

مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول

بیوک علیزاده^۱

چکیده: بررسی تاریخی نظریه اتحاد عاقل و معقول نشان می‌دهد که این نظریه در حوزه اندیشه اسلامی، نخست در عرفان مطرح شد و پس از آن ملاصدرا آن را در فلسفه صورتبندی کرد. صدرالتألهین برای نیل به این هدف، برخی از اصول فلسفه خود را به عنوان مقدمه به کار گرفت و به این ترتیب نه تنها اتحاد عاقل و معقول را با دلایل و براهین فلسفی به اثبات رساند، بلکه این نظریه را با دستگاه فلسفی خود متلائم ساخت. نگارنده در این مقاله مقدمات یاد شده را به عنوان مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول مورد بحث قرار داده است. این مقاله گام دوم در جهت بررسی تحلیلی این نظریه است که در پی انتشار مقاله‌نگاهی به پیشینه نظریه اتحاد عاقل و معقول (متین شماره ۱۱ و ۱۲) به نگارش درآمده است.

کلیدواژه: مبنا، پیشفرض، عاقل، معقول، اتحاد، ابتناء.

پیشتر [متین ش ۱۱ و ۱۲: ۱۲۷ - ۱۹۰] نشان دادیم که نظریه «اتحاد عاقل و معقول» نظریه‌ای عرفانی-فلسفی است. این نظریه به لحاظ تاریخی، ابتدا در حوزه اندیشه عرفانی تکون یافت و از آنجا وارد فلسفه شد. ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰ ق.) فیلسوف و عارف شهیر ایرانی هم که افتخار صورتبندی فلسفی این نظریه از آن اوست، ابتدا با شهود عرفانی به کشف این نظریه

۱. مدیر گروه فلسفه و رئیس دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع).

نایل آمد^۱ و پس از آن به پایه‌ریزی فلسفی نظریه یاد شده پرداخت و کوشید تا آن را با دستگاه فلسفی خود متلائم سازد.

قبل از پرداختن به مبانی و پیشفرضهای نظریه اتحاد عاقل و معقول ذکر این نکته لازم است که غالباً فرضیه‌های علمی پیش از عرضه و اظهار، پیشفرضهای واضح و متمایزی ندارند. صاحبان فرضیه‌ها بیشتر به مشکلات و معماهایی توجه می‌کنند که موجبات ارائه فرضیه را فراهم آورده‌اند. گره‌گشایی فرضیه و توانایی آن در حل مشکلات، دغدغه اصلی آنان را تشکیل می‌دهد؛ و همین امر موجب می‌شود که غالباً پیشفرضها مورد غفلت قرار گیرند. در واقع، این وظیفه منتقدان و تحلیلگران فرضیه‌هاست که با به صحنه آوردن پیشفرضها و جستجو از پیشفرضهای رقیب و بررسی لوازم آنها به ارزیابی فرضیه‌ها بپردازند.

فرضیه اتحاد عاقل و معقول در فلسفه ملاصدرا، اگرچه برای حل مشکلاتی که نظریات فیلسوفان پیشین از حل آنها عاجز مانده بودند،^۲ ارائه شد، اما صاحب این نظریه همه پیشفرضها و مبانی مورد نیاز آن را پیشتر در دستگاه فلسفی خود، به طور واضح و متمایز، تبیین

۱. ملاصدرا خود، کشف یاد شده را چنین توصیف کرده است: من پس از تأمل در اشکالات موجود در مسأله معرفت، راه حل معتبر و قابل اعتمادی در آثار پیشینیان اعم از ابن سینا و شاگردان و پیروان او و شیخ اشراق و اتباع او نیافتم و از خدا خواستم تا دشواری مسأله را بر من آسان گرداند و راه حل مشکل را بنماید. چنانکه بارها پیش از این تجربه کرده بودم، او خواسته‌ام را اجابت کرد «فافاض علينا فی ساعة تسویدی هذا الفصل، من خزائن علمه علماً جدیداً، و فتح علی قلوبنا من ابواب رحمته فتحاً مبیناً و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم» [۱۳۸۳ ج ۳: ۳۱۲].

۲. ملاصدرا در سرآغاز مبحث اتحاد عاقل و معقول به انگیزه طرح این مسأله اشاره کرده و چنین نوشته است: «إن مسأله کون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحکمیة التي لم یفتح لأحد من علماء الإسلام إلی یومنا هذا، و نحن لما رأینا صعوبة هذه المسأله و تأملنا فی إشکال کون العلم بالجواهر جوهرأ و عرضأ و لم نر فی کتب القوم سیمًا کتب رئیسهم أبی علی کالشفاء و النجاة و الإشارات و عیون الحکمة و غیرها ما یشفی العلیل و یبروی العلیل ... فتوجهنا توجهاً جبلیاً إلی مسبب الأسباب...» [۱۳۸۳ ج ۳: ۳۱۳].

کرده بود. به همین جهت است که ما در عنوان این بحث واژه «مبانی» را برگزیده‌ایم. این مبانی عبارتند از:

۱- اصالت وجود

بر اساس این اصل و مبنا، که صدرالمتهلین برای اولین بار آن را در فلسفه به صورت اساسی طرح کرد و به اثبات رساند، وجود شیء همه چیز شیء است؛ به سخن دیگر، متن واقعیت، حقیقت، و نیز آنچه به جعل بسیط از ناحیه جاعل صورت تحقق به خود می‌گیرد چیزی جز وجود نیست. ماهیت در تحقق و نیز در جعل تابع وجود، و امری اعتباری است که ذهن با ملاحظه حدودی که برای وجود به واسطه مراتب مختلف پیدا می‌شود آن را انتزاع می‌کند [۱۳۸۳ ج ۱: ۳۸ به بعد؛ المشاعر: ۹ به بعد].

مبنای «اصالت وجود» بر سراسر تحلیلهای فلسفی ملاصدرا پرتو افکننده و سیطره یافته است. این اصل به مثابه بنیانی اساسی در بنای عظیم حکمت متعالیه به کار وی آمده است. طبق این اصل بازگشت همه اوصاف واقعی، همانند علم، به حقیقت وجود است.

وجود حقیقت واحد بسیطی است که با توجه به اصلش ثانی‌ای برای آن متصور نیست؛ به همین جهت است که ذهن انسان برای حکایت از این حقیقت، مفهوم واحدی را انتزاع می‌کند. روشن است که مفهوم واحد جز از مصداق واحد قابل انتزاع نیست [۱۳۸۳ ج ۱: ۳۸ به بعد؛ المشاعر: ۹ به بعد]. اگر چنین است و اگر در عالم جز حقیقت واحدی تحقق ندارد، پس این همه اختلاف و گوناگونی در موجودات عالم چگونه ایجاد شده و چگونه توجیه می‌شوند؟^۱ ملاصدرا برای پاسخ به این پرسش اصل جدید دیگری را در فلسفه اسلامی مطرح کرد که تأثیر

۱. فلاسفه در غالب کتابهای فلسفی مسأله پیدایش کثرت در موجودات را مورد بحث قرار داده و معمولاً کثرت را به ماهیت نسبت داده‌اند. متأسفانه، در کتب رایج و درسی فلسفه نیز که غالباً مؤلفان آنها پیروان ملاصدرا و قائل به اصالت وجود هستند نیز چنین عمل شده است. حال آنکه بر اساس اصالت وجود ماهیت امری است تبعی و اعتباری که در احکام خود تابع وجود است؛ همه احکام از جمله «کثرت» اولاً و بالذات و حقیقتاً برخاسته از وجود است و اگر به ماهیت نسبت داده شود، ثانیاً و بالعرض و از باب مجاز خواهد بود.

شگرفی در فلسفه اسلامی بجا گذاشت و جهان‌بینی فلسفی را عمق و غنایی خاص بخشید. این اصل چیزی جز اصل «مشکک بودن حقیقت وجود» نیست.

