رابطه معرفت در عالم مثالی و عقلانی با فضیلت اخلاقی نزد ملاصدرا و قرچغای خان

فرشاد مرادی[۱]، دکتر محسن فهیم[۲]*، دکتر علیرضا فهیم[۳]

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات، واحد نجف آباد،دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد ، ایران.

۲. گروه الهیات،واحد نجف آباد،دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد ، ایران.

۳. گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۹)

چکیده

زمینه: یکی از مسائل اساسی در فلسفه اخلاق رابطه میان معرفت و فضیلت اخلاقی است. برای تحلیل این موضوع از دیدگاه ملاصدرا، تحلیل نگرش صدرایی حرکت جوهری مراتب نفس انسانی (معرفت مثالی و عقلانی) با عوالم (مثالی و عقلانی) درباره ارتباط معرفت با فضیلت ذیل مبانی و نتایج این نظریه بسیار اهمیت دارد. در این مقاله با بررسی موضوع چگونگی معرفت انسانی در عالم مثالی و عقلانی ارتباط این معرفت با فضیلت اخلاقی نزد ملاصدرا و قرچغای خان بررسی شد.

نتیجه گیری: نتایج مطالعه نشان دادند که ملاصدرا برای تحلیل موضوع ارتباط معرفت با فضیلت از نظر منطقی به اقسام گزاره های اخلاقی توجه داشته و آن ها را ذیل معقولات ثانیه فلسفی مطرح کرده که در ادراک خیالی بصورت جزئی و معرفت عقلانی بصورت کلی مصداق می یابند. این امر در آراء قرچغای خان دیده نمی شود. اما از لحاظ هستی شناختی، هر دو متفکر ضمن همسنخ دانستن معرفت با فضیلت در مراتب نفس و عالم از این نظریه در جهت نتایج معادشناسی و معاد جسمانی انسان سود برده اند. بر اساس این نظریه فضایل و رذایل در مرتبه مثالی و عقلانی همسنخ با نفس و متحد با آن می شوند و به همین دلیل در قیامت بصورت لذت و عذاب برای انسان ظاهر می شوند.

کلیدواژگان: معرفت، فضیلت، گزاره های اخلاقی، عالم مثالی و عقلانی، ملاصدرا، قرچغای خان

سرآغاز

رابطه معرفت[۱] و فضیلت[۲] از زمره مهمترین مبادی اندیشگانی در فلسفه است که می توان آراء معرفت شناختی[۳] و اخلاقی[۴] فیلسوفان را ذیل این نظریه بازشناسی کرد. افلاطون به عنوان سردمدار نظریه مساوق بودن معرفت با فضیلت، تأکید دارد که معرفت به امر اخلاقی در بُعد عملی همان کسب فضیلت است بنابراین به رابطهٔ دوسویه میان نظر و عمل معتقد است(۱). در سوی دیگر نظرات ارسطو است که به شکاف میان معرفت و فضیلت قائل است و این موضوع را بر اساس ضعف اراده تبیین می کند. تحلیل موضوع رابطه معرفت اخلاقی و فضیلت و گرایش به مساوق بودن یا شکاف در میان آنها، مبدأ برای تبیین آراء و نتایج فیلسوفان می تواند واقع شود(۲). در این میان نظریه رابطه معرفت و فضیلت در فیلسوفان اسلامی نیز دارای پیشینه است. در آراء ملاصدرا و قرچغای خان نیز که مورد بحث این مقاله است، این فرض در معرفت در عالم مثالی و عقلانی مطرح شده است که تبیین آن می توان درک بهتر و وسیع تری از نظرات و آراء ایشان درباره معرفت و ارتباط نظر و عمل داشت.

معرفت‌شناسی مبحثی است که اگرچه به لحاظ ظاهری دارای صبغه‌ای فلسفی است؛ اما ازآنجاکه 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 تخلق به اخلاق حسنه است و در این میان مشهورترین رویکردها، رویکرد صدرایی است که فلسفه و عرفان را با محوریت تخلق به اخلاق حسنه به یکدیگر پیوند داد؛ 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

نویسندهٔ مسئول: نشانی الکترونیکی : fmohsen598@gmail.com

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]

فلسفی و چگونگی بهره‌گیری از تأثیر فضایل اخلاقی در پیشرفت در معرفت در عالم مثالی و عقلانی توسط وی دارای شباهت‌ها و تفاوتهایی با روش ملاصدرا است؛ به همین لحاظ است که به نظر ملاصدرا «حکمت مخالف با شرایع حقه الهی نیست، بلکه مقصود از هر دو چیزی نیست جز شناخت حق‌تعالی 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.»(۳). مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی تطبیقی ارتباط معرفت در عالم مثالی و عقلانی با فضیلت اخلاقی نزد ملاصدرا و علیقلی خان ذیل بحث هستی شناسانه درباره فضایل اخلاقی است. در ارتباط با معرفت‌شناسی و اخلاق از دو دیدگاه ملاصدرا و قرچغای خان پرواضح است که پژوهش‌ها در ارتباط با ملاصدرا بسیار وسیع‌تر از پویش‌های علمی است که در ارتباط با همین موضوع از دیدگاه علیقلی خان پرداخته است؛ حتی می‌توان ادعا کرد ، قرچغای خان شخصیتی ناشناخته است که کمتر پژوهشی به بررسی اطراف‌واکناف دیدگاه‌های وی پرداخته است؛ لذا با توجه به این محدودیت پژوهشی در زمینه مقاله حاضر انجام نشده است.

