

Islamic Knowledge and Insight

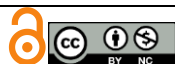
The Role of Action in Rational Knowledge According to Mulla Sadra and Qurchaghai Khan

1. Farshad Moradi: PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran
2. Mohsen Fahim*: Assistant Professor, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. (Email: fahimmohsen54@gmail.com)
3. Alireza Fahim: Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran

Abstract

This study examines the role of action and its impact on the rational philosophical knowledge of 'Ali Quli ibn Qurchaghai Khan and Mulla Sadra. The primary objective of this study is to analyze the epistemological elements of each of these philosophers and to explore their differences and similarities in explaining the role of action in cognitive processes. According to Mulla Sadra, knowledge is attained progressively through three levels: sensory, imaginal, and rational, achieved through the substantial motion of the human soul. He emphasizes the role of action in the abstraction of the intellect and its influence on acquiring knowledge. In contrast, Qurchaghai Khan considers knowledge as a form of direct and intrinsic cognition, obtained through the light of reason and connection with the imaginal realm. This study demonstrates that while both philosophers emphasize the gradation of knowledge, fundamental differences exist in their explanations of the source and process of cognition. The conclusion of this study clarifies the similarities and differences in the influence of action on the epistemological discussions of these two thinkers in the context of rational epistemology and its impact on our understanding of human intellectual and moral perfection.

Keywords: Epistemology, Mulla Sadra, Qurchaghai Khan, Rational Knowledge, Action.



How to cite: Moradi, F., Fahim, M., & Fahim, A. (2024). The Role of Action in Rational Knowledge According to Mulla Sadra and Qurchaghai Khan. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(1), 55-68.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 04 January 2025

Revise Date: 14 January 2025

Accept Date: 01 March 2025

Publish Date: 04 March 2025

معرفت و بصیرت اسلامی

نقش عمل در معرفت عقلانی نزد ملاصدرا و قرچغای خان

۱. فرشاد مرادی: دانشجوی دکتری، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران
۲. محسن فهیم*: استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (پست الکترونیک: fahimmohsen54@gmail.com)
۳. علیرضا فهیم: استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران

چکیده

این پژوهش به نقش عمل و تأثیر آن بر معرفت عقلانی فلسفی علیقلی بن قرچغای خان و ملاصدرا را بررسی می‌کند. هدف اصلی این مطالعه تحلیل عناصر معرفت‌شناسی هر یک از این فیلسوفان و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها در تبیین نقش عمل در فرآیندهای معرفتی است. از نظر ملاصدرا، معرفت در سه مرتبه حسی، مثالی و عقلانی به‌طور تدریجی و از طریق حرکت جوهری نفس انسانی به‌دست می‌آید. او نقش عمل بر مجرد عقل و نقش آن در کسب معرفت تأکید دارد. در مقابل، قرچغای خان، معرفت را به‌عنوان نوعی علم حضوری و درونی می‌داند که از طریق نور عقل و ارتباط با عالم مثالی حاصل می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که هر دو فیلسوف بر مراتب معرفت تأکید دارند، اما تفاوت‌های اساسی در تبیین منبع و فرایند معرفت وجود دارد. نتیجه‌گیری این تحقیق، روشن کردن شباهت‌ها و تفاوت‌های تأثیر عمل بر مباحث معرفت‌شناسی این دو اندیشمند در زمینه معرفت‌شناسی عقلانی و تأثیر آن بر فهم ما از کمال عقلانی و اخلاقی انسان است.

کلیدواژه‌گان: معرفت‌شناسی، ملاصدرا، قرچغای خان، معرفت عقلانی، عمل.

شیوه استناددهی: مرادی، فرشاد، فهیم، محسن، و فهیم، علیرضا. (۱۴۰۳). نقش عمل در معرفت عقلانی نزد ملاصدرا و قرچغای خان. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۱)، ۵۵-۶۸.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۲۴ دی ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۱ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۱۴ اسفند ۱۴۰۳

مقدمه

معرفت‌شناسی مباحثی است که اگرچه به لحاظ ظاهری دارای صبغه-ای فلسفی است؛ اما از آنجا که شناخت می‌تواند حاصل آبشخورهای متعدد باشد؛ لذا حصر این مهم در فلسفه رویکرد عاقلانه‌ای نیست؛ بر همین اساس است که شناخت در حیطه فلسفه گاه برخاسته از دوایر دیگر، بالأخص عرفان و عمل است و در این میان مشهورترین رویکردها، رویکرد صدرایی است که فلسفه و عرفان یعنی عمل را به یکدیگر پیوند داد و حتی بسیاری از مشاهدات عرفانی را تحت سیطره برهان و استدلال کشاند؛ پرواضح است که عمل روشی جز تکلیف را برنمی‌تابد و تبیین آن‌ها به زبان برهان و فلسفه امری غامض و به‌زعم عده‌ای حتی غیرممکن به نظر می‌رسد؛ به همین جهت یکی از شاهکارهای ملاصدرا تبیین فلسفی امور عملی شریعت و عرفان است؛ گامی که بسیاری از امور مکتوم و پیچیده را بر معاصران و آیندگان وی رهگشا شد و پایه و بنیان مباحثی را نهاد که تا پیش از وی مسبوق به سابقه نبود؛ در این میان علیقلی بن قرچغای خان (به‌عنوان یکی از فلاسفه عصر صفوی) نیز اگرچه متأثر از مشرب فلسفی عصر خود بود، اما سیاق تبیین موضوعات فلسفی و چگونگی بهره‌گیری از عمل شریعی در براهین فلسفی توسط وی دارای تفاوت‌هایی معنادار با روش ملاصدرا است؛ در این منظر «حکمت مخالف با شرایع حق الهی نیست، بلکه مقصود از هر دو چیزی نیست جز شناخت حق تعالی و صفات و افعال او. این امور گاه از طریق وحی و رسالت به دست می‌آید که نبوت نامیده می‌شود و گاهی از طریق سلوک و کسب حاصل می‌شود که به نام حکمت و ولایت نامیده شده است. بنابراین، تنها کسی که می‌تواند خطاب‌های شرعی را بر براهین فلسفی تطبیق دهد که مدعی ناسازگاری حکمت و شریعت می‌شود.» (Qarchaghai Khan, 1998)

بدیهی است که دو رویکرد مذکور به دلیل گزینش دو روش‌شناسی متفاوت، «شناخت» را نیز از مبادی متفاوتی آغاز می‌کنند؛ بدین معنا که علیقلی خان شناخت را از شهود آغاز می‌کند، این در حالی است که ملاصدرا عقل و عمل و شهود و تبیین را باهم و به‌صورت توأمان

ابزار شناخت معرفی می‌نماید. بر این اساس در این تحقیق سعی می‌شود تا با بررسی آراء این دو متفکر به شباهتها و تفاوت‌های دیدگاه ایشان ضمن تأثیر عمل بر استكمال معرفت عقلانی پرداخته شود.

پیشینه تحقیق

تحقیقات پیشین درباره روش‌شناسی ملاصدرا و تأثیر عمل بر معرفت عقلانی نشان می‌دهد که اندیشمندان مختلف رویکردهای متفاوتی نسبت به ماهیت روش شناختی وی اتخاذ کرده‌اند. برخی پژوهشگران معتقدند که ملاصدرا از یک روش تلفیقی بهره برده است. فرامرز قراملکی (۱۳۷۷) بر این باور است که تداخل موضوعات فلسفی، کلامی، تفسیری و حدیثی در حکمت متعالیه، او را به استفاده از رویکردی میان‌رشته‌ای سوق داده است. این رویکرد، حقیقت را امری ذومراتب دانسته و انسجام میان تجربه‌های گوناگون معرفتی را حفظ می‌کند (Faramarz Qaramaleki, 1998). مطهری (۱۳۹۵) بر این باور است که فلسفه ملاصدرا ترکیبی از رویکردهای مشائی، اشراقی، عرفانی و کلامی است که در چارچوبی نظام‌مند سامان یافته است. او تأکید دارد که روش صدرایی، التقاطی نیست بلکه چهارراهی است که مکاتب مختلف را به هم پیوند می‌زند (Motahari, 2016). برخی محققان مانند مطهری (۱۳۹۵) و یثربی (۱۳۸۹) تأثیرات خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی را بر نظام فلسفی صدرایی برجسته کرده‌اند. یثربی معتقد است که ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا که از آیات و روایات به‌عنوان مؤید استفاده می‌کرد، آن‌ها را به‌عنوان بخشی از براهین فلسفی خود به کار گرفته و هویت کلامی به فلسفه داده است (Motahari, 2016; Yathribi, 2010). علیزاده (۱۳۷۶) بر این باور است که روش‌شناسی ملاصدرا تلفیقی هدفمند از فلسفه و آموزه‌های دینی است که بر هماهنگی عقل و شهود تأکید دارد (Alizadeh, 1997). ملاصدرا خود نیز بیان می‌کند که حکمت و شریعت هر دو به شناخت حق تعالی می‌پردازند و یکی از طریق وحی و دیگری از طریق سلوک حاصل می‌شود (Mulla Sadra, 1999). مصلح (۱۳۸۳) دیدگاه تلفیقی را تا حدی قابل قبول می‌داند، اما معتقد است که ارکان اصلی حکمت