۲- تشکیک در حقیقت وجود

وجود، حقیقت واحد ذومراتب است. فاصله بین ضعیف‌ترین مرتبه وجود تا شدیدترین مرتبه آن به اندازه فاصله میان عالم ناسوت تا عالم لاهوت است. کثرتی که در عالم مشاهده می‌کنیم ناشی از مراتب مختلف وجود و شدت و ضعف، کمال و نقص، و تقدم و تأخر حاکم بر آن است. این چنین کثرتی منافاتی با وحدت وجود ندارد، چرا که «ما به الاختلاف» در آن عین «ما به الاشتراک» است، و خارج از آن نمی‌باشد [ملاصدرا ۱۳۸۳ ج ۱: ۴۳۳]. مراتب ضعیف و پایین، شئون و جلوه‌های مرتبه شدید است نه امر دیگری که ثانی برای آن محسوب شود.

مرتبه هر موجودی عین وجود آن است و به تعبیر دیگر «بودن در مرتبه» مقوم وجود موجود در مرتبه است. اگر موجودی از مرتبه خود برخیزد، از هستی خاص خود دست کشیده است. سلسله مراتب موجودات از این حیث، خواه در نظام طولی باشد و خواه در نظام عرضی، همانند سلسله اعداد است. همان‌طور که مثلاً ۳ بودن به این است که بعد از ۲ و قبل از ۴ باشد و جایگزینی ۳ در میان ۲ و ۴ عین موجودیت ۳ است، سلسله مراتب موجودات نیز همین وضعیت را دارد. با این تفاوت که نظام حاکم بر سلسله مراتب اعداد فقط نظام طولی است، در حالی که در سلسله مراتب موجودات، علاوه بر نظام طولی نظام عرضی هم حاکم است. هر موجودی محفوف به دو نظام است. نسبت علی و معلولی میان موجودات، ناشی و حاکی از نظام طولی میان آنهاست و سایر نسبتها از نظام عرضی نشأت گرفته است. به این ترتیب، نسب و اعراض یک موجود، بیگانه از آن نیست بلکه چهره‌ها و نمودهای گوناگون آن است. «اشیاء چون آبهایی نیستند در ظروف گوناگون ریخته و شکلهای مختلف گرفته، که تمایزشان به دلیل تمایز ظروف باشد، بلکه ظرف و مظروف در اینجا یکی است و هر موجودی به اقتضای وجود خویش شکل و ظرف خاصی می‌یابد.» [سروش ۱۳۶۹: ۳۶]. برای تقریب به ذهن، محفوف بودن هر موجود به دو نظام را می‌توان به اعداد موجود در خانه‌های «جدول ضرب» تشبیه کرد؛ در

اینجا نیز عدد موجود در هر خانه، محفوف به دو نظام طولی و عرضی است، به گونه‌ای که نه در طول می‌توان آن را جابه‌جا کرد و نه در عرض، به این ترتیب است که در حکمت متعالیه، هم وحدت و تشخیص از وجود مایه می‌گیرد و هم کثرت و تمایز.

۳- اشتداد حقیقت وجود

مطابق این اصل یک موجود می‌تواند در ذات خود اشتداد پیدا کند و از حالت ضعف به شدت و کمال رود [ملاصدرا ۱۳۸۳ ج ۳: ۳۲۴]. روشن است که این اصل با اصل تشکیک در حقیقت وجود تفاوت دارد و متفرع بر آن است. ابتدا باید به شدت و ضعف در حقیقت وجود قائل شد و پس از آن تبدیل مرتبه ضعیف به مرتبه شدید را پذیرفت. بر اساس این اصل است که صدرا بیان می‌کند: شیء واحد در سیر استکمالی خود ممکن است جامع کمالات مختلف گردد و صلاحیت منشأیت برای انتزاع مفاهیم مختلف را پیدا کند. هر چه وجودی قویتر باشد، مفاهیم بیشتری از آن انتزاع خواهد شد [۱۳۸۳ ج ۳: ۳۲۵].

۴- تقسیم حقیقت وجود به رابط، رابطی و نفسی

پیش از ملاصدرا، تفکیک میان دو گونه هستی، نفسی و رابطی یا جوهر و عرض، برای فیلسوفان معلوم شده بود. بر اساس این تفکیک، حقایق و واقعیات به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف. واقعیاتی که وجود مستقل دارند و متکی به غیر نیستند.

ب. واقعیاتی که متکی و متعلق به غیرند و حالت و صفت شیء دیگر به شمار می‌روند.

اما صدرا، افزون بر این دو، گروه سوم از واقعیات را نشان داد که از هیچ نوع استقلالی برخوردار نیستند؛ هویت آنها عین تعلق و وابستگی به غیر است و موجود به وجود غیرند.

واقعیات دسته دوم وجود فی نفسه دارند، ولی وجود فی نفسه آنها برای غیر است و به تعبیر دیگر حالت و صفت غیرند [۱۳۸۳ ج ۱: ۷۹ - ۸۲ و ۳۲۷ - ۳۳۰]. و از همین روست که به آنها وجود «فی نفسه لغیره» اطلاق می‌شود. اما گروه سوم که صدرا بر معرفی آنها تأکید ورزید، اساساً «وجود فی نفسه» ندارند و به همین جهت «وجود فی غیره» نامیده می‌شوند. گفتنی است

که عبارت «وجود فی غیره» که صدرا آن را در خصوص واقعیات عینی و حقایق هستی به کار می‌برد، با در نظر گرفتن معنای شایع آن، یعنی «معنای حرفی وجود» مشترک لفظی است. همان‌گونه که زبان‌شناسان حروف را واجد معنا می‌دانند اما معتقدند که معنای آنها در غیرشان می‌باشد، فیلسوفان صدرایی هم در مورد دسته سوم از موجودات معتقدند که آنها واقعیت دارند اما واقعیتشان در غیرشان است.^۱ چنین واقعیتی در حکمت متعالیه «وجود رابط» نامیده می‌شود. معقولات ثانیه فلسفی (مثل: زمان، حرکت، امکان، شیئیت و...) که همان مفاهیم انتزاعی هستند وجود رابط دارند و موجود به وجود منشأ انتزاعشان هستند. منتزع بودن آنها، استقلالشان را از آنها می‌ستاند نه واقعی بودنشان را.

به این ترتیب واقعیات، ما سوی الله، از نظرگاه ملاصدرا به سه بخش تقسیم می‌شود:

الف. واقعیاتی که وجود مستقلی دارند، متکی به موضوع نیستند و حالت و صفت شیء دیگر به شمار نمی‌روند، ذهن ما نیز در مقام مفهوم‌گیری از آنها، مفهوم مستقل و اسمی اخذ می‌کند. این واقعیات را «جوهر» یا «وجود نفسی» می‌نامند.

ب. واقعیاتی که متکی به موضوعند و حالت و صفت شیء دیگر به شمار می‌روند؛ اما ذهن ما در مقام مفهوم‌گیری معنای مستقلی از آنها اخذ می‌کند. این نوع از موجودات را «عرض» و «وجود رابطی» و «وجود لغیره» می‌نامند.

ج. واقعیاتی که هیچ نوع استقلال در هستی ندارند و، پیشتر گفتیم، موجود به وجود موصوفهایشان می‌باشند؛ ذهن ما نیز در مقام مفهوم‌گیری معنای غیر مستقل، یعنی معنای حرفی

۱. فیلسوفان صدرائی، همچون مرحوم حاجی سبزواری و مرحوم علامه طباطبایی، از یکسو نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی را وجود رابط می‌دانند و از سوی دیگر در تعریف معقولات ثانیه فلسفی می‌گویند: «مفاهیمی هستند که انصافشان در خارج است و عروضشان در ذهن». جمع این دو مطلب به این صورت است که با حاجی سبزواری هم‌سخن شویم و بگوییم که مراد از «انصاف خارجی» معقولات ثانیه فلسفی «وجود رابط» داشتن آنهاست ... و مراد از عینیت معقولات ثانیه این است که ساحت عین ظرف خود آنهاست و نه ظرف وجود آنها [سبزواری: ۹۶ پاورقی حاجی].

