

زیبیر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

ماهیت و قلمرو عصمت معصومین در حکمت مشاء^۱

امیر عرفانی منش^۲

چکیده

برخی از نفوس ناطقه با کسب ادراکات حسی و خیالی مستعد دریافت صور معقوله شده، در پی آن موهبت الهی شامل حالشان می‌شود و از طریق اتصال و اتحاد به واهب‌الصور که خارج از نفس ناطقه است و معقولات در او به نحو بالفعل حضور دارند، صور معقولات را به آنها افاضه می‌کنند. ارتباط با عقل فعال و دریافت صور معقول در فرایندی صورت می‌پذیرد که متناسب با هر مرتبه‌ای از مراتب عقل نظری است. در مقطعی دریافت بدیهیات، در مقطعی دیگر دریافت نظریات، تا اینکه مرتبه وجودی نفس ناطقه به جایی می‌رسد که شأنیت دریافت همه صور معقول حاضر در عقل فعال را پیدا می‌کند و در آخر به مرتبه عقل قدسی می‌رسد که در این مرتبه عقل بسیط و بالذات می‌شود. صاحب نفس قدسی به حقایق عالم آگاه می‌شود و هیچ امری بر او مخفی و مجهول نمی‌ماند و از این رو به علم شهودی نظاره‌گر حق تعالی، حشر و نشر، معاد و مراحل عوالم هستی است. این حضور و شهود، همه مراتب وجودی او را، از عقل گرفته تا حس، پوشش می‌دهد؛ چراکه از طرفی عقل محض و بالذات شده و از طرف دیگر این نفسی را که به مرتبه روح‌القدس رسیده است، در مرتبه حس ادراک می‌کند، نه قوه. لذا صاحب عقل و روح قدسی چون در مرتبه ذات همه چیز را به نحو حضور و شهود می‌یابد، در مقام فعل که مبتنی و محکوم به مرتبه ذات است، از هر گونه اشتباه، نسیان، غفلت، ذهول و... که موطن آنها علم حصولی است، منزّه و مبرا است. بنابراین، این نفوس در تمام مراتب عقل نظری و عملی از هر خطا و نسیان مصون و معصومانند.

کلیدواژگان: عقل فعال، عقل قدسی، عقل نظری، عقل عملی، عصمت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۹

۲. دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم (erfani-manesh@mailfa.com)

مقدمه

از مهم‌ترین مباحثی که بعد از اثبات وجود انبیای الهی و جانشینان ایشان مطرح است، مبحث عصمت آنان است؛ چراکه اگر در مسئله عصمت خدشه شود، اساساً هیچ التزامی به پیروی از انبیا در هیچ زمینه‌ای باقی نمی‌ماند و هر کسی می‌تواند ادعای راهنمایی به سوی حضرت حق کند؛ بلکه به حکمت الهی در ارسال رسل و انزال کتب خدشه و باب هدایت تشریحی الهی بسته می‌شود و هدف از خلقت عبث و بیهوده خواهد بود. از این رو دانشمندان اسلامی برای تصویر و تبیین ماهیت و قلمرو عصمت معصومان تلاش‌های وافی کرده‌اند و هر گروه و نحله‌ای با توجه به مبانی اعتقادی و فکری خود در پی ترسیم آن برآمده است. حاصل برخی تبیین‌ها این شده که اساساً هیچ لزومی ندارد که به عصمت انبیا و جانشینانشان معتقد باشیم. گروهی نیز عصمت آنان را به حوزه خاصی (دریافت، نگاه‌داری و رساندن پیام الهی) محدود کرده‌اند، و گاه به زمان و مکانی خاص محدود دانسته‌اند و... اما کدام یک به حق بر کرسی قضاوت نشسته‌اند و حکم می‌کنند؟ پیامبر درونی (عقل) چگونه و از چه راهی ما را به پیامبر بیرونی رهنمون می‌شود؟ پیامبر درونی مشا برای این مسئله چه تصویر و تبیینی دارد؟ حکمت مشا چگونه کم و کیف این موضوع را مطالعه و بررسی کرده است؟ و...

وقتی از عصمت معصومان سخن به میان می‌آید، در بادی امر نظرها به منزله بودن آنان در رفتار و گفتار سبقت می‌گیرد تا نزاهت ایشان در عقل؛ ولی وقتی بر سر سفره تحلیل و بررسی عقلانی بنشینیم، می‌بینیم سرچشمه این اقوال و افعال، نزاهت عقلی آنان است. از این رو سیر صعودی خود را به سیر نزولی تغییر می‌دهیم و دلیل پاکی قول و فعل آنان را در عالم خلق، از عالم امر جويا می‌شویم؛ عالمی که مهیمن و مسلط و واسطه فیض الهی به عالم خاکی است. عالمی که هر کس به آن راه یافت، از هر عصیان و نسیانی منزله است. از اینجاست که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقول را آغاز می‌کنیم و سپس به بررسی قوای ناطقه و تبیین مراتب عقل نظری و کیفیت ارتباط عقل فعال با نفوس ناطقه می‌پردازیم تا اینکه به عقل و روح قدسی و ارتباط روح قدسی با معصومیت انبیا و اوصیای ایشان در مقام عقل و عمل منتهی شود و از آنجا به بعد، چشمی در عالم امر نظاره‌گر روح قدسی و چشمی دیگر در عالم خلق نظاره‌گر منزله‌ت افعال و اقوال ایشان است.

۱. هستی‌شناسی عقل فعال

از آنجا که اثبات شده است که حق تعالی ذاتی است بسیط و هیچ گونه کثرتی در او راه

ندارد و با توجه به قاعده الواحد، معلول بی واسطه او، یعنی صادر اول و عقل نخستین نیز باید بسیط و واحد باشد. صادر اول اگرچه موجودی بسیط است، می‌تواند لحاظ‌های متعدد و جهات متکثر داشته باشد که عبارت‌اند از امکان ذاتی، تعقل ذات و تعقل حق تعالی. این جهات متعدد، مصحح علیت صادر اول‌اند که از جهت تعقل حق تعالی عقل دوم را پدید می‌آورد، از جهت تعقل ذات خود علت نفس فلک اقصا و از آن نظر که امکان ذاتی دارد، جرم فلک اقصا را پدید می‌آورد. این جهات سه‌گانه برای عقل دوم نیز صادق‌اند و این روند تا عقل دهم ادامه می‌یابد که با پیدایش افلاک نه‌گانه و عقل دهم، زمینه برای پیدایش عالم عناصر و صورت‌ها فراهم می‌شود. عقل دهم که عقل فعال نامیده می‌شود، هم هیولای عالم را به وجود می‌آورد، هم علت صورتی است که در هیولای اولی تحقق می‌یابد، هم علت نفوس بشری است و هم مفیض صور ادراکی عقلی است که نفوس بشری با اتصال به آن از صور منقوش در آن آگاهی می‌یابند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۵۷؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶).

۲. اثبات عقل فعال

زمانی یک شیء می‌تواند کمالی را به شیء دیگر اعطا کند که خودش آن کمال را بالفعل داشته باشد. نفس در مرتبه عقل هیولانی قوه محض است و فقط استعداد پذیرش صورت‌های عقلی را دارد. بنابراین خود نفس نمی‌تواند معطی صورت‌های عقلی باشد. پس لازم است موجودی خارج از نفس موجود باشد که صورت‌های عقلی را به نفس در مرتبه عقل هیولانی اعطا کند و آن را از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه و از مرتبه بالملکه به مرتبه بالفعل برساند. این موجود که مفیض صور عقلی به نفس است، خود باید این صور را بالفعل داشته باشد؛ وگرنه همین سخن درباره او نیز تکرار خواهد شد و سر از تسلسل در خواهد آورد. بنابراین جوهر مجردی وجود دارد که واجد صورت‌های عقلی است و آنها را به نفوس انسان‌ها اعطا می‌کند و انسان را از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر می‌رساند. این جوهر مجرد عقل فعال نام دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲؛ فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۷).

۳. معرفت‌شناسی عقل فعال

عقل فعال همانند عقول مفارق دیگر مجرد تام و فاقد افراد کثیر است؛ بلکه نوع آن منحصر در فرد آن است. عقل فعال به حکم مجرد بودنش و اینکه آخرین عقل از عقول طولی نظام عالم هستی است، ذات عقول سابق خود و ذات حق تعالی را ذاتاً و بدون واسطه و به علم حضوری تعقل می‌کند؛ همچنین به ذات خود و صور همه اشیا ذاتاً علم حضوری

دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۹-۸۰). دلیل احکام مذکور برای عقل فعال این است که مادی و مشوب به مادیات نیست؛ چراکه به اعتقاد همه فلاسفه اسلامی مادیات به خود و دیگری علم حضوری ندارند و ذاتاً نسبت به یکدیگر غیوبت دارند.

عقل فعال مشایی که خارج از انسان است، عامل معرفت انسان می‌باشد؛ اما این معرفت به گزافه نیست؛ بلکه نفس با ادراک حسی و خیالی (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸) و ملاحظه آنها، آمادگی و استعداد لازم را برای اتصال^۱ به عقل فعال و پذیرش صورت‌های عقلی می‌یابد. با ایجاد اتصال، نفس افاضات عقل فعال را در مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد می‌پذیرد: «أَنَّ الْقُوَّةَ النَّظْرِيَّةَ ... تَخْرُجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ، بِإِنَارَةِ جَوْهَرٍ [أَيَّ الْعَقْلِ الْفِعَالِ] هَذَا شَأْنَهُ عَلَيْهِ» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۴).

۴. قوای نفس ناطقه (عقل نظری و عقل عملی)

انسان تصرفی در امور جزئی و تصرفی در امور کلی دارد. متعلق امور کلی تنها اعتقادات است؛ اگرچه این امور کلی درباره کاری جزئی باشد. کسی که اعتقاد کلی به چگونه ساخته شدن خانه داشته باشد، از این اعتقاد کلی خانه‌ای خاص بنا نمی‌شود؛ زیرا برای بنا نهادن خانه به آرای جزئی هم نیاز است؛ چراکه کلی از آن جهت که کلی است مختص به این جزئی بدون جزئی دیگر نیست. پس انسان دارای قوه‌ای است که مختص آرای کلی است و قوه‌ای دیگر که مختص اندیشه درباره امور جزئی است. واجب‌ها و ممتنع‌ها نیازمند اندیشه نیستند که موجود شوند یا موجود نشوند. همچنین حوادث گذشته به دلیل اینکه گذشته‌اند، اندیشه برای ایجادشان معنا ندارد؛ بلکه هدف از اندیشه این است که رأی جزئی در امور ممکن حاصل شود و آن امور جزئی در آینده تحقق یابند. از این رو انسان برای رسیدن به این منظور به نوعی قیاس و تأمل دست می‌زند که امور نافع و جمیل و خیر را بشناسد و انجام دهد و امور مضر و قبیح و شر را ترک کند. وقتی قوه‌ای که به امور جزئی اختصاص دارد با کمک قوه ادراک کلیات حکم کند، به دنبال آن، حرکت قوه اجماع برای تحریک بدن می‌آید. نخستین قوه نفس انسان قوه نظری است که به آن عقل نظری گفته می‌شود و قوه دیگر قوه عملی است که به آن عقل عملی می‌گویند (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴).

در تعریف عقل نظری گفته‌اند قوه‌ای که انسان برای سیر در مسیر استکمال خود و رسیدن به بالاترین مرتبه کمال به آن نیازمند است و در تعریف عقل عملی نیز گفته‌اند قوه‌ای از نفس ناطقه است که نفس به وسیله آن به تدبیر بدن می‌پردازد (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

۱. تصور النفس النطقية للصور الناطقة كاملاً له، وحاصلاً عند الإتيان بهذا الجوهر (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۷۷).



۵. مراتب عقل نظری

عقل نظری با توجه به نحوه ارتباط و اتصالش با ما فوق خود و ادراک صور کلی در ساحت‌های مختلفی قرار می‌گیرد که به قرار ذیل اند:

الف) عقل هیولانی: عقل هیولانی می‌تواند موضوعی برای فعلیت باشد و قابلیت در آمدن به صورت بالفعل را دارد. به اختصار می‌توان گفت نخستین مرتبه نفس که استعداد تام پذیرش صور معقول را دارد عقل هیولانی نامیده می‌شود. این مرتبه نفس صرفاً بالقوه است و تنها استعداد پذیرش صورت‌های عقلی را دارد؛ ولی هنوز هیچ صورتی را نپذیرفته است. همه انسان‌ها از این مرتبه عقل برخوردارند و حرکت برای رسیدن به کمالات انسانی از این مرتبه آغاز می‌شود؛

ب) عقل بالملکه: مرتبه‌ای از نفس که از استعداد صرف به فعلیت رسیده و فقط صورت‌های عقلی بدیهی را دریافت کرده است. مراد از صورت‌های عقلی بدیهی تصدیق‌هایی است که به اکتساب و تعلیم و احساس نیاز ندارند و به حکم فطرت بشری حاصل‌اند. نفوس انسانی در مرتبه عقل بالملکه ادراکاتی مانند «اجتماع نقیضین محال است» و «کل بزرگ‌تر از جز است» را دارند. این معقولات در حکم سرمایه‌ای است که با اکتسابش زمینه برای به دست آوردن معقولات ثانی از طریق فکر و حدس فراهم می‌شود؛

ج) عقل بالفعل: مرتبه‌ای از عقل انسان است که علاوه بر بدیهیات، اکتسابیات را نیز داراست. نفس انسانی با راهیابی به این قسم از صور کلی وارد مرحله تازه‌ای می‌شود. در این مرحله، نفس مانند مخزنی است که این صور را در خود ذخیره می‌کند و هرگاه خواهان مطالعه آنها باشد، بدون تحمل زحمت اکتساب دوباره، آنها را مطالعه می‌کند؛

د) عقل بالمستفاد: نفس پس از صعود از مراحل سه‌گانه یادشده آمادگی مطالعه معقولات ثانی را به دست می‌آورد و به واسطه این آمادگی به مشاهد و مطالعه بالفعل این صور می‌پردازد. از این رو انسان نه تنها آن صور را تعقل می‌کند، بلکه به تعقل کردن آنها توجه دارد. وجه تسمیه این مرتبه به عقل مستفاد این است که نفس انسانی در این مرتبه علوم و معارف خود را از موجودی مفارق که خارج از وجود انسان است دریافت و استفاده می‌کند.

۶. چستی فکر و حدس

از باب مقدمه باید گفت که انسان برای ارتباط با عقل فعال و به عبارت دیگر برای به دست آوردن صور عقلی نظری، دو راه دارد: یکی فکر و دیگری حدس. تفکر به معنای حرکت ذهن از مجهول به سمت مبادی معلوم و حرکت از مبادی معلوم به سمت مطلوب است که این حرکت به کشف مجهول منجر می‌شود. از این رو تفکر مستلزم دو حرکت

است: یکی حرکت از مجهول به سوی مبادی معلوم و دیگری حرکت از مبادی معلوم به سمت مطلوب (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۶؛ فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۵).

حدس عبارت است از اینکه ذهن به محض برخورد با امر مجهول، بدون هیچ اراده و طلب و شوقی، به یکباره حد وسط را درمی‌یابد و مجهول را کشف می‌کند. ابن سینا در تعریفی دیگر از حدس می‌گوید: «حدس آن است که ذهن به محض مواجه با مجهول بعد از طلب و بدون حرکت یا بدون طلب حرکت، حد وسط را درمی‌یابد (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۶). البته تهافتی در این تعاریف وجود ندارد و می‌توان این دو تعریف را جمع کرد و گفت اختلاف این تعاریف ناشی از تفاوت افراد در برخورداری از حدس است که در برخی بدون هیچ طلب و حرکتی مجهول کشف می‌شود و در برخی دیگر با اندکی تأخیر (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۳۹).

نفوس انسانی در بهره‌مندی از حدس متفاوت‌اند. گروهی از قدرت حدس بهره‌ای نبرده‌اند و تنها از تفکر برای دستیابی به صور معقول بهره می‌گیرند؛ گروهی دیگر پس از اندکی تأمل درباره مسئله، راه حل آن را به کمک حدس درمی‌یابند؛ اما بهره‌مندی گروهی از حدس به حدی است که به مبادی عالی عقلی اتصال دارند و به محض مواجهه با مسئله، بدون نیاز به تلاش و زحمت، راه حل آن را درمی‌یابند. عقل آنان به واسطه حدس با عقل فعال مرتبط می‌شود و به صور موجود در این عقل عالم می‌گردد. چنین توانایی‌ای را عقل قدسی نامیده‌اند. تفاوت گروه اخیر (صاحبان عقل قدسی) با دیگران در بهره‌مندی از حدس در این است که:

۱. تمامی علوم را بدون تلاش و بدون هیچ واسطه‌ای در اتصال کامل با عقل فعال دریافت می‌کنند؛

۲. در اتصال دائم با عقل فعال قرار دارند و هیچ‌گاه در هنگام بهره‌مندی از حدس، اتصالشان با واهب‌الصور قطع نمی‌شود (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰-۳۴۱).

۷. نحوه ارتباط عقل فعال با نفوس انسانی

از آنجا که نفوس انسانی در ارتباط با عقل فعال صوری را می‌پذیرد، می‌توان نحوه ارتباط نفوس با عقل فعال را از آثار صاحبان مکتب مشا به دو نحو برداشت کرد: ارتباط به نحو اتصالی و ارتباط به نحو اتحادی.

۷-۱. ارتباط به نحو اتصالی

نفس با ادراک حسی و خیالی و فعالیت‌های فکری و حدسی آمادگی لازم را برای اتصال

به عقل فعال و پذیرش صوری که از سوی عقل فعال افزوده می‌شود، به دست می‌آورد. به عبارت روشن‌تر، نفس برای اتصال به عقل فعال در مرتبه عقل بالملکه باید ادراک حسی و خیالی را با ارتباط با محسوسات در خود فراهم کند تا مستعد اتصال به عقل فعال شود که با این اتصال، بدیهیات را بدون هیچ واسطه مادی دریافت می‌کند. همچنین نفس در مرتبه عقل بالمستفاد با فعالیت فکری یا حدسی مستعد اتصال به عقل فعال می‌شود و صور کلی و معقولات را بدون هیچ واسطه مادی دریافت می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

۷-۲. ارتباط به نحو اتحادی

ابن سینا در بحث نبوت و بیان اینکه چگونه معقولات بدون آموزش بشری به انبیا وحی می‌شود می‌گوید:

– شریف‌ترین و کامل‌ترین آنان (نفوس بشری) کسی است که قوه نبوت به او اختصاص دارد ... و قوه نبوت دارای سه ویژگی است: یکی وابسته به قوه ادراک عقلی است... گویا قوه عقل این انسان مانند کبریت است و عقل فعال مانند آتش؛ لذا به یکباره در آن شعله‌ور می‌شود و آن را به حقیقت خودش تبدیل می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷-۱۱۵).

– أشرف الأنبياء وأجلهم، وخصوصا إذا انضمّ إلى خاصّته هذه سایر الخواصّ التي أذكرها وهذا الإنسان كأنّ قوّته العقلية كبريت والعقل الفعّال نار فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

این تبدیل کردن عقل فعال نفس نبی را به خود، به معنای اتحاد یافتن با اوست. ابن سینا در جملاتی از رسائل فلسفی خود دریافت معقولات را از ناحیه فیض الهی می‌داند.^۱ به عبارتی، او فیض الهی را مفیض صور معقول می‌داند و بر آن است که انسان معقولاتی را که متناسب با مرتبه وجودی‌اش است از آن ناحیه دریافت می‌کند. او در دیگر آثار خود بیان می‌دارد که نفوس انسانی با مستعد شدن برای دریافت معقولات، آنها را از عقل فعال دریافت می‌کنند (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸). بنابراین در این قسمت مفیض صور را عقل فعال معرفی می‌کند. حال با کنار هم گذاشتن این دو قسمت می‌توان نتیجه گرفت که عقل فعال همان فیض الهی است. به بیانی دیگر مفیض معقولات به

۱. النفس الإنسانیة إذا فارقت وهي هیولانیة... لهذه القوه فإنها بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الاولى من الفيض الإلهی (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۳).

نفس ناطقه از جهتی عقل فعال و از جهتی دیگر فیض الهی نامیده شده و در واقع هر دو به یک فرد و مصداق اشاره دارند که از جهت اینکه در سلسله طولی عقول مشاهده می‌شود عقل فعال نامیده می‌شود (اگرچه فعال بودنش مشیر به مفیض بودنش نیز هست) و از جهت اینکه از جانب حق تعالی مأمور به افاضه است، فیض الهی نامیده شده است.

باز ابن سینا می‌نویسد:

أما إذا كانت النفس زكية ... كانت عقلت مبادئ الموجودات والصور المفارقة فأنها إذا فارقت اتصلت بالفيض الإلهي عند سدره المنتهى تحت عرش الرحمة وفي جواره وفي عالمه الاولي ناظرة إلى ذاتها كما قال تعالى «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» وقد انكشف لها جميع الحقائق ... ثم هي مع ذلك لا تقلبها في ذاتها إلى جوهر الفيض الإلهي الذي ... هناك هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۷۶).

بنابراین با توجه به مطلب اول (وحدت بین عقل فعال و فیض الهی) و بیان اخیر (اتحاد نفس زکیه با فیض الهی) می‌توان به این نتیجه رسید که نفس زکیه می‌تواند با عقل فعال متحد شود.

فارابی معتقد است نفس ناطقه‌ای که شأنیت دریافت وحی را پیدا کرد، دیگر هیچ واسطه‌ای بین او و عقل فعال وجود ندارد (فارابی، ۱۹۹۹، ص، ۸۹). او در تظیری رابطه نفس ناطقه‌ای را که به مرتبه دریافت وحی رسیده با عقل فعال، همانند رابطه ماده و صورت می‌داند (همان). از این رو همان طور که بین ماده و صورت اتحاد برقرار است (همو، ۱۹۹۵، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۹۹، ص ۲۹) و فقط در ظرف تحلیل ذهنی مغایرند، نفس ناطقه با عقل فعال اتحاد پیدا کرده است. البته اتحاد متحصّل بالذات با متحصّل بالغير.

از منظر حکمت مشا قوه در نبی، عقل بسیط^۱ و عقل بالذات^۲ نامیده شده که عقل کسبی (همان عقل نظری) در مقابل آن است.

۱. چنان چه نفس پاک شد ... مبادی موجودات و صور مفارق را تعقل می‌کند. نفس زکیه زمانی که از بدن مفارقت پیدا کرد (گفته خواهد شد که نفوس ناطقه می‌توانند در همین حیات دنیوی از بدن عنصری مفارق شوند) نزد سدره‌المنتهی و تحت عرش و جوار رحمت الهی و در عالم بالا نظاره‌گر ذات حق تعالی می‌شود، همان طور که خود فرمود: «آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند. به پروردگارشان ناظرند»، و جمیع حقایق برای او منکشف است ... سپس نفس زکیه [ای که نظاره‌گر حق تعالی و عالم به حقایق هستی است و در شدت اتصال به فیض الهی است] حقیقت ذات و جوهر و جودیش منقلب، و به فیض الهی تبدیل می‌شود ... در آن مقام، وسایط بین نفس زکیه و حق تعالی که معشوق او و معشوق جمیع موجودات است برداشته می‌شود.

۲. العقل البسيط ... وليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال ... اللهم إنا أن يكون نبيا (ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۲۱).

۳. به [أى العقل الفعال] يصير الإنسان الذى هو عقل بالقوة عقلا بالفعل ... فيصير عقلا بذاته بعد أن لم يكن كذلك (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۸).

بالاخره فارابی به اتحاد نفوس کامل با عقل فعال تصریح می‌کند: «هذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال»^۱ (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱).

از آنچه گفته شد دو مطلب برداشت می‌شود:

۱. اگرچه نفس نبی در آغاز حادث و متعلق به ماده است، پس از نیل به بالاترین مرتبه ممکن برای او، عقل بالذات می‌شود؛ زیرا اگر نبی عقل بسیط باشد، از آنجا که مرکب نیست، نه اجزای داخلی دارد و نه اجزای خارجی. لذا بساطت برای او بالذات است. اگر نبی عقل بالذات باشد، قوه ادراک نبوت نیز قوه عقل بالذات نامیده می‌شود، به همان معنایی که در روح القدس و عقل فعال است. فارابی عقل فعال را همان جبرئیل علیه السلام می‌داند. البته او به این مطلب تصریح نکرده است؛ ولی از آنجا که از نظر او خداوند به واسطه عقل فعال وحی را به نبی می‌رساند (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۸۹؛ همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱) و از طرفی هم سایر حکما عقل فعال را جبرئیل علیه السلام دانسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر فارابی نیز عقل فعال همان جبرئیل علیه السلام است. از نظر فارابی عقل فعال، روح الامین و روح قدسی هر سه یک چیزند (همو، ۱۹۹۹، ص ۲۳)؛

۲. ذات نبی که به عقل محض تبدیل شده دیگر نفس ناطقه نیست (عارف امینی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷).

گفتنی است با توجه به مبنای مشا در اعتقاد به عدم اتحاد عاقل و معقول^۲ و عدم اتحاد عقل فعال با نفوس، باید گفت منظور از اتحاد صاحب نفوس قدسی با عقل فعال، اتحاد وجودی نیست تا مثلاً وجود نبی با وجود عقل فعال (جبرئیل علیه السلام، روح القدس یا ...) به یک وجود موجود شوند؛ بلکه منظور این است که در یک مرتبه وجودی قرار دارند (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۳). از این رو همه احکام عقل فعال و عقول مجرد از قبیل تجرد تام، بساطت، منحصر در نوع خود بودن و... بر نبی نیز صادق است.

تهافتی که در اینجا خودنمایی می‌کند این است که مشا از سویی به اتصال عقل فعال با نفس ناطقه معتقد است و از سوی دیگر از آثار ایشان اتحاد بین آنها برداشت می‌شود. این تهافت زمانی بیشتر رخ می‌نماید که ابن سینا برای نفی اتحاد این گونه دلیل اقامه می‌کند: نفس ناطقه یا با بخشی از عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند که باعث کثرت در عقل فعال می‌شود در حالی که این عقل بسیط است، یا با تمام آن اتحاد می‌یابد که در این صورت باید تمام

۱. این انسانی که در بالاترین مراتب انسانیت و بالاترین درجات سعادت قرار گرفته (نبی)، با عقل فعال متحد است.

۲. اگرچه ابن سینا در برخی آثار خود از جمله المبدأ و المعاد، ص ۷ به اتحاد عاقل و معقول معتقد است.

معقولات در نفس انسان منطبع شود که این نیز محال است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵). در حالی که به اقرار ابن سینا نفس ناطقه به مرتبه‌ای می‌رسد که از شدت صفا و شدت اتصال، همه معقولات در آن مرتسم می‌شود؛ لذا شق دوم استدلالش را نفی می‌کند؛^۱ اما با توجه به دو مطلب یادشده، تهافت منتفی است؛ زیرا نبی که به مرتبه عقل محض رسیده است، مرتبه وجودی‌اش بسی بالاتر از نفوس ناطقه شده است؛ در حالی که استدلال ابن سینا درباره نفوس ناطقه است که به مرتبه وجودی عقل محض و بالذات نرسیده‌اند. بنابراین نبی که به این مرتبه وجودی رسیده، تخصصاً از استدلال ابن سینا خارج است.

شاید گفته شود نفوس بعد از مرگ و انقطاع از ماده و مادیات می‌توانند با عقل فعال اتحاد یا اتصال دائمی پیدا کنند؛ ولی تا زمانی که در این دنیا به سر می‌برند، تعلق به بدن از اتصال دائمی آنها به عالم امر مانع می‌شود. در حالی که مدعای شما این است که نبی در قید حیات دنیوی و در حین تعلق داشتن به ماده و مادیات می‌تواند به عالم عقول اتصال دائمی داشته باشد. همان طور که خود ابن سینا در برخی آثارش چنین نظری دارد که نفس بعد از موت دائماً متعلق و متصل به عقل فعال باقی می‌ماند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۱۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۳). «فإذا فارقتنا البدن وكنّا قد حصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمال القبول، طالعتنا دفعة المعشوقات الحقيقيّة واتّصلنا بها»^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

در جواب باید گفت با توجه به آنچه از آثار مشا برمی‌آید باید بین نفوس ناطقه راه‌یافته به مرتبه عقل قدسی و نفوسی که به این مرتبه راه نیافته‌اند فرق گذاشت. هر نفسی با توجه به مرتبه وجودی‌اش احکام و لوازم خاص خود را دارد. کسانی که به مرتبه عقل قدسی نرسیده‌اند، از مراتب بالای قوه حدس بی‌بهره‌اند و همان طور که گذشت، کسانی هم که از قوه حدس برخوردارند، کیفیت بهره‌مندی‌شان متفاوت است. این رو نباید احکام ویژه مرتبه خاصی را به مرتبه دیگر سرایت داد. کسانی که صرفاً بعد از مرگ، اتصال و تعلق دائمی به عقول می‌یابند، به مرتبه عقل قدسی نرسیده‌اند؛ اما کسانی که این موهبت الهی شامل حالشان

۱. فیمکن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الإتصال بالمبادئ العقلية، إلى أن يشتعل حدسا، أعتى قبولا لإلهام العقل الفعّال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰).

۲. اگر زمانی بدن را ترک می‌کردیم و عقل بالفعل برای ما حاصل می‌شد و به گونه‌ای می‌بودیم که می‌توانستیم با تمام وجود خود به عقل فعال روی آوریم و او را بپذیریم، به یکباره معشوق‌های حقیقی را درمی‌یافتیم و به آنها می‌پیوستیم.

شده است، نه فقط اتصال دائم برایشان حاصل است، بلکه عقل محض و بالذات شده‌اند و بدن مادی و مادیات برای آنان مانع و حجاب نیست.

اما متن منقول از ابن سینا نمی‌تواند دلیل بر حصول اتصال و عقل بالذات شدن بعد از موت باشد؛ زیرا در عبارت «يَمَكْنُنَا أَنْ تَقْبَلَ عَلَى الْعَقْلِ الْفَعَّالِ بِالذَّاتِ» امکان اقبال بالذات به عقل بالذات و نیز کمال قبول، دلیل استعداد و قوه است، نه فعلیت. پس مراد ایشان از مفارقت بدن، مفارقت با مرگ نیست؛ زیرا هنگام مفارقت از بدن با مرگ، تمام آن کمالات وجودی که شخص کسب کرده است فعلیت می‌یابد و دیگر حیث قوه و اقبال و استعداد وجود ندارد؛ چراکه قوه و فعل در یک چیز از یک حیث جمع نمی‌شوند.

ابن سینا در مقام عارفین می‌نویسد: «إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ يَخْصُونَ بِهَا وَهَمَّ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا دُونَ غَيْرِهِمْ فَكَأَنَّهُمْ وَهَمَّ فِي جَلَابِيبٍ مِنْ أِبْدَانِهِمْ قَدْ نَضَّوْهَا وَتَجَرَّدُوا عَنْهَا إِلَى عَالَمِ الْقُدْسِ»^۱ (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۳).

۸. ماهیت و قلمرو معصومان در مرتبه عقل نظری

با توجه به آنچه بیان شد، بحث ماهیت و قلمرو عصمت انبیاء^{علیهم‌السلام} را در دو مرحله اتصال به عقل فعال و اتحاد با عقل فعال می‌توان دنبال کرد.

۸-۱. ماهیت و قلمرو عصمت انبیاء^{علیهم‌السلام} در مرحله اتصال به عقل فعال

همان طور که اشاره شد، اتصال به عقل فعال به واسطه شرایط خاصی از جمله استفاده از قوای حسی و خیالی و همچنین تفکر و حدس صورت می‌پذیرد. نفوس بشری که در قوای حیوانی، یعنی حس و خیال، متوغل‌اند نهایتاً می‌توانند امور جزئی را تصور کنند و در امور جزئی تصرف داشته باشند؛ ولی نمی‌توانند با استفاده از تفکر و حدس به عقل فعال متصل شوند و خود را به عقل مستفاد ارتقا دهند که بتوانند حقایق اشیا را کما هو حقّه فهم کنند. لذا کثیراً دچار خطا و اشتباه می‌شوند.

اگر نفوسی بتوانند از دستاوردهای خود در مرتبه عقل بالملکه استفاده کنند و بدیهیات به دست آمده را سامان بخشند و به عبارتی روشن‌تر تفکر صحیحی داشته باشند، می‌توانند زمینه را فراهم کنند که هنگام اتصال به عقل فعال، صوری را که با سازماندهی فکری آنان متناسب است، دریافت کنند.

۱. برای عارفان درجاتی است که مختص خود آنهاست و این درجات در همین حیات دنیوی برای آنان حاصل است. ایشان با نزع و خلع بدن به عالم قدس پر می‌کشند....

افراد انسانی در این مرحله، با توجه به استعدادهایی که دارند از نظر کمی و کیفی متفاوت اند و مقدار و سرعت کشف مجهولات برای آنان تفاوت دارد. هر چه سرعت در سازماندهی معلومات بیشتر شود، دفعات و دوام اتصال به عقل فعال بیشتر می‌شود و تعداد زیادی از مجهولات را می‌توانند حل کنند و به میزان تعداد دفعات و دوام اتصال به عقل فعال، احتمال خطا و اشتباه در آنان کمتر می‌شود. همین نکته در حدس هم وجود دارد؛ اگرچه در حدس کمی‌تر و کم‌رنگ‌تر و کیفیت پررنگ‌تر است؛ زیرا حدس را فاقد حرکت می‌دانند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۴۱)؛ یعنی هر کس حدس قوی‌تری داشته و اتصالش به عقل فعال مداوم‌تر باشد، مجهولات بیشتری برایش کشف می‌شود و به علت تداوم اتصال، احتمال خطا و اشتباهش نیز کمتر می‌شود. حال هرچه قدرت حدس شدت بگیرد، به همان میزان درصد خطا نیز کاهش می‌یابد؛ زیرا تعدد و دوام اتصال به عقل فعال برای دریافت صور معقول بیشتر می‌شود تا اینکه اتصال به عقل فعال برای او ملکه می‌گردد و هر زمان بخواهد می‌تواند متناسب با رتبه وجودی خود از عقل فعال مستفیض شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۶) و صور معقول را بدون هیچ خطا و اشتباهی دریافت کند.

از نفوس بشری کسانی هستند (انبیا) که با اختیار خود زمینه را فراهم کرده‌اند که از موهبت و فیض الهی که غیر اکتسابی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷) برخوردار شوند و با اتصال به عقل فعال به مرتبه عقل قدسی برسند. صاحبان نفوس قدسی به حدی از صفای باطن رسیده‌اند که نفسشان از مادیات مجرد شده است و در توجه دائم به عالم قدس‌اند و به نوعی هم‌سنخ عقول مفارق شده‌اند و به سبب اتصال دائم و رابطه حقیقی با عقل فعال، حقایق اشیا را بدون هیچ خطایی شهود می‌کنند. چنین رابطه‌ای، حقیقی و عینی است و شدت و ضعف دارد و هر نفسی با توجه به مرتبه وجودی‌اش از آن بهره می‌برد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۲۷). «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره، ۲۵۳).

۸-۲. ماهیت و قلمرو عصمت انبیاء در مرحله اتحاد با عقل فعال

خطا و اشتباه، همچنین نسیان و غفلت و... برای نفس ناطقه‌ای احتمال وقوع دارد که شناختش از عالم هستی به نحو حصولی باشد؛ یعنی برای اینکه بتواند از جهان پیرامون خود شناخت حاصل کند، باید چیزی را بین خود و واقعیات ماوای خود واسطه قرار دهد که از طریق آن واسطه به موجودات علم پیدا کند. همین که واسطه‌ای بین مدرک و مدرک حایل شود تا



ماهیت قلمرو عصمت معصومین در حکمت مشا

مدرک از دریچه واسطه به ادراکات خود آگاهی یابد، احتمال وقوع خطا رخ‌نمایی می‌کند و انسان، واقعیت را آن چنان که هست نمی‌تواند ادراک کند؛ اما اگر بین نفس و مدرکاتش فاصلی‌ای نباشد و نفس مستقیماً به ماواری خود علم پیدا کند، به بیان دیگر اگر خود آن مدرک نزد نفس حاضر باشد و نفس آن را به علم حضوری و شهودی دریافت کند، دیگر برای خطا و اشتباه مجالی باقی نمی‌ماند. خطا و نسیان در جایی متصور است که نفس نتواند با مدرکات خود ارتباط وجودی برقرار کند؛ ولی از آنجا که هم نفس و هم صور معقول مجردند و رابط و واسطه‌ای میانشان نیست، نفس با صور معقول متحد می‌شود و از این رو هیچ مجالی برای خطا، نسیان، غفلت و... نمی‌ماند. «علم مجرد لشیء مجرد معناه أن ذلک المجرّد إذا اتّصل بمجرّد، عقله ذلک المجرّد المتصل به ... أي وجوده له کان عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۹۰؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۷۶).

نفس ناطقه نبی که با اختیار خود طی طریق کرده و همه شرایط را فراهم آورده و موانع را برطرف کرده است، شأنیت اتصال به عقل فعال را یافته و به سبب اتصال دائم و مستمر به عقل فعال، مستحق فیض و موهبت الهی شده است. فیض حق تعالی به او این است که او را صاحب عقل و روح قدسی کرده است؛ بلکه جوهره‌اش، جوهره عقل فعال شده و حقیقت وجودی‌اش همان روح قدسی و فیض الهی گردیده و وجودش عقل بسیط و عقل محض شده است. خطا و اشتباه از مرتبه عقلی ذات چنین شخصی منتفی است (فارابی، ۱۴۰۵ «ب»، ص ۵). به عبارت دیگر نفسی که نه فقط حقیقت وجودی‌اش به عالم عقول متصل شده بلکه خود از عالم عقول گردیده است، ذاتاً محال است که در آن مرتبه به خطا، نسیان، غفلت، ذهول و... مبتلا شود؛ چه رسد به اینکه احتمال عصیان در آن مرتبه درباره او داده شود. در آن مقام و مرتبه، نفس نبی همچون عقول مجرد و عقل فعال، همه صور معقول کلی و جزئی را بدون هیچ خطا و غفلت از چیزی، نزد خود حاضر می‌یابد. او مبادی موجودات و صور مفارق را نزد خویش می‌یابد و همه حقایق عالم برای او منکشف است و به سعادت عظیم و کبرایی نایل شده است که هیچ واسطه‌ای بین او و حق تعالی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۵). بنابراین هیچ چیزی از او مخفی نیست تا برای کسب آن بخواهد از واسطه‌ای استفاده کند تا احتمال وقوع خطا در آن داده شود.

۹. ارتباط عقل نظری با عقل عملی

تعدد قوای نفس ناطقه و اختلاف میان آنها از نوع تعدد اصناف است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵). در برابر هر فعل خاصی که به نفس حیوانی نسبت داده می‌شود، باید قوه‌ای

جداگانه به عنوان مصدر آن فعل در نظر گرفت. بنابراین ماهیت هر قوه بالذات با قوه دیگر متفاوت است و وحدتی که همه این قوا را یک نوع به شمار آورد وجود ندارد و هر کدام از آنها نوعی جداگانه است. از این رو تعدد قوای نفس حیوانی از باب تعدد انواع است (همان، ص ۳۵۱-۳۵۲)؛ اما از آنجا که نفس ناطقه مجرد است و قوای جسمانی ندارد، قوایی که به آن منسوب اند اختلاف ذاتی و تغایر ماهوی ندارند؛ بلکه چون نفس محور آنهاست و همه آنها به نفس مجرد قیام دارند، وحدت ماهوی بر آنها حاکم است. اختلاف میان قوای نفس ناطقه بالعرض است. این اختلاف اعتباری به دنبال اعتبارات گوناگونی که برای نفس در نظر گرفته می شود، حاصل می گردد.

از آنجا که نفس علوم را از مبادی عالی (عقل فعال) فرا می گیرد، قابلیت اثرپذیری دارد و از آنجا که برای نفس عمل بر مبنای علوم خود ممکن است و می تواند علمی را که فراگرفته است برای موجودات مادون و حتی بدن خود به کار گیرد، قابلیت تأثیرگذاری دارد. بنابراین عقل نظری و عقل عملی هر دو به یک وجود (وجود نفس) موجودند و هر دو از مراتب نفس اند؛ اما یکی متأثر از مبادی عالی و دیگری مؤثر بر مادون خود (همان، ص ۳۵۲)؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲).

۱۰. کارکردهای عقل عملی

با ملاحظه آثار ابن سینا در باب کارکردهای عقل عملی می توان سه نوع کارکرد برای آن لحاظ کرد: «انفعالات»، «استنباط صنایع انسانی» و «ادراک خوب و بد اعمال». عقل عملی قوه‌ای در خدمت عقل نظری است و با فعالیت خود زمینه را برای شکوفایی آن فراهم می کند. عقل عملی در تعامل با قوه حیوانی باعثه، منشأ پیدایش انفعالات ویژه انسانی مانند خجالت، حیا، خنده و گریه می شود. در تعامل عقل عملی با قوای حیوانی متخیله و متوهمه، ویژگی فعلی نفس انسان بروز و ظهور می یابد؛ یعنی عقل عملی، این قوا را در استنباط امور زندگی و فنون بشری به کار می گیرد و بدین وسیله حرفه‌ها و صنایع گوناگون را پدید می آورد. عقل عملی در تعامل با عقل نظری به احکام کلی عقلی عملی مانند «قیح ظلم و کذب» و «حسن عدل و صدق» دست می یابد. عقل عملی منشأ پیدایش خلق و خوی‌های مختلف در انسان است. اگر عقل عملی بر بدن و قوای حیوانی حاکم باشد و قوای حیوانی تحت تدبیر آن عمل کند و به تشخیص آن تن دهند، حالت توسط در فعالیت‌های قوای گوناگون پدید می آید و فضیلت شکل می گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶).



۱۱. ماهیت و قلمرو عصمت انبیاء علیهم السلام در مرتبه عقل عملی

همان طور که گفته شد، عقل عملی قوه‌ای در خدمت عقل نظری است و به عنوان خادم عقل نظری عمل می‌کند و تحت سیطره عقل نظری به قوای خادم خود فرمان می‌دهد تا اینکه امری به مرحله اجرا برسد و به فعلی یا گفتاری خاص منتهی شود.

نفس نبی که به عقل قدسی راه یافته، مهیمن و مسلط بر عقل عملی و قوای آن است و دیگر هیچ قوه‌ای نمی‌تواند از فرمان او سرپیچی کند؛ چراکه عقل عملی خادم اوست و این عقل بر بدن و قوای حیوانی (مدرکه و محرکه) حاکم است و قوای حیوانی تحت تدبیر آن عمل می‌کنند و به تشخیص آن تن در می‌دهند (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۶۷). از این رو حالت توسط در فعالیت‌های قوای گوناگون پدید می‌آید و فضیلت معصومیت در افعال و گفتار نبی شکل می‌گیرد.

به بیانی دیگر، مقدمتاً باید گفت که مشائین قوای مدرکه (عقل نظری و عقل عملی) انسان را همانند نفس انسان مجرد می‌دانند. ابن سینا برای اثبات تجرد نفس از صور معقول مجرد استفاده می‌کند و می‌گوید: همان طور که صور معقول، مجردند، قوه‌ای هم که آنها را درک می‌کند مجرد است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۷۰)؛ اما نه به این معنا که این امر مجرد در نفس حلول کرده باشد؛ بلکه این دو را از مراتب نفس مجرد می‌دانند. بنابراین سه چیز به نام‌های نفس، عقل نظری و عقل عملی نداریم که منضم شده باشند؛ بلکه انسان نفس ناطق مجردی دارد که مراتبی برای آن لحاظ می‌شود. بنابراین می‌توان گفت نفس در مرتبه عقل نظری صاحب ادراکات کلی است و در مرتبه عقل عملی حکم به فلان فعل می‌کند، یا اینکه بگوییم عقل نظری در مرتبه عقل عملی حکم به فلان فعل می‌کند.

سؤال: با توجه به کارکردهای عقل عملی و از سوی دیگر خادم بودن عقل عملی برای عقل نظری، جایگاه عقل نظری در کارکردهای عقل عملی کجاست؟ به عبارت دیگر شما در پی آنید که ثابت کنید چون عقل نظری به مرتبه عقل قدسی رسیده به هیچ وجه خطا و اشتباهی از او سر نمی‌زند و همین عقل نظری مخدوم عقل عملی است و عقل عملی تحت فرمان او قوای تحت سیطره خود را به کار می‌گیرد و بنابراین همان طور که عقل نظری از هر نسیان و عصیانی بری است، عقل عملی نیز چنین است، و معصومیت عقل عملی را اثبات کنید؛ ولی زمانی می‌توانید چنین امری را ثابت کنید که جایگاه عقل نظری و به عبارت بهتر جایگاه عقل قدسی را در هر سه حوزه کارکرد عقل عملی نشان دهید.

جواب: ابن سینا در برخی آثار خود به صراحت گفته است که هر چند قوه مدرکه در هنگام

ادراک منفعل می‌شود، نفس است که این انفعال را می‌پذیرد، نه خود قوه؛ یعنی نفس صورت ادراکی را درک می‌کند، نه قوه؛ مثلاً نفس است که احساس می‌کند نه قوه حسی؛ زیرا گاه اتفاق می‌افتد که قوه حسی منفعل می‌شود و صورتی در آن پدید می‌آید؛ اما به سبب غفلت نفس از قوه و صورت موجود در آن، ادراکی تحقق نمی‌پذیرد. پس نفس است که با قوا صورت را درک می‌کند؛ نه اینکه خود قوه مدرک صورت موجود در خود باشد

الإدراک: إنما هو للنفس، وليس إلّا الإحساس بالشيء المحسوس والإنفعال عنه والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس، وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرک، فالنفس تدرک الصور المحسوسة بالحواس وتدرک صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة (ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۲۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۲).

بنابراین وقتی در کارکردهای عقل عملی گفته می‌شود که عقل عملی در تعامل با قوه حیوانی باعثه، منشأ انفعالات ویژه انسان است، می‌توان گفت که عقل قدسی که از بالاترین مراتب نفس ناطقه است، در مرتبه عقل عملی حضور یافته و منشأ پیدایش انفعالات شده است؛ نه اینکه خود قوه حیوانی باعثه منشأ پیدایش انفعالات شده باشد؛ زیرا گاهی با اینکه سبب انفعالات قوه حیوانی باعثه فراهم است، ولی چون نفس توجه ندارد، منفعل نمی‌شود. همچنین این عقل قدسی است که در مرتبه عقل عملی به استنباط امور زندگی و فنون بشری می‌پردازد و بالاخره این عقل قدسی است که در مرتبه عقل عملی به حسن و قبح افعال حکم می‌کند. بنابراین همان طور که عقل قدسی از هر نسیان و خطا و اشتباهی منزّه است، تمام افعال، اقوال و... نبی نیز عاری از خطا و اشتباه است.

۱۲. رابطه عقل و روح قدسی با مقام نبوت و رسالت

رابطه میان صاحبان نفس قدسی با نبوت و رسالت، عموم خصوص مطلق است؛ یعنی هر کسی که به مقام نبوت و رسالت رسیده باشد، ضرورتاً صاحب نفس قدسی است؛ ولی هر صاحب نفس قدسی ضرورتاً به مقام نبوت و رسالت نایل نشده. از این رو بحث نفوس قدسی، هم در مبحث نبوت و صاحبان وحی مطرح شده است (ابن سینا، ۱۳۵۲، ص ۱۱) و هم درباره مطلق نفوس ناطقه؛ چه اینکه هر نفس ناطقه‌ای می‌تواند صاحب روح قدسی شود (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۷-۲۸)؛ هرچند از جانب حق تعالی به مقام نبوت نرسیده باشد.

۱۳. جانشینان انبیاء؛ صاحبان عقل و نفس قدسی

از نظر فیلسوفان، سعادت نهایی انسان در شکوفایی عقلانی و اتصال و اتحادش با عقل

فعال است. از این رو لازم است اولاً انسان‌ها به سوی سعادت حقیقی راهنمایی شوند و آن را با نیکی‌های ظاهری مانند لذت و قدرت و... اشتباه نگریند؛ ثانیاً به تحصیل فضیلت‌های خلقی و انجام دادن فضیلت‌های رفتاری وادار شوند تا به سعادت برسند؛ ثالثاً اختلاف و نزاع انسان‌ها وجود نوع انسان و حصول کمال او را تهدید می‌کند (همان، ص ۹۶). بنابراین لازم است کسی در میان آنان باشد که ایشان را هم از سعادت نهایی و اعمال سعادت‌بخش، و هم از اعمال شقاوت‌آفرین آگاه کند، و این کار به عهده فرمانروا و رئیس مدینه فاضله است (همو، ۱۴۰۵ «ب»، ص ۳۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۴۴۱).

در جامعه بشری کسی باید فرمانروا باشد که در کمالات بشری از همه افراد بشر برتر است؛ یعنی عقل او به شکوفایی کامل رسیده و با عقل فعال اتصال و اتحاد یافته باشد و به منزله رب انسان‌ها و خلیفه‌الله باشد (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۸۸-۸۹؛ همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰ و ۱۲۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۴۵۵). جانشینان فرمانروای مدینه فاضله باید از طرف فرمانروا منصوب شده و همه ویژگی‌های رئیس اول را داشته باشند. از این رو جانشینان انبیا همچون خود آنان، صاحب نفوس قدسی‌اند و واجب‌الطاعه می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۴۵۱). لذا ایشان نیز عصمت مطلق دارند.

۱۴. عصمت صاحبان نفوس قدسی قبل از اعطای عقل قدسی

شاید گفته شود صاحبان نفوس قدسی از بدو تحقق این موهبت الهی به طور مطلق معصوم و از هر نسیان و عصیانی مصون‌اند؛ اما معصومیت آنان قبل از رسیدن به این مرتبه وجودی چگونه قابل توجیه فلسفی است؟ به عبارت دیگر قلمرو عصمت ایشان قبل از متصف شدن به این موهبت الهی چگونه است؟

در جواب باید گفت حکمای مشا اگرچه از جهتی محدودیت رتبی برای متصف شدن به نفس قدسی مطرح کرده‌اند که همان مقام نبوت یا رسالت است، از سوی دیگر متصف شدن به نفس قدسی را قبل از رسیدن به نبوت و حتی برای غیر نبی نفی نکرده بلکه آن را ممکن دانسته‌اند؛ همان طور که برای جانشینان انبیا گفته شد. همچنین برای رسیدن به این موهبت الهی سن و مرحله‌ای از زندگی را مشخص نکرده‌اند. داشتن نفس قدسی موهبتی الهی و غیر اکتسابی است. از این رو با توجه به مبانی حکمت مشا می‌توان گفت حق تعالی بنا بر علم عنایی خود بر ایجاد نظام احسن که موجودات به مطلوب و غایت خلقت خود نایل شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱) و با توجه به علم به جزئیات افعال انسان‌ها (همان، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۵؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵-۵۹۹) از روی اختیار، قبل از

خلقت، افرادی را لایق این موهبت می‌بیند و آنان را به نفس قدسی متصف می‌کند که این اتصاف، عصمت مطلق را در پی خواهد داشت.

۱۵. بحثی روایی

در متون روایی برای انبیا و اوصیای ایشان پنج روح ذکر شده است که پنجمین و برترین آنها روح قدسی نام دارد و دستیابی به آن کسبی نیست. حق تعالی انبیا و اوصیا را به واسطه همین روح قدسی بر دیگران برتری داده و حتی برخی از آنان را با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل علیهم‌السلام معرفی کرده است. از خصوصیات روح قدسی این است که صاحب خود را به تمام عوالم هستی عالم می‌کند؛ علمی که هیچ تغییری در آن راه ندارد. صاحب روح قدسی به واسطه این روح احکامی صادر می‌کنند؛ حتی در مواردی که از جانب حق تعالی حکمی نازل نشده باشد. صاحبان روح قدسی نمی‌خوابند، غافل نمی‌شوند، سهوی انجام نمی‌دهند و... (صفار، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۴۷-۴۵۵). استاد جوادی آملی می‌نویسد:

شیطان نمی‌تواند در عقل عملی انسان کامل از راه امید و محبت و گرایش راه پیدا کند و نیز توان آن را ندارد که در عقل نظری او از راه اندیشه و علم راه بیابد؛ زیرا مرحله نفوذ شیطان، وهم و خیال است و از آن بالاتر نمی‌رود. شیطان از مجرد تام عقلی برخوردار نیست؛ چنان که در بخش عملی از محدوده شهوت و غضب نمی‌گذرد و به مرحله اخلاص، ایثار، تولی و تبری راه نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۹۸).

کسی که عقل نظری و عملی او کامل شده و به مرحله عقل قدسی رسیده است از هر نوع غفلت و فراموشی رسته و در امان می‌ماند (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳).

جمع‌بندی

از آنجا که معصومان علیهم‌السلام به مرتبه عقل و روح قدسی رسیده‌اند و در آن مقام و جایگاه به همه عوالم به نحو حضوری و شهودی عالم‌اند، هیچ گونه خطا و اشتباهی در آن مرتبه برای ایشان متصور نیست. روح قدسی آنان بر عقل عملی و قوای آن مسلط و مهیمن است و قوای محرکه به وساطت عقل عملی تحت حکم و تدبیر عقل قدسی کار می‌کنند. از این رو در مرتبه فعل نیز، اعم از رفتار و گفتار، هیچ خطا و اشتباهی از ایشان سر نمی‌زند. بنابراین معصومان علیهم‌السلام در تمام مراتب عقلی و عملی به طور مطلق از خطا، اشتباه، نسیان، غفلت، ذهول و... مصون‌اند.



منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، **المبدء و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۲. _____ (۱۳۵۲ق)، **معراج نامه**، به اهتمام بهمن کریمی، مطبعة عروة الوثقی، رشت.
۳. _____ (۱۳۷۱)، **المباحثات**، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم.
۴. _____ (۱۳۷۵)، **الإشارات و التنبیها**، چاپ اول، نشر البلاغه، قم.
۵. _____ (۱۳۷۹)، **النجاة من الغرق فی بحر الضلال**، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۶. _____ (۱۳۸۳)، **رسالة النفس**، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، چاپ دوم، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
۷. _____ (۱۴۰۰ق)، **رسائل ابن سینا**، انتشارات بیدار، قم.
۸. _____ (۱۹۰۸م)، **عیون الحکم**، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، دار القلم، بیروت.
۹. _____ (۲۰۰۷م)، **رسالة احوال النفس**، مقدمه و تحقیق فؤاد الاهوانی، دار بیبلیون، پاریس.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ق، الف)، **التعلیقات**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبة الاعلام الإسلامی، بیروت.
۱۱. _____ (۱۴۰۴ق، ب)، **الشفاء (الهیات)**، تصحیح سعید زاید، مکتبة آية الله المرعشی، قم.
۱۲. بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، **تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیها**، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۱۳. بهمینار (۱۳۷۵)، **التحصیل**، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، **تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ سیره پیامبران در قرآن**، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، **وحی و نبوت**، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۶. رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۶)، **المحاكات بین شرحی الإشارات**، چاپ اول، نشر البلاغه، قم.
۱۷. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۱)، **شرح اشارات و تنبیها در باب نفس**، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.
۱۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، **بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد علیهم السلام**، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۹. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکات، چاپ اول، نشر البلاغه، قم.
۲۰. _____ (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دار الأضواء، بیروت.
۲۱. عارف‌امینی، سید محمد (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی وحی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۳۸۱)، فصوص الحکم و شرحه، السید اسماعیل غازانی، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۲۴. _____ (۱۴۰۵ق، الف)، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم.
۲۵. _____ (۱۴۰۵ق، ب)، فصول متزعه، تحقیق و تعلیق دکتر فوزی نجار، چاپ دوم، المکتبه الزهراء علیها السلام، تهران.
۲۶. _____ (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح دکتر علی بوملحم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت.
۲۷. _____ (۱۹۹۹م)، کتاب السياسة المدينة، مقدمه و تعلیق دکتر علی بوملحم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت.
۲۸. _____ (۱۴۰۸ق)، المنطقیات للفارابی، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۲۹. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳)، حکمت مشا، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۳۰. نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، چاپ دوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم.