

# تحلیل قوای نفس در فلسفه

□ دکتر مختار تبعه ایزدی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد فسا

حس باطنی؛

عقل عملی؛

حس ظاهری؛

عقل نظری؛

## چکیده

### قوای نفس

این‌سینا در فصل مربوط به قوای نفس قبل از پرداختن به بیان تحلیلی و تفصیلی قوای نفس، از طریق تعریف نفس نباتی، حیوانی و انسانی، قوای هر یک از اقسام سه‌گانه نفس را تفکیک نموده است. قوای نفس در اقسام اولیه به سه قسم تقسیم می‌شوند:

یکی قوای نفس نباتی، نفس نباتی عبارت است از کمال اول جسم طبیعی از آنجهت که تولید مثل و نمو و تغذیه می‌کند. غذا جسمی است که می‌تواند تبدیل شود به جسم مصرف‌کننده آن غذا و مقدار جسمی که از آن مغذی تحلیل رفته (کمتر و یا بیشتر) را جبران نماید. دوم قوای نفس حیوانی است که نفس حیوانی عبارت است از کمال اول جسم طبیعی از آنجهت که جزئیات را درک می‌کند و حرکت ارادی دارد و سوم قوای نفس انسانی که نفس انسانی عبارت است از کمال اول جسم طبیعی آلی از آن جهت که افعال اختیاری و فکری و استنباط رأی به آن نسبت داده می‌شود و نیز از آن جهت که کلیات را درک می‌کند.<sup>۱</sup>

اگر هر یک از اقسام سه‌گانه نفس نباتی و حیوانی و انسانی را جداگانه در نظر بگیریم بطور مستقل می‌توان

با اعتقاد فلاسفه منشأ افعال متعددی که از انسان صادر می‌شود قوای متعدد نفس است. هر چند در مسئله ملاک تعدد قوا بین ابن‌سینا و ملاصدرا اختلاف نظر وجود دارد اما در اصل وجود قوای متعدد بین آنها اتفاق نظر است. نفس انسان حقیقت واحدی است که در عین وحدت می‌توان برای آن مراتب سه‌گانه نباتی، حیوانی و انسانی را لحاظ نمود و قوای مربوط به هر یک از این مراتب را جداگانه بررسی کرد. در اقسام اولیه، قوای نفس به محرکه و مدرکه تقسیم می‌شود، بخشی از قوای محرکه مربوط است به حیثیت نباتی نفس و برخی دیگر به جهت حیوانی آن تعلق دارد. بعضی از قوای مدرکه بین حیوان و انسان مشترک بوده و قوه عاقله مختص انسان است. با توجه به اینکه مهم‌ترین فعل نفس عبارت است از ادراک، لازم است نظرات فلاسفه درباره چستی ادراک (علم) بیان شود. ملاصدرا همه قوای نفس را از مراتب و شئون آن می‌داند و تأکید می‌کند که «النفس فی وحدتها کل القوی». ایشان در تبیین این اصل تا حد زیادی از مطالب امام فخر رازی استفاده کرده است.

## کلید واژه

عقل فعال؛

قوه مدرکه؛

قوه محرکه؛

ادراک؛

۱. ر.ک: ابن‌سینا، الشفا للطبیعیات، النفس (فن ششم) مقدمه ابراهیم مدکور، مکتبه آیه الله المرعشی، ص ۳۲.

**\* تمایز و تفکیکی که بین قوای نباتی و حیوانی و انسانی در انسان قائل می‌شویم تمایز اعتباری و منطقی است و نه تمایز واقعی و خارجی. فلاسفه اصطلاحاً می‌گویند تعدد قوا در نفس انسان بر سبیل تصنیف است.**

برای آنها قوایی را تعریف و تحلیل نمود. اما در اینجا ما فقط به بیان قوای نفس انسانی می‌پردازیم، به این معنا که نفس انسان را از آن حیث که جوهر واحدی است مورد تحلیل قرار می‌دهیم. تمایز و تفکیکی که بین قوای نباتی و حیوانی و انسانی در انسان قائل می‌شویم تمایز اعتباری و منطقی است و نه تمایز واقعی و خارجی. فلاسفه اصطلاحاً می‌گویند تعدد قوا در نفس انسان بر سبیل تصنیف است؛ معنای تصنیف در اینجا اینست که این قوا تمیز ذاتی نسبت به یکدیگر ندارند، آنگونه که نفس یک گیاه با نفس یک حیوان دارد، بلکه امتیاز آنها به عوارض انسانی می‌باشد. مانند تقدم بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر و یا خادم و مخدوم بودن آنها نسبت به یکدیگر.

**ملاک تعدد قوای نفس**

این سینا در شفا پنجم وجه را در مورد ملاک تعدد قوا ذکر کرده است. آنگاه ایشان چهار وجه را مردود و باطل دانسته و یک وجه را پسندیده و انتخاب نموده است. وجه منتخب او را می‌توان اینگونه تقریر کرد: افعالی که در جنس اختلاف دارند منشأ واحدی ندارند. این اختلاف گاهی در جنس بعید می‌باشد مانند ادراک و تحریک، و گاهی در جنس متوسط است مانند ادراک باطنی و ادراک ظاهری، و گاهی هم در جنس قریب اختلاف وجود دارد مانند ادراک رنگ و ادراک طعم؛ بنابراین هرگاه دو فعل داشته باشیم که در جنس متفاوت باشند مبدأ و منشأ آندو فعل دو قوه متفاوت است.<sup>۲</sup>

ملاصدرا استدلال شیخ الرئیس برای اثبات تعدد قوا را ناتمام دانسته و می‌گوید: شیخ در این استدلال به قاعده الواحد و امتناع صدور کثیر از واحد تمسک کرده است

درحالی‌که قاعده الواحد منحصر به ذات خداوند است که از هر جهت بسیط بوده و هیچگونه کثرتی در آن راه ندارند، بنابراین قاعده الواحد را نمی‌توان در مورد نفس انسان که متکثر الجهات است بکار برد.<sup>۳</sup>

باعتماد ملاصدرا یکی از ملاکهای معتبر برای متعدد دانستن قوا اینست که در حین وجود یک قوه، قوه دیگر معدوم باشد مانند دو فعل تغذی و تنمیه که اگرچه در دوره‌ای از عمر انسان هر دو وجود دارند اما در دوره‌ای دیگر از عمر انسان فعل تغذی وجود دارد، اما رشد و نمو در انسان متوقف می‌شود؛ بنابراین منشأ این دو فعل دو قوه است یکی غذایی و دیگری نامیه.

ملاک دیگری که ملاصدرا بدست می‌دهد اینست که صدور دو فعل متناقض از انسان مبین وجود دو قوه متغایر در اوست مانند دو فعل جذب و دفع که هر یک ناقض دیگری است و ضرورتاً باید منشأ آندو فعل دو قوه باشد.<sup>۴</sup>

بعد از تبیین ملاک تعدد قوا در نفس انسانی در اینجا به شرح هر یک از قوا می‌پردازیم. توضیح اینکه قوای نفس یا محرکه هستند و یا مدرکه. قوای محرکه یا مربوط به جنبه نباتی نفس انسان هستند و یا مربوط به جنبه حیوانی آن، هر یک از این اقسام یا خادم هستند و یا مخدوم.

**قوای محرکه مربوط به حیثیت نباتی نفس**

این سینا در نمط سوم اشارات و تنبیهات درباره به این قوا می‌گوید: حرکت‌هایی که جهت حفظ و تولید در بدن صورت می‌گیرد عبارتند از تصرف در ماده غذا تا اینکه غذا بدل ما يتحلل گردد و نیز جهت اینکه باعث رشد و زیادت بدن در اقطار (طول، عرض، عمق) گردد تا به این وسیله خلقت بدن کامل شود و یا تصرف در ماده غذاست تا اینکه آنچه باعث تولید مثل می‌شود (نطفه) ایجاد و این سه فعل از سه قوه می‌باشد.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۹.

۳. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۰.

۴. حکیم سبزواری در این قسمت از تعلیف خود بر اسفار می‌گوید ملاصدرا خودش نیز قاعده الواحد را در غیر واحد حقیقی هم بکار برده است.

۵. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۶۰.

### \* بحث در پیرامون اتحاد عاقل و

معقول در کتب حکما بر سبیل

اختصاص و انحصار نیست که فقط

عاقل با معقول خود متحد باشد و

در حاش و محسوس و یا در قوه

واهمه با موهوم و یا در قوه متخیله

با متخیل این اتحاد نباشد، بلکه

مدرک با مدرک متحد می‌شود.

متغیر و جزئی و زایل‌شدنی هستند و متعلق علم باید ثابت و کلی و دائم باشد. معرفت حقیقی درک «مثل» است که واقعیتها کلی و ثابت و دائم هستند و آنها معقولند نه محسوس. این معرفت عقلی برای روح هر کسی قبل از اینکه به این عالم بیاید در عالم مجردات بوده و «مثل» را مشاهده می‌نموده بعداً در اثر مجاورت و مخالفت با بدن و امور این عالم آنها را از یاد برده، ولی از آنجاییکه آنچه در این عالم است نمونه و پرتوی از آن حقایق است روح با احساس این نمونه‌ها گذشته‌ها را بیاد می‌آورد و از اینرو هیچیک از ادراکاتی که برای انسان در این جهان دست می‌دهد، ادراک جدید نیست بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق است. بعقیده افلاطون «مثل» یا «صور کلی» بالقطره در عقل و ذهن انسان به حال کمون موجود است، لذا وقتی که انسان سایه و اشباح یعنی چیزهایی که از «مثل» بهره‌ای دارند، را می‌بیند به اندک توجهی حقایق را بیاد می‌آورد اما هنوز با این شناسایی علم ما به کمال و سیر و سلوک ما به انجام نرسیده است زیرا هنوز وحدت مطلق را دریافته‌ایم؛ یعنی هر چند افراد کثیر متجانس را در تحت یک حقیقت که «مثال» آنهاست درآورده‌ایم اما «مثل» متکثر را یافته‌ایم و مانده است که در باییم «مثل» نیز مراتب دارند و بسیاری از آنها تحت یک حقیقت واقع می‌شوند و

۶. ر.ک: ابن سینا، الإشارات و التنبیها، مطبعة الحیدری، تهران، ج ۲، ص ۴۰۴.

۷. ر.ک: ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، النفس (فن ششم)، ص ۳۲.

۸. ر.ک: صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ترجمه اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۷.

اولی قوه غاذیه است که خودش مخدوم است و خادم آن چهار قوه جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه هستند. قوه بعدی نامیه است در جهت کمال نمو، چون رشد کردن غیر از چاق شدن است. سومین قوه مولده می‌باشد که دو قوه غاذیه و نامیه خادم آن هستند.<sup>۶</sup>

طبیعت بدن انسان بعلت حرارت غریزه که در آن است رو به تحلیل می‌رود. قوه غاذیه بدل آنچه که تحلیل می‌رود (بدل ما یتحلل) را می‌سازد، این قوه بوسیله خادمین خود (هاضمه و جاذبه) قسمتی از غذا را شبیه بدن می‌سازد و قوه نامیه باعث رشد و نمو متناسب و متوازن بدن می‌گردد. قوه مولده قسمتی از جسم بدن را انتخاب کرده و از طریق تأثیر در جزء مزبور صورت جدیدی از آن می‌سازد، که همان ماده اولیه برای تولید مثل است.<sup>۷</sup>

### قوای محرکه مربوط به حیثیت حیوانی نفس

فلاسفه قوای محرکه مربوط به جهت حیوانی نفس انسان را به قوای عامله و فاعله تقسیم می‌کنند و همین قوا را مبادی افعال و حرکات اختیاری انسان می‌دانند، چراکه به اعتقاد آنها هر فعل اختیاری که بوسیله انسان انجام می‌گیرد مسبوق به مبادی چندی است: مبدأ قریب آن فعل حرکت عضله و مبدأ بعید آن تصور (عقلی، خیالی و یا وهمی) می‌باشد و مبادی متوسط آن نیز عبارتند از شوق و اجماع.

در ترتب این قوا، عقل (با استخدام کردن خیال و وهم) مبدأ المبادی است، بعد از آن قوه شوقیه و سپس قوه‌ای است که مبدأ عزم و اجماع بوده و به آن اراده و کراهت می‌گویند. این قوه مبدأ ترجیح یکی از طرفین انجام فعل یا ترک فعل می‌باشد.<sup>۸</sup>

### قوای مدرکه نفس

مهمترین فعلی که از نفس انسان صادر می‌شود فعل ادراک است، بنابراین قوای مدرکه نفس در فلسفه از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ اما با توجه به اهمیت عمل ادراک لازم است قبل از تبیین قوای مدرکه نفس به بررسی حقیقت ادراک از نظر فلاسفه بپردازیم.

نظر افلاطون: این فیلسوف معتقد بوده است که علم و معرفت به محسوسات تعلق نمی‌گیرد، زیرا محسوسات

چنانکه در مادیات مثلاً حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره جزء یک حقیقت کلی تر است که حیوان باشد و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیره تحت یک حقیقت واحد فضیلت درمی آیند و حقایق زیردست تابع و متکی به حقایق فرادست می باشند.

پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم سرانجام به حقیقت واحدی می رسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند و آن خیر یا حسن است. بنابراین از دیدگاه افلاطون انسان قبل از نزول به عالم ناسوت حقایق امور را دریافته و لذا از نظر این فیلسوف ادراک یعنی استذکار آن امور از طریق دیالکتیک (سیر و سلوک عقلی).<sup>۹</sup>

نظر ارسطو: بنا بعقیده ارسطو هر معرفتی با احساس شروع می شود و منظور از آن احساس جزئی است که در مکانی معین و زمانی معلوم به فردی مشخص تعلق می گیرد نه اینکه بر طبق اصل تذکر افلاطونی معرفت جزئی کنونی با معرفت کلی ازلی که در عالم مثل داشته ایم، تبیین شود. معرفت چون با احساس آغاز می شود به مجرای تحول خود در مدارج متوالی می افتد و در این تحول هر درجه معرفت از معرفتی که مقدم بر آن است بیرون می آید، یعنی درجه بالاتر معرفت در درجه پایین تر وجود داشته است اما بالقوه. در فلسفه ارسطو مسئله معرفت مانند بسیاری دیگر از مسائل با تمسک به قوه و فعل حل می شود. از نظر این فیلسوف هیچگونه معرفتی، برخلاف آنچه افلاطون می پنداشت، قبلاً وجود بالفعل نداشته و از عدم مطلق نیز بیرون نیامده است بلکه معرفتی که اکنون فعلیت دارد از معرفتی بالقوه که مقدم بر آن بوده، ناشی شده است. یعنی انسان معرفت خود را با احساس جزئی آغاز کرده و مفهوم کلی را که بالقوه در آن احساس مندرج است اندک اندک فعلیت بخشیده است، همانطور که از لحاظ وجودی نیز صورتهای معقول در اشیاء محسوس قرار دارد بی آنکه دارای وجود مفارق و مطلق باشد. اما بهمان ترتیب که صورت معلول ماده نیست، بلکه علت و غایت آن است مفهوم کلی نیز زائیده احساس و تخیل نیست بلکه به سبب تقدم فعل بر قوه و لزوم تبیین مراحل فروتر با مرحله برتر باید تعقل را علت غایی احساس بشماریم و عقل را موجد مفاهیم کلی یا

خود عین این مفاهیم بدانیم.

عاقل و معقول قبل از عمل تعقل بالقوه اتحاد دارند بعد از آن اتحاد بالفعل بدست می آورند. عقل بالقوه بنحوی همان معقولات است و لیکن بالفعل قبل از اینکه بیندیشد هیچ کدام از آنها نیست. تا عمل تعقل بکار نیفتاده است معقول بالفعل بوجود نمی آید و تا معقول فعلیت نیابد عقل معنی ندارد، یعنی در ضمن عمل تعقل است که معقول و عقل هر دو بوجود می آیند و با یکدیگر متحد می شوند و بهمین سبب شناسایی معقول جدا از شناسایی عمل تعقل ممکن نیست.<sup>۱۰</sup>

نظر فارابی: این فیلسوف مشایی معتقد است: «ادراک مناسب انتقاش است (یعنی مشابه آن است) و چنانکه موم از مهر بیگانه است تا اینکه کاملاً دست به گردن همدیگر درمی آورند موم بمعرفت و مشاکلت صورت مهر متلبس می شود (یعنی به نقش آن منتقش می گردد) همچنین مدرک از مدرک بیگانه است پس چون از مدرک صورت آن را ربوده آن صورت در وی می پیوندد که معرفت به مدرک برای مدرک حاصل می گردد، چنانکه حس از محسوس صورت آنرا می گیرد و ذاکره آن صورت را وصف می کند؛ پس آن صورت در ذاکره که قوه حافظه است متمثل می شود، اگر چه حس از محسوس غائب شده است.<sup>۱۱</sup>

نظر ابن سینا: باعتقاد ایشان حقیقت ادراک عبارت است از متمثل شدن حقیقت شیء مدرک نزد مدرک که این تمثل یا حاضر شدن خود شیء مدرک نزد مدرک است و یا حاضر شدن مثال شیء (صورت) مدرک نزد مدرک است.

اما حاضر شدن خود مدرک نزد مدرک فقط در علم مدرک به خودش رخ می دهد، پس حقیقت علم پیدا کردن به اشیاء خارجی اینگونه است که صورتی از آنها نزد مدرک متمثل می گردد، حال اگر ادراک عقلی باشد صورت

۹. ر.ک: افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی

فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴، مضمونی از ص ۳۸۰ تا ۳۸۹.

۱۰. ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داودی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶، تلخیص از ص ۱۹۹ تا ۲۳۸.

۱۱. الفارابی، ابونصر، فصوص الحکم، شرح حسن زاده آملی، نشر رجا، تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵.

مدرک مستقیماً نزد نفس حاصل می‌شود اما اگر ادراک حسی یا خیالی یا وهمی باشد حلول صورت مدرک نزد نفس از طریق انطباق آن صورت در قوا و آلات جسمانی و انفعال آن آلات تحقق می‌پذیرد.<sup>۱۲</sup>

نظر شیخ اشراق: این فیلسوف اشراقی معتقد است که علم عبارت است از «ظهور» و ظهور خود نور است لکن نور گاهی نور است برای خودش و گاهی نور است برای غیر خودش. اگر نور (ظهور) نور بود برای خودش این علم به نفس است و اگر نور (ظهور) نور بود برای غیر خودش از دو حال خارج نیست: یا برای خودش هم نور است یا نیست، اگر نباشد یا فی نفسه مظلّم است یا نیست، اگر فی نفسه مظلّم نباشد یا برای غیر خودش نور است یا نیست، اگر برای غیر خودش نور باشد پس آن غیر، مدرک آن است، ولی اگر برای غیر خودش نور نیست پس آن غیر مدرک آن نیست همچنانکه آن غیر مدرک خودش هم نیست.<sup>۱۳</sup>

نظر فخر رازی: امام فخر رازی معتقد است ادراک عبارت است از تحقق اضافه بین مدرک و مدرک (بین عالم و معلوم). وی در کتاب المباحث المشرقیة عقیده خود را اینگونه توضیح می‌دهد: «علم و ادراک و شعور حالت اضافیه‌ای است و این بوجود نمی‌آید مگر در وقتی که هر دو طرف اضافه موجود باشند. حال اگر معقول همان عاقل باشد محال است که تعقلی صورت گیرد، جز با موجود بودن آن؛ پس در حالت اینکه معقول خود عاقل باشد با ارتسام صورت نیز ادراکی تحقق نمی‌پذیرد بلکه از آن حیث که عاقل است اضافه‌ای پیدا می‌کند با خودش از آن حیث که معقول است. و اگر معقول غیر عاقل بود یا معقول در خارج موجود است و یا معدوم است، اگر موجود باشد که بین عاقل و معقول اضافه بوجود می‌آید ولی اگر معقول معدوم بود لازم است که در عاقل صورتی از معقول مرتسم گردد؛ اما از آنجا که برهان اثبات می‌کند که علم نمی‌تواند همان انطباق صورت باشد، بنابراین ما معتقد شدیم که علم اضافه‌ای است غیر از این صورت.<sup>۱۴</sup>

نظر ملاصدرا: صدرالمآلهین در جاهای مختلف کتاب اسفار اربعه و نیز الشواهد الربوبیه نظر خود را در مورد حقیقت ادراک بیان کرده است. از دیدگاه او نفس انسان

نسبت به صورت خیالیه و حسیه مطلقاً مصدر است و نسبت به صور عقلیه در بادی سلوکش چون ضعیف است مظهر است، نفس از طریق اتحاد با عقل بسیط (عقل فعال) مظهر صور عقلیه می‌شود و بعد از استکمال نفس عقول مفارقه از شئون وجودی آن می‌شوند و آنها را در موطن ذاتشان ادراک می‌کند. اما در همه اقسام علم (حسیه، خیالیه، عقلیه) مدرک با صور مدرکه اتحاد می‌یابد.<sup>۱۵</sup>

اگرچه از بین انواع ادراکها ادراک عقلی بیش از انواع دیگر مورد تأکید است اما باید دانست که بحث در پیرامون اتحاد عاقل و معقول در کتب حکما بر سبیل اختصاص و انحصار نیست که فقط عاقل با معقول خود متحد باشد و در حاس و محسوس و یا در قوه واهمه با موهوم و یا در قوه متخیله با متخیل این اتحاد نباشد، بلکه مدرک با مدرک متحد می‌شود. این حقیقت را ملاصدرا را در کتب مختلف خود بیان کرده است.<sup>۱۶</sup>

علت اینکه حکما اتحاد عاقل و معقول را بیش از انواع دیگر اتحاد مدرک و مدرک مورد توجه قرار داده‌اند اینست که ادراک معقولات در نشئه طبیعت اختصاص به انسان دارد که صاحب نفس مدرکه معقولات و کلیات است (و بدین گوهر گرانبها از انواع حیوانات ممتاز است و آنچه برای انسان من حیث هو انسان بکار می‌آید و بدان مجد و عظمت می‌یابد، همان ادراک معقولات است که کلیاتند و محیط بر زمان و مکانند). بحث را به اسم اتحاد عاقل و معقول از جهت شرافت آن عنوان کرده‌اند، چنانکه در تعریف حکمت فرموده‌اند: «الحکمة صیورۃ الإنسان عالماً عقلیاً مضاهياً للعالم العینی» و محط نظر را صیوروت انسان قرار داده‌اند که به ادراک عقلیات عالم عقلی مشابه

۱۲. ر.ک: ابن سینا، الإشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۸.

۱۳. ر.ک: شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، تصحیح کربن، انتشارات پژوهشگاه تهران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۱؛ به نقل از صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۸۵.

۱۴. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ هـ، ج ۱، ص ۳۳۱.

۱۵. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۸۴؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۳.

۱۶. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۱۶؛ صدرالدین شیرازی، کتاب المشاعر، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۲.

عالم عینی می‌گردد. وجه دیگر در عنوان بحث به اتحاد عاقل و معقول اینکه در حقیقت آنچه که محسوس و متخیل و موهوم است بوجهی جزئی است و جزئی نه کاسب است و نه مکتسب و معقولات شامل همه اقسام مادون خود حتی محسوس و متخیل و موهوم است و کلیات هم کاسبند هم مکتسب.<sup>۱۷</sup>

ابن‌سینا در کتب مختلف خود شدیداً با نظریه «اتحاد عاقل و معقول» مخالفت می‌کند.<sup>۱۸</sup> از جمله در کتاب شفا که می‌گوید: «اینکه گفته شود ذات نفس می‌شود معقولات (اتحاد عاقل و معقول) نزد من از محالات است و من سخن آنها که می‌گویند چیزی بشود چیز دیگر را نمی‌فهم و عقلم نمی‌رسد که یعنی چه؟!». <sup>۱۹</sup> اینکه ابن‌سینا

قوم بخصوص رئیس آنها - ابن‌سینا - مانند کتابهای شفا، نجات، اشارات، عیون الحکمة و غیره چیزی که تشنه‌ای را سیراب کند نیافتیم. و آنگاه که ابن‌سینا و امثال و اتباع او مانند شاگردش بهمنیار، شیخ اشراق، خواجه طوسی و دیگر فضلاء معتبر از متأخرین، چیزی که در این مورد بتوان به آن اعتماد کرد ندارند، چه انتظاری می‌توان از صاحبان وهم و خیال و وسوسه و جدال داشت؟! بنابراین بسوی مسبب الاسباب توجهی جلی کردیم و بدرگاه او ناله و زاری نمودیم، چراکه تجربه داشتیم و قبلاً با این حال مورد عنایت الهام او قرار گرفته بودیم و عادت او احسان و انعام است به مستحقین و محتاجین و...، تا اینکه از ابواب رحمت او بر قلبم فتح مبین گشوده شد.

### \* اکثر فلاسفه قبل از ملاصدرا معتقدند که محل حواس باطنی مغز است و

ادراکات این حواس در قسمتهای مختلف مغز انجام می‌شود، اما ملاصدرا معتقد است که حواس باطنی نیز مانند قوای دیگر جسمانی و حال در ماده نیستند؛ بنابراین در همه ادراکات اعم از عقلی، خیالی و حسسی مدرک حقیقی نفس است و ادراکات مذکور در مراتب مختلف نفس انجام می‌شوند.

«وذلك فضل الله يؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم فنقول امثالاً لقوله تعالی وأما بنعمة ربك فحدث...»<sup>۲۰</sup> بعد از آن ملاصدرا به ارائه برهان و تبیین اصل اتحاد عاقل و معقول و رفع و دفع شبهات و اعتراضات ابن‌سینا می‌پردازد. در اینجا یکی از ادله او را تقریر می‌کنیم: «صورت‌های اشیاء دو قسم هستند: یکی صورت مادی که قوام وجودش به ماده و وضع و مکان و غیره می‌باشد. این چنین صورتی مادام که این وجود مادی را دارد قابلیت معقول بالفعل شدن را ندارد و بلکه حتی قابل اینکه محسوس باشد نیست مگر بالعرض؛ صورت دیگر صورت مجرد از ماده و وضع و مکان می‌باشد، این تجرید یا تام است که می‌شود صورت معقوله بالفعل یا ناقص

می‌گوید: «نمی‌فهم و عقلم نمی‌رسد که یعنی چه؟!» حاکی از مخالفت شدید او با نظریه اتحاد عاقل و معقول است. تبیین «اتحاد عاقل و معقول» بوسیله ملاصدرا در این کتاب ملاحظه می‌شود. او با اشتیاق فراوان به تبیین و اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته است، بطوریکه آنرا یکی از اصول فلسفی خود قرار داده است، هرچند این اصل خودش نتیجه اصول فلسفی دیگر اوست. (مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و...)، کما اینکه از همین اصل اصول دیگری را استنتاج نموده (مانند اینکه علم و عمل انسان سازند). ملاصدرا فصل مربوط به اتحاد عاقل و معقول کتاب اسفار را اینگونه آغاز می‌کند: «مسئله اتحاد عاقل و معقول از مشکلترین مسائل فلسفی است که تا به امروز برای هیچیک از علما منقح و روشن نشده است. من صعوبت این مسئله را دریافتم و در این اشکال که: «علم به جوهر باید هم جوهر باشد و هم عرض» تأمل نمودم و در کتب

۱۷. رک: سبزواری، حاج ملاهادی، غرر الفرائد، باهتنام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۰۱.  
۱۸. رک: ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۲.  
۱۹. ابن‌سینا، الشفا الطبیعیات، النفس، (فن ششم)، ص ۲۱۲.  
۲۰. رک: صدرالدین شیرازی، الأمصار الأربعة، ج ۳، ص ۳۱۲.

است که می‌شود صورت متخلیه یا محسوسه بالفعل. همه حکما معتقدند که صورت معقوله بالفعل وجود فی نفسه آن عین وجودش برای عاقل است از جهت واحد بدون اختلاف و همچنین صورت محسوسه بالفعل وجود فی نفسه آن عین وجودش است برای حاش.

با چنین اعتقادی اگر فرض کنیم که معقول بالفعل وجودش غیر وجود عاقل است بطوریکه دو وجود متغایر باشند و هویت هر یک غیر از دیگری باشد و ارتباط بین آنها فقط از لحاظ حال و محل باشد مانند سیاهی و جسم که جسم محل سیاهی است، با این فرض لازم می‌آید که بتوان وجود هر یک را با قطع نظر از وجود دیگری اعتبار نمود چرا که کمترین مرتبه اشئینیت اینست که هر یک از آنها وجود با قطع نظر از وجود دیگری، وجودی فی نفسه داشته باشند.

درحالی‌که در مورد معقول بالفعل چنین حالتی برقرار نیست چون معقول بالفعل وجود ندارد مگر همین وجودی که ذاتاً معقول است و نه بواسطه چیز دیگری. معقول بودن یک شیء تصور نمی‌شود مگر اینکه دارای عاقلی باشد و حال اگر عاقل چیزی باشد غیر از خود آن معقول، لازم می‌آید که فی حد نفسه و با قطع نظر از آن عاقل، معقول نباشد؛ در نتیجه دیگر وجود عقلی (صورت معقوله) نخواهد بود و این خلاف فرض است.<sup>۲۱</sup>

## انواع ادراک

ادراک چهار نوع است: احساس، تخیل، توهم و تعقل. ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد وجود انواع ادراک را اینگونه توضیح داده است: «هر ادراک حسی یا تخیلی یا وهمی و یا عقلی از طریق تجرید صورت از ماده تحقق می‌یابد، اما تجرید صورت از ماده دارای مراتب مختلفی است. حس صورت را از ماده تجرید می‌کند چون مادامیکه اثری از محسوسات در حاش حادث نشود فرقی بین حاش بالقوه و حاش بالفعل نخواهد بود و ضروری است که اثر حادث شده از محسوس در حاش با محسوس مناسبت داشته باشد. چون اگر مناسبت با ماهیت محسوس نداشته باشد حصول آن اثر احساس آن محسوس نخواهد بود، پس لازم است که صورت آن محسوس از ماده‌اش تجرید شود.

لیکن حس این صورت را بطور کامل تجرید نمی‌کند و حس صورت را می‌گیرد درحالی‌که صورت هنوز علاقه و اضافه‌ای به ماده دارد فلذا اگر ماده ثابت شود صورت هم باطل می‌گردد. و اما خیال صورت را با تجرید بیشتری می‌گیرد چون این صورت در خیال می‌ماند ولو اینکه ماده آن غائب شود لکن صورت خیالی از عوارض لاحقاً ماده مجرد نمی‌شود چرا که قوه خیال تخیل نمی‌کند مگر همان صورت محسوس را، مثلاً صورت انسان در خیال همراه است با کم و کیف و این وضع مشخص و لذا فرد مشخص است. و اما صورت وهمی تجرد بیشتری دارد چون وهم معانی غیر محسوس و حتی معقول را می‌گیرد، اما نه صورت کلیه معقول را بلکه صورتی که مربوط است به یک معنای محسوس، مثلاً قوه وهم مفهوم «ضار» و «نافع» را از جهت کلی بودن آنها توهم نمی‌کند بلکه از آن جهت که ضار و نافع مربوط به فلان شخص هستند مورد توهم قرار می‌گیرند. اما عقل صورت را کاملاً تجرید می‌کند. هم آن را از ماده مجرد می‌کند، هم از اضافه ماده به آن و هم از لواحقش، و آنرا بصورت حده محض اخذ می‌کند و اما آنچه که ذاتاً عقل (معقول) است برای تعقل آن احتیاجی به چنین تجریدهایی نیست.<sup>۲۲</sup>

ملاصدرا که با عباراتی مأخوذ از عبارات شیخ الرئیس چهار نوع ادراک را تقریر نموده است در ادامه آن عبارت می‌گوید: «بین ادراک عقلی و ادراک وهمی فرق ذاتی نیست بلکه فرق بین آنها امری است خارج از ذات که عبارت از اضافه داشتن به یک چیز جزئی و یا اضافه نداشتن به آن می‌باشد و درحقیقت ادراک سه نوع است کما اینکه عوالم نیز سه نوع است و گویا که وهم، عقلی است که از مرتبه‌اش ساقط شده است».<sup>۲۳</sup>

ابن سینا در کتاب اشارات فقط سه نوع ادراک را بیان و تعریف کرده است: حس و خیال و عقل.<sup>۲۴</sup> خواجه طوسی در شرح عبارت شیخ می‌گوید: ادراک چهار نوع است حس، خیال، وهم و عقل، و این ادراکات از لحاظ

۲۱. رک: همان، ص ۳۱۲.

۲۲. رک: ابن سینا، مبدأ و معاد، ترجمه محمود شبلی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲، ص ۱۱۸.

۲۳. صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۶۱.

۲۴. رک: ابن سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۲۲.

تجربید مترتیب به هم هستند. حس مشروط به سه چیز است: حضور ماده، اکتشاف صورت محسوس به هیئات و جزئی بودن مدزک. خیال مشروط است به دو شرط: یکی اکتشاف صورت به هیئات و دیگری جزئی بودن مدزک. و هم مشروط است به یک شرط و آن جزئی بودن است. اما عقل مشروط به هیچیک از این سه شرط نیست؛ از آنجاییکه وقتی ادراک را با مدزک واحدی مقایسه کنیم و هم از اعتبار ساقط است، این سینا و هم را در این کتاب ذکر کرد اما آنرا در دیگر کتبش آورده است.<sup>۲۵</sup>

### قوای ادراکی غیر مختص به انسان

قوای ادراکی غیر مختص به انسان در انقسام اولی منقسم می‌شود به حواس ظاهری و حواس باطنی. حواس ظاهری منقسم است به حس باصره، سامعه، ذائقه، شامه، لامسه، و حواس باطنی نیز منقسم است به قوای حس مشترک، خیال، متصرفه، واهمه، ذاکره (حافظه). قوه ادراکی مختص به انسان نیز عبارت است از عقل.

### احساس و حواس ظاهری

بعقیده ابن سینا برای حواس چیزی جز احساس نیست و احساس عبارت است از حصول صور محسوسات در حواس.<sup>۲۶</sup> در تعداد حواس ظاهری اختلاف نظر وجود دارد؛ منشأ این اختلاف، اختلاف در وحدت یا تعدد قوه لامسه است؛ گروهی که قوه لامسه را قوه واحدی می‌دانند اعتقاد دارند که تعداد حواس ظاهری پنج است و در نظر جماعتی که به تعدد قوه لامسه قائلند حواس ظاهری بالغ بر هشت حس می‌گردد. یعنی قوه لامسه جنسی است که دارای چهار نوع می‌باشد: قوه اول قوه‌ای است که سردی و گرمی را درک می‌کند و قوه دوم، درک‌کننده رطوبت و خشکی است. متعلق قوه سوم سردی و ساختن اشیاء می‌باشد و صافی و ناصافی را نیز قوه چهارم حس می‌کند. تفصیل این مطالب در کتاب شفای بوعلی آمده است.<sup>۲۷</sup>

با توجه به اینکه منشأ اصلی کلیه ادراکات حصولی انسان حواس ظاهری است، طبق نظر حکما هر انسانی که فاقد یک یا چند حس ظاهری باشد فاقد یک یا چند نوع از علوم حصولی خواهد بود. ملاصدرا در اینباره می‌گوید: «انسان در ابتدای تحصیل علوم محتاج بدن و حواس ظاهری است تا بواسطه آنها خیالات صحیح را بدست

آورد تا نفس از خیالات، معانی مجرد را استنباط نماید تا بتواند با تفتن و تنبه به این معانی عالم و مبدأ و معاد را بشناسد. چرا که در ابتدای نشئت تفتن به معارف ممکن نیست مگر بواسطه حواس ظاهری؛ بهمین دلیل گفته شده است: «من فقد حساً فقد علماً». پس حاسه در ابتدا نافع است ولی در انتها عائق و مانع است مانند دام برای صید و مرکب برای وصول به مقصد که بعد از گرفتن صید و رسیدن به مقصد و بال خواهند بود.<sup>۲۸</sup>

امام محمد غزالی نیز می‌گوید: «قلب مثل حوض است و علم مانند آب و حواس ظاهری پنجگانه مانند انهار می‌باشند، رسیدن علوم به قلب از طریق جویهای حواس امکانپذیر است».<sup>۲۹</sup>

### قوای ادراک باطنی

منظور از حواس باطنی حواسی است که برخلاف حواس ظاهری به ابزار و آلاتی مانند چشم و گوش و ... نیاز ندارند، اگرچه ممکن است ابزارهایی در درون انسان - مانند مغز - داشته باشند. اکثر فلاسفه قبل از ملاصدرا معتقدند که محل حواس باطنی مغز است و ادراکات این حواس در قسمتهای مختلف مغز انجام می‌شود، اما ملاصدرا معتقد است که حواس باطنی نیز مانند قوای دیگر جسمانی و حال در ماده نیستند؛ بنابراین در همه ادراکات اعم از عقلی، خیالی و حسی مدزک حقیقی نفس است و ادراکات مذکور در مراتب مختلف نفس انجام می‌شوند. ابزارها و آلات ادراکی فقط زمینه ادراک را فراهم می‌کنند و مدزک خود نفس است.

### قوای حس باطنی عبارتند از:

۱. حس مشترک که دریافت‌کننده مدرکات حواس ظاهری است و واسطه‌ای است بین نفس و حواس ظاهری؛
۲. خیال که نگهدارنده مدرکات حسی است؛

۲۵. رک: نصیر الدین طوسی، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۴.

۲۶. ابن سینا، التعلیقات، مكتبة الاعلام الاسلامي، قم، ۱۴۰۴، ص ۶۸.

۲۷. رک: ابن سینا، الطبیعیات، النفس، (فن ششم)، ص ۳۴.

۲۸. صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۲۶.

۲۹. غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، المطبعة العصرية، لبنان، بیروت، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۷.



۳. متخیله که در مدرکات جزئی (حسی و غیرحسی) تصرف می‌کند و صور و معانی جدیدی می‌سازد؛
  ۴. واهمه که مدرک معانی جزئی است؛
  ۵. حافظه که نگهدارنده مدرکات قوه واهمه است.
- فلاسفه برای اثبات وجود هر یک از این قوا استدلالهای متقنی ارائه کرده‌اند.<sup>۳۰</sup>

• یکی از مسائلی که ملاصدرا علاقه و اهتمام واهبری به آن نشان داده است و در واقع از مهمترین مسائلی علم النفس او بشمار می‌آید، عبارت است از اینکه همه قوا یا نفس اتحاد دارند؛ (النفس فی وحدتها کل القوی)؛ بنابراین دیدگاه، همه قوای محرکه و مدرکة نفس در واقع از مراتب و شئون نفس هستند و نفس و قوای آن وجوداً یک چیز هستند.

امام فخر رازی با توجه به اختلاف عبارات ابن‌سینا در دو کتاب شفا و قانون وی را در مسئله تعداد قوا مورد می‌داند و می‌گوید: «چنین اضطراباتی در سخنان شیخ دلالت بر این دارد که ابن‌سینا در مسئله قوای نفس مضطرب‌الرای بوده است».<sup>۳۱</sup> ابن‌سینا در کتاب شفا گفته است: «بنظر می‌رسد که قوه واهمه همان قوه متخیله (متفکره - متذکره) است و همین قوه نیز در واقع حکم می‌کند».<sup>۳۲</sup> ابن‌سینا در کتاب قانون می‌گوید: «در اینکه قوه حافظه و متذکره قوه واحدی است یا خیر، موضع نظر فلسفی است که مربوط به طبیب نمی‌شود».<sup>۳۳</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات با تقریر مطالب شیخ و فخر رازی نظر خود را بیان می‌کند: مراد شیخ این نیست که قوه واهمه عیناً همان قوه متفکره و متخیله و متذکره است و همه اینها قوه واحدی هستند، بلکه مرادش اینست که مبدئی که تخیل و تفکر و تذکر و تحفظ به آن نسبت داده می‌شود عبارت است از وهم، کما اینکه مبدأ جمیع قوا در انسان قوه ناطقه است. فلذا شیخ قوه واهمه را رئیس و حاکم قوای حیوانی می‌داند.<sup>۳۴</sup>

ملاصدرا نیز در این اختلاف وارد شده است و همان نظریه خواجه نصیرالدین طوسی را نقل کرده است، اما با

این عبارت که «إنّ مبدأ الجمیع فی الإنسان هو ذات واحدة یتشعب منه فروع وقوی باعتبار أطواره المختلفة ودرجاته المتفاوتة».<sup>۳۵</sup> تا با عقیده خود او مبنی بر اتحاد وجودی قوای نفسانی بعنوان مراتب و شئون نفس واحد هماهنگ و سازگار باشد. شیخ اشراق نیز معتقد است واهمه و متخیله و حس مشترک سه قوه متغایر نیستند، بلکه همه اعمال منسوب به آنها مربوط به قوه واحدی است.<sup>۳۶</sup>

### قوه ادراکی مختص به نفس انسان (عاقله) عقل عملی و عقل نظری

شیخ‌الرئیس در کتاب اشارات و تنبیهات بعد از بیان قوای غیرمختص به انسان به توضیح قوای مختص به انسان می‌پردازد: از دیگر قوای نفس قوایی است که نفس یا بدلیل اینکه می‌خواهد بدن را تدبیر کند به آن نیاز دارد و یا بحسب اینکه می‌خواهد از طریق مافوق استکمال پیدا کند به آن نیاز دارد. اولی عبارت است از عقل عملی و دومی عبارت است از عقل نظری.<sup>۳۷</sup> آنگاه خواجه طوسی در شرح آن می‌گوید: «قوای مختص به نفس انسان در انقسام اولی منقسم است به قوای که به اعتبار آن نفس در بدن تأثیر اختیاری دارد تا بدن را کامل کند و قوای که به اعتبار آن از مافوق خود تأثیر می‌پذیرد. اولی را عقل عملی و دومی را عقل نظری می‌گویند. اطلاق عقل بر این دو قسم از باب اشتراک لفظی است».<sup>۳۸</sup>

ملاصدرا نیز در مبدأ و معاد می‌گوید: «برای نفس دو قوه است: نظری و عملی، یکی برای صدق و کذب است و دیگری برای خیر و شرّ در جزئیات، یکی برای واجب و

۳۰. ر.ک: ابن‌سینا، الإشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۳۲۲؛ فخرالدین الرازی، المباحث المشرفیة، ج ۲، ص ۳۲۵؛ صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۰۸.

۳۱. فخرالدین الرازی، المباحث المشرفیة، ج ۲، ص ۳۳۰.

۳۲. ابن‌سینا، الشفا الطبیعیات، النفس، (فن ششم)، ص ۱۵۰.

۳۳. بنقل از المباحث المشرفیة، ج ۲، ص ۳۳۰.

۳۴. ر.ک: نصیرالدین طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۳۴۸.

۳۵. صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۱۹.

۳۶. ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۰۹.

۳۷. ر.ک: ابن‌سینا، الإشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۳۵۲؛ ابن‌سینا، عیون الحکمة، رسائل ابن‌سینا، انتشارات بیدار، قم، ص ۵۶.

۳۸. ر.ک: نصیرالدین طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۳۵۲.

ممکن و ممتنع است و دیگری برای جمیل و قبیح و مباح، عقل عملی دائماً محتاج قوای بدنی است ولی احتیاج عقل نظری به بدن دائمی نیست.<sup>۳۹</sup>

### مراتب عقل نظری

عقل انسان از جهت مراتب استکمالی دارای چهار مرتبه است: مرتبه هیولانی که قوه محض است و بلحاظ مشابهت آن از جهت بالقوه بودن عقل هیولانی نامیده شده است، مرتبه بعد مرتبه‌ای است که انسان واجد معلومات و معقولات بدیهی می‌گردد به این مرحله، عقل بالملکه گفته می‌شود.

انسان با داشتن معقولات اولیه و بدیهی بتدریج می‌تواند واجد معلومات غیر بدیهی (نظری) نیز گردد، عقل انسان در مرتبه‌ای که می‌تواند دارای معلومات اکتسابی شود، عقل بالفعل نامیده می‌شود، هرگاه عقل انسان بگونه‌ای باشد که بتواند با اراده‌اش واجد معلومات نظری شود به مرتبه عقل بالمستفاد نائل آمده است.

مراحل عقل انسان را می‌توان به مراحل آموختن کتابت تشبیه نمود. یک طفل که هنوز قدرت و توانایی کتابت ندارد، نسبت به فراگیری کتابت حالتی بالقوه دارد این مرحله بمنزله عقل بالهیولی است. بعد از آنکه انسان رشد نمود و توانایی اینکه قلم بدست گیرد و بنویسد را داشت (مثل بزرگسالان ناآشنا به کتابت) مشابه عقل بالملکه است. انسانی که نوشتن را آموخته و مسلط است در زمانی که نمی‌نویسد و قلم بدست نگرفته است، مانند مرحله عقل بالفعل است، عقل بالمستفاد مانند حالتی است که انسان باسواد و مسلط بر کتابت در حال نوشتن می‌باشد.<sup>۴۰</sup>

هر یک از مراحل و مراتب عقل نظری نسبت به مرتبه بالاتر بالقوه می‌باشد. تبدیل مرحله هیولانی به مرحله بالملکه بطور طبیعی و یکسان در همه انسانها انجام می‌گیرد. اما تبدیل مرحله بالملکه به مرحله بالفعل با توجه به اینکه توانایی ذهنی انسانها مختلف است به دو نحو انجام می‌گیرد: کسانی که از توانایی ذهنی متوسط و خوبی برخوردارند از طریق فکر به مرحله عقل بالفعل می‌رسند اما کسانی که از توانایی ذهنی بسیار بالایی برخوردارند از طریق حدس به مرحله عقل بالفعل می‌رسند. فرق فکر و حدس اینست که بعد از مواجهه با

مجهول و شناختن نوع مجهول، ذهن انسان غیر نابغه باید به معلومات ذهنی مراجعه کند و با حرکت بین معلومات آنچه جهت حل مجهول مناسب است را آماده کند، اما ذهن انسان نابغه نیازی به این دو نوع حرکت ندارد.<sup>۴۱</sup>

خروج نفس انسان از مرحله عقل بالقوه به مرحله عقل بالفعل نمی‌تواند فقط بوسیله خود نفس انجام می‌گیرد چون نفس بالقوه است، فلذا باید فاعلی که خودش در فعلیت تام می‌باشد نفس را از قوه به فعل برساند. این فاعل بعقیده فلاسفه «عقل فعال» می‌باشد که در شرع به آن «روح القدس» می‌گویند. نسبت «عقل فعال» به نفس انسان مانند نسبت خورشید است به اشیاء مرئی، همانگونه که تا نور خورشید به اشیاء نتابد قابل دیده شدن نیستند، عقل انسان نیز تا مادامیکه در مقابل «عقل فعال» قرار نگیرد و خود را به آن متصل نکند نمی‌تواند به مرحله عقل بالفعل نائل شود.

نفس انسان مانند آینه است که اگر مقابل شیء واقع شد صورتی در آن منعکس می‌گردد و الا اگر از شیء اعراض نمود صورتی در آن منعکس نمی‌شود. اشتغال انسان به امور جزئی یعنی اعراض نفس از اتصال به «عقل فعال» و توجه انسان به امور فکری و معنوی یعنی اتصال به «عقل فعال».<sup>۴۲</sup>

قویترین ملکه اتصال به عقل فعال را فلاسفه قوه قدسیه می‌گویند. ابن سینا در توصیف قوه قدسیه می‌گوید: این امکان وجود دارد که شخصی از انسانها بجهت شدت صفا و اتصال به مبادی عقلی، واجد تمام صور اشیاء که در عقل فعال است، شود یا بصورت دفعی و یا قریب به دفعی که چنین علومی نمی‌تواند تقلیدی باشد. این مرتبه‌ای از نبوت و بلکه بالاترین مرتبه نبوت است و سزاوار است قوه قدسیه نامیده شود که بالاترین مرتبه

۳۹. صدرالدین محمد شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه حسینی اردکانی، ص ۳۰۸.

۴۰. ر.ک: ابن سینا، الإشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳؛ نصیرالدین الطوسی، شرح الإشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۴؛ صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه حسینی اردکانی، ص ۳۱۱.

۴۱. ر.ک: المظفر، محمدرضا، المنطق، ۱۳۸۸ ه. ق، نشر اسماعیلیان، ص ۲۴.

۴۲. ر.ک: الشفا، الطبیعیات، النفس (فن ششم)، ص ۲۰۸؛ صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ترجمه حسینی اردکانی، ص ۲۱۳.

قوای انسانی است.<sup>۴۳</sup> بنابراین با توجه به نقش عقل فعال که عبارت است از به فعلیت رساندن عقل انسان، فلاسفه از همین راه به اثبات آن مبادرت کرده‌اند.<sup>۴۴</sup>

نقش دیگری که فلاسفه برای عقل فعال قائلند اینست که او را حافظ صورتهای فراموش شده می‌دانند. بعقیده فلاسفه هر قوه مدرکه باطنی نیازمند به یک حافظ است. از بین قوای حس مشترک، خیال، متصرفه، و اهمه و ذاکره، دو قوه خیال و ذاکره حافظ هستند، خیال حافظ و نگهدار مدرکات حسی است و ذاکره نیز حافظ و نگهدار مدرکات و اهمه می‌باشد.

بعقیده فلاسفه مشاء با توجه به اینکه ادراک این قوا از طریق آلات جسمانی صورت می‌گیرد، حافظ آنها می‌تواند یک قوه جسمانی باشد؛ اما مدرکات عقلی که در نفس هستند در صورت ذهول آنها، جهت جلوگیری از فراموشی کامل به یک حافظ غیرجسمانی نیاز است. بعقیده فلاسفه حافظ صور معقوله، عقل فعال است. نفس نسبت به معقولاتش سه حالت دارد: ادراک، ذهول، نسیان. ادراک عبارت است از: حصول صورت معقوله در نفس. نسیان عبارت است از زوال صورت معقوله از نفس بگونه‌ایکه ملاحظه آن ممکن نیست، مگر با اکتساب جدید. ذهول حالتی است که صورت معقول، در نفس حاصل نیست اما بدون اکتساب جدید می‌توان آنرا ملاحظه کرد؛ چون آن صورت یا کاملاً زائل شده که این همان نسیان است، یا در نفس حاصل است که این می‌شود ادراک. پس در حالت ذهول صورت مزبور در چیزی مرتسم است. آن چیز نمی‌تواند جسم و جسمانی باشد چون صورت معقوله کلی است. بنابراین آن صورت در یک موجود مفارق مرتسم است که همان عقل فعال می‌باشد.<sup>۴۵</sup>

### النفس فی وحدتها کل القوی

یکی از مسائلی که ملاصدرا علاقه و اهتمام وافری به آن نشان داده است و درواقع از مهمترین مبانی علم النفس او بشمار می‌آید، عبارت است از اینکه همه قوا با نفس اتحاد دارند: (النفس فی وحدتها کل القوی)؛ بنابراین دیدگاه، همه قوای محرکه و مدرکه نفس درواقع از مراتب و شئون نفس هستند و نفس و قوای آن وجوداً یک چیز هستند و به گفته حکیم سبزواری:

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوى امام فخر رازی معتقد است فاعل همه اقسام ادراکات خود نفس است و لذا ایشان منکر قوای ادراکی شده است و یک فصل از کتاب المباحث المشرقیة را به آن اختصاص داده است.<sup>۴۶</sup> نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» را می‌توان در آثار افلوطین نیز یافت. ایشان در اثولوجیا می‌گوید: «نفس حقیقت واحد مبسوطی است و تکثر قوای نفس بواسطه غیر است و نه ذات نفس، چراکه فعل نفس واحد است. تکثر فعل نفس مربوط است به اشیاء (متعلق فعل) که بدلیل جسمانی بودن فعل را بنحو کثرت می‌پذیرند».<sup>۴۷</sup>

ملاصدرا برای اثبات و تبیین عقیده خود مبنی بر اینکه قوای نفس - از مرتبه اعلی تا مرتبه ادنی - همه شئون نفس بوده و کلاً وجود واحدی را تشکیل می‌دهند، تا حد زیادی از مطالب فخر رازی استفاده نموده است.

برای اثبات قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» براین چندی اقامه شده است، از جمله اینکه: بدون شک ما انسانها اشیائی را می‌بینیم و صداهایی را می‌شنویم (و نیز محسوسات دیگر را حس می‌کنیم) و نیز مفاهیم معقول را ادراک می‌کنیم، همچنین شکی نداریم که وجود ما واحد است. حال اگر ادراک‌کننده مفاهیم معقول همان ادراک‌کننده محسوسات باشد مطلوب اثبات شده است و اگر مدرک مفاهیم معقول غیر از مدرک محسوسات باشد لازم می‌آید هر انسانی دارای دو ذات باشد درحالیکه هر انسانی با علم شهودی ذات خودش را واحد می‌بیند. همین بیان در مورد قوای محرکه نیز صادق است، چراکه هر انسانی شهوداً می‌بیند که ذات واحد او هم فاعل شهوت است و هم فاعل غضب.<sup>۴۸</sup>

\* \* \*

۴۳. رک: ابن سینا، الطبیعیات، النفس (فن ششم)، ص ۲۲۰.  
۴۴. رک: همان، ص ۲۰۸؛ ابن سینا، عبون الحکمة، ص ۵۷.  
۴۵. رک: قطب الدین الرازی، شرح الإشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۶۱.  
۴۶. رک: فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۴۴.  
۴۷. افلوطین، اثولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ ه.ق، ص ۳۳.  
۴۸. رک: صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۲۴؛ فخرالدین رازی، المباحث العشرقیة، ج ۲، ص ۳۳۲.