متعالیه کاملاً ابتکاری و حاصل نوآوری‌های خود ملاصدراست. وی مواردی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و مجرد برزخی قوه خیال را به عنوان ابداعات صدرایی معرفی می‌کند (Mosleh, 2004). هانری کربن (۱۹۶۲) معتقد است که ملاصدرا این‌سینایی اشراقی به سبک سهروردی است. این دیدگاه مورد نقد قراملکی (۱۳۷۷) قرار گرفته که به عدم توجه کربن به ابعاد کلامی و نقش گسترده آیات و روایات در حکمت متعالیه اشاره دارد (Faramarz Qaramaleki, 1998). حائری یزدی (۱۳۷۱) با بررسی روش‌شناسی ملاصدرا، رجحان روش سینوی را در آثار وی رد کرده و استدلال می‌کند که زبان برتر او، که به آن حکمت متعالیه می‌گوید، روش ویژه‌ای است که خودش بنیان نهاده است. بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که روش‌شناسی ملاصدرا به‌طور کلی به دو دیدگاه عمده تقسیم می‌شود: دیدگاه تلفیقی که روش وی را ترکیبی از فلسفه، عرفان و کلام می‌داند. دیدگاه ابتکاری که بر نوآوری‌های صدرایی تأکید دارد و روش او را مستقل از مکاتب پیشین می‌داند (Haeri Yazdi, 1992). این تنوع در دیدگاه‌ها نشان‌دهنده پیچیدگی روش‌شناختی ملاصدرا و ضرورت بررسی بیشتر تأثیر عمل بر معرفت عقلانی در چارچوب حکمت متعالیه است. اما در زمینه نگرش قرچغای خان تحقیقی بصورت مجزا انجام پذیرفته است.

نقش عمل در معرفت عقلانی نزد ملاصدرا

در حکمت متعالیه برهان، به‌تنهایی از عهده بیان مطالب برنمی‌آید. از این منظر، راه وصول به معرفت، یکی از دو شیوه، به‌صورت منفصله مانعاً الخلو است (Mulla Sadra, 2012). شیوه نخست تزکیه و پاک‌سازی باطن، مواظبت بر واجبات، نوافل و مانند آن است، زیرا این شیوه ادراک صحیح معارف را حتی برای کسانی که در بحث‌های علمی و نظری تجربه و مهارت چندانی ندارند، امکان‌پذیر می‌سازد.

روش دیگر، اصلاح عقل نظری از طریق یافته‌های علمی و جهت بخشیدن قوای ادراکی به‌جانب قدس و صیقل کردن نفس ناطقه از

آلودگی به رذایل و از زنگارهایی است که به‌وسیله حواس از ناحیه اوصاف جسمانی به ذهن وارد می‌شود. از نظر او کامل‌ترین شیوه کسب معرفت آن است که در قالب آن، تصفیه علمی و عملی هر دو باهم همراه گردد، زیرا اگر عقل نظری دارای تربیت سالم باشد و از اندیشه‌ها و پندارهای تباه به دور بماند، صور حقایق ایمانی از مبادی عالی در آن می‌تابد و مشاهده و تعقل اموری که از حواس غایب هستند، در مرتبه خیال و عقل ممکن می‌گردد.

بر این اساس است که از نظر او کشف و اقتدا به اولیای الهی، برهان را یاری می‌رسانند. ملاصدرا می‌گوید که براهین مجرد نفس بسیار است و آثار حکما را بحث از حالات نفس فراگرفته است، باین‌وجود، این امر پشت پرده ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن‌گونه که سزاوار است، حقیقت آن را بیابد، جز اولیای الهی که از سنخ عالم بشریت به درآمده‌اند. پس کسی که خواهان آگاهی از حالات نفس است، باید به آنان اقتدا نماید و از انوار و برکات آنان بهره جوید. چنین انسانی باید از اغراض پست و مادی پرهیز کرده و باطن خویش را از آلودگی‌ها پاک سازد تا ذات خویش را مجرد از قیود مادی مشاهده نماید (Mulla Sadra, 2014).

طالب معرفت نمی‌تواند از راه برهان و بحث‌های محض علمی کاری از پیش برد. از این رو باید با خود به خلوت نشسته و به خلوص باطن نائل شود تا بتواند ذات خود و آثار آن را مشاهده کند. این همان روشی است که ملاصدرا آن را کشف می‌خواند و کشف حقیقی نیز جز در پرتو پیروی از اولیای الهی ممکن نیست.

ملاصدرا، ابن‌سینا را در تبیین بقای انسان با تبدل ذات او در هر دم، ناتوان دانسته و می‌گوید شیخ‌الرئیس با آن‌همه ذکاوت فراوان و شدت فهم و لطافت طبعی که داشت، نتوانست این مطلب را بیان کند. او می‌گوید این مطلب دقیق و نظایر آن را جز از طریق مکاشفات باطنی و مشاهدات سری و یافته‌های وجودی نمی‌توان دریافت. به ذهن سپردن قواعد بحثی و قوانین مفهومی ذاتی و عرضی برای نیل به این مهم کافی نیست. این مکاشفات و مشاهدات جز از راه ریاضت و مجاهده در خلوات با پرهیز شدید از مصاحبت با خلق و رهایی از

اغراض دنیا و شهوات باطل و مقام‌های وهمی و آرزوهای کاذب رخ نمی‌دهد (Mulla Sadra, 2012).

انسان با عمل می‌تواند به مرتبه عقل فعال نائل شود که در این مرتبه، صاحب کشف، حقایق را مشاهده عقلانی می‌کند و از هرگونه فکر و تخیل منزّه است و برخلاف مرتبه قبل که مطلب همراه مقدمه مشاهده می‌شد، مخزن علوم را می‌بیند که حاوی تمام مطالب است. در این مرتبه معنا، دور از هرگونه صورت، همانند خورشید، مراتب ارواح و اشباح را روشن می‌سازد. در مرتبه نهایی کشف، معنا بدون وساطت فرشته یا پیامبر حاصل می‌شود. روح در این مرتبه به ذات خود، معانی حقیقی را بدون واسطه و به‌اندازه استعداد و آمادگی خود، از خداوند گرفته و بر قلب و قوای عالی و دانی آن جاری می‌سازد.

وجود علمی مرتبط با نفس اگر وجودی قوی باشد نظیر معقولات، نفس با ارتقاء به سوی آن‌ها و اتصال با آنها، بدون آن که آن‌ها حلول در نفس نمایند، مظهر آن‌ها می‌شود. بنابراین، وجودات عقلی؛ حقایق مجرد و متفردی هستند و وجودی که از طریق اتصال با آن‌ها برای نفس حاصل می‌شود، چون اتصال از دور می‌باشد لذا صورتی را که به همراه می‌آورد در قیاس با وجودات خارجی برخلاف صور حسی و خیالی احتمال صدق بر اشخاص مختلفی را می‌یابد که مربوط به اصناف گوناگون نوع او هستند (Mulla Sadra, 2004). حال نفس نسبت به صور عقلی در مراحل آغازین سلوک جوهری خویش، شأن مظهریت داشتن می‌باشد اما هرچه تجرد نفس بیشتر و طرف وجودی اش قویتر شود؛ متصل و متحد با حقایق عقلی شده و می‌تواند سَمَت مَصَدَریت و مجلای تجلی و ظهور آن‌ها گردد (Mulla Sadra, 2004).

