

نوع مقاله: پژوهشی

تأملی در نقش عقل فعال در حصول تصورات و تصدیقات باطل در حکمت متعالیه

ahmad_asgari55@yahoo.com

احمد عسگری / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

حمیدرضا بوجاری / دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

hamidrezabojari@mail.com

 orcid.org/0000-0002-7507-6785



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

چکیده

صدرالمآلهین معتقد است تصورات و تصدیقات با اتصال به عقل فعال و افاضه او حاصل می‌شوند و روشن است که برخی تصورات و تصدیقات انسان باطل و کاذب‌اند. اکنون پرسش این است که اینها چگونه و با چه سازوکاری حاصل می‌شوند؟ اگر با اتصال و افاضه عقل فعال باشد، ماهیت عقل فعال چگونه با چنین کارکردی سازگار است؟ آیا در حقیقت عقلی او باطل وجود دارد؟ در این پژوهش این نتیجه حاصل می‌شود که اباطیل و اکاذیب نیز مانند حق و صدق، معلول اتصال و رابطه با عقل فعال‌اند، اما صرفاً از حیث وجودشان ارتباط دارند و حیث معرفتی آنها که متکفل صدق و کذب و حق و باطلشان است، با آمادگی انسان و تجربیات او تأمین می‌شود. لذا اهمیت توجه به روش درست مورد تأکید قرار می‌گیرد و شناخت بهتری از عقل فعال به دست می‌آید.

کلیدواژه‌ها: عقل فعال، حصول تصورات و تصدیقات باطل، عالم عقل.

در آغاز به چند موضوع مقدماتی می‌پردازیم و سپس مسئله پژوهش را طرح و بررسی می‌کنیم. در ادامه می‌کوشیم به مسئله پاسخ دهیم و در نهایت با ارائه نتایج پژوهش نوشتار را به پایان می‌بریم.

در ذهن انسان دو نوع تصور وجود دارد؛ تصویری که بیان‌کننده خبر نمی‌کند و یا تصور این‌ان‌آن بودن که خبر در آن است. اولی را تصور و دومی را در صورتی که با حکم و اقرار همراه باشد تصدیق می‌نامند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰). تصور چیزی می‌تواند مطابق با آن باشد، یعنی حکایت صادق محکی‌عنه باشد که آن را تصور حق و می‌تواند چنین نباشد، یعنی صورت مطابق با واقع نباشد که آن را تصور باطل می‌نامیم. برای مثال تصور کسی که انسان را صرفاً جسم مادی می‌داند، براساس دیدگاه صدرالمآلهین، تصویری باطل است. به همین نحو اگر تصدیقی مطابق با واقع نباشد کاذب و اگر مطابق با واقع باشد صادق است. در تصدیق خبر مطرح است، ولی در تصور چنین نیست. خبر نیز می‌تواند درست و صادق باشد یا نباشد. لذا در تصدیق سخن از صدق و کذب است، اما در تصور نمی‌توان از صدق و کذب سخن گفت. البته در مورد تصورات می‌توان از باطل یا حق سخن گفت که با توضیحی که گذشت مفهوم آن روشن است.

تصور و تصدیق از اقسام علم حصولی هستند. توضیح اینکه در علم حضوری معلوم بعینه نزد عالم حاضر است و عالم با معلوم حقیقی متحد و یگانه است. در علم حصولی صورت معلوم نزد عالم حاضر است و معلوم خارج از ذات عالم است. به تعبیری دیگر، چون صدرالمآلهین علم و ادراک را مطلقاً به اتحاد می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ص ۹۴۴)، علم در نظر او حضور است، حال یا صورت چیزی معلوم حضوری ماست یا خود آن چیز. در حالت اول علم ما حصولی و در حالت دوم حضوری خوانده می‌شود. با این توضیح روشن می‌شود که چون تصور و تصدیق صورت چیزی یا صورت نسبتی هستند و با آنها به چیز دیگری عالم می‌شویم، از اقسام علم حصولی محسوب می‌شوند و لذا بحث تصور و تصدیق در حوزه علم حصولی است و نه علم حضوری.