بحث

معرفت در عالم مثال نزد ملاصدرا

نزد ملاصدرا عالم مثال، عالم تجرد خیالی است، این عالم برزخی است میان عالم حسی مادی و عالم عقلانی[۵]. موجودات خیالی مادی نیستند، ولی برخی ویژگی‌های مادیات مثل شکل و اندازه را دارند، متناظر و همسنخ با عالم مثالی در نفس انسان قوه خیال است. او می‌گوید:

«قوه خیال، جوهری است که محل آن بدن یا اعضای آن نیست و در جهتی از جهات عالم مادی یافت نمی‌شود. این قوه از این عالم مجرد و در عالمی جوهری بین دو عالم ماده و عقل است.»(۴).

از این منظر، اصالت با وجود و وجود دارای مراتب گوناگون است؛ به‌گونه‌ای که شیء واحد، در هر مرتبه آن ویژگی‌های خاص آن مرتبه را دارد؛ بنابراین، اشکالی ندارد که صور تعلیمی در مرتبه‌ای از هستی همراه با ماده، ولی در مرتبه‌ای دیگر از آن مجرد باشند.(۵). این باور فلسفی برای او، زمینه‌ساز اثبات معرفت در عالم مثال است.

ملاصدرا بر این اساس، براهین مختلفی برای اثبات تجرد قوه خیال اقامه کرد. بعضی از این براهین، همان براهینی است که دیگران از آن‌ها در اثبات تجرد نفس ناطقه، بهره جسته‌اند(۴). افزون بر آن، او دراین‌باره برهان‌های جداگانه و ابتکاری نیز دارد؛ ازجمله این‌که می‌گوید انسان به متضاد بودن سیاهی و سفیدی حکم می‌کند و لازم است این دو، هنگام حکم کردن، نزد او حاضر باشند؛ اما روشن است که دو امر متضاد ممکن نیست، باهم در آمری جسمانی حاضر شوند و چون جزئی هستند عقل هم نمی‌تواند مدرک آن‌ها باشد. پس مدرک این دو، یک امر غیر جسمانی دیگر، یعنی قوه خیال است. (۴)

او در برهانی دیگر می‌گوید نفس حیوانی قوه‌ای دارد که بدان وسیله اشباح و صور مثالی را درک می‌کند و ادراک[۶] نیز عبارت است از حصول صورت نزد مدرک، اعم از این‌که در ذات یا در قوه‌ای از آن حاصل گردد؛ اما این‌گونه صور خیالی، قابل اشاره حسی نیستند، درحالی‌که صورت جسمانی، در هرکجا که باشد، اشاره حسی می‌پذیرد؛ بنابراین روشن می‌گردد که صور خیالی در این عالم نیستند. (۵)

آنچه نزد ملاصدرا برای این‌گونه براهین بستر مناسبی می‌گستراند، باور او به‌مراتب گوناگون هستی است و اینکه او وزن علم را وزن وجود می‌داند. از این دو اصل به دست می‌آید که مراتب علم نیز مختلف است و این‌طور نیست که بین صورت مادی و صور عقلی موجودات خلل باشد؛ همان‌طور که در عالم هستی این‌گونه نیست. ناگفته نماند که تجرد قوه خیال و یافته‌های آن نزد ملاصدرا حائز کمال اهمیت و زمینه‌ساز طرح مباحث معاد و عالم آخرت شده است. لذا این نتیجه حاصل می‌شود که ملاصدرا خیال را به‌عنوان یکی از منابع شناخت دارای اهمیت دانسته و جایگاه آن را بینا عقلی – حسی می‌داند؛ درواقع بر آن است که نمی‌توان خیال را از جنس ادراک حسی محض دانست؛ ضمن این‌که نمی‌توان برای آن صورت عقلی محض نیز لحاظ کرد؛ بدین دلیل خیال جایگاهی حسی – عقلی دارد و از منابع مهم شناخت است. نهایت اینکه ازنظر او، قوای حسی برای نفس مانند جاسوسان عمل می‌کنند؛ (۵) بعضی از آن‌ها که حواس ظاهر باشند در فعل و طاعتی که از نفس دارند، چنان‌اند که گویی مجبورند و نمی‌توانند از مقام خود درگذرند، زیرا هرکدام را مقامی معلوم است. ازاین‌رو، برای چشم ممکن نیست که سفید را سیاه ببیند و همین‌طور ذوق نتواند شیرین را تلخ بیابد؛ هرکدام، از فعل دیگری ناتوان است؛ اما حواس باطن چنان‌اند که گویی در فعل خودمختارند؛ قوه مفکره می‌تواند در کار خود تفنن به کار زند و از صورتی به دیگری منتقل گردد و در هر حوزه‌ای که بخواهد تأمل نماید. (۵)

معرفت عقلانی نزد ملاصدرا

ملاصدرا یکی از عالی‌ترین انواع معرفت را معرفت عقلانی[۷] دانسته و در این خصوص در کتاب عقل و جهل شرح اصول کافی به‌تفصیل به بیان بحث پرداخته است. صدرا می‌گوید: «این عقل نخستین آفریده و نزدیک‌ترین مجعولات به‌سوی حق‌تعالی و بزرگ‌ترین و کامل‌ترین و دومین موجود در موجود بودن است و اگرچه اول تعالی را در جنب حقیقتش دومی نیست، چون وحدت او وحدت عددی نیست که از جنس وحدت‌های دیگر باشد و این مراد است ازآنچه در احادیثی که از پیغمبر صلی‌الله علیه و آله واردشده که: اول خلقی که خداوند آفرید نور من بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید روح من بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید قلم بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید فرشته‌ای کروبی بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید عقل بود.

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

فصلنامه اخلاق در علوم و فنّاوری، سال هجدهم، شماره ۴، ۱۴۰۲
[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]

این‌ها تمام صفات و اوصاف یک‌چیز است به اعتبارات گوناگون که بحسب هر صفتی به نامی دیگر نامیده می‌شود. درواقع نام‌ها زیاد است و مسمی از جهت ذات و وجود یگانه است، اما ماهیت ذات جوهری است که به‌هیچ‌وجه تعلق به اجسام ندارد، نه از جهت وجود مانند اعراض و نه از جهت فعل و تصرف مانند نفوس و نه به‌واسطه جزء بودن و نه آمیختگی مانند ماده و صورت.»(۶). از دیدگاه صدرا عقل، روح، قلم و حتی وحی ذاتی نامنفک از یکدیگر دارند؛ درواقع وی همان‌طور که معرفت حسی را جلوه‌ای از معرفت عقلی دانسته و آن دو را جدای از یکدیگر نمی‌داند؛ معرفت عقلی را نیز نوعی شهود تلقی نموده و آن را از روح و وحی جدا نساخته است(۷). چنانکه در تعریف از عقل نیز متذکر شده است که اگرچه عقل به اسامی متعددی تامیدِ شده؛ اما ذات یکی است؛ البته چنین امری باعث ایجاد اختلافات متعدد می‌گردد؛ چنانکه «مردمان در حد عقل، اختلاف بسیاری کرده‌اند و در تحقیق معنای آن، دچار سرگشتگی شده‌اند، چون می‌بینند که گاهی به نخستین چیزی که خداوند آفریدی گفته می‌شده. همچنان که فرمود: خداوند عقل را آفرید و او نخستین آفریده‌شده از روحانیان است که از نور خویش و از جانب راست عرش آفرید و گاهی بر خوئی از خوهای انسان و ملکه‌ای از ملکات نفسانی او؛ و گاه دیگر، بر غریزه و نهاد انسانی که بدان انسان از حیوانات امتیاز و جدائی می‌یابد اطلاق می‌گردد و دیگر گاه، بر نیک فهمی در ادراک آنچه بدان بهره‌مند می‌شود، اگرچه در امور دنیایی و زودگذر باشد، لذا به چون معاویه‌ای عاقل گفته می‌شود و گاهی نیز بر غیر این معانی اطلاق می‌گردد.» (۶) درواقع عقل[۸] چه در جسم مادی موجبات معرفت عقلانی را مهیا سازد؛ و چه در عالی‌ترین صورت خود یعنی معرفت نورانی، همان عقل است.

آنچه در معرفت عقلی مورد تأکید خاص ملاصدرا است، این است که عقل و شناخت عقلانی دارای جنبه حسی و مادی نیست چراکه «عقل با همه تباین و تشکیکش، آن را یک‌چیز که همه در آن اشتراک دارند فرامی‌گیرد و آن غیر جسمانی بودن و صفت نبودنش است برای جسم و جسمانی از آفروی که جسمانی است؛ و از جهت اشتراکش در این مفهوم شایسته است که موضوع برای علم واحدی قرار گیرد و برایش کتاب واحدی وضع شود که در آن بحث از احوال اقسام و عوارض ذاتی آن شود.» (۶) صدرا در این خصوص به حدیثی در این باب اشاره نموده و می‌گوید: «محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از ابن فضال از حسن بن جهم روایت کند که گفت: شنیدم حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمود: دوست هر انسانی عقل اوست و دشمن او جهل او. مقصود امام از این عقل، معنی سوم یا چهارم از معانی عقل است و آن دو نزدیک به هم‌اند (از جهت معنی) چون مقصود از آن غریزه مشترک انسانی و علوم ضروری که مبادی نظریات‌اند نیست و آرای مشهور و عقل کلی هم که نخستین مخلوق است، نیست و عقل از آن روی دوست انسان و جهل دشمن او گشت که به‌واسطه عقل، انسان دوست را به دست می‌آورد و به خیرات و نیکوئی‌ها راهنمایی می‌شود و باواسطه آن دشمنان را دفع می‌نماید و از شرور و بدی‌ها دوری می‌گزینند و به اشاره آن عمل طاعات و کارهای نیک را انجام می‌دهد و گناهان و کارهای زشت را ترک می‌کند و راه خشنودی خداوند و عبادت پروردگار را می‌پوید.» (۶)

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.

معرفت اخلاقی و فضیلت نزد ملاصدرا

ملاصدرا رابطه معرفت و فضیلت را بواسطه نگرش اتحاد عاقل و معقول اثبات می کند در این زمینه بیان می دارد که هر امری که انسان در جهان آن را ادراک می کند در نفس او تأثیر می گذارد و در آن باقی می ماند و در صحیفه قلبش نگاشته و در خزانه معلوماتش جمع می گردد. این موضوع در روز قیامت و با از بین رفتن حجاب بدن هویدا می شود.(۸). این اتحاد حتی در امور جزئی مرتبط با عقل عملی[۹] و صناعات و مهارت ها نیز صادق است زیرا همانگونه که بیان شد، ملاصدرا معتقد به معرفت در عالم خیال همانند معرفت در عالم عقلی است و این مهم بر اساس حرکت جوهری نفس در همسنخ شدن نفس در مرتبه مثال و عالم خیال است. دلیلی که ملاصدرا در این باره می آورد بحث یادگیری و آموختن حرفه و اخلاق است. زیرا اگر یادگیری علوم در نفس باقی نمی ماند در طول زمان و بر اثر تکرار ثبوت نمی یافت هیچ فردی نمی توانست حرفه ای را بیاموزد. تربیت و تهذیب نفس نیز فایده ای نداشت و آموزش به کودکان سودمند نبود زیرا از کودکی تا بزرگسالی هیچ تفاوتی در او حاصل نمی شد.(۸) رابطه میان معرفت اخلاقی و فضیلت ارتباطی دوسویه است زیرا عمل (فضیلت اخلاقی) نیز راهی برای تکامل عقل نظری و اتصال به عقل فعال است. به نظر ملاصدرا فضیلت و فضایل اگر در جهت معرفت اخلاقی و عقل عملی باشد، مراتب عقل نظری و معرفت نیز در انسان تکامل می یابند و مخالف این این موضوع نیز صادق است و اگر حرکت انسان به سوی امور حیوانی و رذائل باشد از کمال شایسته عقل نظری باز می ماند (۹).

به همین دلیل است که ملاصدرا برای نفس به حیثِ اضافه بودن به بدن قائل است، معرفت اخلاقی و اعمالی که بواسطه آن صورت می گیرد سبب کمال نفس می شود. بنابراین اهمیت فضیلت در کسب کمال برای نفس است که سبب تکامل عقل عملی می شود و تکامل عقل عملی نیز زمینه ساز تکامل عقل نظری یعنی معرفت اخلاقی و کمال واقعی انسان می شود.(۹)

به نظر ملاصدرا نسبت معرفت به فضیلت بر اساس تأثیرگذاری امور ذهنی(معرفت) بر امور عینی(کسب فضایل) و بالعکس است. به عنوان مثال در امور عینی جسم خیس مرطوب است اما هنگامی که ذهن آن را درک می کند، ذهن مرطوب نمی شود بلکه صورت محسوس و متخیله در آنها بوجود می آورد و سبب می شود که صورت عقلی آن در ذهن مترسم شود. در مسائل اخلاقی[۱۰] نیز خشم که امری درونی است می تواند 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

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]

صورت امر عینی نظیر آتش نمایان کند(۱۰). بنابراین هنگامی اعمال و اندیشه های انسان تبدیل به فضایل اخلاقی در نفس می شوند در حقیقت از صورت جسمانی خود خارج شده و در آخرت ملکات اخلاقی نفس دوباره به اجسام آن جهانی تبدیل می شوند. به نظر ملاصدرا همانگونه که هیولا ماده تکون اجسام صور مقداری است ولی خودش مقدار پذیر نیست نفس ناطقه هم ماده پیدایش تجسم اعمال و تکون اجسام و صور مقداری در عالم آخرت است هر چند خودش دارای مقدار و بعد جسمانی نیست(۱۱). «انسان به حسب نوع اخلاق و ملکاتی که بر نفس غالب می شود در روز قیامت صورت مناسب با ان اخلاق و ملکات را خواهد داشت و این همان تجسم اعمال و تجسد اخلاق است» (۱۰)

معرفت در عالم مثالی از نظر قرچغای خان

آرای فلسفی قرچغای خان در زمینه اعتقاد به معرفت مثالی در ادامه نگرش ملاصدرا و نگرش افلاطونی او در تأکید عالم مثال به عنوان مرتبه ای میان عالم حس و عقل است. قرچغای خان معرفت انسان به عالم مثال را در مرتبه نفس مثالی، عین ذات انسان می داند نه زائد بر ذات او. بنابراین اموری مانند کسب فضائل در نفس انسانی (مرتبه مثالی) نیز عین ذات انسان خواهد بود نه زائد بر آن(۱۲).

از دیدگاه افلاطون «شرط لازم معرفت خطاناپذیری[۱۱] و مطابقت با متعلق است لذا اگر کسی به گمان خود چیزی را بداند ولی درعین‌حال، چنین علمی با معلوم، مطابق نباشد نمی‌توان گفت وی عالم است؛ دوم آن که معرفت باید درباره آنچه هست باشد یعنی معرفت به نیست و به آنچه در حال شدن باشد تعلق نمی‌گیرد چون عدم که وجود ندارد و چیز در حال شدن هم واقعیت موهوم است؛ پس هر حالتی از ذهن که نتواند واجد این هر دو خصیصه باشد نمی‌تواند معرفت حقیقی باشد.» (۱۳). این عبارت را عیناً قرچغای خان هم به کار می‌برد و البته وی بر نور تأکید ویژه دارد .

درواقع از دیدگاه قرچغای خان نفس مثالی وقتی‌که متعلق شود به روح کبدی نزول می‌کند و نفس عینی بی‌شعور نیز می‌شود و در این مرتبه سافل از بابت جماد یا نبات می‌شود؛ و چون به روح دماغی متعلق شود، نفس عینی عالم و شاعر می‌شود به ذات عینی هیولانی خود نه به ذات مثالی خود؛ و چون عالم شود به ذات عینی خود، آنگاه عالم می‌شود به امور خارج از ذات خود اجمالاً؛ و چون عالم شود اجمالاً، متوجه می‌شود از برای فعل یا از برای انفعال یعنی ادراک تفصیلاً و در این مرتبه محرک و متحرک و حرکت روحانی عین ذات عینی او می‌شود به سبب اتصاف به صفت شوق و قوه شوق نه عین ذات مثالی او این راجع شدن را به ذات خود حرکت نگویند ازآن‌جهت که هرگاه میل و توجه به خارج ذات خود حرکت روحانی باشد، سلب میل و عدم توجه عین سکون خواهد بود، چنان‌که پیش از توجه ساکن بود نه حرکت قهقری؛ و در این مرتبه مسکن و متسکن و سکون، عین ذات شاعر عینی است نه عین نفس مثالی او و چون آلت روح دماغی فاسد شود، آن نفس عینی شاعر الذات راجع به نفس عینی بی‌شعوری الذات متعلق به روح کبدی می‌شود که بود نه راجع به نفس مثالی؛ و در این مرتبه ذات بی‌شعور، عین ذات عینی متعلق به روح کبدی است نه عین نفس مثالی(۱۲).