ملاصدرا رابطه معرفت و عمل را بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول تبیین می‌کند. او معتقد است هرآنچه که انسان در این جهان ادراک می‌کند، در نفس او تأثیر گذاشته و در آن باقی می‌ماند، به گونه‌ای که در صحیفه قلبش نقش می‌بندد و در خزانه معلوماتش ثبت می‌شود. این آثار با از میان رفتن حجاب بدن در روز قیامت آشکار خواهد شد

(ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۶۵۸-۶۸۷). این اتحاد نه تنها در مسائل کلی، بلکه در امور جزئی مرتبط با عقل عملی، صناعات و مهارت‌ها نیز صادق است. ملاصدرا دلیل این امر را در فرایند یادگیری و پرورش اخلاق می‌داند. او استدلال می‌کند که اگر علوم در نفس باقی نمی‌ماند، یادگیری از طریق تکرار ممکن نمی‌شد و هیچ کس نمی‌توانست حرفه‌ای را بیاموزد. همچنین، تربیت و تهذیب نفس بی‌اثر بود و آموزش به کودکان سودی نداشت، زیرا هیچ تفاوتی میان کودکی و بزرگسالی در انسان رخ نمی‌داد (Mulla Sadra, 1996a).

رابطه میان معرفت اخلاقی و فضیلت دوسویه است، زیرا عمل نیز وسیله‌ای برای تکامل عقل نظری و اتصال به عقل فعال محسوب می‌شود. ملاصدرا بر این باور است که فضیلت در صورتی که در جهت معرفت اخلاقی و عقل عملی باشد، موجب ارتقای مراتب عقل نظری و معرفت خواهد شد. برعکس، اگر انسان به سوی امور حیوانی و رذایل گرایش یابد، از کمال شایسته عقل نظری باز می‌ماند:

«هر عمل جسمانی بر نفس تأثیر می‌گذارد، پس اگر از اعمال نیک و طاعات باشد، موجب روشنی و رهایی نفس از اسارت شهوات، پاکسازی آن از تیرگی‌های مادی، و جذب آن از دنیا به سوی آخرت و از جایگاه پست به سوی مرتبه عالی می‌شود. هر عمل نیک به اندازه معینی در روشنی و تهذیب نفس اثر دارد. همچنین، هر عمل بد نیز به میزان مشخصی باعث تاریکی جوهر نفس، سنگین شدن و کدورت آن، وابستگی‌اش به دنیا و شهوات، و گرفتار شدن آن در زنجیرهای مادی می‌شود» (Mulla Sadra, 1987).

ملاصدرا نفس را دارای حیث اضافه به بدن می‌داند و معتقد است که معرفت اخلاقی و اعمال نیکو موجب کمال آن می‌شود. فضیلت، زمینه‌ساز تکامل عقل عملی است و تکامل عقل عملی نیز به تکامل عقل نظری و معرفت اخلاقی می‌انجامد که کمال واقعی انسان را رقم می‌زند (Mulla Sadra, 1981). او در این باره می‌نویسد: «بدان که سعاد و کمال انسان وابسته به دو چیز است: یکی علم که همان ایمان به خدا، ملائکه، کتاب‌ها، رسولان و روز قیامت است، و

دیگری عمل که نتیجه آن پاکسازی آینه قلب از مشغولیات دنیوی و لذت‌های آن است» (Mulla Sadra, 1981).

به عقیده ملاصدرا، نسبت معرفت و فضیلت بر اساس تأثیر متقابل امور ذهنی (معرفت) و امور عینی (کسب فضایل) تبیین می‌شود. برای مثال، درک رطوبت توسط ذهن، آن را مرطوب نمی‌سازد بلکه تنها تصویری از آن را در ذهن ایجاد می‌کند. در مسائل اخلاقی نیز، خشم که امری درونی است، می‌تواند به شکل ظاهری مانند سرخی رخسار یا تندی ضربان قلب بروز کند. از دیدگاه ملاصدرا، این امکان وجود دارد که خشم در جای دیگری به صورت عینی، مانند آتش، نمایان شود (Mulla Sadra, 1996a).

بدین ترتیب، اعمال و اندیشه‌های انسان به تدریج به فضایل اخلاقی در نفس تبدیل می‌شوند. در آخرت، این ملکات اخلاقی دوباره به صورت اجسام آن‌جهانی متجلی خواهند شد. ملاصدرا بر این باور است که همان‌طور که هیولا ماده تکوّن اجسام و صور مقداری است، اما خود مقدارپذیر نیست، نفس ناطقه نیز ماده پیدایش تجسم اعمال و تکوّن اجسام در عالم آخرت است، هرچند خود بعد جسمانی ندارد. «انسان بر اساس نوع اخلاق و ملکاتی که در نفس او غالب شده است، در روز قیامت صورتی متناسب با آن اخلاق و ملکات خواهد داشت، و این همان تجسم اعمال و تجسد اخلاق است» (Mulla Sadra, 1996a).

نقش عمل در معرفت عقلی نزد قرچغای خان

قرچغای خان در معرفت عقلانی می‌گوید که افعال نفس به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی در عالم صورت و ظاهر، یعنی در دنیای با وضع و جهت که نیازمند وضع و محاذات فاعل با موضوع فعل است، و مخصوص اقلیم جسم مادی است. دوم در عالم معنی و باطن، یعنی دنیای بی‌وضع و بی‌جهت که بدون نیاز به وضع و محاذات فاعل با موضوع فعل است. اما در قسم اول، شرط قادریت و فاعلیت نفس در دنیای با وضع و جهت، دو عامل است: یکی بدن و آلت ذی‌وضع و دیگری موضوع فعل ذی‌وضع. این بخش بر دو نوع است: اول، فعل ظاهری دفعی که مانند ایجاد ماهیت نور از شمس در هوا به شرط

وضع و محاذات شمس با هوا است. دوم، فعل ظاهری تدریجی که مانند ایجاد ماهیت صورت نوعی هوایی در جزئی از آب تحت تأثیر شمس است، به شرط تأثیر شمس و تأثر آب و حصول استعداد هوایی. این فعل نفس در واقع متوقف بر دو عامل است: یکی ایجاد ماهیت تأثیر تدریجی که از مقوله‌ی «أن يفعل» است، و دوم، نتیجه و حاصل آن که ایجاد ماهیت صورت نوعی هوایی در ماده مستعد است. مشابه این تأثیر را می‌توان در تأثیر نفس بر جسم آب و تأثیر آتش در جسم آب مشاهده کرد که به شرط صورت نوعی آتش به منزله روح غریزی آلت تأثیر آتش، تا رسیدن به مرز معین و اتمام فعل تسخین است.

در مورد فعل نفس ناطقه، این فعل در ایجاد صورت اعطائیه و تأثیر آن بر ماده ناطقه و تأثر نطفه تا حد معین است که نهایت تأثیر و استعداد صورت نوعی اعضایی است، که به شرط تحریک آلت تأثیر و قابلیت آن در ماده مستعد به وقوع می‌پیوندد. به همین ترتیب، نفس قادر است تا به ایجاد معلول جوهری خود، یعنی صورت نوعی اعضایی در نطفه مستعد، پردازد. این تأثیر پس از رسیدن به کمال خود و تثبیت در ماده، دیگر نیازی به آلت و تأثیر غیرمتناهی نخواهد داشت.

از دیدگاه قرچغای خان نفس ناطقه مبدا اثر هیچ فعلی و انفعالی نتواند شد مگر به شرط آلت، یعنی روح غریزی که به منزله دست روحانی اوست و به شرط نور و قوای فایضه به روح که به منزله حیات و قوت آن دست اوست و دانسته شد که نفس مادامی که متعلق به بدن عنصری است شاعر و عالم به ذات خود و غیر ذات خود نتواند شد مگر به شرط آلت، یعنی به روح غریزی دماغی و به شرط توجه به متوجه الیه؛ و عالم و شاعر به صور علمیه و خلقیه حادثه در ذات خود و بالجمله به متوجه الیه نتواند شد مگر بر سیل تعاقب؛ و بعد از قطع تعلق از بدن به همه آن صور عالم است به علم حضوری دفعتا نه متعاقباً؛ و دانسته شد که میل و توجه نفس به متوجه الیه علت فاعلی استعداد صورت حاصله و سبب حصول صورت حادثه است در ذات نفس و در آلت نفس از واهب الصور؛ و چون این دانسته شد گوییم:

فعل اول که او تصویر اعضاست، آلت او را روح و قوه مصوره و مخلقه خوانیم و فعل دوم او که تغذیه و تنمیه است آلت او را روح و قوه نباتی خوانیم و فعل سوم او که فعل حیوانی، یعنی احیای بدن است (Qarchaghai Khan, 1998).