از آنها اخذ می‌کند. این نوع واقعیات «وجود رابط» و «وجود فی غیره» نامیده می‌شوند. البته ذهن ما این توانایی را دارد که معانی حرفی را به معانی اسمی تبدیل کرده و با عبارات اسمی از آنها حکایت کند. معقولات ثانیه فلسفی غالباً به این ترتیب انتزاع می‌شوند.^۱

لازم است یادآوری شود که عبارت «وجود رابط» در فلسفه صدرایی، افزون بر معنای یاد شده، دو معنای دیگر نیز دارد که عبارتند از:

الف. معنای حرفی وجود که در زبان فارسی با «است» از آن حکایت می‌کنیم؛ در مقابل معنای اسمی وجود که با «هست» از آن حکایت می‌کنیم. چنان‌که گفتیم معنای حرفی وجود را «وجود فی غیره» و معنای اسمی آن را «وجود فی نفسه» می‌نامند. روشن است که این بحث مربوط به مفاهیم است و نباید آن را با مباحثی که به حقیقت وجود راجع می‌شود، خلط کرد.^۲

ب. در مبحث علت و معلول، در پرتو تحلیل جدیدی که ملاصدرا از نسبت «علیت» ارائه داده است، وجود معلول را عین ایجاد و به تبع عین تعلق و وابستگی به علت دانسته است. به این ترتیب، موجودات معلول (همه ماسوی الله) واقعیاتی وابسته به علت العلل نیستند بلکه عین وابستگی و تعلقند و در مقایسه با علت العلل «وجود رابط» نامیده می‌شوند [۱۳۸۳ ج ۲: ۲۹۹-۳۰۱].

در مبحث «اتحاد عاقل و معقول» که به کرات سخن از «عین وابستگی هویت معقول به عاقل» به میان آمده است [۱۳۸۳ ج ۳: ۲۱۳]، مراد وجود رابط داشتن معقول است و، به سخن

۱. برای بحث تفصیلی در این خصوص به شرح مبسوط منظومه [مظهری ج ۳: ص ۳۱۹ به بعد] مراجعه کنید.

۲. از آنجا که معنای حرفی وجود یعنی «است» معمولاً در قضایا رابط قرار می‌گیرد و معنای اسمی وجود یعنی «هست» معمولاً واقع می‌شود، به این لحاظ اولی را «وجود رابط» و دومی را «وجود محمولی» می‌نامند.

دیگر، مقصود ملاصدرا این است که معقول موجود به وجود عاقل است و به تعبیر سوم عاقل و معقول موجود به وجود نفس هستند.

۵- اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت

حکمای اسلامی در این مورد وفاق دارند که امور طبیعی و جسمانی مرکب از ماده و صورت است. در این میان تنها شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷ ق)، مؤسس مکتب فلسفی اشراقی، است که مرکب بودن جسم را مورد انکار قرار داده و دلایل مشائیان را نقد کرده است [سهروردی ج ۲: ۷۴-۹۰]. از نظر او جسم طبیعی، بسیط است؛ یعنی حقیقت جسم جز همین جرم اتصالی که یک واحد جوهری ممتد است و یک واقعیت پیوسته و قابل انقسام است، چیز دیگری نیست. ولی ابن سینا و دیگر مشائیان مسلمان، جسم طبیعی را نیز، همانند امور جسمانی، مرکب می‌دانند و معتقدند که جرم اتصالی و صورت جوهری ممتد و کشش‌دار (صورت جسمیه) تمام حقیقت جسم طبیعی نیست، بلکه نیمی از حقیقت آن است. نیم دیگر حقیقت جسم «هیولا» نام دارد که نیمه اول را چونان پوششی می‌پذیرد.

از اختلاف یاد شده در حقیقت جسم طبیعی که بگذریم، در خصوص نحوه ترکیب ماده و صورت نیز میان فیلسوفان، اختلاف نظر وجود دارد. ابن سینا و پیروان او ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانند،^۱ ولی ملاصدرا و پیروان حکمت او قائل به اتحادی بودن ترکیب

۱. ملاصدرا در قسمتی از اسفار مؤیداتی را از ابن سینا و بهمنیار برای تثبیت نظریه «اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت» نقل می‌کند و در آخر یادآور می‌شود که این سخنان به هیچ روی دلالت ندارد که گویندگان آنها به اصل مورد نظر ما اعتقاد داشته‌اند، چرا که اعتقاد به اصل یاد شده مستلزم این است که آنان پیشتر اصول و مبانی چندی را که اتخاذ کرده بودند، تغییر داده باشند. سخنان ملاصدرا در این خصوص چنین است:

«... و هذا المطلب لشدة غموضه لم أعرف أحداً من المشهورين بالحكمة بعد الأوائل كالشيخ و أتباعه كان مدعياً لهذا الأصل على وجه الإحكام و الإتمام، لإبتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور: منها كون الوجود في كل شيء موجوداً و منها كون الوجود الواحد يقبل الاستداد و التضعف و منها أن الجوهر يقبل الحركة و الاستداد في ذاته و منها أن ←

ماده و صورت هستند. از نظرگاه مشائیان، «ماده» جوهری است در عرض «صورت» و جسم، جوهر مرکبی است که در خارج و عالم عینی به جوهری که قوه مجض است و فعلیتی جز فعلیت قوه بودن ندارد، یعنی ماده، و جوهر بالفعل دیگر که همان صورت است منحل می‌شود. بر این اساس، ترکیب ماده و صورت لزوماً انضمامی خواهد بود و نهایت ارتباطی که با هم خواهند داشت، ارتباط عرض با موضوع خود است با این تفاوت که در مورد ماده و صورت، محل مستغنی از حال نیست و در تحصیل خود نیازمند به صورت است.

ترکیب انضمامی آن است که دو چیز به همدیگر ضمیمه شوند و در مرکب از آن دو، هر یک از اجزاء وجود مستقلی داشته باشد، «همانند ترکیب خانه از خشت و آجر و غیره که ترکیب انضمامی صناعی است، و ترکیب بدن انسان از اعضای مختلف که ترکیب انضمامی طبیعی است، و مانند سنگ و شخصی که در کنار هم قرار می‌گیرند که ترکیب انضمامی اعتباری است» [سجادی فرهنگ علوم عقلی].

ترکیب اتحادی آن است که بین دو جزء مفروض، هیچ‌گونه تغایر عینی و دوگانگی خارجی وجود نداشته باشد. از این رو تغایر آنها لزوماً ذهنی و تحلیلی خواهد بود. به این ترتیب، در مرکب به ترکیب اتحادی، اجزاء وجودهای مستقل ندارند، بلکه هر دو موجود به

روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

→ مادة الشيء جهة ضعفه في الوجود و صورته هي شدة وجوده و منها تجويز أن بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة أن تصير مادة للصورة المجردة و متحدة بها بحيث يكون هي؛ و قد كانت قبل ذلك عين المادة الجسمانية. و منها تجويز أن يكون أمر بسيط عين مهيأت كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط علمي وجه أعلى و أشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية؛ إلى غير ذلك من المباحث الغامضة.

فالذي نقلنا من كلمات الشيخ و غيره كهمنييار و الشارحين للإشارات، مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالفرض من نقله كسر سورة إنكار المنكرين و صولة استبعادهم ذلك و إلا فالذي شاع و ذاع في الكتب كالشفاء و غيره هو أن المركب الطبيعي يوجد فيه جز آن موجودان بالفعل بوصف الكثرة» [۱۲۸۳ ج ۵: ۳۰۰ - ۳۰۱]. در مورد اصول یاد شده یادآوری دو نکته لازم است:

اول آنکه، برخی از آنها مبادی نظریه اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت و بسیاری از آنها از لوازم آن هستند. دوم آنکه، همه این اصول عیناً در شمار مبادی نظریه اتحاد عاقل و معقول قرار دارند.

یک وجودند. اگر ترکیب اتحادی در اثر تغییر به وجود آید، فرآیند تغییر به این صورت خواهد بود که شیء در ذات و هویت خود متبدل به شیء دیگر بشود؛ یعنی شیء اول، شیء دوم بشود نه اینکه شیء دوم منضم به شیء اول گردد. مثلاً جنین در اثر تغییرات پی در پی به انسان تبدیل می‌شود، به این معنا که واقعیت جنین تبدیل به واقعیت انسان می‌شود. این چنین نیست که بعد از این تغییر، جنین به اضافه انسان، به مفهوم ریاضی که مستلزم تعدد در وجود خارجی است، موجود باشد.