قرچغای خان تأکید می‌کند که «در همه این مراتب، نفس مثالی او باقی است و مرتبه شعور هیولانی به ذات عینی هیولانی خود مرتبه سافل اوست و مرتبه توجه به خارج ذات خود که به نقص حدیث شریف و قول ارسطو متحرک به حرکت ممدودهٔ روحانی است؛ مرتبه أسفل از مرتبه شعور به ذات اوست. (۱۲)

قرچغای خان معرفت امور مرتبط به نفس[۱۲] (فضیلت و رذیلت) را به واسطه عقل نیز میسر می‌داند و این دقیقاً همان رویکردی است که افلاطون هم به این مقوله داشت؛ از دیدگاه افلاطون «فیلسوف کسی است که حقیقت را می‌بیند و روح وی قادر است به تماشای حقیقت بنشیند.» (۱۴). بدیهی است که شناخت حقیقت از دیدگاه کسانی همانند افلاطون جز با عقل میسر نبود؛ قرچغای هم در این امر کاملا از افلاطون تبعیت می کند.

معرفت عقلانی نزد قرچغای خان

قرچغای خان در معرفت عقلانی بیان می دارد که افعال نفس به قسمت اولی بر دو قسم است: یکی در عالم صورت و ظاهر، یعنی در عالم ذی وضع و ذی جهت به شرط وضع و محاذات فاعل با موضوع فعل فاعل که مخصوص اقلیم جسم تعلیمی مادی است. دوم در عالم معنی و باطن، یعنی عالم بی وضع و بی‌جهت، بدون وضع و محاذات فاعل با موضوع فعل، اما قسم اول شرط قادریت و فاعلیت او به حسب عالم ذی وضع و ذی جهت دو چیز است: یکی بدن و آلت ذی وضع و دوم موضوع فعل ذی وضع؛ و این بر دو قسم است: یکی ظاهری دفعی، چون ایجاد نفس شمس مر ماهیت ضوء را در هوا به شرط وضع و محاذات بدن ذی وضع شمس با موضوع فعل ذی وضع، یعنی هوا به شرط جسم صلب. دوم ظاهری تدریجی، چون ایجاد شمس مثلاً مر ماهیت صورت نوعی هوایی را در جزئی از اجزای جسم طبیعی بی شرط وضع و محاذات کوکب شمس با جزئی از اجزای آب به شرط تأثیر شمس و تأثر آب و حصول استعداد هوایی؛ و این فعل نفس فی الحقیقه موقوف است به دو فعل: یکی ایجاد ماهیت تأثیر تدریجی که از مقوله أن یفعل است در ذات خود از راه باطن به شطر وضع و محاذات جرم شمس با هوا. دوم نتیجه و حاصل این فعل است که ایجاد ماهیت صورت نوعی هوایی است در ماده مستعد هوایی و از این قبیل است تأثیر نفس اسطقسی نار در جسم آب به شرط صورت نوعی نار که به منزله روح غریزی آلت تأثیر نار است تا حدی از حدود معین که فی الحقیقه عین اتمام فعل تسخین و سکون آن فعل است به شرط تأثیر فاعل و تأثیر قابل به شرط آلت تأثیر و بر این نحو قیاس کن فعل نفس ناطقه را در ایجاد صورت اعظائیه و تأثیر نفس در ماده ناطقه و تأثر نطفه تا حدی معین که نهایت تأثیر و اعداد او و حصول استعداد صورت نوعی اعضایی است و حدوث صورت نوعی جوهری اعضایی است بر آن ماده مستعد از نفس مصور به شرط تحریک آلت تأثیر و به شرط قابل آن تأثیر و انقطاع و سکون آن تحریم جمیعاً؛ و شک نیست که این نحو

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

فصلنامه اخلاق در علوم و فنّاوری، سال هجدهم، شماره ۴، ۱۴۰۲
[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]

قدرت نفس بر ایجاد معلول جوهری خود که صورت نوعی اعضایی است این است که تأثیر کند در ماده متأثر و تـأثیر و تـأثر او آخـر شـود و بـه کمال رسد و ساکن شود تا ماهیت صورت نوعی اعضایی موجود شود از نفس در نطفه مستعد؛ و چون این نحو وجود به این نحو فایض شود بـر ماهیت صور اعضایی، دیگر آلت بی‌کـار شـده محتـاج بـه آلـت و تـأثیر غیرمتناهی نخواهد بود، چنان‌که ظاهر است(۱۲).

از دیدگاه قرچغای خان نفس ناطقه[۱۳] مبدا اثر هیچ فعلی و انفعالی نتواند شد مگر به شرط آلت، یعنی روح غریزی که بـه منزلـهٔ دسـت روحـانی اوست و به شرط نور و قوای فایضه به روح که به منزله حیـات و قـوت آن دست اوست و دانسته شد کـه نفـس مـادامی کـه متعلـق بـه بـدن عنصری است شاعر و عالم به ذات خود و غیر ذات خود نتواند شد مگـر به شرط آلت، یعنی به روح غریزی دماغی و به شرط توجـه بـه متوجـه الیه؛ و عالم و شاعر به صور علمیه و خلقیهٔ حادثه در ذات خود و بالجمله به متوجه الیه نتواند شد مگر بر سبیل تعاقب؛ و بعد از قطع تعلق از بدن به همه آن صور عالم است به علم حضوری دفعتا نه متعاقبـاً؛ و دانسـته شد که میل و توجه نفس به متوجه الیه علـت فـاعلی اسـتعداد صـورت حاصله و سبب حصول صورت حادثه است در ذات نفس و در آلت نفس از واهب الصور؛ و چون این دانسته شد گوییم: فعـل اول کـه او تصـویر 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 کـه فعل حیوانی، یعنی احیای بدن است(۱۲).

معرفت اخلاقی و فضیلت نزد قرچغای خان

معرفت اخلاقی و فضایل نزد قرچغای خـان در عـالم مثـالی و عقلانـی تعریف شده است. در عالم مثالی، نفس نبی موید این مرتبـه از فضـایل است. نفس نبی برای آنکه ملک را به بدن مثالی دیـدار کنـد و آواز او را بشنود باید به اخلاق حمیده و فضایل آراسته باشد و از اخـلاق ذمیمـه و رذایل منزه باشد. نبی عبارت از نفس ناطقه انسانی اسـت کـه متنـزه از اخلاق ذمیمه و متحلّی به اخلاق[۱۴] حمیده باشد و مـع ذلـک محـدّث و متمثّل له باشد، یعنی ملک برای او به بدن مثالی متمثّـل شـود و او آواز ملک و بدن مثالی او را به سمع و بصر مثالی خـود بشـنود و ببینـد، بـه حیثیتی که سمع و بصر مثالی او به آلت متخیله و حس مشترک و حاسّه سمع و بصر عنصری او سرایت و حکایت کند و از ایـن حیـث عـالم بـه جمیع علوم حقّه نافعه یا به اکثر آنها باشد، خصوصا به علومی که متعلق به اعمالی باشد که به استعمال آنها سایر نفوس ناطقه مستوجب ثواب و نجات، و به ترک و اهمال آنها مستوجب عقاب و هـلاک باشـند، نـه از جهت تعلّم به قوه فکریه. مع ذلک متصرف در عالم کون و فساد باشد به گونه‌ای که از او آیات و خرق عادات ظاهر گردد(۱۲). معرفت اخلاقـی و فضیلت سبب می شود که انسان در عالم عقلی و معرفت عقلی نیز بالاتر از ملائکه باشد و این موضوع بواسطه جمـع میـان حکمـت نظـری[۱۵] و عملی است. حکمت نظری به نظر ایشان عارف بودن به مبدأ المبادی و به نبوت و امامت و به عالم بودن بـه جمیـع حقـایق و ماهیـات اشـیا و موجودات کلّیهٔ و جزئیهٔ است، و حکمت عملی متصف به جمیـع اخـلاق حمیده بودن است که بواسطه آن أفضل از جمیع ملائکـهٔ مقـربین مـی شود(۱۲)

به نظر قرچغای خان شروط وصول به أقصی درجهٔ ایمان و أعلا مرتبـهٔ سعادت، حکمت و عرفان که انسان کامل یعنی حضرت علی(ع) بواسطه ارتکاب و اشتغال به جمیع ما فریضه های الهی از اعمال حسنه ظـاهری و اخلاق حمیده باطنی مانند فضایلی نظیر سخاوت، شـجاعت، عفـت و عدالت است و دوری از اخلاق ذمیمه باطنی ماننـد بخـل، تـرس، آزار و جور و شهوت و غضب است. رسیدن به جامعیت میان معرفت و فضیلت نیز برای بعضی افراد بطور کامل و برای برخی به صورت بعض و جزئی امکان دارد زیرا لازم نیست که هر فردی از افـراد انسـانی در معرفـت و اخلاق حمیده به مرتبهٔ کمال یا به مرتبه أکمل برسد.(۱۲):«و ثابت شده که هر نفس مثالی متعلّق به بدن مثـالی و متعلـق [بـه بـدن] عنصـری همان نفس کل است بکلّه، إلاّ اینکه به حسب استعداد ذاتـی هـر بـدن مثالی علوم و اخلاق او در بعضی ابدان مثالی مکشوف اسـت بکلّـه و در بعضی ابدان مثالی مکشوف است ببعضه و مغمور و منسی است ببعضـه. و به حسب استعداد بدن عنصری در جمیع ابدان مغمـور اسـت بکلّـه. و ثابت شده که علوم نفس مثالی، علوم تبعی نفس کل است علی حسـب استعداد البدن المثالی. پس باید کـه علـوم تبعـی او در نفـس عنصـری مغمور باشد، به حیثیتی که آنچـه از علـوم و اخـلاق و افعـال در نفـس عنصری حادث شود، در علم نفس مثالی موجود باشد بلا زیادهٔ و نقصان به نحو أعلا و أشرف، و در نفس حسی موجود باشد مغمورا.

تأثیر فضایل در عالم مثال چنین است که فرد فضیلتمند در خواب یعنـی عالم مثالی آن فضایل را به عنوان حقیقی و واقعی مشـاهده مـی کنـد. قرچغای خان در این باره چنین می نویسد: «هر نفس انسانی به حسـب تعلق به بدن عنصری دو جهت دارد: یکی جهت عقلـی و نطقـی، دویـم جهت حسی و حیوانی، پس هر نفسی که جهت عقلی و نطقی او غالـب باشد بر جهت حسی و حیوانی او، فطریا و ذاتیا أو کسبیا و عارضیا، البتـه منع می‌کند جهت حسیه و حیوانیه خود را و نمی‌گذارد که آلت متخیله را مشغول کند به ملاعبه و اختراع در صور و معانی جزئیهٔ مخزونـه، بلکـه مشغول می‌کند به افکار صحیحه و به تحصـیل علـوم و آراء حقّـه و بـه اعمال و اخلاق حمیده. پس در خواب مشاهده می‌کند آن علوم و اخلاق خود را به عنوان حقیقی و واقعی به اشکال لطیفه و حسنه نه بـه عنـوان ملاعبه و اختراع. »(۱۲)

به نظر قرچغای خان فضیلت اخلاقی بـه تنهـایی نیـز سـبب معرفـت و حرکت انسان به سوی کمـال اسـت، زاهـدان و عابـدان در ایـن مرتبـه هستند که «ترقیات آنها به حسب اعمال و اخلاق حمیـده اسـت نـه بـه حسب معرفت و ادراک حقایق معلولات باری تعالی و ادراک صفات باری – جـل شـأنه – و عـالم الهـی، چنان‌کـه در حـدیث شـریف مصـرّح است».(۱۲) به نظر قرچغای خان شکی وجود ندارد که کمالات حقیقـی انسان، علوم حقه و صادقه و اخـلاق حمیـده اسـت، و أشـرف لـذّات او تحصیل این کمالات است. اما برای نیل به فضیلت اخلاقی انسان نیـاز دارد تا به تغذی و نمود عقلانی و نشاط عقلانی خویش بپردازد تا قدرت

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]

بر دفع اخلاق ذمیمه و بر تحصیل اخلاق حمیده و علوم حقّهٔ صادقه داشته باشد.

مقایسه آراء ملاصدرا و قرچغای خان

اولین تفاوت نگرش ملاصدرا و قرچغای خان ضمن بحث درباره معرفت و فضیلت، توجه ملاصدرا به تحلیل موضوع از طریق نوعی نگاه معرفت شناسانه درباره گزاره های اخلاقی است. امری که در آثار قرچغای خان به آن توجه نشده است. ملاصدرا برای تحلیل هستی شناختی ارتباط فضیلت با معرفت در ابتدا به تحلیل سنخیت گزاره های اخلاقی می پردازد که این موضوع در آراء قرچغای خان نیست. ملاصدرا در این باره می نویسد که معرفت به گزاره های اخلاقی به نظر ملاصدرا از نوع معقولات ثانیه فلسفی هستند که می توانند جزئی و کلی باشند. گزاره های اخلاقی جزئی از طریق شناخت و ادراک وهمی کسب می شوند مانند موضوعات مفاهیم اخلاقی که خوب و بد و ضرورتِ باید و نباید بر آنها حمل می شوند. به نظر ملاصدرا ادراک وهمی ادراکی است که در آن نه ماده و نه عوارض ماده در آن دخیل هستند بلکه انسان معنای مضاف به محسوس را درک می کند مانند عداوت دشمن که بد است. ادراک وهمی زمانی صورت می گیرد که قوه متصرفه (از قوای حس باطنی) در خدمت متخیله واقع می شود(۱۵). ملاصدرا ادراک وهمی گزاره های اخلاقی جزئی را در حیطه معرفت نمی داند. مرتبه کلی معقولات ثانی فلسفی از مراتب معرفت عقلی است که از تحلیل و مقایسه بین اشیاء پدید می آید و ظرف عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است و از انجاء وجود موجودات حکایت می کنند مانند امور کلی اخلاقی نظیر خوب و بد و باید و نباید(۱۶). به نظر ملاصدرا عقل نظری قضایای کلی و ضروری نظری و عملی را درک می کند و سپس در مقام عمل، عقل عملی بر اساس حکم عقل نظری به آن کلیات عمل می کند و از آنجایی که ادراکات دارای مراتب هستند نفوس انسانی هم در درک خوب و بد اخلاقی متفاوت است و انسانی که به مرتبه عقلانی رسیده باشد در نفس او اخلاق و صفات نیکو به فعلیت می رسد(۱۷). از آنجایی که گزاره های اخلاقی مرتبط با افعال اختیاری انسان است که نتایج آن سعادت انسان است بنابراین علاوه بر علم نظری بواسطه عملی است که از تصفیه آینه دل از شواغل دنیا و لذتهای دنیوی کسب می شود. (۵) این موضوع سبب مستعد شدن انسان برای قبول علوم نظری می شود تا با آن به سعادت حقیقی نائل شود.

شباهت آراء ملاصدرا و قرچغای خان درباره ارتباط معرفت و فضیلت ضمن آراء هستی شناسانه ایشان درباره سنخیت وجودی مراتب نفس انسان در مرتبه حسی، مثالی و عقلانی با مراتب عالم مادی، مثالی و عقلانی دیده می شود. بنا به نظر ملاصدرا انسان با حرکت تکاملی که نفس او از مراتب حسی به مراتب بالاتر نظیر مثالی و عقلانی دارد، در ساحتهای مختلف عالم حسی و مثالی و عقلانی واقع می شود. در هر عالمی که نفس انسانی واقع می شود، همسنخ همان عالم از او ادراک صادر می شود و این به منزله اتحاد با آن اموری است که ادراک می کند. امور اخلاقی و فضایل نیز از همین سنخ هستند و با نفس انسان در هر مرتبه ای که هست، متحد می شود. ملاصدرا این تحلیل را برای اثبات معاد جسمانی بکار می برد. همین رویکرد نزد قرچغای خان نیز دیده می شود. به نظر او این موضوع مشهود است که انسان هر عمل خیر و شری که در گفتار و اعمال جزئی انجام داده از نفس حسی و عینی و اندامهای او محو و فراموش شده است و حتی نمی تواند آنها را یادآوری کند. از این رو نمی تواند آنرا در خیال فلکی و غیر فلکی مشاهده کند و اگر چنین باشد در عالم برزخ و قیامت نیز نمی تواند از آن فضایل یا رذایل ملتذ یا در عذاب باشد. زیرا لذت و ألم روحانی تنها با حصول و حلول صورت لذت و ألم در ذات متخیل به علم حضوری پدید می آید و این موضوع خلاف عقل و حدیث شریف است. «پس باید که این قسم صور جزئیه حادثه در نفس مثالی او مخزون باشد نه در بدن او و نه در نفس حسی و عینی و نه در بدن او و نه در نفس منطبعه فلکی، فثبت المطلوب؛ و از این ظاهر می‌شود غلط شیخ‌الرئیس و معلم ثانی و مانند آن‌ها که به نفس مثالی قائل نیستند و گویند نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن عنصری اعمال حسنه و سیئه خود را در لوح خیال فلکی مشاهده می‌کند» (۱۲).

نتیجه‌گیری

با تحلیل مبانی آرای ملاصدرا و قرچغای خان در تحلیل نظریه ارتباط معرفت با فضیلت در عوالم مثالی و عقلانی نفس انسانی نتایج زیر بدست آمدند:

در آراء ملاصدرا برای تحلیل رابطه معرفت با فضیلت، توجه به نوع گزاره های اخلاقی و ارتباط آن با ادراک انسانی دارای اهمیت است، امری که در آراء قرچغای خان به آن توجهی نشده است. در این باره ملاصدرا آراء جزئی اخلاقی را مرتبط با مرتبه خیالی در انسان و عالم مثالی عینی می داند اما گزاره های کلی اخلاقی نظیر خاصه های خیر و شر و فضیلت و رذیلت را در عالم عقلانی و مرتبه عقل نظری اثبات می کند. به همین لحاظ است که در مباحث هستی شناسانه درباره فضیلت و ارتباط آن با معرفت مبانی معرفت شناسانه بحث او مشخص است. مهمترین شباهت آراء ملاصدرا و قرچغای خان ضمن بحث ارتباط معرفت و فضیلت استفاده از این موضوع در بحث معاد جسمانی است. به نظر این دو متفکر اگر به این موضوع توجه شود که مراتب نفسانی انسان در مراتب حسی تا عقلی متناظر با عوالم حسی تا عقلی است بنابراین آنچه نفس انسان از فضایل و رذایل کسب می کند با او متحد خواهد بود و این اتحاد در عالم قیامت خود را به صورت لذت از فضایل کسب شده یا عذاب از رذایل نشان خواهد داد. اثبات این موضوع نیز بر اساس مساوق دانستن معرفت با فضیلت ممکن شده است، زیرا در بحث معرفت است که ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را اثبات می کند و این سنخیت در بحث فضیلت تسری پیدا می کند.

ملاحظه‌های اخلاقی

در این پژوهش مروری با معرفی منابع مورد استفاده، اصل اخلاق امانت داری علمی رعایت و حق معنوی مولفین آثار محترم شمرده شده است.

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]
فصلنامه اخلاق در علوم و فنّاوری، سال هجدهم، شماره ۴، ۱۴۰۲

واژه نامه

1. Knowledge	معرفت
2. Virtue	فضیلت
3. Cognitive knowledge	معرفت شناختی
4. Ethical knowledge	معرفت اخلاقی
5. Rational world	عالم عقلانی
6. Perception	ادراک
7. Rational knowledge	معرفت عقلانی
8. Wisdom	عقل
9. Practical wisdom	عقل عملی
10. Ethical issues	مسائل اخلاقی
11. Infallibility	خطاناپذیری
12. Soul	نفس
13. Talkable soul	نفس ناطقه
14. Ethics	اخلاق
15. Theoretical wisdom	حکمت نظری

References

1. Hoseinijoo SA, Eslami S, Pooladi K. (2022). The Moral Virtue of Tolerance and Its Relationship in Liberalism and Religious Modernism in Iran. Ethics in Science and Technology; 17 :1-7. (In Persian).
2. Karimi F, Mokhtari Bayekolaei M, Kiakajoori D, Agha Ahmadi G. (2022). Factors Affecting the Success of Women Entrepreneurship with Regard to the Moderating Role of Social Justice as a Moral Virtue. Ethics in Science and Technology; 17 :133-14. (In Persian).
3. Akbaryan R, Avani S. (2010). The relationship between rationality and human dignity in the philosophy of Mullasadra and Kant. Philosophical Knowledge; 6(4): 11-36. (In Persian).
4. Taheryan Dehkordi B, Sheikh Al-Eslami M, Akbarzadeh R. (2018). Moral responsibility in the eyes of Mulla Sadra. Hekmat Sadraei; 7(1): 81-92. (In Persian).
5. Rahimpoor, F. A., & Zare, F. (2013). Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra on immortality of human soul after death. Religious Anthroplogy; 10(29): 109-134.
6. Sadr Al-din Shirazee ME. (1987). Description of Principles of Kafi. Translated by Khajavi M. Tehran: Human Sciences and Cultural Studies. (In Persian).
7. Rasekh M, Khodaparast AH. (2013). The Impact of the Logical and Textual Approaches to Religion on Bioethics. Ethics in Science and Technology; 7 (4) :1-9. (In Persian).
8. Emami Jom'e SM, Ganjvar M. (2013). Researching justice in sublime wisdom. Ontological Researches; 2(4): 65-91. (In Persian).
9. Sadr Al-din Shirazee ME. (2006). Asrar Al-Ayat. 1st ed. Tehran: Hekmat Publication. (In Persian).
10. Sadr Al-din Shirazee ME. (1996). Al-Arshye. 1st ed. Isgfahan: Mahdavi Publication. (In Arabic).
11. Sadr Al-din Shirazee ME. (2003). Asfar Arba'e. 2nd ed. Tehran: Sadra Islamic Foundation. (In Arabic).
12. Gharchghay Khan A. (1998). Revival of wisdom. Edited by Fana F. 1st ed. Tehran: Maktoub Publication. (In Persian).
13. Russel B. (1999). History of west philosophy. 1st ed. Tehran: Parvaz Book. (In Persian).
14. Lotfi MH, Kavyani R. (1988). Plateau works. 1st ed. Tehran: Kharazmi Publication. (In Persian).
15. Sadr Al-din Shirazee ME. (1419). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah. Beirut: Dar Ahiya al-Tarath al-Arabi. (In Arabic).
16. Javadi Amoli A. (2004). Description of the supreme wisdom. 1st ed. Qom: Asra Publication. (In Arabic).
17. Sadr Al-din Shirazee ME. (1981). Evidence of deism in behavioral approaches. Edited by Ashtyani SJ. 1st ed. Tehran: University Publication Center. (In Arabic).

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-02-16]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1402.18.4.2.5]