معرفت نزد قرچغای خان بر اساس همان شکلی که در فلسفه مشائی درباره حق یعنی عینیت امور بیرونی و شیء در ذهن انجام می‌پذیرد. اموری که بدیهی هستند، مانند اینکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است. بنابراین هنگامی به این شیء بخصوص یا هو یا امر اشاره مستقیم می‌شود، در همان حال نمی‌توان به عدم آن قصد داشت. بنابراین با اینکه به حقیقت ذات اشیاء نمی‌توان راه برد اما می‌توان معرفت را با اشاره کردن به امر موجود بدیهی آغاز کرد.

به نظر قرچغای خان انسان تا زمانی که مقید به بدن است معرفتی که کسب می‌کند همان وقوف به حقایق اشیاء نمی‌تواند باشد و این در قدرت بشر نیست. انسان از اشیاء تنها به خواص و لوازم و اعراض آن‌ها معرفت پیدا می‌کند. بنابراین حتی امکان معرفت به حقیقت خداوند، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را ندارد. به عنوان مثال انسان به حقیقت جوهر معرفت پیدا نمی‌کند بلکه به شیء‌ای معرفت می‌یابد که دارای خاصیت جوهر بودن است یعنی برای وجود داشتن به موضوع نیاز ندارد. در حالیکه این تعریف، حقیقت جوهر نیست. تعریف جسم نیز اینگونه است، صرفاً خواص جسم دریافته می‌شود که داری طول و عرض و ارتفاع است (Qarchaghai Khan, 1998).

درست به دلیل همان نگاه دیالکتیکی است که از دید قرچغای خان نفس عاقله بالفعل جای صورت‌هاست نه بالقوه؛ از همین رو است که وی استدلال می‌کند هر جنسی از اجناس ماده و طبیعت، چه به قوت و چه به فعل، به همین ترتیب در نفس نیز ممکن است به قوت یا به فعل وجود داشته باشد. چون عقل در نفس گاهی به صورت بالقوه (قوت) و گاهی به صورت بالفعل (فعل) است. عقل در نفس، زمانی که به صورت بالقوه است، نیاز به فعالیت و شکوفایی دارد تا به صورت بالفعل درآید. مشابه این امر در چیزهای محسوس نیز صادق است،

چرا که اشیاء زمانی که به صورت بالقوه هستند، در واقع نیازمند شرایطی خاص (مانند تابش نور) هستند تا به صورت بالفعل درآیند و محسوس شوند. در اینجا، محسوساتی که به صورت بالفعل هستند، از آن‌هایی که به صورت بالقوه‌اند، شریف‌تر و کامل‌ترند.

همین‌طور عقل در حالت بالفعل از عقل بالقوه برتر است، زیرا عقل بالفعل قادر است که عقل بالقوه را فعال کرده و از آن برای درک و فهم بهتر استفاده کند. عقل بالقوه، در حقیقت، مانند چیزی است که در حالت انفعال است و تنها زمانی که به صورت بالفعل درمی‌آید، می‌تواند تأثیرگذار و فاعل باشد.

عقل فعال، به‌طور خاص، از تن جداست و در این حالت هرگز منفعل نمی‌شود، در حالی که در تن عقل می‌تواند در معرض تأثیرات مختلف قرار گیرد. به همین دلیل، چون عقل از تن جدا می‌شود، دیگر دچار فراموشی نمی‌شود، چرا که ارتباطش با تن که سبب فراموشی است قطع می‌گردد.

چنین است که عقل در حالت بالفعل، از خود تمام آگاهی‌ها و دانش‌ها را می‌سازد و نمی‌میرد مگر اینکه چیزی از آن تباه شود. وقتی عقل به‌طور کامل و به صورت فعل عمل می‌کند، فراموشی به دلیل آسیب به عقل نمی‌آید، چرا که عقل تنها از وهم و تخیل برای ذخیره‌سازی اطلاعات استفاده می‌کند. در واقع، وقتی که ذهن دچار آسیب یا اختلالی می‌شود، برخی از اثرات آن از بین می‌روند و به همین دلیل عقل آن‌ها را فراموش می‌کند. (Qarchaghai Khan, 1998).

قرچغای خان رابطه‌ی معرفت و عمل را در دو عالم مثالی و عقلانی تبیین می‌کند. در عالم مثالی، نفس نبی مرتبه‌ای از فضایل محسوب می‌شود. برای مشاهده‌ی ملک در بدن مثالی و شنیدن صدای او، نفس نبی باید به اخلاق حمیده آراسته و از رذایل پاک باشد. نبی همان نفس ناطقه‌ای است که از اخلاق ذمیمه منزّه و به اخلاق حمیده متصف شده و علاوه بر آن، باید محدث و متمثل له باشد، یعنی ملک در بدن مثالی برای او تجسم یابد و او بتواند آن را با حواس مثالی‌اش درک کند. در این شرایط، سمع و بصر مثالی او از طریق آلت متخیله،

می‌شود، در علم نفس مثالی به صورت عالی و شرافتمندانه موجود است، اما در نفس حسی، به صورت پنهان باقی می‌ماند (Qarchaghai Khan, 1998).

تأثیر عمل در عالم عقلی بدین صورت است که هر نفس انسانی از دو جهت به بدن عنصری تعلق دارد: یکی جهت عقلی و منطقی و دیگری جهت حسی و حیوانی. اگر جهت عقلی و منطقی بر جهت حسی و حیوانی غلبه داشته باشد، نفس انسانی از سرگرمی‌های دنیوی دوری کرده و به افکار صحیح، تحصیل علوم و اعمال صالح مشغول می‌شود. در چنین شرایطی، فرد در خواب، علوم و اخلاق خود را به عنوان حقایق واقعی و لطیف مشاهده می‌کند، نه به صورت اختراعات خیالی (Qarchaghai Khan, 1998).

قرچغای خان همچنین تأکید دارد که عمل به تنهایی نیز می‌تواند موجب حرکت انسان به سوی کمال شود. زاهدان و عابدان در این مرتبه قرار دارند که ترقی آن‌ها بر اساس اعمال و اخلاق حمیده است، نه بر اساس شناخت و ادراک حقایق الهی. در مقابل، حکما و عرفا علاوه بر اعمال و اخلاق حمیده، به معرفت و ادراک حقایق نیز دست می‌یابند. وی معتقد است که کمال حقیقی انسان در علوم حقه، صدق و اخلاق حمیده است و اشرف لذات او در تحصیل این کمالات نهفته است. برای دستیابی به فضیلت اخلاقی، انسان باید به تغذیه و نشاط عقلانی خویش بپردازد تا قدرت بر دفع اخلاق ذمیمه و کسب اخلاق حمیده و علوم حقیقی را به دست آورد (Qarchaghai Khan, 1998).

معرفت در عالم عقلی نزد ملاصدرا و قرچغای خان

یقینی ترین مرتبه معرفت برای انسان معرفت به کلیات و صورتهای کلی عالم عقلی است. اما از آنسو که ملاصدرا به یکی بودن مراتب معرفت و مراتب عالم اذعان دارد بنابراین بر اساس نظریه حرکت جوهری، معرفت در عالم عقلی به معنای نائل شدن نفس انسان به مرتبه عقل است، یعنی تبدیل شدن نفس به عقل بنابراین ملاصدرا در بحث معرفت عقلی به مشاهده از راه دور معتقد است.

حس مشترک و حواس جسمانی عمل کرده و در نتیجه، او به علوم حقه نافع، به ویژه علوم مرتبط با اعمالی که موجب نجات نفوس ناطقه و ترک آن‌ها موجب عقاب می‌شود، عالم خواهد بود. این علم نه از طریق قوه‌ی فکریه، بلکه به واسطه‌ی شهود حاصل می‌شود. افزون بر این، نفس نبی در عالم کون و فساد تصرف داشته و آیات و خوارق عادات از او ظاهر می‌گردد (Qarchaghai Khan, 1998).

در عالم عقلی، معرفت اخلاقی و فضیلت، انسان را از ملانکه نیز برتر می‌سازد، زیرا این برتری ناشی از جمع میان حکمت نظری و عملی است. به نظر قرچغای خان، حکمت نظری شامل شناخت مبدأ المبادی، نبوت و امامت، و درک حقایق کلی و جزئی موجودات است. حکمت عملی نیز به معنای اتصاف به تمامی اخلاق حمیده است که انسان را برتر از ملانکه‌ی مقرب می‌گرداند (Qarchaghai Khan, 1998).

شرط نیل به بالاترین درجات ایمان و سعادت، جمع میان حکمت و عرفان است که در انسان کامل، یعنی حضرت علی (ع)، به واسطه‌ی انجام فرائض الهی، اعمال حسنه‌ی ظاهری و اخلاق حمیده‌ی باطنی همچون سخاوت، شجاعت، عفت و عدالت و پرهیز از رذایل اخلاقی مانند بخل، ترس، جور، شهوت و غضب تحقق یافته است. قرچغای خان تأکید دارد که تحقق جامعیت میان معرفت و فضیلت برای برخی به طور کامل و برای برخی دیگر به صورت جزئی امکان‌پذیر است و نیازی نیست که همه‌ی انسان‌ها به مرتبه‌ی اکمل معرفت و اخلاق حمیده برسند (Qarchaghai Khan, 1998).

از نظر وی، هر نفس مثالی به بدن مثالی و بدن عنصری خود تعلق دارد، اما میزان ظهور علوم و اخلاق آن در بدن‌های مثالی متفاوت است. در برخی بدن‌ها، این علوم و اخلاق به طور کامل ظاهر می‌شود، در برخی دیگر تنها بخشی از آن آشکار است و در برخی کاملاً مخفی و فراموش می‌گردد. در بدن عنصری، این علوم و اخلاق همیشه پنهان هستند. علوم نفس مثالی، علوم تبعی نفس کل است و بسته به استعداد بدن مثالی تجلی می‌یابد، اما در نفس عنصری پنهان باقی می‌ماند. آنچه از علوم، اخلاق و افعال در نفس عنصری حادث

در یک رویکرد از ملاصدرا عقل در جسم مادی قادر است موجبات معرفت عقلانی را فراهم می‌سازد و هم در عالی‌ترین مرتبه خود یعنی معرفت نورانی که صورت‌های عقلی هستند. آنچه در معرفت عقلی مورد تأکید خاص ملاصدرا است، این است که عقل و شناخت عقلانی دارای جنبه حسی و مادی نیست. بر این اساس ذات معرفت عقلی از جنس نور است و اگرچه در جسم مادی و شناخت آدمی که دارای جسمانیت است حلول می‌یابد، اما این حلول و نمود، تمامی وجود عقل نیست و تنها جلوه‌ای از جلوات عقل است که در جسم مادی حلول یافته است (Mulla Sadra, 1987). اما نگرشی واقع‌گرایانه نسبت به معرفت عقلی و اتحاد با صورتهای عقلانی در انسان دارد و بیان می‌کند که اکثر انسانها یا قریب به اتفاق آنها قوه عاقله شان به فعلیت تام نمی‌رسد و بنابراین ادراک خالص عقلی به دور از شوائب و عوارض و لواحق مثالی و حسی دست نمی‌یابند بلکه قوه عاقله انسانها معمولاً به اندازه‌ای فعلیت می‌یابد که می‌تواند تنها از پس پرده لواحق و عوارض، به مشاهده آن ذوات بپردازد. بدین ترتیب، اگر بخواهد آن امر عقلانی را نه از پس پرده تعینات آن، بلکه به صورت خالص نظاره کند، تنها می‌تواند آن را به صورتی ناقص و مبهم انجام دهد (Mulla Sadra, 1987).

یعنی به دلیل غلبه قوای حسی و خیالی، معرفت به امور عقلی به گونه‌ای مبهم و از دور، ادراک می‌شوند زیرا غلبه قوای حسی و خیالی به نوعی حجاب و مانع ادراک عقلی محسوب می‌گردد (Mulla Sadra, 1981). این نظریه ملاصدرا به عنوان معرفت عقلی به مثابه مشاهده از دور تعبیر شده است. نوعی از معرفت است که در آن اتحاد میان نفس با صور عقلی صرفاً با مشاهده صور عقلی است نه اتحاد با آن. فرآیند دستیابی به ادراک و مشاهده از دور بدین نحو است که قوه عاقله، در ابتدا و در پی ادراک قوای حسی از عوارض خارجی چون رنگ، بو، اندازه و... در می‌یابد که اینها باید عوارض یک ذات جوهری باشند و خود مستقل نیستند؛ زیرا نفس با علم به خود و احوالاتش در می‌یابد که احوالات او قائم به خود نیستند؛ بلکه قائم به نفس هستند و لذا هنگامی که نظیر این احوالات

را از عالم خارج در می‌یابد، پی می‌برد که تبعاً این امور نیز باید به چیزی قائم باشند (Tabatabai, 2006). به این ترتیب، قوه عاقله در پی ادراکات قوای حسی، به وجود جوهری در خارج پی می‌برد؛ اما در ابتدا علم او به این جوهر بسیار اجمالی است و با تفصیلی شدن اطلاعات او از تفاوت عوارض و آثار هر کدام از این جوهر به مرور نسبت به هر کدام از جوهری که این عوارض از شئون آنها هستند آگاهی بیشتری می‌یابد؛ مثلاً می‌یابد که این جوهر، انسان می‌باشد و آن جوهر، درخت و به همین صورت، هر جوهری را به نحو تفصیلی می‌شناسد. البته باید توجه کرد که این شناخت قوه عاقله از ذوات و جوهر، تنها به واسطه آثار آن جوهر و از پس پرده آنها است. به عبارت دیگر، علم حاصل برای قوه عاقله نسبت به این جوهر، ادراکی از دور است. ادراک از دور را می‌توان کارکرد عقل مشوب به وهم دانست. البته وهم در اینجا، به معنای خطا نیست؛ بلکه به معنای آن قوه‌ای است که در امور جزئی، امور کلی را می‌یابد؛ زیرا در بیشتر انسانها، قوه عاقله به دلیل فعلیت کمی که دارد، تنها از پس پرده جزئیات و عوارض که در مکتب صدرایی، در واقع شئون و ظهورات مادون جوهر قلمداد می‌شوند (Mulla Sadra, 1981). بر اساس نظر ملاصدرا انسان می‌تواند امور عقلی را درک کند، که به این نحو از ادراک، ادراک وهمی گفته می‌شود. قوه واهمه، قوه‌ای در عرض قوای حسی و عقلی نیست لذا ادراک وهمی، ادراکی جدای از ادراک حسی و عقلی نمی‌باشد (Mulla Sadra, 1981)؛ بلکه به معنای این است که قوه عاقله، ذوات را از پس پرده شئون آنها می‌نگرد و اجمالاً در می‌یابد که این عوارض، باید شئون یک جوهر خاص باشند. با تکرار ادراکات از دور، عقل توانایی می‌یابد که میان عوارض مفارق و عوارض لازم یک جوهر تفکیک نماید و آنگاه پس از آنکه این ذوات را از پس پرده عوارض لازم و شئون آنها هر چند به صورت اجمالی ادراک کرد، میان این دو بُعد ادراک خود، یعنی بُعد عوارض و بُعد ذات آن جوهر، تفکیک میکند. به عبارت دیگر، در یک سو عوارض و شئون را لحاظ میکند و در سوی

دیگر، ذوات جوهری را در نظر میگیرد؛ آنگاه این لحاظ ذات بدون عوارض را به عنوان ماهیت جوهر قلمداد میکند.

در این فرآیند آنچه عقل به عنوان ماهیت جوهری بدون در نظر گرفتن عوارض و شئوناتش در می‌یابد، همچنان یک ادراک اجمالی و مبهم است که می‌توان آن را ادراک از دور نامید (Mulla Sadra, 1996b) به عبارت دیگر، در ادراک از دور، نفس تنها باخبر می‌گردد که آثاری که قوای مختلف ادراکی درک نموده‌اند، به ذاتی منسوب هستند که آن ذات، مبدأ فاعلی آنهاست. نفس، از خود حقیقت آن ذات به صورت تفصیلی باخبر نمی‌شود؛ زیرا حقیقت آن ذوات، اموری عقلی و مجرد هستند که قوه عاقله، به دلیل عدم فعلیت تام خود، قدرت اتحاد با آن و درک بیواسطه آن را ندارد. از نتیجه فرآیند ادراکی مذکور میتوان با عنوان علم حصولی به ماهیت جوهری یاد کرد، که در عین مطابقت با معلوم خارجی، آثار آن را ندارد.

درواقع از دیدگاه قرچغای خان معرفت عقلانی در عالم معنی و باطن، یعنی عالم بی وضع و بی‌جهت است عالمی بدون وضع و محاذات فاعل با موضوع فعل. عالم عقلی همان حقیقتی است که بر اساس آن عالم وجود و واقعی شکل گرفته است. شروع معرفت عقلانی نیز از واقعیت خارجی به مثابه اشاره به امر و هو و شیء است. اما در مراتب والاتر معرفت عقلانی معرفت به مثل است و در این معرفت نفس انسان به مرتبه والایی می‌رسد که معرفت به از طریق فیض به او داده می‌شود. در نظریه‌ای که قرچغای خان نیز بیان داشته، معرفت از طریق جزئیات حاصل نمی‌شود بلکه پیوستن به مثلها و جهان کلیات یا آموختن آن از طریق شخصی که به کلیات دست یافته محقق می‌شود. به نظر او تا زمانی که بدن عنصری و مادی به شعور و معرفت مادی و انفعالی اشتغال داشته باشد نمی‌تواند به کنه یا ذات هیچ شیئی معرفت پیدا کند و تا زمانی که از عالم حسی و عقلی مادی و انفعالی بسوی عالم مثالی نرود و با چشم مثالی آن‌ها را نبیند نمی‌تواند به لوازم و آثار مختصه آن‌ها معرفت بیابد و آن اشیاء را از اشیاء دیگر تمایز دهد (Qarchaghai Khan, 1998). در این مورد نظریه قرچغای

خان نزدیک به نظریه ملاصدرا درباره نظاره از دور است، زیرا به نظر قرچغای خان انسان تا زمانی که مقید به بدن است معرفتی که کسب می‌کند همان وقوف به حقایق اشیاء نمی‌تواند باشد و این در قدرت بشر نیست. انسان از اشیاء تنها به خواص و لوازم و اعراض آن‌ها معرفت پیدا می‌کند. بنابراین حتی امکان معرفت به حقیقت خداوند، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را ندارد. به عنوان مثال انسان به حقیقت جوهر معرفت پیدا نمی‌کند بلکه به شیئی معرفت می‌یابد که دارای خاصیت جوهر بودن است یعنی برای وجود داشتن به موضوع نیاز ندارد. در حالیکه این تعریف، حقیقت جوهر نیست. تعریف جسم نیز اینگونه است، صرفاً خواص جسم دریافته می‌شود که داری طول و عرض و ارتفاع است. اما بحث اتحاد را نمی‌پذیرد و به تبعیت از افلاطون معرفت را به مثابه تذکر می‌داند.

نقش عمل در معرفت عقلانی نزد ملاصدرا و قرچغای خان

به نظر ملاصدرا نفس با اینکه از نظر قوا دارای کثرت است اما این وحدت در عین کثرت است، ملاصدرا این وحدت را وحدت عددی نمی‌داند بلکه آنرا از سنخ وحدت جمعی تعریف می‌کند (Mulla Sadra, 1981). مراتب نفس ناطقه یعنی قوای نظری و عملی آن نیز به همین لحاظ است که نشان از حرکت جوهری پیوسته آن از مرتبه هیولانی در عقل نظری به مرتبه مستفاد است. در وجه عقل عملی نیز از مرتبه تجلیه به مرتبه فنا است. تمام این مراتب در مرتبه‌ای رخ می‌دهند که تأیید و لطف حضرت حق شامل انسان شود و نفس انسان بر بدن او غلبه کرده و آنرا تدبیر نماید (Mulla Sadra, 2012).

به نظر ملاصدرا هر امری که انسان در جهان آن را ادراک می‌کند در نفس او تأثیر می‌گذارد و در آن باقی می‌ماند و در صحیفه قلبش نگاشته و در خزانه معلوماتش جمع می‌گردد. این موضوع در روز قیامت و با از بین رفتن حجاب بدن هویدا می‌شود (Mulla Sadra, 2012). حتی امور جزئی مرتبط با عقل عملی و صناعات و مهارت‌ها زیرا اگر یادگیری علوم در نفس باقی نمی‌ماند در طول زمان و بر اثر تکرار ثبوت نمی‌یافت هیچ فردی نمی‌توانست حرفه‌ای را بیاموزد.

تربیت و تهذیب نفس نیز فایده‌ای نداشت و آموزش به کودکان سودمند نبود زیرا از کودکی تا بزرگسالی هیچ تفاوتی در او حاصل نمی‌شد (Mulla Sadra, 2004). بنابراین عمل راهی برای تکامل عقل نظری و اتصال به عقل فعال است زیرا هر چه اعمال در جهت جنبه عقل عملی او باشند بر مراتب عقل نظری او نیز افزوده می‌شود و هر چند به سمت امور حیوانی و رذائل باشد از کمال شایسته عقل نظری باز می‌ماند: «ان لكل عمل من الاعمال البدنيه تأثير في النفس فان كان من باب الحسنات و الطاعات فله تأثير في تنوير و تخليصها من اسر الشهوات و تطهيرها عن غواسق الهوليات و جذبها من الدنياى الاخرى و من المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير في التنوير و التهذيب و كذلك لكل عمل من الاعمال السيئه قدرا معينا من التأثير في اظلام جوهر النفس و تكثيفها و تكديرها و تعليقها بالدنيا و شهواتها و تقييدها بسلاسلها و اغلالها» (Mulla Sadra, 1981). بنابراین حیث وابستگی نفس به بدن و کمالاتی که از حیث اضافه بودن آن به بدن دریافت می‌کند عقل عملی نام دارد و وظیفه آن تنظیم رابطه میان نفس و بدن است. بدن جوهری است که خداوند این قابلیت را به آن داده که سبب کمال نفس شود بنابراین اهمیت عمل و موضوعیت آن در کسب کمال آن است که سبب تکامل عقل عملی شده و تکامل عقل عملی زمینه ساز تکامل عقل نظری یعنی کمال واقعی انسان می‌شود (Mulla Sadra, 1981). در این باره ملاصدرا می‌نویسد: «واعلم ان السعاده الانسانيه منوطه بشيئين بالعلم الذی عبارة عن الايمان باله و ملائکته و کتبه و رسله و اليوم الآخر و بالعمل الذی حاصله تصفيه مره القلب عن شواغل الدنيا و مستلذاتها» (Mulla Sadra, 1981). بدان که سعادت و کمال انسان وابسته به دو چیز است: یکی علم؛ که عبارت است از ایمان به خدا و ملائکه و کتب و رسولانش و روز قیامت و دیگری عمل؛ که نتیجه آن تصفیه آینه قلب از شهوت دنیوی و لذت‌های آن.

به نظر ملاصدرا نسبت عقل نظری به عملی بر اساس تأثیر گذاری امور ذهنی بر امور عینی و بالعکس است. به عنوان مثال در امور عینی جسم

خیس مرطوب است اما هنگامی که ذهن آن را درک می‌کند، ذهن مرطوب نمی‌شود بلکه صورت محسوس و متخیله در آن‌ها بوجود می‌آورد و سبب می‌شود که صورت عقلی آن در ذهن مترسم شود. در مسائل اخلاقی نیز خشم که امری درونی است می‌تواند به شکل عینی مثل سرخی رخسار یا تندی ضربان قلب بروز کند. به نظر ملاصدرا این امکان هست که خشم در جای دیگری خود را به صورت امر عینی نظیر آتش نمایان کند (Mulla Sadra, 1996a). بنابراین هنگامی اعمال و اندیشه‌های انسان تبدیل به ملکات اخلاقی در نفس می‌شوند در حقیقت از صورت جسمانی خود خارج شد و در آخرت ملکات اخلاقی نفس دوباره به اجسام آن جهانی تبدیل می‌شوند. نظر ملاصدرا درباره معاد جسمانی چنین است که هویت و تشخیص بدن به نفس است و نفس دارای این خصیصه است که صور ادراکی از او صادر شود و صدور آن‌ها قائم به نفس باشد و انسان همینکه از بدن مادی جدا شد نفس انسان بدن مثالی و اخروی منتقل می‌شود. بنابراین آخرت از منشآت نفس انسان است و ناشی از خلاقیت اوست و در امر معاد جسمانی قوه خیال که تجردش عامل وحدت و تجرد نفس انسان است به اذن خداوند خلق کننده نعمات و عذابهای جسمانی و محسوس اخروی است که محصول خوبی و بدی اعمال انسان است و انسان اخروی با همین جسم و بدن خاص و مشهود محسوس می‌شود اما صور اعمالش که در خزانه خیالش حفظ شده اند تعیین بخش زیبایی یا زشتی جسم اخروی اش هستند و این به واسطه خلاقیت خیال است (Yathribi, 2010). به نظر ملاصدرا همانگونه که هیولا ماده تکنون اجسام صور مقداری است ولی خودش مقدار پذیر نیست نفس ناطقه هم ماده پیدایش تجسم اعمال و تکنون اجسام و صور مقداری در عالم آخرت است هر چند خودش دارای مقدار و بعد جسمانی نیست (Mulla Sadra, 2004). یعنی ملاصدرا بیان می‌کند که ملکاتی که توسط عقل عملی و اخلاق برای انسان پدید آمده بواسطه عقل نظری و قوه ناطقه در روز قیامت، بعد عملی و جسمانیت جزئی می‌یابند، زیرا پاداش و کیفرهای اخروی نیز صورت‌های قائم به نفس هستند و مانند نفس دارای شعود و حیات

ذاتی اند. اخلاق و اعمال انسانی هرچند جزو اعراض نفس محسوب می‌شوند اما بواسطه قوه ناطقه موجودات آن جهانی می‌شوند. همین ملکات که از طریق اخلاق هستند تجسم یافته و صورتهای روحانی جاودان بخود می‌گیرند و موجب ابتهاج و التذاذ یا احساس وحشت و درد می‌شوند (Mulla Sadra, 2012). «انسان به حسب نوع اخلاق و ملکاتی که بر نفس غالب می‌شود در روز قیامت صورت مناسب با آن اخلاق و ملکات را خواهد داشت و این همان تجسم اعمال و تجسد اخلاق است» (Mulla Sadra, 1996a).

همین موضوع نزد قرچغای خان است. به نظر قرچغای خان عمل به تنهایی نیز سبب معرفت و حرکت انسان به سوی کمال است، زاهدان و عابدان در این مرتبه هستند. به نظر قرچغای خان شکی وجود ندارد که کمالات حقیقی انسان، علوم حقه و صادق و اخلاق حمیده است، و اشرف لذات او تحصیل این کمالات است (Mulla Sadra, 1996a) اما برای نیل به فضیلت اخلاقی بواسطه عمل انسان نیاز دارد تا به تغذی و نمود عقلانی و نشاط عقلانی خویش بپردازد تا قدرت بر دفع اخلاق ذمیمه و بر تحصیل اخلاق حمیده و علوم حقه صادق داشته باشد (Qarchaghai Khan, 1998). رسیدن به جامعیت میان معرفت و عمل نیز برای بعضی افراد بطور کامل و برای برخی به صورت بعض و جزئی امکان دارد زیرا لازم نیست که هر فردی از افراد انسانی در معرفت و اخلاق حمیده به مرتبه کمال یا به مرتبه اکمل برسد (Mulla Sadra, 1996a).

نقش عمل در معرفت عقلانی نزد ملاصدرا و قرچغای خان به‌طور کلی بیان‌گر این است که هر دو فیلسوف تأکید دارند بر این که کمال عقلانی و اخلاقی انسان از طریق عمل به دست می‌آید، اما روش‌ها و تاکیدات آن‌ها در برخی جنبه‌ها تفاوت دارد.

ملاصدرا با نگاه به حرکت جوهری و نقش عمل در تکامل عقل نظری و عملی، بر تأثیرات متقابل این دو بعد از نفس تأکید می‌کند. به عقیده او، عمل و اخلاق به‌ویژه وقتی در جهت حسنات و طاعات قرار می‌گیرند، سبب تهذیب و نورانی شدن نفس شده و در نهایت به کمال عقل نظری و اتصال به عقل فعال می‌انجامد. عمل در نظر

ملاصدرا نه تنها در دنیای مادی تأثیرگذار است، بلکه در آخرت نیز به صورت تجسم یافته و در قالب جسم اخروی تجلی می‌کند. به عبارت دیگر، اعمال و اخلاق انسان در روز قیامت به صورتی محسوس و عینی تبدیل می‌شود و در واقع تجسم اخلاق است.

در مقابل، قرچغای خان نیز بر اهمیت عمل تأکید می‌کند و آن‌ها را اساس معرفت و کمال انسانی می‌داند. او معتقد است که انسان برای نیل به فضیلت و کمال باید به تغذیه عقلانی و پرورش اخلاقی بپردازد. در نظر قرچغای خان، برای دستیابی به کمالات حقیقی، انسان نیاز دارد که فضایل اخلاقی را در زندگی روزمره خود به کار گیرد و از رذایل اخلاقی اجتناب کند. او همچنین معتقد است که فضایل در عالم مثال به صورت واقعی مشاهده می‌شوند و انسان در این عالم، صفات و فضایل خود را به‌طور عینی می‌بیند.

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های ملاصدرا و قرچغای خان درباره نقش عمل در معرفت عقلی، هر دو بر مراتب و چگونگی ادراک حقیقت تأکید دارند، اما تفاوت‌هایی اساسی در روش و مبانی آن‌ها وجود دارد. ملاصدرا معرفت عقلی را در چارچوب حرکت جوهری تبیین می‌کند و معتقد است که ادراک عقلانی، به معنای ارتقای نفس تا مرتبه عقل است. اما به دلیل غلبه قوای حسی و خیالی، انسان تنها قادر به درک غیرمستقیم امور عقلی است و معرفت او از طریق مشاهده آثار و عوارض صورت می‌گیرد، نه از طریق اتحاد با ذات حقایق. او این نوع معرفت را "مشاهده از دور" می‌نامد، که در آن شناخت از طریق واسطه‌ها و شئونات جوهری حاصل می‌شود. قرچغای خان نیز با تأکید بر نقش عالم مثالی، معتقد است که معرفت حقیقی تنها زمانی حاصل می‌شود که انسان از محدودیت‌های جسم مادی فراتر رود و به عالم معانی دست یابد. او همانند افلاطون، معرفت را نوعی "تذکر" می‌داند و بر این باور است که شناخت از طریق پیوستن به مثل‌ها و کلیات، یا دریافت آن از افراد برخوردار از معرفت ممکن می‌شود. برخلاف ملاصدرا، قرچغای خان مفهوم اتحاد نفس با عقل را نمی‌پذیرد و معتقد است که انسان تنها به خواص و لوازم اشیاء معرفت

جوهری نفس می‌داند، در حالی که قرچغای خان آن را وابسته به اتصال به عالم مثل و رهایی از قید جسم مادی می‌بیند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of rational knowledge and its acquisition has been a central issue in Islamic philosophy, particularly in the works of Mulla Sadra and Qurchaghai Khan. The primary aim of this study is to explore how each of these philosophers explains the role of action in the process of cognition and intellectual development. Mulla Sadra, the founder of Transcendental Philosophy, emphasizes that knowledge is acquired through a hierarchical structure consisting of sensory, imaginal, and rational levels, a process facilitated by the substantial motion of the soul. His philosophy highlights the role of action in purifying the soul and enabling it to ascend toward rational knowledge. In contrast, Qurchaghai Khan, adopting a different approach, views knowledge as direct and intrinsic, obtained through the illumination of reason and the connection with the imaginal world. His epistemology is rooted in the idea that knowledge is not acquired in a progressive manner but rather through the presence of the intellect and its inherent capacity for understanding. These two perspectives reflect fundamental differences in their ontological and epistemological commitments, particularly regarding the interplay between action, intellectual perception, and spiritual refinement. While both thinkers acknowledge the gradation of knowledge, Mulla Sadra integrates action as a means of refining the intellect, whereas Qurchaghai Khan maintains that knowledge is achieved through the soul's intrinsic connection to truth rather than an external process of purification (Qurchaghai Khan, 1998).

می‌یابد، نه به حقیقت جوهری آن‌ها. در زمینه نقش عمل در معرفت، ملاصدرا معتقد است که ادراکات حسی و عقلانی در نفس تأثیر ماندگار دارند و در روز قیامت آشکار می‌شوند. او مراتب عقل نظری را از هیولانی تا مستفاد، و مراتب عقل عملی را از تجلیه تا فنا معرفی می‌کند، که همگی تحت تأثیر تأیید الهی و سیطره نفس بر بدن تحقق می‌یابند. در مجموع، هرچند هر دو متفکر بر نارسایی معرفت حسی تأکید دارند، اما ملاصدرا شناخت عقلانی را محصول حرکت

The historical context of these philosophical approaches provides insight into their distinct methodologies. Mulla Sadra's thought is heavily influenced by the synthesis of Peripatetic, Illuminationist, and mystical traditions, resulting in an epistemology that requires both theoretical and practical engagement with reality. His notion of the substantial motion of the soul implies that knowledge is not static but evolves as the soul perfects itself through both intellectual endeavors and ethical conduct. This idea is reinforced by his theory of the unity of the intellect and the intelligible, which asserts that knowledge is not merely about acquiring external truths but rather about becoming those truths through an ontological transformation. This perspective underscores the necessity of action in epistemology, as the refinement of the soul through virtuous acts contributes to its ability to grasp higher levels of knowledge. On the other hand, Qurchaghai Khan's epistemological model is more aligned with a Platonic vision, in which knowledge is an innate reality that manifests itself when the conditions are met. Unlike Mulla Sadra, he does not see action as a prerequisite for knowledge acquisition but rather as a supplementary process that may assist but is not essential. Instead, he emphasizes the direct illumination of the intellect by the light of truth, suggesting that knowledge is not constructed but revealed when the mind is properly oriented toward it (Qurchaghai Khan, 1998).

Mulla Sadra's emphasis on action is particularly evident in his discussion of moral and intellectual development. He argues that every human action

leaves an imprint on the soul, shaping its disposition and ultimately affecting its cognitive capacities. Good actions refine the soul, making it more receptive to intellectual and spiritual truths, while bad actions create veils that obscure knowledge. This is why he insists on the integration of philosophical inquiry with religious practice, as both are necessary for the elevation of the soul. His perspective is in stark contrast to that of Qurchaghai Khan, who argues that knowledge, particularly rational knowledge, is not conditioned by moral action but by the capacity of the intellect to apprehend realities as they are. For him, moral virtue may enhance the individual's ability to focus, but it does not determine the nature of knowledge itself. Instead, he posits that the intellect is an independent faculty capable of direct cognition, provided it is free from distractions and distortions. This divergence in their views on the relationship between action and knowledge leads to broader implications in their philosophical systems. Mulla Sadra's framework implies a developmental epistemology where individuals must actively cultivate knowledge through ethical discipline, whereas Qurchaghai Khan maintains a more immediate and intuitive model of cognition (Qurchaghai Khan, 1998).

The role of action in knowledge acquisition also extends to their perspectives on the afterlife and ultimate human fulfillment. In Mulla Sadra's view, the soul's journey toward knowledge continues beyond this life, as the impressions formed by actions determine its intellectual and moral standing in the next world. This idea is linked to his concept of the corporeal resurrection, where the soul, having shaped itself through its actions, manifests its true essence in the afterlife. Knowledge, therefore, is not simply an abstract exercise but a transformative process that has eternal consequences. In contrast, Qurchaghai Khan's model suggests that knowledge is a matter of direct intellectual apprehension that remains unaffected by bodily actions. For him, the connection between knowledge and the afterlife is established through the soul's alignment with

eternal truths rather than through a gradual process of intellectual and ethical cultivation. This reflects a fundamental divergence in their metaphysical outlooks: Mulla Sadra sees knowledge as something that is actively built through engagement with the world and moral refinement, while Qurchaghai Khan regards it as a passive realization that occurs when the soul is sufficiently attuned to its own intellectual nature (Qurchaghai Khan, 1998).

Another key difference in their views pertains to the role of divine grace in epistemology. Mulla Sadra incorporates divine illumination into his theory of knowledge but insists that human effort plays a crucial role in preparing the soul for enlightenment. His philosophy maintains that divine assistance is given in accordance with one's ethical and intellectual striving, reinforcing the idea that knowledge is acquired through a process of spiritual and cognitive maturation. In contrast, Qurchaghai Khan's emphasis on innate cognition suggests that divine illumination is a direct bestowal rather than a response to human effort. This implies that while ethical conduct may facilitate the reception of knowledge, it is not a necessary condition for it. In this way, his approach bears similarities to the Neoplatonic tradition, where knowledge is seen as an inherent property of the soul that emerges under the right conditions rather than something that must be actively developed. This distinction highlights the broader contrast between their respective philosophical commitments: Mulla Sadra's dynamic and process-oriented view of knowledge versus Qurchaghai Khan's more static and innate model of cognition (Qurchaghai Khan, 1998).

In conclusion, the epistemological views of Mulla Sadra and Qurchaghai Khan present two distinct yet interrelated approaches to the relationship between action and knowledge. Mulla Sadra's theory, grounded in the principles of substantial motion and the unity of the intellect and the intelligible, posits that knowledge is an evolving reality shaped by both intellectual and moral effort. In his view, action plays a fundamental role in

purifying the soul, enabling it to ascend toward higher levels of understanding. By contrast, Qurchaghai Khan maintains that knowledge is an immediate and intrinsic reality that is not necessarily dependent on action. Instead, he argues that knowledge is accessed through the intellect's natural illumination, suggesting that it is an inherent quality rather than an acquired state. These differences underscore the broader philosophical divide between their approaches: one that sees knowledge as an active and developmental process and another that regards it as a passive and innate realization. Despite these contrasts, both thinkers contribute significantly to the discourse on epistemology, providing complementary perspectives on the nature of cognition, the role of action, and the ultimate purpose of human intellectual endeavor.

References

- Alizadeh, B. (1997). The nature of the philosophical school of Mulla Sadra and its distinction from other philosophical schools. *Kheradnameh Sadra*, 10.
- Faramarz Qaramaleki, A. (1998). An interdisciplinary approach and the epistemic identity of Sadr's philosophy. *Articles and Reviews*, 63, 125-136.
- Haeri Yazdi, M. (1992). An introduction to Asfar. *Iran Studies*(4).
- Mosleh, J. (2004). *The psychology of Sadr al-Muta'allihin: A translation and interpretation of the soul journey in Asfar*. University of Tehran, Tehran.
- Motahari, M. (2016). *Collected works*. Sadra Publications, Tehran.
- Mulla Sadra, M. I. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'a*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut.
- Mulla Sadra, M. I. (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Bidar, Qom.
- Mulla Sadra, M. I. (1996a). *Al-Shawahid al-Rububiyah*. Soroush Publications, Tehran.
- Mulla Sadra, M. I. (1996b). *Al-Shawahid al-Rububiyah in the Sufi paths* (Vol. 1 & 2). Dar al-Hayat al-Arabi, Beirut.
- Mulla Sadra, M. I. (1999). *Proceedings of the First International Conference of Mulla Sadra (June 1, 1999 - Tehran) - Volume 12: Mulla Sadra; Interpretation and Hadith*. Islamic Wisdom Foundation Publications.
- Mulla Sadra, M. I. (2004). *Proceedings of the International Conference commemorating Sadr al-Muta'allihin (2004): The school of Mulla Sadra and Western philosophies* (Vol. 1). Islamic Wisdom Foundation.
- Mulla Sadra, M. I. (2012). *Collection of philosophical letters*. Islamic Wisdom Foundation, Tehran.
- Mulla Sadra, M. I. (2014). *Awareness and testimony*. Research Institute for Wisdom and Philosophy of Iran Publications, Tehran.
- Qarchaghai Khan, A. Q. (1998). *Revival of wisdom*. Miras Maktoub, Tehran.
- Tabatabai, M. H. (2006). *Nihayat al-Hikmah*. Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom.
- Yathribi, S. Y. (2010). *Transcendent wisdom: A critique and analysis of the philosophy of Sadr al-Muta'allihin*. Amir Kabir Publications, Tehran.