ملاصدرا در مبحث مشبعی از اسفار، اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت را مورد بحث قرار داده و بسا دلایل متقنی آن را اثبات کرده است [۱۳۸۳ ج ۵: ۲۸۲ - ۳۰۲]. افزون بر آن، اشکالاتی را که ممکن است متوجه این نظریه گردد مطرح نموده و به آنها پاسخ داده است. اکنون پس از بررسی نظریه ملاصدرا در خصوص نحوه ترکیب ماده و صورت، جا دارد که نظریه او را در خصوص هیولا و حقیقت جسم طبیعی نیز یادآور شویم. بویژه آنکه نظریه شیخ اشراق در خصوص حقیقت جسم طبیعی با نظریه ملاصدرا در خصوص اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت، سازگارتر است.

اگرچه ملاصدرا در مبحث ماده و صورت اسفار [۱۳۸۳ ج ۵: ۷۷ - ۱۱۹]، همانند اکثر فیلسوفان مسلمان همچون فارابی و ابن سینا جسم را مرکب از هیولا و صورت دانسته و حتی به اشکالات شیخ اشراق در نقد نظریه فیلسوفان مشائی، پاسخ داده است [۱۳۸۳ ج ۵: ۱۱۹ - ۱۲۸]؛ اما در موارد معتابهی از کتابهای خود مطالبی را بیان کرده است که از کنار هم قرار دادن مجموع آنها رأی نهایی او در خصوص حقیقت جسم به دست می‌آید.

۱. گزارش فشرده‌ای از این نظریه را در کتاب درالفرائد [املی ج ۱: ۲۷ - ۱۲۶] بخوانید.

۲. گفتنی است که روش ملاصدرا در خصوص آرای ابتکاری خود - که با عرضه غالب آنها نظریات رایج پیشین را بی‌اعتبار نموده است - این نیست که چون با رأی مخالف است، از هر انتقادی که متوجه آن رأی است، استقبال کند تا نظریه خود را جا بیندازد، بلکه درست عکس این رویه را در پیش گرفته است؛ یعنی همه توان خود را برای دفاع از نظریه رقیب به کار گرفته و برای توجیه آن از هیچ تلاشی خودداری نکرده است؛ به گونه‌ای که ناآشنایان با روش او گمان نمی‌کنند که صدرا در آن خصوص رأی معارضی داشته باشد. برای نمونه تلاش ←

صدرا در موضعی از اسفار، هیولا را امری عدمی [۱۳۸۳ ج ۵: ۱۴۶] و در جای دیگر آن را امر عقلی دانسته است [۱۳۸۳ ج ۵: ۷۴]. سخنان وی در کتاب المبدأ و المعاد، در این خصوص چنین است:

لاشكَّ عندنا في أن الهیولی لیست أمراً مابئناً فی الوجود لعلته القریبة من الصورة و غيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلالاً، بل الوجود إنما یكون بالذات للصورة، و الهیولی منها بمنزلة الظلّ من ذی الظلّ، و الظلّ أمر عدمی فی الخارج إلا أن للعقل أن یصورها شیئاً آخر غیر الصورة یكون ماهيتها فی نفسها قوة شیء و استعداد أمر حادث كما یصور للظلّ معنی آخر غیر الضوء ماهيته عدم النور و نقصانه [ملاصدرا ۱۳۵۴: ۲۶۵].

آنچه از این سخنان و نکاتی که پس از این خواهیم آورد، برمی آید آن است که ملاصدرا ترکیب جسم از ماده و صورت را ترکیب عقلی می داند و آنها را از اجزای تحلیلیه جسم برمی شمارد. به سخن دیگر، ماده و صورت از معقولات ثانیه فلسفی هستند که ذهن از مقایسه مرتبه ضعیف و شدید موجود مادی که در حال سیوروت و استکمال است، به دست می آورد. به این ترتیب رأی نهایی صدرا در این خصوص متضمن دو نکته است:

اول آنکه، جایگاه ماده و صورت در نظام مفهومی فلسفه ملاصدرا از معقولات ثانیه است، نه از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی.

دوم آنکه، با در نظر گرفتن نظریه ملاصدرا در خصوص وجود رابط، واقعیت ماده و صورت به نحو وجود رابط است؛ و آن دو، موجود به یک وجودند.

افزون بر آنچه جهت تبیین رأی نهایی ملاصدرا در این خصوص آوردیم، نکات زیر را می توان به عنوان شاهد و مؤید تبیین یاد شده ارائه کرد:

→ او جهت دفاع از کیف نفسانی بودن علم انسان، قول به صور مرتسمه (نظریه مشائیان در باب علم خداوند) و همین مسأله ما نحن فیه، قابل بیان است. صدرا در موارد متعددی از آثار خود به روش کار خویش اشاره کرده و گفته است: «نشترك معهم فی البدايات و نفتق عنهم فی الغایات».

الف. تحلیل فلسفی صدرا در خصوص قوه و استعداد، که در این مورد نیز نخست در مواضعی از آثار خویش همگام با جمهور فلاسفه، آن را عرض دانسته ولی نهایتاً آن را از مفاهیم انتزاعی و معقولات ثانیه فلسفی به حساب آورده است [۱۳۸۳ ج ۲: ۳۷۶؛ المبدأ و المعاد: ۳۱۸ - ۳۱۹].^۱

ب. «وجود مساوق با فعلیت است»، «هیولا قوه محض است» جمع این دو جمله - که هر دو مورد قبول و تأکید صدرالمتألهین است - و نتیجه‌گیری از آنها، در تعبیراتی از قبیل «هیولا امری عدمی است»، «هیولا حاشیه عدمی وجود است» و ... انعکاس یافته است. پیشتر به برخی از این تعبیرات اشاره کردیم.

ملاصدرا در موضعی از اسفار انواع و انحای تعلق شینی به شیء دیگر را برشمرده است [۱۳۸۳ ج ۸: ۳۲۵ - ۳۲۷]. انواع یاد شده عبارتند از:

الف. تعلق ماهیت به وجود؛

ب. تعلق ممکن به واجب؛

ج. تعلق عرض به موضوع؛

د. تعلق نفس به بدن؛

ه. تعلق صورت به ماده؛

و. تعلق اوصاف انتزاعی به موصوف و منشأ انتزاع خود.

اکنون با در نظر گرفتن موارد یاد شده در خصوص انواع تعلق و آنچه در این مبحث در خصوص وجود رابط داشتن ماده و صورت بیان کردیم، دو نوع تعلق اخیر در هم می‌روند و یکی می‌شوند. از همین روست که ملاصدرا نحوه تعلق صور معقوله به نفس را گاهی از نوع

۱. در اینجا قسمتی از سخنان صدرالمتألهین را از کتاب المبدأ و المعاد نقل می‌کنیم: «و کون الاستعداد موجوداً فی الخارج علی ما حکموا به، معناه انصاف المادّة به بحسب حالها الخارجی حین انصافها کیفیات استعدادیه مقرّبه للمعلول بالعلّة الفاعلیه، كما یقال: الحركة موجودة فی الخارج، مع أنّهم فسروها، بکمال ما بالقوة من حیث هو بالقوة، فلیس معنا وجودها إلاّ انصاف الموضوع بها فی الخارج عند توارده أسباب الوصول إلى المطلوب علیه».

تعلق صورت به ماده و گاهی نحوه وجود آنها را وجود رابط دانسته است. از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که میان این دو تعبیر به هیچ روی منافاتی در کار نیست؛ تنها چیزی که باید مورد توجه و دقت قرار گیرد، نظریه ملاصدرا در خصوص وجود رابط از یک سو و نظریه او در مورد نحوه تعلق صورت به ماده و چگونگی ترکیب آنها از سوی دیگر است.^۱

ع- حرکت جوهری

حرکت جوهری یکی دیگر از نظریات ابداعی ملاصدرا و یکی از اساسی‌ترین اصول مکتب اوست. صدرا با تبیین حرکت جوهری و تأسیس اندیشه‌های عمیق فلسفی بر مبنای آن، چهره فلسفه را دگرگون کرد و جهان‌بینی وسیع، پرمایه و هماهنگ و منسجمی فراهم آورد که وحدت‌بخش اجزای پراکنده آن - همچون طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حرکت و تکامل، آفرینش و حیات - همانا حرکت جوهری است. فیلسوفان قدیم پیش از ملاصدرا درباره حرکت سخن گفته بودند و تعبیرات برخی از آنان، همچون

