

## ادراک نفس نسبت به

# جزئیات محسوس و مجرد ادراک

□ منیره پلنگی

استادیار مدرسه عالی شهید مطهری

### کلید واژه

قوای ادراکی؛

نفس؛

بسیط الحقیقه؛

ادراک حسی؛

وحدت در کثرت؛

کثرت در وحدت؛

اتحاد؛

عینیت؛

تجرد ادراک.

### چکیده

در این مقاله، با بررسی نسبتاً اجمالی آراء ملاصدرا درباره ادراک محسوسات توسط نفس، براساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء»، و سنجش رابطه قوا با نفس، همراه با مقایسه‌ای اجمالی با نظر ابن‌سینا در اینباره، تلاش شده است که با تحلیل آراء ملاصدرا، وجوه شباهتی از حیث نتایج، میان دو فیلسوف نتیجه گرفته شود، هرچند که مبانی آندو متفاوت است. از نظر ملاصدرا نفس بنحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت متحد با قواست؛ او از این اتحاد به عینیت نیز تعبیر می‌کند. در اینصورت نفس در مرتبه حس عین حس و در نتیجه جسمانی می‌گردد و در همین مرتبه فاعل ادراک همان حس است. از سوی دیگر ادراک نفس نسبت به جزئیات محسوس در مرتبه تجردی نفس نیز مورد قبول هر دو فیلسوف است. بدین ترتیب نفس در دو مرتبه مدرک محسوسات است، با آنکه این نتیجه در ملاصدرا محصول وحدت تشکیکی نفس است اما در ابن‌سینا محصول ابزار نفس بودن قواست. آنچه مورد تردید قرار می‌گیرد عبارتند از: ۱. استنتاج «عینیت» از «وحدت در کثرت». ۲. محصول این اتحاد یا عینیت تجسم نفس است یا تجرد قوا. ۳. آیا قول به عینیت با تجرد مطلق ادراک سازگار است؟

### مقدمه

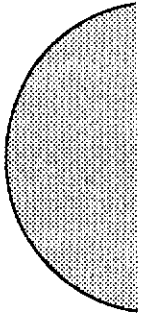
از جمله مسائلی که در بررسی مباحث حکما درباره نفس، قوای نفس و نسبت نفس با قوا بدست می‌آید، می‌توان به دو مورد اشاره کرد: الف) اختلاف و تعدد قوا و انقسام آنها به محرکه و مدرکه.

ب) اتحاد یا عدم اتحاد نفس با قوا؛ یعنی اینکه نفس و قوا در هویت بنوعی دارای وحدت باشند یا آنکه اموری جدا از یکدیگر باشند و نفس تنها تدبیر و ریاست آنها را برعهده داشته باشد. روشن است که مسئله اول کمابیش مورد اتفاق است، هرچند در اتخاذ چنین رأیسی ممکن است به ادله متفاوتی تمسک بسته باشند. مثلاً شیخ‌الرئیس براساس بساطت قوای نفس، و اینکه به حکم قاعده الواحد از قوه واحد جز فعل واحد قابل صدور نیست، تعدد قوا را نتیجه گرفته است.

وی می‌گوید که قوه از آنرو که اولاً و بالذات برای چیز

معین و فعل معین قوه است، محال است برای چیزی

... بل البرهان على تعدد القوى أحد أمرين: أحدهما انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى فدلاً على تبايرهما وذلك لبطلان التامية مع وجود الغازية... والثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع، أو القبول والحفظ. وأما مجرد اختلاف الآثار ماهية ونوعاً، فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع آخر من الفعل...<sup>٥</sup>



**\* تعدد قوا به دو صورت قابل تصور است: الف) قوا متعدد و متخالف باشند و دارای آثاری مختلف. ب) قوا در واقع درجات مختلفی از ذاتی واحد باشند و دارای جامعی واحد.**

ملاصدرا در تکمیل این مبحث یادآور می‌شود که تعدد قوا به دو صورت قابل تصور است: الف) قوا متعدد و متخالف باشند و دارای آثاری مختلف. ب) قوا در واقع درجات مختلفی از ذاتی واحد باشند و دارای جامعی واحد. و روشن است که او خود به فرض دوم معتقد است.<sup>٦</sup>

دومین مورد از دو مسئله مذکور در آغاز مقدمه - یعنی اتحاد یا عدم اتحاد نفس با قوا - از مسائل مورد خلاف می‌باشد. صدرالمتألهین معتقد به اتحاد است اما فیلسوفان برجسته‌ای چون ابن‌سینا اتحاد را معتقد نبوده‌اند.

از آنجا که بحث اتحاد قوا و عدم اتحادشان با نفس

١. ر.ک: طبیعیات شفا، فن ششم، فصل چهارم؛ اشارات و تنبیهات، نمط سوم، فصل ششم؛ اسفار، ج ٨، ص ٦٠.  
 ٢. روشن است که در بیان ملاصدرا تسامحی وجود دارد؛ زیرا رنگ سرخی یا سفیدی نیز بنوبه خود واحد شخصی نیست، بلکه واحد نوعی است.  
 ٣. اسفار، ج ٨، ص ٦١.  
 ٤. ر.ک: پیشین؛ نیز اسفار، ج ٨، ص ٦٠؛ تعلیقه (١) حکیم سبزواری در همان ص ٦١.  
 ٥. اسفار، ج ٨، ص ٦٢ و ٦١ و نیز ر.ک: همان، ص ٦٧.  
 ٦. همان، ص ٧٢ و ٧١.

دیگر قوه باشد، چرا که در اینصورت مبدأیت آن قوه برای آن شئی اول دیگر ذاتی آن قوه نخواهد بود.<sup>١</sup> صدرالمتألهین چنین استدلالی را نمی‌پسندد و استناد به قاعده الواحد را در اینجا مجاز نمی‌شمرد؛ زیرا در چنین جایب و حدت حقیقی که محقق موضوع قاعده مذکور است وجود ندارد. واحد حقیقی آن واحدی است که از تمام جهات دارای وحدت است، حال آنکه در قوا جهات امکانی مختلفی را می‌توان یافت که هر یک می‌تواند منشأ صدور فعلی باشد. صدرالمتألهین مطلبی را نیز بعنوان یک دلیل نقضی می‌افزاید و می‌گوید که اگر قاعده الواحد حکم کند که از واحد بالنوع یا بالجنس جز واحد بالنوع یا بالجنس صادر نمی‌گردد، به همان ملاک از واحد بالشخص نیز جز واحد بالشخص نباید صادر شود. در نتیجه آن قوه باصره‌ای که مثلاً مدرک رنگ سیاهی<sup>٢</sup> است باید غیر از آن قوه باصره‌ای باشد که مدرک رنگ سرخی یا سفیدی است. از اینرو اگر جایز باشد که قوه شخصیه مبدأ افعال کثیر بالعدد باشد، پس می‌توان جایز شمرد که از قوه واحد کثیر بالنوع نیز صادر گردد.<sup>٣</sup> البته نباید از نظر دور داشت که ابن‌سینا با فرق گذاشتن میان مدرک «بالقصد الأولی» و مدرک «بالقصد الثانی»، مثلاً برای قوه باصره رنگ را از قبیل اولی دانسته است و کیفیات بعدی نظیر سیاهی و سفیدی را از قبیل دوم؛ و آنچه را در قاعده الواحد مدنظر داشته است، همانا مدرک بالقصد الأولی است. از اینرو بنظر می‌رسد اشکال صدرا به وی وارد نباشد.<sup>٤</sup>

بهر تقدیر ملاصدرا دو دلیل خود بر تعدد و اختلاف

قوا را چنین ارائه می‌کند:

اول آنکه مشاهده می‌کنیم که قوه‌ای از قوه دیگر

بصورت جدا وجود دارد. همین خود دلیل بر مغایرت این

دو قوه است. مثلاً گاه مشاهده می‌شود که قوه نامیه نابود

شده است درحالیکه قوه غاذیه هنوز باقی است.

دوم آنکه تناقض دو فعل وجودی می‌تواند خود دلیلی

بر تعدد و اختلاف قوا باشد؛ زیرا از آن جهت که هر دو

وجودی هستند مستلزم مبدأ و قوه‌ای می‌باشند، اما از آن

جهت که با یکدیگر در تضاد و تناقضند نمی‌توانند مبدأ

واحد داشته باشند.

بسختی گسترده‌تر از موضوع بحث ما - یعنی ادراک محسوسات توسط نفس - و در نتیجه دربرگیرنده آن است، بررسی آراء هر دو فیلسوف درباره این بحث به روشن شدن موضوع بحث خواهد انجامید.

اما دلیل اینکه ما بحث را به قوای حس ظاهری و محسوسات محدود ساختیم آنستکه در سایر مدرکات - و از آن جمله مدرکات خیالی و وهمی - ملاصدرا به مجرد قوای مربوطه قائل است. در نتیجه آنچه را که ما در پایان مقاله حاضر در خصوص قوای حسی ظاهری و محسوسات نتیجه خواهیم گرفت، در موارد دیگر قابل استنتاج نیست.

### اتحاد یا عدم اتحاد نفس با قوا

با فرض تعدد و اختلاف قوا، و نیز با لحاظ اینکه هر دو فیلسوف مورد مقایسه فعل یا ادراک انجام شده را بنحوی از انحاء هم به نفس و هم به قوا نسبت می‌دهند، جا دارد بررسی شود که آیا گفتن اینکه نفس دارای قوایی است که جزئیات را ادراک می‌کنند، بدین معناست که علاوه بر قوا خود نفس نیز حقیقتاً، و بلکه حقیقتاً و تنها خود نفس مدرک آن جزئیات است یا معنایی دیگر دارد؟ از فن ششم طبیعیات شفا چنین بدست می‌آید که نفس با قوای خود متحد نیست و تنها تدبیر آنها را برعهده دارد. در اشارات و تنبیهات قوا بعنوان فروع جوهر نفس معرفی شده‌اند.<sup>۷</sup> همچنین مادی و جسمانی بودن هم قوای حسی ظاهری و هم قوای حسی باطنی مورد تصریح قرار گرفته است، درحالی‌که نفس جوهری مجرد محسوب گردیده است.<sup>۸</sup> اما ملاصدرا با اعتقاد به اتحاد قوا با نفس، نفس را هویتی دارای مراتب و حیثیات گوناگون می‌داند که بحسب هر مرتبه و از هر حیث خاص وظیفه ویژه‌ای را اعمال می‌کند.<sup>۹</sup> براین اساس حاس، متخیل و متوهم واقعی، همانند متعقل، حقیقتاً خود نفس است، اگرچه در این قبیل ادراکات محتاج آلات جسمانی است، اما این احتیاج هیچ خللی در استناد ادراک به خود نفس وارد نمی‌کند و نمی‌توان نفس را صرفاً مستخدم آلات جسمانی در امر ادراک تصور کرد، چنانکه در امر حرکت نیز همینگونه است:

وكذلك النفس الناطقة التي للإنسان جامعة مع

بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة، لا بمعنى أن تلك الآلات هي المبادئ للإدراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط والاستخدام، بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للمحرّكات الفكرية و الطبيعية والاختيارية، لأنها ذات مقامات وعوالم ثلاثة: العقل والخيال والحس.<sup>۱۰</sup>

بدین ترتیب برخلاف ابن‌سینا که نفس را مستخدم قوا تلقی کرده و ادراکات و حرکات قوا را تنها بر سبیل توسیط و استخدام به نفس منسوب می‌کند، ملاصدرا معتقد به مباشرت نفس در تمام ادراکات و حرکات بوده، استناد آنها را به نفس استنادی بیواسطه و حقیقت می‌داند. وی برای تحکیم این عقیده، به تحقق ادراکات حسی در هنگام خواب برای نفس اشاره می‌کند که بی‌شک در چنین هنگامی خود قوای حسی ظاهری از ادراک معطلند.<sup>۱۱</sup>

ملاصدرا برای رفع این استبعاد ذهنی که چگونه ممکن است قوای متعددی با افعال متعدد جامع و موضع وحدتی داشته باشند، مباحثی را مطرح می‌کند. او همانند ابن‌سینا با پذیرفتن تعدد قوای نفس از یک حیث، وحدت یافتن آنها را در اصلی واحد بنام نفس بعید ندانسته است. اختلاف دو فیلسوف از آنجا آغاز می‌گردد که افعال قوا حقیقتاً به خود نفس استناد داده می‌شود، یعنی نفس بعنوان حقیقتی واحد دارای مراتب مختلف تلقی می‌شود، مطلبی که برای ابن‌سینا پذیرفتنی نیست.

### چگونگی و معنای وحدت نفس با قوا

رای صدرالمتألهین در این مقام مبتنی بر قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» است. این قاعده بطور خاص در مورد واجب الوجود بکار می‌رود؛ اما از آنجا که هر موجودی از حیث آیت حق تعالی بودنش واجد همین ویژگی است، و بطور ویژه نفس، با وحدت خود واجد معانی و لوازم کثیری است، از اینرو نفس بعنوان موجودی که در ذات خویش بسیط است جامع کثرات است. بنابراین تفرّق و

۷. نمط سوم، فصل ششم. ۸. همان، فصول ۹ و ۱۳.

۹. پیشین، ص ۵۲ و ۵۱.

۱۰. همان، ص ۷۲؛ نیز رک: همان، ص ۳۰۹-۳۰۸.

۱۱. همان، ص ۷۲ بعد؛ و نیز فصل اول و چهارم از فن ششم طبیعیات شفا.

فصل فی أنّ لكلّ بدن نفساً واحدةً وأنّ القوى التي  
أحصيناها تنشأ منها، بل هي تفاصيل ذاتها وشرح  
هويتها<sup>۱۳</sup>

در این فصل ملاصدرا پس از نقل قول کسانی که انسان را مرکب از صورت طبیعی و نفوس سه گانه نباتی، حیوانی و انسانی می دانند، به نقل قول کسانی پرداخته است که انسان را چیزی جز نفس ناطقه نمی دانند و دیگر مقامات و شئون را اموری عارض بر نفس دانسته، معتقدند که بدن و قوای آن تنها آلات و ابزاری برای نفسند، درست همانگونه که صاحبان صنایع دارای آلات و ابزاری مغایر با ذات خویشند. او قول ایشان را مردود دانسته، می گوید که انسان دارای هويت واحد بسیطی است که جامع نشأت و مقامات گوناگون است.

### جایگاه نظریه حرکت جوهری در این دیدگاه

با اندک تأمل و مطالعه در عبارات صدر ا معلوم می شود که دیدگاه مذکور بر حرکت جوهری نفس مبتنی است و نتیجه قهری آن محسوب می گردد؛ زیرا از نظر صدرالمتألهین از آغاز تکون نطفه، نفس با آنکه جسمانیة الحدوث است، مدبّر بدن است. او معتقد است که از همان آغاز نفس بنحوی متناسب با رشد بدن مرحله به مرحله تکامل می یابد تا آنکه بصورت نفس ناطقه - ولو در مرتبه هیولانی آن - درمی آید. این روند تکاملی پس از تولد همچنان تا مرحله عقل مستفاد ادامه می یابد.<sup>۱۴</sup> اما در تمام مراحل و مراتب، نفس وحدت و هويت خویش را حفظ می کند. حال با توجه به استکمال و اشتداد در حرکت جوهری تمام کمالات مراحل پیشین برای نفس باقی می ماند، بگونه ای که در پایان جامع تمام کمالات مراتب مادون است. اکنون با توجه به بساطت نفس، پیداست که نمی توان نفس را ترکیبی از قوا و مقامات گوناگون دانست، بلکه امری است دارای وحدت جمعی، که در وحدت خود واجد کمالات کثیر است. (کثرت در وحدت)

تکثّر قوای نفس آنگاه حاصل می گردد که از قوای برتر فائز می گردند و از آنها افعال خاص خودشان سر می زند که البته این فاعلیت نیز در خدمت و طاعت قوه برتر که همان نفس است، تحقق می پذیرد. همچنین قوای ادراکی مانند شنیدن و دیدن ادراکشان برای تحقق بخشیدن به اغراض نفس، و عین ادراک نفس است.<sup>۱۲</sup>

قاعدة بسیط الحقیقة کل الأشياء مبین مقام کثرت در وحدت و جامعیت حقیقت بسیط است. واضح است که اگر امری بسیط باشد، فعلش سایه وار بدو وابسته است، در غیر اینصورت خلاف فرض لازم می آید. یعنی آنچه را بسیط و صرف و جامع فرض کرده بودیم اینچنین نخواهد بود. بنابراین فرض کثرت در وحدت در مقام ذات بسیط، مستلزم فرض وحدت در کثرت در مقام فعل آن ذات

**\* ملاصدرا با اعتقاد به اتحاد قوا با نفس، نفس را هويتي دارای مراتب و حیثیات گوناگون می داند که بحسب هر مرتبه و از هر حیث خاص وظیفه ویژه ای را اعمال می کند. بر این اساس حساس، مستخیل و متوهم واقعی، همانند متممّل، حقیقتاً خود نفس است، اگرچه در این قبیل ادراکات محتاج آلات جسمانی است.**

بسیط است. عبارات صدر ا نشان می دهد که او از حیث این دو مقام، نفس را با قوا متحد تلقی کرده است؛ یعنی نفس بعنوان علت و مبدأ قوا در مقام ذات خود تفصیل قوا را داراست. این تفصیل و تکثیر در مقام فعل نفس بگونه ابزار و آلاتی برای نفس است که در خدمت او می باشند. بنابراین مراد از اتحاد قوا با نفس این خواهد بود که در مقام لَفّ قوای متعدد جامعیت همان موجود واحد بسیط است که ما آنرا نفس می خوانیم، چنانکه در مقام نشر قوا در خدمت و طاعت نفس و بمنزله ابزاری برای آن دارای فاعلیت ادراکی یا تحریکی هستند، بگونه ای که می توان این افعال و ادراکات را - چه کلی باشد و چه جزئی - به خود نفس نسبت داد. صدرالمتألهین فصلی خاص را به این مطلب اختصاص داده و عنوان آنرا چنین انتخاب کرده است:

۱۲. همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۰. ۱۳. همان، ص ۱۳۳. ۱۴. همان، ص ۱۳۶.

است.<sup>۲۲</sup> از طرفی نیز این گفته‌ی وی که استناد ادراک به قوا یا به نفس هر دو حقیقت است نه مجاز،<sup>۲۳</sup> آشکارا مؤید چنین نتیجه‌ای است.



### \* تفرق و تکثر قوای نفس آنگاه

حاصل می‌گردد که از قوای برتر

فائض می‌گردند و از آنها افعال

خاص خودشان سر می‌زند که

البته این فاعلیت نیز در خدمت

و طاعت قوه برتر که همان نفس

است، تحقق می‌پذیرد.

### ادله ملاصدرا در اثبات مطلب

تا اینجا آن مبانی خاص صدرایی - یعنی قاعده بسیط الحقیقه کل الأشياء و نیز حرکت جوهری نفس - که منتج کل القوی بودن نفسند، مورد اشاره قرار گرفتند. اینک به بررسی ادله‌ای که او در این مقام ارائه کرده است خواهیم پرداخت. بطور کلی ادله او را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته نخست ادله‌ای هستند که اتحاد نفس با تمام قوا یا با مجموعه‌ای از قوا را اثبات می‌کنند. دسته دوم آنهایی هستند که اختصاص به اتحاد نفس با یکی از قوا دارند.

ادله مشترک: از ادله مشترک به پنج دلیل خواهیم پرداخت.

دلیل اول: ما در خود می‌یابیم که احکام مختلفی از

۱۵. همان، ص ۱۳۵ - ۱۳۳؛ نیز ببینید همان، ج ۳، ص ۴۶۱؛ ج ۴، ص ۱۴۰.

۱۶. درباره نظر ابن‌سینا ر.ک: پیشین فصل هشتم.

۱۷. اسفار، ج ۸، ص ۱۸۳ - ۱۵۶ و بویژه ص ۱۶۰ و نیز ص ۲۱۹ - ۲۰۵.

۱۸. همان، ص ۱۸۱.

۱۹. همان، ج ۳، ص ۳۱۷؛ ج ۸، ص ۱۸۱.

۲۰. برای نمونه ر.ک: همان، ج ۶، ص ۳۷۷. و بی‌نوشته شماره ۶۱ ج ۸، ص ۷۲.

۲۱. همان.

۲۲. ر.ک: ص ۱۸۱ از ج ۸ و نیز تعلیقات مرحوم سبزواری و علامه طباطبایی در همان ص ۱۶۱ - ۱۵۹.

۲۳. مثلاً ر.ک: همان، ص ۲۲۳، ج ۶، ص ۳۷۴.

براساس این بینش رابطه نفس با بدن یک رابطه عارضی و قابل زوال، بگونه‌ای که نفس با حفظ هویت نفسانی خویش بتواند مجرد از بدن به هستی خود ادامه دهد، نیست؛ بلکه رابطه نفس و بدن رابطه اتحادی است. بدین ترتیب نفس آدمی در قول نزول از مقام رفیع تجرد و تعقل تا مقام طبیعت و مقام حاش و محسوس تنزل می‌یابد، بنحویکه در مقام لمس عین قوه و عضو لامس و در مقام دیدن عین قوه باصره و چشم می‌شود. اما از سوی دیگر مستعد آنستکه ترفع یافته به مقام عقل مستفاد نائل گردد.<sup>۱۵</sup>

### تجرد قوای ادراکی

صدرالمتألهین به مجرد ادراک در تمام مراتب آن معتقد است. او همچنین مدرک و مدرک را در تمام مراتب ادراک متحد می‌داند. ازاینرو پدیده ادراک نمی‌تواند فعل قوایی باشد که ساری در ماده هستند. پس قوای ادراکات - اعم از ادراکات ظاهری و باطنی - اموری حال در ماده و عضو جسمانی، چنانکه مشهور فلاسفه و از آن جمله شیخ‌الرئیس<sup>۱۶</sup> اظهار داشته‌اند، نیستند. براین‌اساس ملاصدرا در مبحث اتحاد عاقل به معقول و نیز در بررسی همه قوای ظاهری و باطنی<sup>۱۷</sup> مطعوم، مبصر، مسموع و مذوق حقیقی را صوری می‌داند که از برای نفس حاصل می‌گردند و حصول آنها از برای نفس از طریق فاعلیت نفس است. یعنی قیام آنها به نفس قیام صدوری و از نوع قیام فعل به فاعل خویش است، نه آنکه حلولی و از نوع قیام مقبول به قابل خویش باشد؛ زیرا چنانکه گفتیم مدرک و مدرک متحدند. و چون مدرک و ادراک مجردند پس مدرک نیز امری مجرد، یعنی صورتی مماثل با امر مادی خارجی است.<sup>۱۸</sup>

حال از آنجا که ملاصدرا معتقد به اتحاد نفس با قوای ادراکی است، و در پدیده ادراک هیچ امر مادی را - جز بر سبیل اعداد -<sup>۱۹</sup> دخیل نمی‌داند، و از طرفی قوای ادراکی حقیقتاً مدرک مدرکات خاص خویشند،<sup>۲۰</sup> تا آن حد که او اصلی را بعنوان مسانخت و هم‌جنس بودن مدرک و مدرک بارها اظهار می‌کند،<sup>۲۱</sup> پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که قوای ادراکی، بعنوان عوامل ادراک، اموری مجردند. چنانکه این مطلب بتصریح نیز مورد اثبات قرار گرفته



نفس نیستند و با آن متحدند. چنانکه با محتوای چنین استدلالی، بی‌شک مشهور فلاسفه و از جمله ابن‌سینا هیچ مخالفتی ندارند اما در عین حال معتقد به وحدت نفس با قوا نیستند.

### یک اشکال و پاسخ آن

ممکن است گفته شود که اگر مدرک محسوسات نفس باشد، پس نفس همان قوه حسّاس (مثل بصر) است و نیز اگر مدرک صور خیالیه نفس است، پس نفس همان قوه خیال است و...؛ نتیجه این خواهد بود که جوهر واحدی عقل باشد، وهم، خیال و حسّ و محرّک هم باشد، یعنی هم مجرد باشد و هم مادی.

پاسخ صدرالمتألهین آنستکه ما از چنین لازمه‌ای رویگردان نیستیم، بلکه به مقتضای حرکت جوهری نفس مطلب همینگونه است؛ زیرا اصل کلی «تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما یزید علیه» اصلی مقبول است و نفس آدمی تمام کمالات مراتب مادون - از حیوانیت و نباتیت و جسمانیت - را داراست. پس در صورتش تمام فعلیات آن مراتب بنحو جمعی وجود دارد.

به دنبال این پاسخ ممکن است گفته شود که پس دیگر چه نیازی به فرض و اثبات قواست، اگر که خود نفس متصدی تمام ادراکات و افعال است. پاسخ آن است که این مسئله دقیقاً بمانند مسئله توحید افعالی است. در بحث توحید افعالی که گفته می‌شود: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و یا «والله خلقکم وما تفعلون» و...، و نیز در بحث کنونی ما، باید به این مسئله توجه داشت که فعل در مقام ظهور است که به فاعل نسبت داده می‌شود نه در مقام کنه ذات. به تعبیر دیگر حفظ مراتب و شئون در استناد افعال و ادراکات امری لازم است؛ زیرا چنانکه دانستیم نفس با آنکه حقیقت واحد بسیطی است اما دارای شئون و مراتب گوناگونی است که در هر مرتبه‌ای که تجلی و ظهور یابد امری متناسب با همان مرتبه از او سر می‌زند. از اینرو فعل و ادراک عقل را نمی‌توان به مثلاً قوه شهوت و یا لامسه نسبت داد و بالعکس. و بر همین ملاک در توحید افعالی نیز شورو و آفات عالم را، بدون لحاظ وسائط نمی‌توان به واجب تعالی نسبت داد.<sup>۲۴</sup> پس از مجموعه این دو اشکال

محسوسات، موهومات و متعلقات را به چیزی نسبت می‌دهیم. مثلاً بر همان چیزی که دارای رنگی خاص است طعم خاصی را نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «آن چیزی که فلان رنگ را دارد فلان مزه را دارد» یا «آن چیزی که فلان صدا را دارد فلان بوی را دارد». حاکم میان دو چیز (چیز رنگین و چیز مزه‌دار) باید در حکمی که می‌کند هر دو را حاضر داشته باشد، یعنی هر دو را ادراک کرده باشد، وگرنه حکم امکان‌پذیر نخواهد بود. پس باید قوه واحدی محسوسات ظاهری را ادراک کرده باشد تا بتواند بین آنها حکم کند. همچنین است آنگاه که امری محسوس را به امری متخیل نسبت می‌دهیم و میان آندو حکم می‌کنیم. زیرا به مقتضای آنکه حاکم میان دو چیز لازم است آندو را ادراک کرده باشد، پس لازم است مدرک آندو و حاکم میان آندو قوه واحدی باشد. و همینگونه است در امور موهوم و یا معقول. زیرا گاه مثلاً امر معقول و کلی را بر جزئی حمل می‌کنیم که در چنین قضیه‌ای حاکم باید امری واحد باشد که مدرک کلی و جزئی - هر دو - است.<sup>۲۴</sup>

**\* رابطه نفس با بدن یک رابطه عارضی و قابل زوال، بگونه‌ای که نفس با حفظ هویت نفسانی خویش بتواند مجرد از بدن به هستی خود ادامه دهد، نیست؛ بلکه رابطه نفس و بدن رابطه اتحادی است.**

واضح است که اصل استدلال متکی بر این است که حاکم میان موضوع و محمول باید به آندو عالم باشد وگرنه حکم درباره آنچه بدان علمی نیست امری نامعقول و بی‌معناست. اما بنظر می‌رسد که این اندازه از استدلال در اثبات وحدت نفس با قوا کافی نیست، زیرا در صحت این موارد کافی است گفته شود قوا از آن یک حقیقت واحد بوده، دارای جامع مجردی بنام نفس می‌باشند، آنگاه این نفس بر قوای خویش حکمفرما و عالم به معلومات آنهاست، و از همین‌روی حاکم میان معلومات قوای خویش است. اما این اثبات نمی‌کند که قوا امری جدا از

۲۴. همان، ج ۸، ص ۲۲۱. ۲۵. همان، ص ۲۲۳.

اخیر می‌توان نتیجه گرفت که نفس هم قوا هست و هم قوا نیست؛ زیرا قوا مظاهر و مجالی کنه ذات و غیب مکنون نفسند. قوا اموری مستقل و مغایر با نفس نیستند، اگر چه نفس هم تنها شامه یا متخیله و یا عاقله نیست.

دلیل دوم: این دلیل با مقدمات ساده‌ای به طریق ذیل شکل می‌گیرد. هر انسانی دارای یک نفس و یک ذات است. پدیده ابصار و سماع و تعقل و امثال آن برای هر انسانی کمابیش وجود دارد، بگونه‌ای

لازم خواهد آمد، چنانچه زید هم امری را درک کرده باشد، بتوان گفت من آن چیز را درک کرده‌ام.

اما باز هم بنظر می‌رسد این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا می‌دانیم که ادراک - چه بر مبنای ملاحظه و چه بر مبنای ابن‌سینا -<sup>۲۷</sup> امری غیر از مدرک بالذات نیست. پس اگر فرض کردیم نفس مطلع از ادراک فلان قوه است، بی‌شک مطلع از مدرک آن قوه نیز خواهد بود. از اینرو قیاس موضع بحث به مورد مثال قیاس مع الفارق است.

**\* نفس با آنکه حقیقت واحد بسیطی است اما دارای شئون و مراتب گوناگونی است که در هر مرتبه‌ای که تجلی و ظهور یابد امری متناسب با همان مرتبه از او سر می‌زند.**

\* \* \*

**\* تدبیر بدن شخصی، از آن حیث که شخصی است، مستلزم آنستکه نفس به بدن مدبّر خود از حیث هویت شخصیه‌اش عالم باشد که این خود به معنای مدرک امر جزئی بودن نفس است، همانگونه که مدرک کلیات نیز هست.**

بلکه با اندک تأملی پیداست که حتی در مورد مثال نیز علم به ادراک زید، جز با علم به مدرک زید قابل فرض نیست. دلیل سوم: در این دلیل با ذکر مقدمات ذیل صدرا می‌کوشد تا مطلوب را اثبات کند: الف) نفس عبارتست از ذاتی شخصی که دارای هویتی شخصی است. ب) نفس تعلق تدبیری و تصرفی به بدن دارد. ج) نفس تعلق تدبیری و تصرفی به بدن شخصی و معینی دارد، یعنی تعلقش به این بدن خاص با تعلقش به ابدان دیگر علی‌السویه نیست. به تعبیر دیگر نفس مدبّر بدن کلی نیست و الا لازم می‌آمد مجرد تام باشد. د) تدبیر بدن شخصی، از آن حیث که شخصی است، مستلزم آنستکه نفس به بدن مدبّر خود از حیث هویت شخصیه‌اش عالم باشد که این خود به معنای مدرک امر جزئی بودن نفس است، همانگونه که مدرک

که می‌گوییم: «می‌بیند»، «می‌شنود»، «می‌بوید» و «تعقل می‌کند» و یا متکلم می‌گوید: «می‌بینم»، «می‌شنوم»، «می‌بویم» و «تعقل می‌کنم». درحالیکه اگر مدرک و عالم به این مدرکات متفاوت، اموری مغایر از یکدیگر بودند، نمی‌توانستیم آنها را به ذات فرد و واحدی که در مخاطب به «تو» و در تکلم به «من» و در غیاب به «او» تعبیر می‌شود نسبت دهیم. پس چون ذات هر انسانی یکی بیش نیست، مدرک و عالم به تمام موارد یادشده نفس است.<sup>۲۶</sup>

**یک اشکال و پاسخ آن**

ممکن است گفته شود مسئله می‌تواند بصورت دیگری فرض شود و آن اینکه ادراک برای خود قوا رخ دهد، اما نفس تنها پس از آن است که درمی‌یابد مثلاً قوه الف فلان ادراک را داشته است، یعنی به ادراک قوه آگاه می‌شود.

پاسخ صدرا المتألهین آنستکه: در اینصورت اسناد ادراک به نفس، که گفته شود «من آن چیز را درک کردم» کاری نادرست است؛ زیرا آنچه نفس در این مقام درک کرده است، مدرک آن قوه نیست، بلکه ادراک آن قوه است و الا

۲۶. همان، ص ۲۲۴. قابل ذکر است که ملاحظه در جای دیگر (همان، ص ۶۶) همین دلیل را بعنوان دلیل وجدانی لحاظ کرده است. ۲۷. زیرا اینکه علم و معلوم متحدند امری است مورد اتفاق. خواه علم حضوری باشد یا حصولی. آنچه مورد خلاف است اتحاد عاقل با معقول است.

این دلیل با تمسک به آنکه نفس افعال و ادراکاتش را از روی اراده انجام می‌دهد و برای اغراض خویش - اعم از کلی یا جزئی - آلات جزئی خود را که همان اعضا و جوارحند، بکار می‌گیرد، و استعمال ارادی فرع ادراک مستعمل است، نفس را مدرک آلات جزئی خویش دانسته است.

**دلیل پنجم:**

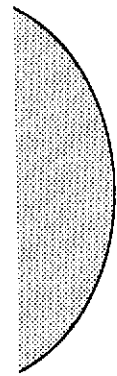
وأيضاً البرهان قائم على أنّ المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس ودون آتته؛ إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاتها في ضمن ذلك الإدراك كما مرّ بيانه، وليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته. وكلّ راجع إلى ذاته في إدراكه فهو روحاني البتة. ۳۱

کبرای این برهان حاکی از آنستکه مدرک شیء باید مدرک ذات خود نیز باشد و روشن است که جسم و قوای حال در جسم مدرک ذات خود نیستند، یعنی مدرک باید امری مجرد باشد. تجرد مدرک اصلی است که خود مبتنی بر دسته‌ای از اصول و قواعد است که در مواضع بسیاری از اسفار، بویژه در مبحث علم و ادراک، مورد تأکید و اثبات قرار گرفته‌اند. از جمله آن اصول و قواعد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: الف) ادراک و علم بمعنای واحدی بر تمام اقسام خود، یعنی تعقل، تخیل و احساس، اطلاق می‌گردد. ۳۲ ب) معنا و حقیقت علم عبارتست از وجود مجرد از ماده و وضعیه، نهایت آنکه در احساس و تخیل تجرد تام برای مدرک تحقق نمی‌پذیرد. ۳۳ ج) هر مجردی که قائم به ذات است تعقل ذات خویش را می‌کند. ۳۴ د) در تمام مراتب ادراک، مدرک با مدرک نوعی اتحاد وجودی دارد؛ پس معقول با عاقل، محسوس با حاس و... اتحاد دارد. ۳۵

از آنجاکه صدرالمتألهین ادراک محسوسات و متخیلات را «علی نحو الفعالية» تلقی می‌کند و در این امر نفس را منفعل نمی‌شمرد، بدین معنا که نفس در چنین ادراکاتی صورتی محاکی با شیء خارجی انشاء می‌کند،

حکیم سبزواری در تعقیف اسفار گفته است که مراد ملاصدرا از ادراک جزئی در این استدلال درک حضوری بدن و قواست، که قاعدتاً بدون هیچ آلت جسمانی حاصل می‌گردد. او می‌افزاید که استناد چنین ادراکی به نفس غیرقابل منازعه است درحالیکه اگر از موارد عادی ادراک جزئیات - مثل ادراک محسوسات (بطریق علم حصولی) - در استدلال استفاده می‌شد، محتاج آلت جسمانی و در نتیجه محل بحث و نزاع می‌بود. از همین رو صدرالمتألهین از موردی بهره گرفته است که نتوان آنرا به هیچ روی به بدن مستند داشت. ۲۹ اما بنظر می‌رسد که به دو دلیل تحلیل فوق از گفته ملاصدرا قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً، در عبارت صدر که در آن آمده است: «وذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية»، تعبیر «صورت» ظهور در «ادراک الشيء بصورته» دارد و مشکل بتوان آنرا به «ادراک الشيء بوجوده و بنفسه» تفسیر کرد. و ثانیاً، مبانی صدرالمتألهین در بحث علم و ادراک با این تحلیل منافی است. علم و ادراک از منظر وی عبارتست از «حضور مجرد از برای مجرد» و بر این مبنا بدن که موجودی مادی است نمی‌تواند مدرک حضوری نفس باشد. مگر آنکه اذعان کنیم که ملاصدرا متأثر از مبانی شیخ اشراق در مبحث ادراک بوده است و در اینجا بنوعی آنها را پذیرفته است.

**\* اگر قوای نفس اموری مغایر با نفس فرض شوند که دارای هویتی جسمانی هستند و قائم به جسم می‌باشند، در آن صورت ادراک ذات خود را - هنگام ادراک چیزی - نخواهند داشت.**



**دلیل چهارم:**

فلأنّ النفس بإرادتها تبصر وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية عند أغراض كلية أو جزئية... والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة لا بد وأن يدركها. ۳۰

۲۸. همان، ص ۲۲۵. ۲۹. همان. ۳۰. همان، ص ۶۶. ۳۱. همان. ۳۲. همان، ج ۳، ص ۲۹۳. ۳۳. همان، ص ۲۹۲. ۳۴. همان، ص ۳۱۳ و ۳۱۴. ۳۵. همان، ص ۴۴۷.



لذا صور حاصل نزد نفس، حال در نفس نمی‌باشند. از همین روی انطباع این صور که اصولاً مجردند نه مادی، نمی‌تواند در هیچ امر مادی و از آن جمله قوا - بنا بزعیم علمای طبیعت و نیز شیخ الرئیس<sup>۳۶</sup> - تحقق پذیرد.<sup>۳۷</sup> بدین ترتیب چون مدرک و مدرک مجردند، و صورت مدرک اشراق مدرک است، اتحاد حاصل می‌گردد و این اتحاد در تمام مراتب ادراک واقع است.<sup>۳۸</sup>

ناگفته نماند که شیخ الرئیس نیز اتحاد حاس و محسوس را در فصل دوم از فن ششم طبیعیات شفا مطرح کرده و گفته است که محسوس قریب قوای حاسه همانا صورت محسوسه است. وی بر این اساس نتیجه گرفته است: پس قوای حاسه به یک وجه ذات خود را درک کرده‌اند نه جسم محسوس را؛ زیرا ذات خود اوست که به صورت محسوس قریب مصور گشته است.

حال باید بررسی کرد که این نظر دقیق به مسئله از جانب ابن سینا یا مبانی خاص او - همچون مادی بودن قوای حاسه و حال بودنشان در جسم<sup>۳۹</sup> و نیز با نظریه انطباع و حلولی بودن صور ادراکیه - چگونه قابل جمع است!

بهر تقدیر، حاصل استدلال صدرا در این دلیل اینست که چون مدرک باید امری مجرد باشد، چرا که ادراک بمعنای حضور مجرد برای مجرد است، و هر مجرد بالفعل و قائم به ذات عاقلیت و معقولیت بالفعل دارد، پس هرگاه ادراک رخ دهد، مدرک عاقل خود نیز هست. حال اگر قوای نفس اموری مغایر با نفس فرض شوند که دارای هویتی جسمانی هستند و قائم به جسم می‌باشند، در آن صورت ادراک ذات خود را - هنگام ادراک چیزی - نخواهند داشت. بدین ترتیب با استفاده از اصل «مدرک الشيء مدرک لذاته»، و عکس نقیض آن «مالم یکن مدرکاً لذاته لم یکن مدرکاً لشيء»، برهان خلفی بطریق ذیل تشکیل می‌گردد:

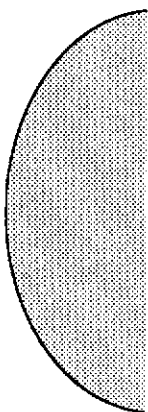
اگر قوای نفس مغایر با نفس و اموری جسمانی باشند مدرک ذات خود نخواهند بود، و اگر مدرک ذات خود نباشند، مدرک چیزی نخواهند بود؛ پس اگر قوای نفس مغایر با نفس و اموری جسمانی باشند، مدرک چیزی نخواهند بود. هذا خلف؛ زیرا فرض آنستکه قوای نفس مدرک اشیاء هستند.

در همینجا، شایسته ذکر است که ملاصدرا در عین آنکه منکر استناد ادراک به قوا، بعنوان فاعل ادراک، و انفعال آلات جسمانی در امر ادراک نیست، اما اینها را با اسناد حقیقی و مستقیم ادراک به نفس منافی نمی‌داند. وی حتی این هر دو پدیده را هم‌عرض هم در تحقق ادراک دخیل دانسته، می‌گوید:

فإلبصار (مثلاً) فعل الباصرة بلاشك لأنه إحضار الصورة المبصرة وانفعال البصر بها، كذلك السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها؛ فلا يمكن شيء منها بانفعال جسماني، وكل منهما فعل النفس بلاشك لأنها السميعة البصيرة بالحقيقة.<sup>۴۰</sup>

ادله مختص به بعض قوا

چنانکه پیشتر گفته شد، دسته‌ای از ادله صدرالمتألهین بر کل القوی بودن نفس، مختص به بعض قواست که ما در اینجا به ذکر وجه اشتراک آنها بسنده می‌کنیم. چرا که لب کلام در تمام این قبیل استدلال‌ات آنستکه صور ادراکی صوری حال در مدرک نیستند و نمی‌توان آنها را منطبق در قوه ادراکی فرض کرد. در غیر این صورت اشکالاتی چون انطباع کبیر در صغیر و انقسام امور غیر قابل انقسام و یا حلول دو مقدار (مثلاً در ادراک مقدار) در ماده واحد و مانند اینها لازم می‌آید.<sup>۴۱</sup>



**\* ملاصدرا در عین آنکه منکر استناد ادراک به قوا، بعنوان فاعل ادراک، و انفعال آلات جسمانی در امر ادراک نیست، اما اینها را با اسناد حقیقی و مستقیم ادراک به نفس منافی نمی‌داند.**

۳۶. طبیعیات شفا، فن ششم، فصل سوم و هشتم.

۳۷. پیشین، ص ۱۸۰ و ۱۸۱ و نیز ج ۱، ص ۳۰۸، ۲۹۱، ج ۳، ص ۳۱۹ و ۳۱۸.

۳۸. همان، ج ۳، ص ۳۱۷ و نیز ج ۸، ص ۱۸۱.

۳۹. طبیعیات شفا، فن ششم، فصل هشتم.

۴۰. پیشین، ج ۶، ص ۳۷۷. ۴۱. همان، ج ۸، ص ۲۳۲ - ۲۲۶.

قابل ذکر است که ابن سینا در طبیعیات شفا<sup>۴۲</sup> اشکال انطباع کبیر در صغیر را پاسخ داده، می‌گوید که اطلاع و احاطه به انقسام اجسام الی غیر النهایة، ما را از مؤونت پاسخ به این شبهه آسوده می‌سازد؛ زیرا همانگونه که صورت عالم در آینه کوچکی مرتسم می‌گردد، در حدقه چشم نیز می‌تواند مرتسم گردد. اما ملاصدرا به او پاسخ داده و می‌گوید: بالوجدان آشکار است که کوه را نمی‌توان در کف دست جای داد! هرچند که هر دو تا بی‌نهایت قابل انقسامند.<sup>۴۳</sup>

### تحلیلی از آموزه‌های ملاصدرا درباره مسئله

دانستیم که ملاصدرا برآنستکه نفس با همه قوا و از آن جمله قوای حسی ظاهری متحد است. بی‌شک منظور او از این مطلب آنستکه نفس بعنوان حقیقتی بسیط اما دارای مراتب، ضمن حفظ مراتب شامخ خود، در مرتبه نازل شأن جسمانی نیز پیدا می‌کند. آنچه بعنوان یک سؤال به ذهن خطور می‌کند اینستکه پیامد اتحاد قوا با نفس جسمانی شدن نفس است یا مجرد و روحانی شدن قوا؟ شاید نقل عبارتی از اسفار ما را در درک مسئله بهتر یاری کند:

التحقیق أنّ النفس ذات نشآت ثلاثه عقلیة وخیالیة وحسیة، ولها اتحاد بالعقل والخیال والحس. فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصیر عین الحواس والحس آلة وضعیة تأثرها بمشارکة الوضع، فعند الإحساس یحصل أمران: تأثر الحاشة وإدراك النفس، والحاجة إلى الحضور الوضعی إنّما یكون من حیث التأثر الحسی وهو الانفعال، لا من حیث الإدراك النفسانی وهو حصول الصورة.<sup>۴۴</sup>

سؤال یادشده در واقع اینستکه اگر قوا جسمانی هستند و با نفس متحدند، این به آن معناست که نفس در مرتبه قوا، جسمانی است. در اینصورت تفکیک میان حس بعنوان آلت وضعی و جسمانی، و در نتیجه منفعل، با نفس بعنوان موجودی مجرد و مدرک چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ وانگهی، اگر نفس در این مرتبه نازل عین جسم و قوه جسمانی است، همچنان اشکال انطباع کبیر در صغیر حل نشده باقی می‌ماند<sup>۴۵</sup> و ملاصدرا نخواهد توانست از این طریق به مصاف شیخ‌الرئیس برود. بلکه

درواقع او نیز همانند شیخ تبیینی از فرآیند انتقال نفس از مرتبه جسمانی خود (حس) و بعنوان منفعل، به مرتبه مجرد خود و بعنوان فاعل صورت ادراکی، ارائه نکرده است.

نکته دیگر اینستکه در عبارت یادشده ملاصدرا از دو تعبیر «اتحاد» و «عینیت» برای بیان رابطه نفس با مراتب مختلف ادراک استفاده کرده است. آیا منظور از «اتحاد» نفس با عقل و خیال و حس همان «عینیت» نفس با آنهاست؟ پاسخ به این سؤال را در برخی عبارات اسفار می‌توان یافت؛ زیرا او معتقد است که «مدرک» و «مدرک» از جنس و سنخ همدیگرند.<sup>۴۶</sup> و واضح است که به تصریح او مدرک همان نفس است. از طرف دیگر می‌دانیم که یکی دانستن مفهوم «اتحاد» و «عینیت» قابل تردید است؛ زیرا در فرض اتحاد می‌توان در برخی از احکام میان متحدین فرق قائل شد، چنانکه ملاصدرا خود در عبارت یادشده همینگونه عمل کرده است، اما در فرض عینیت ظاهراً جایی برای تفکیک در حکم باقی نمی‌ماند. چنانکه در عبارت ذیل با تصریح به عینیت هیچ فرقی از نظر حکم مشاهده نمی‌کنیم:

إنّ نفوسنا هی بعینها المدرك الشاهر فی کل إدراك جزئی و شعور حسی ... بأنّ النفس بعینها فی العین قوه باصرة، و فی الأذن قوه سامعة و فی الید قوه باطشة و فی الرجل قوه ماشیة. وهكذا الأمر فی سائر القوى التي فی الأعضاء، فیها تبصر العین و تسمع الأذن و تبطش الید و ...<sup>۴۷</sup>

پس سؤال ما روشن شدن شدن یک ابهام است؛ زیرا از یکسو تعلیمات او حاکی از غیرمادی بودن تمام قوا - حتی قوای حس ظاهری<sup>۴۸</sup> - است، درحالیکه عبارات یادشده در بالا از مادی بودن نفس در مراتب این قوا حکایت می‌کند. بدین ترتیب روشن نیست که در نتیجه این اتحاد یا

۴۲. فصل هشتم از فن ششم.

۴۳. پیشین، ج ۱، ص ۲۹۹. ۴۴. ج ۸، ص ۲۳۴.

۴۵. در اینباره ببینید تعلیقه علامه طباطبایی را در ج ۸، ص ۱۸۱.

۴۶. مثلاً رک: همان، ص ۳۰۱ و نیز ج ۹، ص ۸۵.

۴۷. زیرا حس آلتی منفعل و وضعی و جسمانی است، و نفس امری مجرد، مدرک و فاعل است.

۴۸. رک: همان، ج ۳، مباحث عقل و معقول، بویژه ص ۳۰۰ بعد، ج ۸، ص ۱۶۹.

عینیت، این نفس است که محکوم به احکام قوا می‌گردد، یا آنکه قوا به احکام نفس متصف می‌شوند؟ در جمع‌بندی عبارات گویا که هر دو شق وجود دارند. از همین روی حکیم سبزواری در تعلیقه‌ای بر مباحث اسفار درباره‌ی کل القوی بودن نفس، در استدلال بر گفته‌های صدرا با استناد به قاعده‌ی بسیط الحقیقة کل الأشياء و دو مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، می‌گوید:

فإنَّ كلَّ بسیط الحقیقة کلَّ الأشياء التي تحتها، فهي الكثرة في الوحدة بنحو أشدَّ وأقوى، كما أنَّ القوی هي النفس، بمعنى أنَّها شئونها وفنونها و مجالي ظهورها ومحال انبساط نورها وهي الوحدة في الكثرة... والعلة حدَّ تام للمعلول والمعلول حدَّ ناقص للعلة كما مرَّ، فالنفس هي القوی والقوی هي النفس.<sup>۴۹</sup>

چنانکه از تعلیقه حکیم سبزواری نیز پیداست، این آموزه‌ها مبتنی بر بساطت و جامعیت نفس نسبت به قوای خویش است. صدرالمتألهین معتقد است که نفس در این خصوص مثال حق تعالی است. نفس بعنوان ظلّ هویت الهی برخوردار از بساطت و احدیت، و در نتیجه از جامعیت قوای خویش است، و قوا بمنزله اطلال نفس وجودی مضمحل در وجود نفس دارند، البته آنگاه که نفس به هویت تامه‌اش ظهور می‌یابد.<sup>۵۰</sup> حال با یادآوری حکم به اتحاد یا عینیت نفس و قوا، ممکن است چنین سوالی مطرح شود که آیا به ملاک واحد و براساس همان قواعد، می‌توان حکم به اتحاد و عینیت واجب‌تعالی و ماسوا هم کرد؟! طرح این مسئله ما را بناچار به تذکر مبنای ملاصدرا در اصل هستی‌شناسی می‌کشاند. در وحدت تشکیکی دوگونه لحاظ می‌تواند انجام پذیرد: یکبار کثرت مراتب در وحدت حقیقت وجود لحاظ می‌گردند، که در اینصورت می‌توانیم از «اتحاد» حقیقه و رقیقه سخن بگوییم. اما هرگز احکام رقیقه - بما هی رقیقه - را نمی‌توان به حقیقت نسبت داد؛ بلکه به عکس، از آنجهت که رقیقه از نظر هویت ظلّ و تبع محض حقیقت است، در احکام نیز همینگونه خواهد بود.

بر همین اساس همو معتقد است که در نگرش به مراتب، فعل هیچ مرتبه‌ای را نمی‌توان به مرتبه دیگر

**\* نفس بعنوان ظلّ هویت الهی از بساطت و احدیت، و در نتیجه از جامعیت قوای خویش برخوردار است، و قوا بمنزله اطلال نفس وجودی مضمحل در وجود نفس دارند، البته آنگاه که نفس به هویت تامه‌اش ظهور می‌یابد.**

نسبت داد،<sup>۵۱</sup> و اینکه اگر کسی وسائط را در افاعیل معزول بدارد، قدر و مرتبت حق جلّ وعلی را رعایت نکرده است.<sup>۵۲</sup> و نیز بر همین اساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» یا عبارت «ولیس بشیء منها» تتمیم می‌شود.<sup>۵۳</sup> به تعبیر دیگر در وحدت تشکیکی هیچگاه مرتبه مافوق عین مرتبه مادون نمی‌شود، زیرا از مقام شامخ خود تنزل نمی‌کند، وگرنه تعبیر به اتحاد «حقیقه و رقیقه» نیر بیوجه می‌نمود. اما فرض «عینیت» تنها آنگاه قابل تصور است که ما تنها به وجه وحدت حقیقت نظر اندازیم و رقیقه یا کثرت را لحاظ نکنیم. بدیهی است در اینصورت که مراتب و کثرت از میان می‌رود، دیگر تعبیر «اتحاد» هم بی‌معناست؛ زیرا پیشفرض اتحاد اثنیت و کثرت است. در مسئله توحید افعالی نیز عرفای بزرگی همچون ابن عربی، با لحاظ وحدت شخصی وجود، ضمن نفی جبر اشعری، تبیینی را هماهنگ با همین مطلب ارائه می‌کنند، که تأثیر آن را می‌توان در ملاصدرا و پیروان او مشاهده کرد.<sup>۵۴</sup> حکیم سبزواری نیز مبتنی بر چنین آموزه‌هایی در مبحث شمول اراده واجب نسبت به افعال آدمی، در تعلیقه‌ای بر تفسیر صدرا از «لا جبر و لا تفویض» بدین معنا اشاره کرده، می‌گوید که موحد لازم است نخست به توحید ذات (لا هو إلا هو) و توحید صفات (لا

۴۹. همان، ج ۸، ص ۵۱

۵۰. همان، ج ۸، ص ۲۳۳

۵۲. همان، ص ۱۲۶: و من عزل الوسائط عن أفعالها فما قدر حق قدر عظمة الله.

۵۳. ر.ک: به تصریحی که ملاصدرا در اینباره در همان ص ۲۲۳ دارد.

۵۴. مثلاً ببینید همان، ج ۶، ص ۳۷۴.

اله إلا الله) معتقد گردد، و سپس به توحید افعال نائل آید (لا حول ولا قوة إلا بالله العلی العظيم).<sup>۵۵</sup>

پس لازمه اسناد افعال ما سوا به واجب تعالی و اسناد افعال قوا به نفس آنستکه به وحدت حقیقت صرفنظر کنیم؛ وگرنه مراتب را دیدن و فعل را به موجود احدی نسبت دادن، بتصریح صدرالمتألهین، خطاست. به بیان حکیم سبزواری در شرح منظومه، ایجاد فرع وجود است. و در مقام توحید اضافات وجود به ماهیات و در نتیجه در فعل، ساقط می‌گردد. زیرا شناخت نسبت ایجاد متوقف بر شناخت نسبت وجود است. ازاینرو در مقام انتقاد از معتقدین به جبر می‌گوید: «کسیکه شری را می‌بیند و فعل آن را از خود نفی می‌کند، با آنکه ماهیت شایسته است که سپر و وقایه‌ای برای حق تعالی باشد، از اسناد شرور، پس وجود ذات خویش را نفی کند، و فانی گردد ماهیتاً و وجوداً، وگرنه همانگونه که وجود از آن اوست، ایجاد هم برای اوست...»<sup>۵۶</sup>

**\* مسدزکیت نفس نسبت به جزئیات محسوس، در مقام وحدت در کثرت حاصل می‌گردد. ازاینرو هرگز مستلزم تنزل نفس از مقام رفیع تجردی خود نیست، بلکه بمعنای معیت قیومی نفس با جسم است؛ همان معنایی که مبین نه عینیت، بلکه اتحاد حقیقه و رقیقه است.**

«ماسوا» لحاظ شوند دیگر در مقام توحید ذاتی نیستیم و مجاز به اسناد افعال مراتب مادون به آن حق صرف نیستیم. و هكذا درباره نفس؛ اگر قوا، بما هی قوا، ملحوظ باشند، اختلاف احکام را بناچار خواهیم پذیرفت و مجاز به نسبت دادن فعل یکی به دیگری نخواهیم بود. ازاینرو اضمحلال هویت قوا در هویت نفس، مشروط به ظهور هویت تامه نفس تلقی شده است.<sup>۵۷</sup>

حاصل مطلب آنکه مدرکیت نفس نسبت به جزئیات محسوس، در مقام وحدت در کثرت حاصل می‌گردد. ازاینرو هرگز مستلزم تنزل نفس از مقام رفیع تجردی خود نیست، بلکه بمعنای معیت قیومی نفس با جسم است؛ همان معنایی که مبین نه عینیت، بلکه اتحاد حقیقه و رقیقه است.

اینک جای بررسی این نکته فرا می‌رسد که در نهایت امر چه فرقی میان ابن‌سینا و ملاصدرا می‌توان یافت؟ زیرا اگر نفس در مرتبه جسمانی عین قوه جسمانی تلقی شود پس ادراکی جسمانی خواهیم داشت؛ دراینصورت تجرد ادراک که ملاصدرا مصرانه بدان معتقد است، وجهی نخواهد داشت. به تعبیر دیگر آنچه او می‌تواند بر اساس مبانی خویش بپذیرد صرفاً اینستکه نفس در مرتبه حس عین حس است، اما نمی‌تواند معتقد باشد که حس - بما هو حس - عین مرتبه مافوق - مثلاً عقل - می‌شود. پس هرگز مجرد نخواهد شد، اما نفس در مرتبه حس مادی خواهد شد. بنابراین هنوز او نیز همانند شیخ‌الرئیس مواجه با دو امر است: ۱. نفسی که مجرد است و بنحوی از انحاء حاکم بر قوای ادراکی خویش، و از راه این حاکمیت بنوعی آگاه از مدرکات آن قوا؛ ۲. قوایی که جسمانیت آنها مورد اذعان است، ولی درعین حال ادراک حقیقتاً به آنها منسوب است.<sup>۵۸</sup>

بدین ترتیب می‌توان گفت که این تعلیمات، علیرغم آنکه فعل به دو لحاظ به هر دو (واجب و ماسوا، یا نفس و قوا) نسبت داده می‌شود، هرگز منتج عینیت آندو نخواهد بود. چنانکه در مبحث توحید ذاتی نیز هرگز واجب‌الوجود را عین ماسوا تلقی نمی‌کنیم، چنانکه بحثی از اتحاد نیز بمیان نمی‌آوریم. زیرا در مقام توحید ذات هیچ هویتی جز هویت حق صرف مطرح نیست تا سخن از اتحاد آن با حق تعالی یا عینیت آنها بمیان آید. و هرگاه

۵۵. همان، ص ۳۷۶.

۵۶. شرح منظومه، بخش الهیات بالمعنی الاخص، مبحث عموم قدرت واجب.

۵۷. رک: پیشین، ج ۶، ص ۳۷۸ و نیز تعلیقه حکیم سبزواری در ج ۸، ص ۵۱.

۵۸. در اینباره ببینید همان، ص ۱۶۱ - ۱۵۹ که ملاصدرا ظاهر عبارتش برخلاف تعلیمات خود او در مبحث تجرد مطلق ادراک است. حکیم سبزواری و علامه طباطبایی ذیل آن مباحث، به این منافات اشاره کرده و درصدد توجیه آن برآمده‌اند.

حالی با توجه به مطالب یادشده، بنظر می‌رسد که سه قول مطرح در این باب، که حکیم سبزواری بمناسبت در تعلیقه بر مباحث عقل و معقول‌اسفار به آنها اشاره کرده است، سه قول متمایز نیستند؛ بلکه در واقع دو قول بیش باقی نخواهد ماند. آن سه قول ارائه شده چنین هستند: ۱. نفس تنها مدرک کلیات است و جزئیات را درک نمی‌کند. مدرک جزئیات قوای نفس می‌باشند و اسناد درک جزئیات به نفس مجاز و از باب وصف بحال متعلق، و در نتیجه دارای صحت سلب است. حکیم سبزواری این قول را سخیف می‌شمرد. ۲. نفس حقیقتاً مدرک جزئیات است. اما جزئیات مدرک واقع شده منطبع در قوا می‌باشند و نفس به آنها نوعی درک حضوری می‌یابد. حکیم سبزواری این قول را به محققین فلاسفه و از آن جمله شیخ اشراق نسبت می‌دهد. ۳. همان قول ملاصدراست، مبنی بر اینکه نفس مدرک حقیقی جزئیات است زیرا که قوا چیزی جز مراتب خود نفس نیستند. ۵۹ اما در اینکه کدامیک از سه قول یادشده را به ابن‌سینا می‌توان نسبت داد، بنظر می‌رسد که صدرا خود بنوعی تردید دارد. زیرا او خود می‌گوید:

لانسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس، بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملذذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس، وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز وإسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي ومن اتقى أثره. ۶۰

صدرا سپس می‌افزاید: بله، شیخ در مدرکات نفس بدینصورت تفصیل قائل است که برخی از آنها مدرک به ذات خود نفسند مثل کلیات، و برخی دیگر مدرک نفس از طریق آلاتند مثل جزئیات. ۶۱ اما همو در جای دیگری استنباطی نظیر استنباط فخر رازی از شیخ‌الرئیس بعمل آورده است، آنجا که می‌گوید: اینکه در حکمت رسمیه شهرت یافته است که نفس صرفاً مستخدم قواست و از آن قوا ادراک یا فعل سر می‌زند، حرف قابل قبولی نیست؛ زیرا مستلزم اسناد آن ادراک یا فعل به نفس نخواهد بود. چنانکه مستخدم بنا یا کاتب را هرگز بنا یا کاتب نمی‌خوانیم. حال آنکه با رجوع به وجدان خویش

درمی‌یابیم که مدرک و فاعل بعینه خود نفس ماست. او خود سپس پیشنهاد می‌دهد: حق آنستکه بگوییم فعل هر قوه و حاسی از همان حیث که فعل آن قوه است، فعل نفس است بدین ترتیب ابصار مثلاً بی‌شک فعل باصره است... و نیز شنیدن فعل قوه سامعه است... و درعین حال هر دو آنها فعل نفس است، زیرا سمیع و بصیر در حقیقت نفس است. ۶۲

ابهام یا تردیدی را که در استنباط صدرا از شیخ می‌یابیم، در استنباط از رأی خود او نیز وجود دارد؛ زیرا ملاحظه می‌کنیم که در عبارت اخیر اسناد فعل ادراکی حقیقتاً به خود قوه ادراکی نسبت داده می‌شود، درحالیکه در عبارت قبلی و نیز مواضعی دیگر ۶۳ قوا صرفاً بمنزله آلات نفس محسوب شده‌اند که اسناد ادراک به آنها نوعی مجاز است. آیا می‌توان با اذعان به «عینیت» نفس با قوا و اینکه نفس در مقام احساس عین حس است، و مدرک و مدرک مسانخ یکدیگرند، ادراک قوا را مجازی دانست؟ آیا می‌توان از معنای «وحدت در کثرت» عینیت را نتیجه گرفت؟ آیا محصول اتحاد یا عینیت نفس با قوا تجسم نفس است یا تجرد قوا؟ و آیا عینیت نفس با حس در مرتبه جسم می‌تواند با تجرد مطلق ادراک سازگار آید؟

#### فهرست منابع و مآخذ

۱. ابن‌سینا، الإشارات والتنبیها، (در ضمن ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی)، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۳.
۲. ابن‌سینا، الشفا (طبیعیات)، تهران، ۱۳۰۳.
۳. السبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۶۶.
۴. الشیرازی، صدرالدین محمد، الأسفار الأربعة، انتشارات مصطفوی، قم (جلدهای ۱، ۳، ۴، ۶، ۸ و ۹).

\* \* \*

۵۹. همان، ج ۳، ص ۴۵۱؛ نیز ر.ک: همان، ص ۴۹۸.  
 ۶۰. همان، ج ۴، ص ۱۳۶. ۶۱. همان، ص ۱۳۸ - ۱۳۶.  
 ۶۲. همان، ج ۶، ص ۳۷۸ و ۳۷۷.  
 ۶۳. همان، ج ۸، ص ۲۰ و ۲۲۲.