **قاموس قرآن**، ج ۴، ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶.
- قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، ج ۲، ۴، قم: دارالکتب، ۱۳۶۷.
- کاپلستون، فریدریک چارلز، **تاریخ فلسفه (یونان و روم)**، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، **مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی**، مقدمه و تصحیح و تعلیق از مجید هادی‌زاده، ج ۲، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- کاشانی، ملا فتح‌الله، **زبدة التفاسیر**، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج ۲ و ۸، ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.

- گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، چ ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، ج ۱۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- _____، تفسیر روشن، ج ۱۳، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰.
- نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.