۱. بد نیست در اینجا به مناقشه‌ای که در میان برخی از معاصران که در خصوص جمله‌ای از ملاصدرا رخ داده است، اشاره کنیم و راه حل مسأله را بر اساس رأی نهایی ملاصدرا در این بحث به دست آوریم. جمله ملاصدرا این است: «هستی صورتهای معقول بالفعل عین وجود آنها برای عاقل است» [حائری ۱۳۶۱: ۳، ۳۱۳]. مرحوم علامه رفیعی قزوینی در رساله موجزی که جهت تقریر نظریه ملاصدرا در اتحاد عاقل و معقول نوشته، برای تفسیر جمله یاد شده، مراد صدرالمآلهین را هستی رابط صور معقوله و «وجود ارتباطی و اتصالی (آنها) به جوهر نفس» [رفیعی قزوینی ۱۳۶۲: ۷] دانسته است. استاد حائری این تفسیر را مردود دانسته و مراد صدرالمآلهین را «وجود رابطی داشتن صور معقوله» تلقی نموده است [حائری ۱۳۶۱: ۱۵۹] و در نهایت مقصود ملاصدرا از اتحاد عاقل و معقول را از نوع اتحاد عرض با موضوع خود، تفسیر نموده است [حائری ۱۳۶۱: ۱۶۰ - ۱۶۱]. تلقی استاد حائری از تعبیر «وجود ارتباطی و اتصالی صورتهای معقول» آن است که گویا علامه رفیعی قزوینی هستی صور معقوله را از نوع اضافه مقولی، که هیچ واقعیتهای و رای ذهن ندارد، دانسته است [حائری ۱۳۶۱: ۱۶۱]. استاد ابراهیمی دینانی در دفاع از علامه رفیعی، مراد وی را «اضافه اشراقی» اعلام نموده است [ابراهیمی دینانی ۱۳۶۶: ۳، ۴۲۱ - ۴۲۴]. از آنچه در خصوص تبیین رأی نهایی ملاصدرا در متن آوردیم، گذشته از تفسیر درست جمله مورد بحث، حقانیت سخن علامه رفیعی و خطا بودن تفسیر دو استاد دیگر، معلوم می‌گردد.

هراکلیت، به گونه‌ای بود که گویا متفطن بر حرکت جوهری جهان طبیعت شده بودند، اما ارائه یک نظریه منسجم با مدعیات روشن و دلایل متقن [۱۳۸۲ ج ۳: ۹۲ - ۱۰۵] و نتایج ثمربخش [سروش ۱۳۶۹: ۵۱ - ۶۶] و گره‌گشا، و متلائم با کل دستگاه فلسفی صاحب نظریه، افتخاری بود که تنها نصیب صدرالمتهلین گشت.

فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا، علی العموم، حرکت در جوهر یک شیء را نامعقول و امکان‌ناپذیر می‌دانستند. آنان از میان اوصاف و اعراض اشیاء نیز، حرکت و تحول را تنها در چهار مقوله کم، کیف، وضع و این امکان‌پذیر تلقی می‌کردند. به این ترتیب، از نظرگاه آنان جهان طبیعت به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌شد. روشن است که در این میان سهم اساسی از آن ثبات بود چرا که گوهر و نهاد هستی طبیعت، لایتغیر بود و حرکت تنها به ظواهر و سطوح اشیاء اختصاص داشت.

ملاصدرا با تکیه بر رابطه وجودی میان اعراض و جوهر که بر اساس آن، اعراض معلول و از مراتب و شئون جوهرند، حرکت در اعراض را ناشی از حرکت در جوهر و تحولات ظاهری طبیعت را دلیل بر بی‌قراری باطن آن دانست. به این ترتیب هستی را مقسم حرکت قرار داد و وجود را از ریشه به دو قسم تقسیم کرد: ثابت و سیال.

موجودات سیال، بودنشان عین حرکت و سیلان است. حرکت از اعراض و اوصاف موجود متحرک نیست که بعد از تمامیت ذات بر آن عارض شده باشد، بلکه عین وجود آن است و تغایر آن دو، تحلیلی و عقلی است. بودن و شدن نه تنها تقابلی با هم ندارند بلکه در واقع تغایر عینی هم میان آن دو نیست؛ شدن، نوعی بودن است.

موجودات ثابت نیز وجودشان با ثباتشان یکی است و بودنشان عین ثبات و حضور است. تقسیم موجودات به مادی و مجرد، منطبق بر تقسیم آنها به متحرک و ثابت، شدن و بودن است. از این رو «وجود سیال و مادی» خواه جوهر باشد و خواه عرض، هستی‌بخش، گسترده و کشش‌دار است. گستردگی و سیلان وجود مادی در دو امتداد است. زمانمندی موجودات طبیعت ناشی از یک نوع امتداد در هویت آنهاست و مکانمندی آنها که چیزی جز کشش در ابعاد ثلاثه نیست، ناشی از نوعی دیگر از امتداد است. به این ترتیب بود که ملاصدرا زمان

را بعد چهارم ماده دانست [۱۳۸۳ ج ۳: ۱۶۰] و موجودات جسمانی را چهار بعدی معرفی کرد. از این رو مفاهیم متزاع از ابعاد چهارگانه «هستی سیال»، در نظام معرفتی فلسفه ملاصدرا از معقولات ثانیة فلسفی است، چرا که هر یک از آنها حاکی و بیانگر نحوه وجود این نوع از هستی و متزاع از آن است.

اعتقاد به حرکت جوهری به گونه‌ای که شخص معتقد، گرفتار شبهات مخالفان حرکت جوهری، همچون شبهه «عدم بقای موضوع» نشود، جز با پذیرش پیشین «اصالت وجود» امکان‌پذیر نیست. صدرا خود، وحدت و بقای موضوع در حرکت جوهری را بر اساس اصالت وجود تفسیر و توجیه می‌کند [۱۳۸۳ ج ۳: ۹۷].

شبهه عدم بقای موضوع در حرکت جوهری، جلوه‌گاه روشنی از چالش میان فلسفه ملاصدرا و فلسفه رایج پیش از اوست. شبهه به اختصار این بود که فیلسوفان پیشین موضوع حرکت را — که از مقومات حرکت است — جوهر می‌دانستند و معتقد بودند که جوهر، در بستر اعراض و صفات خود حرکت می‌کند. برای مثال، وقتی می‌گوییم زمین به دور محور خود می‌چرخد (حرکت در مقوله وضع) یا سیب از میزی به زردی و سرخی تحول می‌یابد (حرکت در مقوله کیف) یا نهال کوچکی که به درخت بزرگ و تنومند تبدیل می‌شود (حرکت در مقوله کم) و یا سنگی از پشت بام به زمین می‌افتد (حرکت در مقوله این) در همه این موارد، موضوع ثابتی که چیزی جز جوهر نیست، وجود دارد و ما حرکت در اعراض و اوصاف یاد شده را به آن نسبت می‌دهیم. حال اگر قرار باشد موضوع و جوهر شیء هم دگرگون شود، در آن صورت این دگرگونی را به چه چیزی باید نسبت داد؟ به این ترتیب، حرکت جوهری صفتی بدون موصوف و حرکتی بدون متحرک خواهد بود و چنین چیزی البته نامعقول است.

پاسخ صدرا به شبهه یاد شده با استمداد و بهره‌گیری مناسب از اصول اساسی حکمت متعالیه، صورت گرفته است. تقریر معرفتشناختی این شبهه را ابن سینا در مبحث اتحاد عاقل و

معمول، در قالب اشکالی بر آن نظریه وارد ساخته^۱ و پاسخ صدرا نیز همان پاسخی است که در اینجا تقریر هستی‌شناختی آن را شاهدیم. به هر تقدیر پاسخ صدرا به اختصار چنین است:

بر اساس اصالت وجود «خود شیء» چیزی جز «وجود شیء» نیست؛ مطابق اصل تشکیک در حقیقت وجود و ذومراتب بودن آن، هر شیئی دارای «خود»های متعدد است؛ حال اگر این دو اصل را بر اصل حرکت جوهری، مطابق تقریر ملاصدرا، ضمیمه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که در حرکت جوهری موضوع، مبدأ، منتهای و بستر حرکت، چیزی جز «خود شیء» نیست. موضوع حرکت وجود واحد ذومراتب است. چنین وجودی از خود سافل و دانی و فرودین حرکت می‌کند و به خود عالی و بالاتر و فرازین می‌رسد. به این ترتیب بستر، مبدأ و مقصد حرکت نیز معلوم می‌شود.