هر علم حصولی از دو حیث قابل بررسی است: معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی. آن حیث که صورت و حکایت چیزی است، حیث معرفت‌شناختی آن و هستی و وجود علمی آن نزد نفس حیث هستی‌شناختی آن است. در حیث معرفت‌شناختی است که سخن از حق و باطل (صدق و کذب) بودن مطرح می‌شود و حیث هستی‌شناختی طبیعتاً تخصصاً از این بحث خارج است. از لحاظ وجودی ادراکات حق یا باطل هر دو از نوع وجودات ذهنی هستند که با نفس متحدند و نزد آن حاضر. از این حیث تفاوتی بین آنها نیست. مضافاً اینکه از حیث ساختار هستی‌شناختی نیز با یکدیگر تفاوتی ندارند. منظور از ساختار هستی‌شناختی این است که هر دو وجودات ذهنی هستند که به حکم وجود علمی بودنشان ذاتاً غیرنما یا به تعبیری دیگر، ذاتاً وجه حکایی دارند. توضیح اینکه همه حقایق وجودی دو ساحت دارند؛ وجود و ماهیت. اما وجودات ذهنی علاوه بر این دو ساحت، ساحت سومی نیز دارند که همین وجه حکایی آنهاست. در هر سه ساحت وجودی مدرکات حق و باطل همسان یکدیگرند. تنها تفاوت در تطابق یا عدم تطابق حکایت با واقع است. یعنی تفاوت آنها از حیث معرفت‌شناختی است و نه حیث وجودشناختی.

واپسین نکته این قسمت فقط بحثی اصطلاحی است که محتوای آن از مباحث گفته شده روشن است و آن اینکه تصور و تصدیق باطل جهل نامیده می‌شود؛ اما باید توجه داشت که تصورات و تصدیقات باطل از یک حیث جهل‌اند و از حیثی دیگر علم. توضیح اینکه همان‌طور که اشاره شد، تصورات و تصدیقات وجودات ذهنی هستند و وجودات ذهنی ذاتاً حکایت‌اند، این وجودات ذهنی یا همان تصورات و تصدیقات اگر باطل و کذب باشند، از آن حیث که حکایت صادق واقع نیستند و با محکی عنه خود تطابق ندارند جهل‌اند، اما از آن حیث که به هر حال نفس به آنها علم دارد و معلوم حضوری نفس هستند ذیل معنای مطلق علم قرار می‌گیرند. صدرالمتألهین به تصورات و تصدیقات باطل نیز براساس همین نکته علم اطلاق می‌کند: «فإن الصورة الغير المطابقة لما فی الخارج إذا تحققت فی الذهن، فلا شبهة لأحد فی أنه حیثاً قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۳، ص ۳۱۹).

۱. عقل فعال و نقش آن در حصول ادراک

۱-۱. عقل فعال، مُثُل افلاطونی و عالم عقل

در این قسمت به نسبت بین عقل فعال، مُثُل افلاطونی و عالم عقل در حکمت متعالیه می‌پردازیم. این مطلب به طور مستقیم به موضوع این پژوهش ارتباطی ندارد، اما به منظور آنکه بتوانیم استفاده بهتری از عبارات صدرالمتألهین ببریم و در اخذ نتیجه متن بیش‌تری در اختیار داشته باشیم به این موضوع می‌پردازیم. از نظر صدرالمتألهین عالم سه مرتبه دارد: مرتبه محسوسات یا مادی، مرتبه مثال منفصل یا مرتبه نفس و مرتبه عقلی. صدرا از مرتبه اخیر، و البته از هر مرتبه، به «عالم» تعبیر می‌کند. وی در تبیین عالم عقلی می‌گوید:

فرأینا العالم العقلی موجوداً واحداً یتصل به جمیع الموجودات التی فی هذا العالم، و منه بدوها، و إليه معادها، و هو أصل المعقولات و کل الماهیات من غیر أن یتکثر و یتجزأ، و لا أن ینقص بفیضان شیء منه، و لا أن یزداد یا اتصال شیء إليه (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۳، ص ۳۶۵).

براساس این عبارت هر آنچه از عقول گفته می‌شود، در واقع از حقیقتی از حقایق این عالم و یا به تعبیری از وجهی از وجه این عالم خبر داده می‌شود. در نتیجه مُثُل افلاطونی نیز حقایقی از حقایق این عالم و به تعبیری جوهری از این عالم‌اند. اما مُثُل به حکم آنکه فرد عقلی انواع طبیعی‌اند و این موجودات از نظر رتبه وجودی متفاوت‌اند، دارای مراتب‌اند و در نتیجه در همین عالم عقلی مراتب محفوظ است و در عین وجود کثرت رتبی در آن، واحد و بسیط است. وی معتقد است که بالاترین رتبه، عقل و نور اول است و سپس تا پایین‌ترین طبقه این عالم مراتبی محقق است. صدرالمتألهین عقل فعال را یکی از همین مُثُل افلاطونی می‌داند:

و لا شک أن ألیقها و أنسبها فی أن یتنی تکمیل النفوس الإنسانیة هو أبوها القدسی و مثالها العقلی المسمى بلسان الشرع «جبرئیل» و «روح القدس»، و فی ملة الفرس کان یسمی «روان بخش» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۹، ص ۱۹۳).

پس عقل فعال رب‌النوع انسانی است. صدرالمتألهین برخی مواقع در عباراتی بر مبنای جمهور حکما (مشاء) سخن می‌گوید که عقل فعال را عقل دهم و مدبر تمام عالم عنصری و از جمله انسان می‌دانند. مثلاً می‌گوید:

العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصرى جوهر بسيط، مع أنه مبدأ للحوادث التي يحدث فى عالمنا هذا عندهم (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۸، ص ۶۸).

یا در بیان وجه تسمیه «روان بخش» به عقل فعال سه وجه بیان می‌کند که در وجه سوم می‌گوید: «آنه [عقل فعال] الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضة منه على موادها» (همان، ص ۴۵۷)؛ اما همان‌طور که سبزواری به درستی می‌گوید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۸، ص ۵۹۷، ش ۶۰۹، تعلیقات سبزواری)، این عبارات بیانگر دیدگاه نهایی صدرالمتألهین نیستند و نظر نهایی او همان است که بیان شد و آن اینکه عقل فعال در نظر صدرالمتألهین رب‌النوع انسانی و لذا یکی از مُثُل نوریه افلاطونی و موجود به وجود واحد عقلی در عالم عقلی است. در توجیه این ادعا علاوه بر بیان محققانه سبزواری، می‌توان به این مطلب اشاره کرد که صدرا نوعاً در مواضعی که از عقل فعال بر ممشای قوم سخن می‌گوید با اشاراتی به جمهور حکما ارجاع می‌دهد و نیز اینکه توصیفات او از عالم عقلی که یکی از موارد آن را آوردیم نشان می‌دهد که صدرا آثاری را که مشاء برای عقل فعال قائل است به عالم عقلی نسبت می‌دهد و اگر مطابق با دیدگاه مشاء قائل به عقل فعال باشد، با دیدگاه او درباره عالم عقلی و البته مُثُل افلاطونی تداخل می‌یابد که از حکیمی به دقت صدرالمتألهین بسیار بعید به نظر می‌رسد و با توجه به وجود عبارات صریح و نشانه‌های متنی باید گفت آنچه در اینجا به عنوان نظر نهایی صدرا گفته شد صحیح است.

در ادامه به نکته‌ای مهم می‌پردازیم که از طرفی تبیین ماهیت و چیستی عقل فعال را تکمیل می‌کند و از طرف دیگر، می‌تواند دلیل دیگری بر تحلیل ارائه شده مبنی بر رب‌النوع انسان دانستن عقل فعال باشد. آن نکته اینکه صدرالمتألهین بر آن است که انسان می‌تواند جمیع حقایق را ادراک کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۳، ص ۴۰۱)؛ و این بدان معناست که فرد کامل انسانی (مثال نوری انسان) حقیقتی است که واجد همه معقولات است و چون ادراک به اتحاد است، باید گفت فرد کامل انسانی شخصی است که به وجود واحد بسیط جامع جمیع معقولات است و بنا بر نظریه مُثُل هر فرد مثالی، فرد کامل آن نوع است؛ پس رب‌النوع انسان باید جامع جمیع اشیاء به وجود عقلی باشد و دقیقاً صدرالمتألهین همین ادعا را درباره عقل فعال مطرح می‌کند؛ یعنی عقل فعال کمال انسانی است و کمال سیر و صیرورت انسانی رسیدن به مقام عقل فعال و عقل فعال شدن است. لذا تحلیل بالا باز هم تأیید می‌شود که عقل فعال رب‌النوع انسانی است. به عنوان یک نتیجه تکمیلی می‌توان گفت چون عقل فعال همه حقایق است تمام ارباب انواع دیگر تحت او و ظل اویند و لذا می‌توان آثار و افعال عالم عقلی، مانند تدبیر عالم و افاضه صور به مواد و... را به عقل فعال نسبت داد. پس رب‌النوع انسان بودن عقل فعال با مدبر عالم مادون بودن او منافاتی ندارد.

۱-۲. عقل فعال و ادراک

صدرالمتألهین در این موضوع فراوان سخن گفته است؛ اما به نظر می‌رسد عصاره و لب دیدگاه او در کتاب *الاسفار الاربعه*، جلد نهم، فصل پنجم با عنوان «فی کیفیت حصول العقل الفعال فی أنفسنا» آمده است. در اینجا خلاصه‌ای از قسمت موردنظر را می‌آوریم:

و کیفیت و ساطه هذا الملك المقرب العقلانی فی استکمالنا العلمیة أن المتخیلات المحسوسة إذا حصل فی قوۀ خیالنا، یحصل منها من جهة المشارکات و المبیانات المعانی الکلیة؛ و لکنها فی أوائل الأمر مبهمه الوجود... فإذا کمل استعداد النفس... أشرق نور العقل الفعال علیها و علی مدرکاتها الوهمیة و صورها الخیالیة؛ فیجعل النفس عقلاً بالفعل، ویجعل مدرکاتها و متخیلاتها معقولات بالفعل.

و فعل العقل الفعال فی النفس و صورها المتخیلة الواقعة عندها کفعل الشمس فی العین الصحیحة... مهما طلع علی النفس هذا النور القدسی و أشرق ضوؤه علیها و علی مدرکاتها الخیالیة، صارت القوۀ النفسانیة عقلاً و عاقلاً بالفعل و صارت المتخیلات معقولات بالفعل. و میزت القوۀ العقلیة بین المكتسبات الحاصلة ذاتیاتها عن عرضیاتها، و حقایقها عن لواحقها و رقائقها، و أصولها عن فروعها، و أخذتها مجردة عن الأعداد و الأفراد. فیصیر الإنسان عند ذلك إنساناً عقلیاً، إذ بطلت جزئیته و ضیق وجوده یقطع التعلقات و القیود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۹، ص ۱۹۳).

براساس این عبارت مراحل حصول معقول در نفس انسان به این شرح است که ابتدا ادراکات حسی و خیالی شکل می‌گیرند و شباهت‌های ظاهری آنها مورد التفات نفس قرار می‌گیرد. صدرالمتألهین از این التفات به حصول «معانی کلی» تعبیر می‌کند که در واقع عنوانی هستند که انسان به مجموع شباهت‌هایی که رصد کرده است می‌دهد. مثلاً مجموعه صفاتی را در افرادی دیده است و عنوان «درخت» به آن مجموعه شبیه به هم داده است. یا افرادی را دیده است که در مجموعه آثار و افعالی محسوس مشترک اند و نام «انسان» بر آنها نهاده است. اینها را صدرالمتألهین معانی کلی می‌نامد. این معانی اگرچه کلی هستند، معقول به معنای ادراک عقلی نیستند؛ چراکه در مرحله بعد است که صدرا از معقولات سخن می‌گوید. پس از شکل‌گیری این معانی کلی و علی‌القاعده در صورت تلاش عقلی و فکری و با افزایش تجارب انسان تدریجاً آمادگی و استعداد فهم حقایق عقلی در او بیشتر می‌شود و با رسیدن آن به سرحد لازم، اشراق نور توسط عقل فعال صورت می‌گیرد و حقیقت شناخته می‌شود. یا به تعبیر مهمی که صدرا در اینجا آورده است ذاتیات و عرضیات شیء شناخته می‌شود. در این مرحله است که نفس بالفعل عاقل می‌شود و متخیلات و متوهمات معقولات بالفعل می‌شوند. و در نتیجه نفس و مدرکاتش از جزئیت به کلیت ارتقا می‌یابند. این ارتقا و فعلیت توسط عقل فعال حاصل می‌شود. صدرالمتألهین از این فعل عقل فعال، به فراخور محل بحث، گاهی به اشراق، گاهی به حصول ارتباط با عقل فعال و گاهی به اضافه اشراقی و یا شهود تعبیر می‌کند. باید توجه داشت اشراق عقل فعال و دیدن نفس و... همه عبارت اُخرای یک حقیقت‌اند و آن ادراک عقلی است.

دیدیم که تا پیش از مرحله اشراق عقل فعال انسان واجد معانی کلی است، اما این معانی کلی معقول به معنای حقیقت عقلی شیء در نفس نیستند، لذا فعلیت عقلی حاصل نمی‌کنند، و فعلیت عقلی با اشراق عقل فعال حاصل می‌شود. نکته مهمی که چون در تحلیل نهایی پاسخ به مسئله به آن نیاز داریم باید در اینجا بر آن تأکید می‌کنیم این است که اشراق عقل فعال بر نفس چشم نفس را بر معقول مدرکات خیالی خودِ نفس باز می‌کند و نه حقیقت عینی معقول. یعنی فعلیت عقلی دقیقاً فعلیت معقول متخیلات خود انسان است و نه معقول عینی؛ چراکه صدرالمآلهین می‌گوید با اشراق عقل فعال انسان معقول مدرکات خیالی و وهمی خود را شهود می‌کند و این یعنی نوع و چگونگی معقول متناسب با متخیلات است و ابدأ چنین نیست که انسان با هر سطح از آمادگی و با هر نوع از متخیلات به حقیقت عینی دست یابد. این معنا بسیار روشن است؛ چراکه انسان خارج از مدرکاتش اساساً چیزی ندارد و چیزی را ادراک نمی‌کند و چیزی را نمی‌داند و لذا نمی‌تواند به معقولاتی فراتر از آن میزان از آمادگی که توسط ادراکات خیالی و یا کار متصرفه به‌دست آورده است، برسد.

۲. در باب دو مفهوم «معقول» و «معرفت»

معقول از نظر لغوی دلالت بر امر ادراک‌شده توسط نیروی عقل انسان دارد. در این استعمال، این مفهوم معادل وجود ذهنی عقلی است و به‌خودی‌خود ابدأ به این معنا دلالت ندارد که حکایت حق است یا باطل. لذا در واقع اگر فقط این معنا مورد نظر باشد، این مفهوم حیث معرفت‌شناختی ندارد. اما در کاربردی دیگر، این مفهوم، به حقیقت شیء (ماهیت) در ذهن دلالت دارد که معادل با همان ذاتیات و عرضیاتی است که در مقدمه دوم به آن اشاره شد. در این استعمال این مفهوم هم حیث وجودشناختی دارد و هم حیث معرفت‌شناختی.

مفهوم «معرفت» اما از آن حیث که معرفت است، لزوماً واجد حیث معرفتی است و دلالت وجودشناختی ندارد؛ مگر آنکه در متنی خاص به این مفهوم دلالت وجودی داده شود. امروزه معرفت «باور صادق موجه» تعریف می‌شود. همسو با این تعریف و مطابق با این پژوهش می‌توانیم معرفت را حکایت صادق و حق واقع تعریف کنیم، که یا به صورت تصور است یا تصدیق. در هر صورت بنا بر توضیحی که گذشت، باید توجه داشت که مفهوم معقول مترادف با معرفت نیست، ممکن است معقولی معرفت (حکایت صادق واقع) باشد یا نباشد. لذا نسبت این دو عموم و خصوص مطلق است. یعنی مطابق با آراء صدرالمآلهین هر معرفتی (معرفت کلی) وجوداً معقول است، اما هر معقولی معرفت نیست؛ یعنی حیثیت حکایی صادق ندارد.

۳. صورت‌بندی مسئله پژوهش

به طور خلاصه پرسش و مسئله این پژوهش آن است که آیا تصورات و تصدیقات باطل با فعل عقل فعال در نفس حاصل می‌شوند؟ پاسخ به این پرسش یا مثبت است و یا منفی. اگر پاسخ به این پرسش منفی است، یعنی اگر عقل فعال در این حصول دخیل نیست، در آن صورت باید پرسید؛ سازوکار حصول این تصورات و تصدیقات چیست؟ آیا با

حصول تصورات و تصدیقات حق و صادق که به ارتباط و اثر عقل فعال است متفاوت است؟ اگر چنین است صدرالمتألهین چگونه آن را توضیح می‌دهد و اگر اباطیل بدون دخالت عقل فعال حاصل می‌شوند، چرا حقایق مفهومی (علم حصولی) بدون فعل عقل فعال حاصل نشود؟ اگر پاسخ مثبت است، یعنی اگر با اشراق عقل فعال تصورات و تصدیقات باطل حاصل می‌شوند؛ آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که چگونه حقیقتی عقلی انسان را به باطل می‌رساند؟ آیا نباید در آن صورت عقل فعال را واجد آنها بدانیم؟ و آیا این امر با حقیقت عقل فعال سازگار است؟ یعنی حقیقتی عقلی که اصل همه اشیاست، به حکم آنکه معطی شیء فاقد آن نمی‌باشد، واجد اباطیل است؟ در ادامه تلاش خواهیم کرد به این پرسش‌ها براساس حکمت متعالیه پاسخ دهیم.

۴. عقل فعال فاعل هر فعلیت

در پاسخ به پرسش پژوهش عبارتی مهم از صدرالمتألهین را تحلیل و بررسی می‌کنیم:

و بالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدؤها و منشؤها من حيث كونه أمراً وجودياً، من ذلك العالم [عالم عقل]، سواء سميت خيرات أو شروراً. إذ الشرور الوجودية شريتها راجعة إلى استلزامها لعدم شىء آخر أو زوال حالة وجودية له، و هي في حدّ نفسها و من جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات، كالزنا و السرقة و نظائرهما. و منها [از شرور] الجهل المركب و الكذب، فكلاً منهما في نفسه أمر وجودي و صفة نفسانية يعدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية؛ و إنّما يعدّ شرراً بالإضافة إلى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم و ملكة الصدق، فإنّ الأول خير حقيقي و الثاني نافع في تحصيل الحق (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۳۵۹).

صدرالمتألهین در عبارت بالا به نکات مهمی پرداخته است که دو مورد از آنها را بررسی می‌کنیم:

۱. هر آنچه می‌توان آن را در جهان مادون عقل و به طور اخص طبیعت، وجود و کمال وجودی نامید از عالم عقل است؛ حتی اگر بنا به حیثیتی و در قیاس و نسبت به امری شر تلقی شود (بنا بر عبارت، در نظر او شرور نفساً وجودی هستند و از این حیث خیر هستند، و شریّت آنها نسبی است)؛

۲. صدرالمتألهین جهل را در زمره شرور طبقه‌بندی می‌کند و در نتیجه آن را از لحاظ وجود و هستی خیر می‌داند، و شریّت آن را نسبی می‌داند. جهل، بنا بر عبارت، کمال وجودی نفس بما هو نفس است و لذا از ناحیه عالم عقل است، اگرچه برای مقام ناطقیت نفس نقص و شر است. در نتیجه باید گفت از نظر صدرا نفس بما هو نفس حتی با جهل به فعلیت می‌رسد، اما این فعلیت عقلی و به اصطلاح نطقی نیست.

پس با توجه به عبارت، پاسخ صدرالمتألهین به پرسش اولیه پژوهش مثبت است، یعنی اباطیل و اکاذیب نظری و علمی را نیز از ناحیه عقل فعال و عالم عقل می‌داند. در مقدمات گفتیم که عنوان جهل به حیث معرفت‌شناختی وجودات ذهنی برمی‌گردد و مدرک بالذات نفس به‌خودی‌خود نوعی هستی است. حال صدرا آن مدرک بالذات یا همان وجود ذهنی کلی را از ناحیه عالم عقل و اتصال با آن می‌داند. آیا در این صورت باید گفت حیث

معرفت‌شناختی از ناحیه خود انسان است و صرفاً حیث وجودی از عالم بالا؟ به نظر پاسخ صدرالمتألهین به این پرسش نیز مثبت است. وی در ادامه عبارت بالا می‌گوید همان‌طور که نفس با ممارست در علوم صادق و حقه ملکه اتصال به شأنی از شوون عقل فعال می‌یابد، وقتی اباطیل در نفس نقش ببندد و در نفس مستحکم شوند و به تعبیری باور قوی نفس شوند، نفس، در اینجا هم، از ناحیه آنها ملکه اتصال به شأنی از شوون عقل فعال می‌یابد و لذا اباطیل را نیز از آن می‌گیرد.

كما أن النفس إذا تكررت ملاحظتها لعلوم صادقة حقة، حصلت لها ملکه الإتصال و الإرتباط بشأن من شوون العقل الفعال متى شاءت من هذه جهة؛ فكذاك إذا ارتسمت فيها صورة قضیة كاذبة و تكرر ارتسامها أو التفت النفس إليها قویاً، حصلت لها ملکه الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شوونہ متى شاءت (همان).

این بیان صدرالمتألهین نشان می‌دهد که حیث معرفت‌شناختی از ناحیه عالم عقل نیست و صرفاً حیث وجودی از آنجاست. چراکه تکیه صدر بر سببیت توجه نفس به قضایای باطل است. یعنی وقتی نفس در باور به اباطیل یا رجوع به آنها (به هر نحو و به هر دلیل) اصرار می‌ورزد، همین امر نوع اتصال وی به عقل فعال را به نحوی سامان می‌دهد که باز هم اباطیل را می‌گیرد. البته می‌توان گفت حتی در غیر ارتکاز اکاذیب نیز چنین است. درواقع به طور کلی هر نحو اهمال در مقدمات در نحوه اتصال مؤثر خواهد بود و رنگ خود را بر نتیجه خواهد زد و می‌دانیم که توجه نفس نقش اعدادی دارد و نه ایجاد. پس جهل و باطل نتیجه نوع توجه و یا به عبارتی بهتر استعداد و آمادگی نفس است و عقل فعال صورت وجودی هیولایی را اعطا می‌کند که نفس ساخته است، حال هر نوع که باشد. اما فرضاً این توضیح را بپذیریم، آیا نباید گفت به هر روی آنچه اعطا می‌شود در معطی هست و لذا اباطیل در عقل فعال هستند. صدرالمتألهین به خوبی به این اشکال توجه داشته و در همین متن پاسخ آن را داده است. وی می‌گوید:

لا يلزم أن يكون ما يازء كل ملكة نفسانية أو أمر وجودی فی العقل الفعال أو فی عالم العقل هو بعینه نوع تلك الملكة أو ذلك الأمر، بل الذي لابد منه هو أن يكون فيه أمر مناسب لتلك الملكة أو ذلك الأمر (همان).

درواقع این بیان صدرالمتألهین به این بازمی‌گردد که نفس در تلاش برای فهمیدن به سوی حقیقت که عالم عقل است متوجه می‌شود، اما این توجه و این نقطه نظر به عللی به جایی که باید و به نحوی که باید تعلق نمی‌گیرد، بلکه به امری می‌رسد که حقیقت است، اما حقیقتی که نفس به زبان استعداد خواسته است نه حقیقتی که واقعاً در پی آن بوده است. مثلاً انسان در پی فهم حقیقت انسان بوده و به این قضیه رسیده است: «انسان جسم صرف است». این قضیه کاذب است. این قضیه در عالم عقل نیست، اما حقیقت انسان آنجاست که البته آن حقیقت جسمانی هم هست. لذا این قضیه هم محصول اتصال نفس به عالم عقل است. اما اتصالی ناقص و مخدوش و به تعبیری در غبار. هر حقیقتی آنجاست، و هر حقیقتی ناشی از توجه به بالاست، اما تا انسان آن حقیقت را تا کجا ببیند، سبزواری ذیل این عبارت تعلیقه‌ای مفید دارد. وی می‌گوید:

کل قضیه من هناك [عقل فعال] و کل رأى من هناك، و كون القضية الكاذبة جهلاً مركباً أو كاذبه إنما هو لأجل التقييد والتصحيح، مثلاً من يقول في ماهية النفس إنها جوهر لطيف ساړ في البدن سريان الماء في الورد أو سريان النار في الفحم، ففي قوله جهة حقيقة من حيث إن هذا حكم الروح البخارى و هو ليس بمنفصل عن الروح الأمري؛ و من يقول إنها طبع، ففي قوله أيضاً جهة حقيقة من حيث إن الطبع المجبول على طاعه الروح الأمري مرتبة منه، بل الطبع المجبول مرتبة من النفس لأنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء و قس عليهما الجهات الحققة كلها في العقل الفعال و الإدراك و السهو و النسيان فيها بالاتصال و الانفصال به و عنه، و مع ذلك كونها كواذب و جهالات مركبه سائغ لما مر من التقييد و الحصر... و قد حررنا سابقاً - في أن إدراك الكليات بمشاهدة أرباب الأنواع عن بعد - أن إدراك أصحاب الجهل للكليات التي في إذهانهم الجاهلة أيضاً بمشاهدة هذه، كما أن إدراك العدم الكلي مشاهدة حقيقة الوجود مشاهدة ضعيفة كما أن إدراك الوجود العام مشاهدتها شهوداً (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۴۸۵، تعليقات سبزواری).

ماحصل بحث اینکه اگر تحلیل بالا را بپذیریم پاسخ اشکال مذکور این خواهد بود که جهات حق ادراکات انسان از سوی عقل فعال است و جهات باطل ناشی از انسان. و چون هیچ ادراکی مطلقاً از جهات حق خالی نیست منشأ همه ادراکات باطل نیز عقل فعال است، اما نه به این معنا که عین قضایای باطل در عقل فعال موجود باشد. در نتیجه عقل فعال فعلیت وهمی ندارد و به صرافت عقل باقی می ماند. درواقع نفس در ارتباط خود با عقل فعال حقایق را ادراک کرده، اما چون آن حقایق را که هو حقه تلقی و شهود نکرده است، به درستی ذاتیات و عرضیات آنها را ادراک نکرده و لذا دچار خطا و کذب شده است.

نتیجه گیری

۱. عالم عقل تمام حقیقت عالم مادون است و عالم مادون رقیقت و تنزل یافته آن. ما برای ادراک حقیقت باید با حقیقت اتصال پیدا کنیم و این اتصال از مجرای رقائق صورت می گیرد. چنین نیست که چگونگی اتصال گزاف و بی قاعده باشد. قاعده چنین است که ابتدا ادراکات حسی و خیالی حاصل می شوند و سپس ادراکات عقلی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۲۷). این ادراکات عقلی فعلیت همان ادراکات مادون و البته کنکاش ذهن در آنهاست. لذا فعل عالم عقل در نفس آدمی اعطای فعلیت به ماده عقلی یا همان مدرکات مادون عقل است. پس نوع اتصال که رهاورد آن معقولات ما خواهد بود دقیقاً متناسب با استعدادی است که مهیا کرده ایم؛

۲. عقل فعال بنا بر تحلیل های بالا صرفاً نقشی وجودی دارد و می توان گفت حیث معرفتی ابداً ندارد. دلیل این مدعا آن است که بنا بر آرای صدرا صدق و کذب در نوع فعل عالم عقل بکلی بی تأثیر است و حیث معرفتی و نوع ارزش معرفتی وجود عقلی ما صرفاً با وضع مادون شکل می گیرد. پس فعلیت عقلی نفس اگر به معنای رسیدن به وجود کلی باشد از ناحیه عقل فعال است، اما اگر به معنای عاقل شدن و اهل حقیقت شدن باشد، دست کم اولاً و بالذات به هیچ روی توسط عالم عقل تأمین نمی شود. این عالم به هر استعدادی فعلیت متناسب با آن را می دهد و دقیقاً ممکن است این فعلیت جهل و نادانی باشد، همان طور که ممکن است علم و دانایی باشد. اساساً باید گفت به

هر ماده‌ای صورت متناوبش را اعطا می‌کند حال گاهی صورت درخت را به دانه‌ای اعطا می‌کند و گاهی صورتی علمی اعطا می‌کند. درواقع علمی بودن این اعطا به جهت وجود علمی نفس است و علم نامیدن آن با توجه به توضیحی که در مقدمه گذشت با معرفت به معنای حکایت صادق واقع متفاوت است و صرفاً چون مدرک حضوری نفس است علم نامیده می‌شود. لذا حیث معرفتی فعل عالم عقل، مُثَل و عقل فعال نیست؛

۳. بنابراین براساس حکمت متعالیه روش پژوهش علمی و تلاش ذهنی و فکری اصالت تام می‌یابد و آنچه تعیین‌کننده است قابلیت نفس است. هر اتفاقی مبنی بر رشد علمی و فکری صرفاً باید از این سو تأمین شود و عمل آن سو در علم و جهل ما علی‌السویه است؛

۴. هر محصول عقلی و نظری که با تلاش فکری و ذهنی انسان حاصل می‌شود، چون از شهود عالم حقیقت و از اتصال با آن است، به هر حال نحوی حقیقت در آن هست و به کل منزّل از حقیقت و بطلان محض نیست. به تعبیری همان‌طور که در عالم واقع شر وجود ندارد و عالمی که یکپارچه وجود است از شر برکنار است و شر صرفاً به قیاس و نسبت پدید می‌آید، هیچ ادراک عقل آدمی بتمامه خالی از حقیقت نیست و به هر حال وجهی از حقیقت در آن نهفته است؛ اگرچه آن حقیقت تمام حقیقت نباشد و یا حقیقت مطلوب و مورد درخواست ما نباشد.



منابع

- صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، *تعلیقات تسفا بر الهیات تسفا*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *رسالتان فی التصور التصدیق*، قم، دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.