۷- حدود جسمانی نفس و بقای روحانی آن

پیشتر گفتیم که ملاصدرا با تکیه بر اصول ابداعی خود در فلسفه، جهان‌بینی وسیعی پدید آورد که وحدت‌بخش اجزای پراکنده آن نظریه حرکت جوهری است. همچنین، اشاره کردیم که از جمله آن اجزای پراکنده، «نفس» و «بدن» است. نظریه حرکت جوهری آن نظریه جامع و وحدت‌بخشی بود که در عین پذیرش تغایر نفس و بدن، آنها را با هم متحد می‌کرد و معضل دیرین فلسفه را در خصوص رابطه نفس و بدن [علیزاده ۱۳۷۶ ش ۱۰: پی‌نوشت ۳۶] حل می‌کرد.

۱. اشکال اساسی اتحاد عاقل و معقول از نظر ابن سینا این بود که اگر عاقل با معقول متحد شود، بعد از اتحاد وضعیت آنها از چند صورت خارج نخواهد بود: الف. هر دو باقی هستند. ب. اولی از بین رفته و دومی باقی است. ج. عکس حالت پیش.

در صورت اول اتحادی در کار نخواهد بود و در دو صورت دیگر باید گفت چیزی از بین رفته و چیز دیگری حادث شده است، نه اینکه دو چیز با هم متحد شده‌اند. پیداست که شیخ در صورتی اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد که بعد از اتحاد هر دو باقی باشند و در عین حال بیشتر از یک موجود در کار نباشد؛ و البته چنین چیزی با مبانی شیخ امکان‌پذیر نیست.

حرکت جوهری، صدرالمتألهین را به این نکته متفطن کرد که نفس محصول حرکت جوهری بدن است. نفس در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی، و در بقا و استمرار خود، روحانی است [۱۳۸۳ ج ۸: ۳۴۷، ۳۹۳؛ شواهد الربوبیه: ۹۵]. شروع وجود انسان با جسم و بدن است. بدن در اثر حرکت جوهری استکمالی، حدوث و زوال مستمر، هر لحظه صورتی کاملتر یافته و کمال بر کمال می‌افزاید و در این مسیر به مرحله‌ای می‌رسد که کمال بعدی آن دیگر جسمانی و مادی نیست بلکه روحانی و معنوی است. به این ترتیب «بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود ... و یک چیز در حرکات خودش از دنیای سه بعدی و چهار بعدی حرکت می‌کند و به دنیای بی‌بعدی می‌رسد.» [مطهری ۱۳۶۹: ۱۱۷ - ۱۱۸] از این رو رابطه روح و بدن، رابطه قوه و فعل است. بدن قوه روح و روح فعلیت بدن است. بر این اساس، روح و بدن دو مرتبه از یک وجودند. به سخن دیگر، وجود انسان، وجود واحد ذومراتب است؛ پایین‌ترین مرتبه آن، جسم و بالاترین مرتبه آن، روح مجرد است.

صدرا نظریه خودش را در باب حدوث و بقای نفس، در قالب قاعده «لنفس جسمانی الحدوث روحانیة البقاء» عرضه کرد. این قاعده — که اینک از شهرت فراوانی برخوردار است — در آثار فلسفی بعد از ملاصدرا به اسم او ضبط شده است.

این در حالی است که ابن سینا نفس آدمی را «روحانیة الحدوث» می‌داند و معتقد است که نفس انسانی از همان ماه چهارم که به جنین تعلق می‌گیرد، موجودی است مجرد و عقلی [شفای مبحث نفس مقاله ۵ فصل ۳]. ولی ملاصدرا تعلق چنین موجود مجردی را به بدن که یک امر مادی است، به هیچ روی جایز نمی‌داند [۱۳۸۳ ج ۳: ۳۳۰].

به هر روی، اگر نفس از ابتدای حدوث، جوهر تام و تمامی باشد، ماده دانستن آن برای صور معقوله و استکمال آن در اثر اتحاد با آن صورتها — چنان‌که مدعای نظریه اتحاد عاقل و معقول است — نامعقول خواهد بود. از همین روست که می‌گوییم حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن از مبادی نظریه اتحاد عاقل و معقول است.

۸- یگانگی نفس با قوای آن (النفس فی وحدتها کل القوی)

همه فیلسوفان مسلمان وفاق دارند که «نفس» فاعل شناسایی است. تفاوت دیدگاههای آنان در خصوص پیدایش و ساختار نفس، منجر به اختلاف انظارشان در نظریه شناخت گردیده است. در مسأله پیشین نظریه ابتکاری صدرالمتألهین در خصوص حدوث و بقای نفس و مآلاً اتحاد نفس و بدن، توضیح داده شد و تفاوت اساسی آن با نظرگاه رایج، بویژه نظریه ابن سینا بیان شد. اکنون نوبت آن است که یکی دیگر از ابتکارات ملاصدرا را در خصوص نفس تشریح کنیم.

صدرا در مورد نفس و قوای آن تصویر بدیعی ارائه می‌دهد که مطابق آن، قوای نفس جدا از نفس نیستند بلکه از مراتب و شؤون آنند.^۱

نفس همچون یک ذات واحد است که دارای جنبه‌ها و شاخه‌های متعدد است. البته منظور این نیست که نفس به منزله تنه درخت است و این قوا به منزله شاخه‌های آن، به طوری که اگر همه این شاخه‌ها را بزنیم، باز هم تنه درخت به خودی خود باقی است و فقط شاخه‌هایش قطع شده است؛ بلکه نحوه ارتباط به گونه‌ای است که اگر قوای نفس را از او بگیریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند [مطهری ۱۳۶۰ ج ۱: ۸۶].

پیروان حکمت متعالیه این مطلب را با قاعده‌ای تحت عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» بیان کرده‌اند. مطابق این نظریه، نکته مهم در مورد نفس این است که، چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، نفس انسانی از ابتدای امر یک جوهر کامل و تام التحصل نیست؛ بلکه همواره یک سیر استکمالی را طی می‌کند. اکتساب کمالات توسط نفس مرهون اتحاد نفس با صورت

۱. سخنان صدرا در این مورد چنین است:

«و أنا الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أن النفس کلّ القوی و هی مجمعها الوجدانی و مبدئها و غایتها، و هكذا الحال فی کلّ قوّة عالیة بالنسبة إلی ما تحتها من القوی الّتی تستخدمها و إن کان استخدامها بالتقدم و التأخیر... فالنفس الّتی لنسا أو لكل حیوان فهي جامعة لأستسقاط بدنه و مؤلفها و مرکبها علی وجه یصلح لأن یكون بدناً لها» [۱۳۸۳ ج ۸: ۵۱].

ادراکی است. نفس در مرتبه حس، به منزله ماده به صور حسی و در مرتبه خیال، به منزله ماده نسبت به صور خیالی و در مرتبه عقل به منزله ماده نسبت به صور عقلانی است. تصویری که مخالفان نظریه اتحاد عاقل و معقول از نفس و قوای آن ارائه می‌دهند با چیزی که توضیح داده شد، تفاوت دارد [ابن سینا اشارات و تنبیهات نط ۳ فصل ۶] از نظرگاه آنان، نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که به واسطه ادراکات تغییری در ذات آن، رخ نمی‌دهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر نفس افزوده می‌شود، اعراضی است که کمال ثانوی برای نفس به شمار می‌آیند. قوای ادراکی نیز به منزله ابزار و آلای است که نفس برای انجام عمل ادراک آنها را استخدام می‌کند و وجود آنها جدا از وجود نفس است.

۹- اتحادی بودن رابطه علت و معلول (حمل حقیقت و رقیقت)

تصور رایج پیش از ملاصدرا، در خصوص علت و معلول و رابطه آنها با همدیگر، این بود که «علت» و «معلول» و همین‌طور «وابستگی معلول به علت» سه واقعیت متمایز از یکدیگرند. بر اساس این تصور، فیلسوفان اصالت ماهیتی و همچنین فیلسوفانی که به اصالت وجود و اصالت ماهیت توجهی نداشتند و حتی فیلسوفان اصالت وجودی،^۱ ذات معلول را چیزی می‌پنداشتند، آنچه را که معلول از ناحیه علت دریافت می‌کند چیز دیگر، و تأثیر علت در معلول را چیز سومی قرض می‌کردند.^۲ از همین رو بود که فیلسوفان، در مقابل «نظریه حدود» متکلمان^۱،

۱. چنان‌که خواهیم گفت، فیلسوفان اصالت وجودی در این مسأله نظریه کاملاً متفاوتی دارند؛ با این حال در اظهارات و استدلالهای خود به همان نظریه رایج اعتماد می‌کنند. سبب این امر، گذشته از ملاحظات تعلیمی و آسان‌یاب بودن نظریه ماهوی، یکسانی نتایج این دو نظریه است. بر اساس هر دو نظریه، حدوث موجودات دلیل بر امکان آنهاست و قدیم زمانی با معلول بودن، منافات ندارد. همان‌طور که مطابق نظریه ماهوی، ماهیت‌دار بودن نشانه امکان و معلولیت است، در نظریه اصالت وجودی هم با محاسبه دیگری مطلب از همین قرار است.

۲. در این تحلیل، ماهیت است که نیازمند علت می‌باشد. علت نیازمندی ماهیت، تساوی بودن نسبت آن به وجود و عدم است. دلیل بر این نیاز گذشته از تساوی یاد شده، امتناع ترجیح بلا مرجح است. علت است که باعث می‌شود ماهیت از حالت تساوی خارج و متصف به هستی گردد. همچنان‌که اتصاف به نیستی و عدم، به ←

ملاک نیازمندی به علت را «ماهیت داشتن» (امکان ماهوی) می‌دانستند و برخلاف آنان ممکن‌الوجود را منحصر به حادثها و قدیم را منحصر به ذات باری نمی‌دانستند. بر اساس این نظریه، موجود بی‌نیاز از علت (= واجب‌الوجود)، قدیم است ولی هر قدیمی بی‌نیاز از علت نیست. تحقق موجود قدیم که ذاتاً ممکن‌الوجود بوده و به افاضه واجب ازلاً و ابداً هستی یافته بلا اشکال است. صدرا با تکیه بر اصولی همچون:

الف. اصالت وجود؛

ب. رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش؛

ج. ذومراتب بودن حقیقت وجود.

تصویر کاملاً متفاوتی از رابطه علیت و معلولیت ارائه کرد. وی بر اساس اصل اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، ماهیت را که یک امر تبعی و منتزع از حد وجود است، از حریم علیت و معلولیت بیرون دانست [شواهد الربوبیه: ۷۰ - ۷۳]. روی این اصل، ماهیت هم در اصل تحقق و هم در نیاز و عدم نیاز به علت، تابع وجود است و اتصاف آن به این اوصاف، بالعرض و المعجاز می‌باشد. بر این اساس، هم علت وجود است و هم معلول. معلول، وجود وابسته به علت به این معنا که وابستگی آن زاید بر وجودش باشد، نیست؛ بلکه وابستگی معلول به علت و احتیاج معلول به علت عین هويت معلول است [۱۳۸۴ ج ۳: ۲۸۶ - ۲۹۴]. از این رو:

چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگر و مناط احتیاج به علت چیز سومی بوده باشد تا نوبت این سؤال

→ سبب عدم علت است. اما بر اساس اصالت وجود، گذشته از آنکه ماهیت امری تبعی است و در تحقق و نیازمندی به علت، تابع وجود است؛ متساوی بودن نسبت ماهیت به وجود و عدم، همواره باقی است و هیچ چیز ترجیحی به آن نمی‌دهد، نه وجود علت و نه عدم آن.

۱. متکلمان ملاک معلولیت را حدوث زمانی و موجود قدیم را مساوی با واجب‌الوجود می‌دانستند. آنان این نظریه را مطابق آموزه‌های دینی دانسته و بر فیلسوفان به جهت نپذیرفتن این رأی خرده می‌گرفتند [ملاصدرا ۱۳۸۳ ج ۳: ۲۴۴ - ۲۵۴].

برسد که علت و مناط احتیاج فلان شیئی به علت چیست؟ این سؤال درست مانند این است که بگوییم علت احتیاج به علت آن چیزی که هویتش عین احتیاج به علت است، چیست؟ عیناً مثل این است که بپرسیم علت اینکه عدد چهار، عدد چهار است چیست؟ [مطهری بی‌نا ج ۳: ۵۰۵].

به این ترتیب، بر اساس تحلیل ملاصدرا وجود معلول و احتیاج آن به علت، یکی می‌شود و تغایر آنها صرفاً با توجه به تحلیل عقلانی است. اما تغایر معلول و علت فراتر از تغایر مفهومی صرف است. بر این اساس، معلول مرتبه ضعیف وجود علت و از شوون آن است [۱۳۸۳ ج ۲: ۲۹۹ - ۳۰۱]. از این رو، ضعف وجود همواره نشانگر معلول بودن آن است. چنان‌که در اصل «تشکیک در حقیقت وجود» بیان شده است، تغایر مرتبه‌ای و اختلاف در کمال و نقص با وحدت در اصل وجود منافاتی ندارد. بر اساس این نوع وحدت میان وجود علت و معلول است که پیروان حکمت متعالیه نوعی حمل را بر انواع حمل افزوده‌اند و آن را حمل «حقیقت و رقیقت» نامیده‌اند.^۱ مبنای این نوع حمل، اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف آنها در نقص و کمال است.

۱۰- ملاک علم حضور است و ملاک حضور تجرد

همه فیلسوفان مسلمان (برای مثال: فارابی، ۹)، از جمله ملاصدرا، در تعریف علم به حضور توافق دارند. همچنان‌که همگی حضور را متوقف بر تجرد می‌دانند. آنچه اهمیت دارد ارائه تبیین فلسفی روشن از آن است و این همان کاری است که صدرا و پیروان او با تکیه بر اصل

۱. وجه تسمیه حمل حقیقت و رقیقت این است که مطابق تحلیل ملاصدرا، معلول مرتبه ضعیف وجود علت و رقیقه آن است همچنان‌که علت مرتبه شدید وجود معلول و حقیقت آن می‌باشد.

حرکت جوهری موفق به انجام آن شدند.^۱ افزون بر تبیین، استخراج لوازم آن است که صدرالمতألهین در مسأله اتحاد عاقل و معقول بخوبی از عهده آن بر آمده است.

لازمه مادی بودن وجود، غیبت و خفاست. ماده به جهت ترکیبش از اجزاء و به جهت حرکتی که عین وجود آن است، وجود جمعی و ذات صریح بالفعل ندارد. هر جزئی از اجزاء جسم، از جزء مجاور خود غایب است و لذا ماده در نزد خود حاضر نیست.^۲ وجود مادی، وجودی پخش و گسترده در گستره زمان و مکان است؛ زمانمند و مکانمند بودن ماده ناشی از وجود پخش و گسترده آن است. از همین روست که هرجا «حضور» یافت شود، نشانگر وجود غیر مادی خواهد بود. تجرد از ماده، مساوی با رهایی موجود از زندان زمان و مکان و در نتیجه تساوی حال و آینده و اینجا و آنجا برای اوست؛ و اینها همه مساوی با حضور است.

پیش از ملاصدرا عقیده فیلسوفان این بود که تنها صور کلی عقلانی مجرد از ماده‌اند و صورتهای ادراکی جزئی را مادی می‌دانستند. اما مطابق نظر ملاصدرا، صورتی که حال در ماده است، صلاحیت برای ادراک ندارد مگر بالعرض و به واسطه صورت مجرد [۱۳۸۳ ج ۳: ۲۹۸]. اما

۱. ملاصدرا در بیان این مطلب از اصل حرکت جوهری استفاده نکرده است [۱۳۸۳ ج ۳: ۲۹۷] و به همین جهت در توضیح و تبیین آن به زحمت افتاده است. علامه طباطبایی^(ره) در حاشیه اسفار، ضمن اشاره به این مطلب می‌نویسد: «أقول: ولو بنی البیان علی حركة الجوهر المادی لکان أوضح فی البیان...» [۱۳۸۳ ج ۳: ۲۹۷، پاورقی ۱]. حاجی سبزواری در شرح بیان ملاصدرا، از اصل حرکت جوهری بهره می‌گیرد، آنجا که می‌گوید: «ولا سیما إذا اعتبر امتداد السیال باعتبار حركة الجوهرية و حركاتها العرضية، فيكون القوة فيه أكثر و العدم أوفر» [ملاصدرا ۱۳۸۳ ج ۳: ۲۹۸، پاورقی ۳].

۲. سخنان صدرا در این خصوص چنین است:

«... و بالجملة الجسم حقيقة افتراقية، فی وجودها قوة عدمها، و فی عدمها قوة وجودها، فوجود کل فرد منه کالذراع متلاً عین عدم فرد آخر أو ضده؛ ففيه قوة زوال نفسه؛ و هذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده یوجب عدمه ... فما هذا شأنه، لا یوجد بتماه لذاته و مالا یوجد بتماه لذاته، لا یناله شیء آخر. و التیل و الدرک من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحقة، إلا بصورة غیر صورتها الوضعية المادية التي فی الخارج» [۱۳۸۳ ج ۳: ۲۹۸].

صورت مجرد از ماده اگر مجرد تام داشته باشد، معقول بالفعل است [۱۳۸۳ ج ۳: ۳۱۳] و اگر مجرد ناقص داشته باشد، محسوس یا متخیل بالفعل است. به هر روی ملاک معلومیت، همان‌طور که گفته شد، مجرد از ماده است.

۱۱- قیام صدورى صورتهای علمى به نفس (فاعليت نفس در فرايند ادراك)

پيشتر (بند ۸ همین نوشتار) گفتيم که نفس نسبت به صورتهای علمى به منزله ماده است. از آنجا که شأن ماده پذيرش و انفعال است نه فاعليت، در بادی نظر چنين می‌نماید که در اینجا سخن متعارضی با آنچه قبلاً گفته‌ایم به میان آمده است؛ بویژه آنکه در باب فاعليت، قاعده مسلم «معطى شىء فاقد آن نیست» وجود دارد. بر اساس قاعده یاد شده این پرسش مطرح می‌شود که چگونه نفسی که پیش از ادراك صور واجد آنها نیست، می‌تواند معطى آنها باشد؟ اما واقعیت این است که هیچ تعارضی در کار نیست. ماده بودن نفس نسبت به صور مربوط به یک مرحله از ادراك است و فاعليت آن مربوط به مرحله دیگر. نفس در ابتدای امر خالی از هر نوع صورت ادراکی است. فرآیند ادراك با فعال شدن حواس باطنی و ظاهری آغاز می‌شود. به ایسن ترتیب، اولین مرحله شناخت، ادراك حسی است و بعد از آن ادراکات خیالی و عقلی پدید می‌آید. فعال شدن نفس بعد از طی این مراحل است. بعد از آنکه صور حسی، خیالی و عقلی به اندازه‌ای که مقایسه آنها با همدیگر امکان‌پذیر باشد، پدید آمد؛ نفس با فعالیت خود انواع معقولات ثانیه و قضایا را پدید می‌آورد. در این مرحله نفس دیگر فاقد صور نیست بلکه به سبب اتحاد با صور، استکمال یافته و واجد آنها گشته است و در اثر حرکت جوهری و سیوررت نفس، ذهن پدید آمده و گسترش یافته است.

صدرا و پیروان فلسفه او، این دو مرحله در فرآیند ادراك را با تعبیراتی از قبیل «قوس صعود» و «قوس نزول»، «مقام کثرت در وحدت» و «مقام وحدت در کثرت» متمایز کرده‌اند [۱۳۸۳ ج ۳: ۳۳ - ۳۴۴: سبزواری: ۹۳].

آنچه مسلم است این است که فیلسوفان مسلمان، علی العموم، ذهن آدمی را در فرآیند ادراک نه فاعل مطلق می‌دانند و نه منفعل محض. نسبت به پاره‌ای از ادراکات، ذهن را منفعل و نسبت به پاره‌ای دیگر، فعال می‌دانند. نوآوری صدرا در این مسأله آن است که: اولاً، جهت تبیین چگونگی و میزان فعالیت نفس نظریه داده است.^۱ ثانیاً، رابطه نفس با صور را، آنجا که منفعل است، از نوع رابطه ماده و صورت دانسته [۱۳۸۳ ج ۳: ۳۱۹] و از رابطه فاعلی نفس با صور و به طور کلی از رابطه علت و معلول تحلیل خاصی ارائه داده است.

۱۲- جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد [ملاصدرا ۱۳۸۳ ج ۳: ۳۲۲]

بهترین دلیل بر جواز و امکان انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد، تحقق آن است.^۲ انتزاع مفاهیم صفات کمالیه از ذات خداوند متعال و صحت اطلاق آنها بر اوست. در حالی که هیچ شائبه‌ای از کثرت در وجود خداوند راه ندارد و انتزاع مفاهیم اجناس و فصول از افراد انواع، و نظایر آن بهترین دلیل بر جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد و صحت اطلاق مفاهیم یاد شده بر آن مصداق است. در اینگونه موارد است که گفته می‌شود دو یا چند چیز موجود به یک وجودند.

نکته دیگر در این خصوص آن است که در فرآیند اشتداد، وجود هر چه شدیدتر و قویتر گردد، رو به بساطت می‌رود و صلاحیت منشأیت برای انتزاع مفاهیم کثیر را می‌یابد. از این رو، موجودی که شدیدترین مرتبه هستی را داراست، از هر جهت بسیط است و همه مفاهیم حاکی

۱. از باب نمونه نظریه «تعالی» در باب کلیات گامی است در این جهت و همین‌طور تبیین معقولات فلسفی و چگونگی انتزاع آنها.

۲. فیلسوفان گفته‌اند: «أدل دلیل علی امکان شیء وقوعه».

از کمال از ذات او قابل انتزاع و بر ذات او قابل حمل است. قاعده «بسيط الحقيقة كل الأشياء»^۱ مبین همین امر است.

نکته آخر اینکه هرگاه موجودات به لحاظ مرتبه وجودی در یک سلسله طولی واقع شده باشند، مانند جسم، نبات، حیوان و انسان، در این صورت موجود بالاتر همه کمالات مادون را دارد بعلاوه کمالات دیگر. از این رو، بر اساس آنچه پیشتر بیان شد، در مقام مفهوم‌گیری و اندیشه‌سازی، هرگاه مفاهیم و ماهیات را «لابشرط» اعتبار کنیم، کلیه مفاهیمی که از موجود مادون انتزاع می‌شود از موجود مافوق هم قابل انتزاع است.

صدرا از نکات یاد شده برای تبیین نظریه اتحاد عاقل و معقول و دفع شبهات ابن سینا، بیشترین استفاده را برده است.

منابع

- آملی، محمدتقی. (تعلیقات). درالفراند. قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۶). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
- ابن سینا. شفا.
- _____، اشارات و تنبیهات.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). کاوشهای عقل نظری. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن. (۱۳۶۲). اتحاد عاقل به معقول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ دوم.
- سبزواری، حاج ملاهادی. غررالفراند. تصحیح فاضل حسینی میلانی. مشهد.
- سجادی، سید جعفر. فرهنگ علوم عقلی.

۱. قاعده «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها» از قواعد مهم عرفانی و فلسفی است که به کرات در آثار متعدد ملاحظه‌شده مورد بحث و استناد قرار گرفته است. برای مثال رجوع کنید به: [۱۳۸۳ ج ۲: ۳۶۸ به بعد؛ ج ۶: ۱۱۰ به بعد؛ الشواهد الربوبية المشهد الأول الإشراق العاشر].

- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۹). نهاد ناآرام جهان. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط. چاپ اول.
- سهروردی. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح کرین. تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران. چاپ اول. ۳ ج.
- علیزاده، بیوک. (زمستان ۱۳۷۶). «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و وجه تمایز آن از مکتبهای فلسفی دیگر». خردنامه صدرا.
- فارابی. مدینة الفاضلة. چاپ مصر.
- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه.
- _____ . (۱۳۶۹). مقالات فلسفی. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- _____ . (۱۳۶۰). شرح منظومه. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- _____ . (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. دفتر انتشارات اسلامی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳ ق.). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ مطبعة حیدری. افست شده در تهران: شرکت دارالمعارف الاسلامیه لبنان. ۹ ج.
- _____ . (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات انجمن حکمت.
- _____ . الشواهد الربوبیه. مشهد.
- _____ . المشاعر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی