

نقش بدن در پیدایش ادراکات عقلی از منظر ابن سینا و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۸

محمد مهدی کمالی*

احمد شه گلی**

جواد پارسایی***

چکیده

تعقل یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان است و به همین جهت، بحث درباره ادراکات عقلی و کیفیت پیدایش آن‌ها اهمیت بسیار دارد. ابن سینا پیدایش مفاهیم عقلی را حاصل تقشیر صور جزئی و اتصال با عقل فعال می‌داند؛ ولی ملاصدرا تعقل را حاصل مشاهده ارباب انواع و اتحاد با حقایق عقلی قلمداد می‌کند. از منظر هر دو فیلسوف، قوه عاقله و صور عقلی در اصل وجودشان مجرد از ماده و مستقل از آلات و قوای بدنی هستند و به همین جهت، تعقل به خودی خود، نیازمند جسم نیست؛ اما نفس به جهت تعلقی که بر بدن دارد، در تعقل، نیازمند به بدن و آلات منطبعه در آن است. بدن و قوای بدنی در پیدایش ادراکات عقلی همچون علل اعدادی عمل می‌کنند؛ با این تفاوت که طبق دیدگاه ابن سینا در ثنویت بدن و نفس، بدن به‌عنوان موجودی مجزا از نفس، زمینه را برای رشد و فعلیت آن فراهم می‌کند؛ اما براساس نظر ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن، مرتبه‌ای از مراتب انسان، زمینه را برای رشد مرتبه دیگر فراهم می‌آورد. در این مقاله، به تبیین نقش اعدادی بدن و چگونگی زمینه‌سازی آن در پیدایش ادراکات عقلی، و مقایسه و بررسی دیدگاه‌های ابن سینا و ملاصدرا در این حوزه می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: ادراکات عقلی، عقل فعال، اتحاد عاقل و معقول، بدن، ابن سینا، ملاصدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

kamali@islamic-irf.ir

* استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

shahgoli@irip.ac.ir

** استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

ja.parsaee@gmail.com

*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

مقدمه

از نظر حکما نفس انسان دارای قوای متعددی است که به طور کلی، به سه دسته نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شوند. شریف‌ترین این قوا، قوه عاقله است و از این روی، ادراکات آن نیز شریف‌تر از دیگر ادراکات قلمداد می‌شود. قوه عاقله یا نفس ناطقه، فصل ممیز انسان از دیگر انواع حیوانی است و به همین جهت، انسان را عبارت از حیوان ناطق تعریف کرده‌اند. در میان فلاسفه مسلمان، ابن‌سینا و ملاصدرا درباره قوه عاقله و ادراکات عقلی، به صورتی مفصل بحث کرده‌اند. از جمله مسائل مهم و قابل ذکر درباره ادراکات عقلی، موارد ذیل را می‌توان مطرح کرد: با توجه به اینکه ابن‌سینا و ملاصدرا بر سر مجرد قوه عاقله و ادراکات عقلی توافق دارند و معتقدند ادراکات عقلی از آلات و حواس ظاهری و باطنی بدنی بی‌نیاز است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳م، ج. ۲، ص. ۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص. ۲۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۲۹۳)، بدن چه نقشی در پیدایش ادراکات عقلی دارد؟ آیا از نظر این دو حکیم، بدون بدن و آلات منطبع در آن، پیدایش ادراکات عقلی امکان‌پذیر است؟ دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا درباره کیفیت نقش بدن در ادراکات عقلی، چه اشتراک‌ها و اختلاف‌هایی با یکدیگر دارد؟ اگرچه در خصوص کیفیت تعقل از منظر این دو حکیم، مقالات و رساله‌های متعددی نگاشته شده، بررسی و تحلیل نقش بدن در پیدایش ادراکات عقلی برای اولین بار، در پژوهش حاضر صورت گرفته است. در این نوشتار، ابتدا مقدمات مربوط به مسئله تبیین و سپس به سؤال‌های مطرح شده در این حوزه پاسخ داده شده است.

۱. حقیقت نفس و بدن و رابطه آن‌ها

بدن به معنای جوهری جسمانی (دارای ابعاد ثلاث) است که نفس به آن تعلق دارد و در آن تصرف می‌کند. تعاریفی که درباره نفس بیان شده‌اند، با توجه به حیثیت تعلقی نفس به بدن پدید آمده‌اند و از این روی، وقتی از بدن سخن گفته می‌شود، حیثیت تعلقی نفس به بدن، مورد نظر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۶). از آنجا که ارسطو، ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مشائی منکر عالم مثال بودند، به وجود بدن مثالی نیز اعتقادی نداشتند؛ اما در مقابل، ملاصدرا با اثبات عالم مثال، وجود بدن مثالی را پذیرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۹، ص. ۲۸۱). بدن به معنای جوهر جسمانی‌ای که متعلق نفس است، شامل بدن مثالی

(متعلق بالذات) و بدن عنصری (متعلق بالعرض)، هردو می‌شود؛ زیرا بدن مثالی نیز دارای ابعاد ثلاث است و در تعلق نفس قرار دارد؛ اما مقصود از بدن در این مقاله، جسم خاکی یا همان بدن عنصری است؛ نه بدن مثالی.

چنان‌که می‌دانیم، ارسطو و فیلسوفان اسلامی، قائل به حدوث نفس با حدوث بدن بوده (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۰۶-۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۵۳۶) و نفس را از ابتدا موجودی متعلق به بدن دانسته‌اند. حال برخی همچون معلم اول و شیخ‌الرئیس نفس را روحانی‌الحدوث (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۴۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۴۴۲، ج. ۹، ص. ۱۱۲) و بعضی همچون صدرالمتألهین آن را جسمانی‌الحدوث به‌شمار آورده‌اند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص. ۱۷۰).

طبق دیدگاه شیخ‌الرئیس، نفس و بدن دو موجود مختلف، ولی وابسته به یکدیگرند که قرین‌بودن آن‌ها با هم موجب تأثیر و تأثرشان بر یکدیگر می‌شود. برخی اموری که در نفس حادث می‌شوند، بر بدن اثر می‌گذارند و برخی اموری که در حیطه بدن رخ می‌دهند، موجب پدیدآمدن اثری خاص در نفس می‌شوند؛ مثلاً حدوث ترس و شادی در نفس، سبب بروز حالتی خاص در رنگ چهره و بدن می‌شود یا توهم راه‌رفتن روی شاخه‌ای که در هوا قرار دارد، لرزشی را ایجاد می‌کند که اگر فرد توهم داشته باشد که روی شاخه‌ای واقع‌شده بر روی زمین راه می‌رود، آن لرزش ایجاد نمی‌شود؛ همچنین برخی توهمات، سبب تغییر مزاج و زرد یا سرخ‌شدن صورت انسان می‌شوند و گاه این تأثیرات به‌قدری زیاد است که بدن دچار سوءمزاج و مرض می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۹).

درمقابل، صدرالمتألهین با بیان نظریه اصالت وجود و بسط‌دادن آن به همه موجودات هستی، معتقد به وجود وحدت نفس و بدن است. او همان‌گونه که در خصوص ماده و صورت، جوهر و عرض، و ذات و صفات، از وحدت و اتحاد آن‌ها سخن گفته و ثنویت را از میان برداشته، درباره نفس و بدن نیز دوگانگی آن‌ها را نپذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۹، ص. ۱۰۷). از نظر وی نفس و بدن دو مرتبه از مراتب وجود واحدند و تعدد مراتب به یگانگی آن‌ها لطمه‌ای نمی‌زند؛ بر این اساس، تعامل نفس و بدن با یکدیگر، تنگاتنگ و شدید است. بدن در حدوث نفس و اینکه نفس در چه زمانی و چگونه حادث شود، مؤثر است و مزاج حاکم بر بدن یا تعیین‌کننده خاص بدنی بر چگونگی

حالات نفسانی تأثیر بسیار دارد. بدون بدن، انجام دادن برخی فعالیت‌های نفسانی، میسر نخواهد بود. در واقع، بدن ابزار فعالیت نفس است. نفس فعالیت‌های خود را با بدن در نشئه طبیعی حیات انجام می‌دهد و بدین منظور، هریک از اعضا مستقیم یا غیرمستقیم در انجام دادن فرایند عمل به‌کار گرفته می‌شوند. بدن نقشی اساسی در ملکات نفسانی دارد؛ بدین صورت که با تکرار افعال، سبب ایجاد ملکات نفسانی می‌شود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص. ۱۶۷).

۲. مراتب ادراک از منظر فیلسوفان اسلامی

علم و ادراک از دیدگاه بیشتر فلاسفه، مشتمل بر چهار نوع ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی به شرح ذیل است:

مرتبه اول، ادراک حسی: در این‌گونه ادراک، صورت و ماهیت شیئی که در خارج موجود شده و همراه ماده و عوارض خاص خود تشخیص یافته است، از ماده خود جدا و همراه با لواحقش در قوه‌ای از قوای مدرکه ظاهری حیوان حاصل می‌شود؛ مشروط بر آنکه بین قوه مدرکه و آن صورت، ارتباط برقرار باشد؛ به طوری که در پی غایب شدن شیء محسوس، ادراک حسی نیز وجود نداشته باشد؛ بنابراین، در ادراک حسی، سه شرط وجود دارد: نخست، حضور ماده؛ دوم، اکتناف لواحق و عوارض؛ سوم، جزئی بودن مدرک.

مرتبه دوم، ادراک خیالی: در این‌گونه ادراک، شرط اول ادراک حسی، یعنی ارتباط با ماده وجود ندارد؛ ولی اکتناف به عوارض و جزئی بودن وجود دارد؛ بنابراین، ادراک خیالی در مرحله و مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد و از این روی، نزع و انتزاع در آن اشد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۵-۳۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۶۰)؛ البته برخی این تفاوت را موجب اختلاف ماهوی ادراک خیالی با ادراک حسی ندانسته و این دو نوع ادراک را یکسان محسوب کرده‌اند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۶۲).

مرتبه سوم، ادراک وهمی: در این‌گونه ادراک، نزع و انتزاع کامل‌تر می‌شود؛ بدین صورت که معنای وهمی، خالی از عوارض حسی و خیالی است و تنها خصوصیت جزئی بودن را دارد. در ادراکات وهمی، معانی جزئی نظیر عداوت، محبت و نفرت ادراک می‌شوند که قابلیت محسوس شدن در خارج را ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۶۰)؛ بنابراین، امور متوهم از نوع جزئی‌اند؛ ولی چون دو شرط ارتباط با ماده خارجی و اکتناف به عوارض را ندارند، نزعشان اکمل از ادراکات حسی و خیالی است. صدرالمتألهین در بعضی عبارات

خود، ادراک وهمی را نوعی مستقل از ادراک عقلی به‌شمار نیاورده و وهم را عقل ساقط از مرتبهٔ اعلا دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۳۶۲).

مرتبهٔ چهارم، ادراک عقلی: در این مرحله از ادراک، هر سه شرط ارتباط با مادهٔ خارجی، اکتناف به عوارض و جزئی بودن وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۳۶۰-۳۶۱)؛ از این روی، ادراکات عقلی در مرتبه‌ای بالاتر نسبت به ادراکات حسی، خیالی و وهمی قرار دارند و دارای شمول و کلیت هستند.

از نظر ابن سینا از میان این چهار نوع ادراک، فقط ادراک عقلی بدون جسم و مستقیماً توسط نفس صورت می‌گیرد و در تمام ادراکات دیگر، جسم نقشی اساسی ایفا می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۵). در ادراکات حسی، آلات و قوای ظاهری همچون چشم، گوش، بینی، زبان و پوست، نقطه‌های آغازین و اصلی هستند؛ همچنین اعصاب و مغز نقش انتقال‌دادن، ذخیره‌کردن و تجزیه و تحلیل این صور محسوس را برعهده دارند. در ادراکات خیالی و وهمی نیز اگرچه آلات حسی مستقیماً دخیل نیستند، مغز و سیستم عصبی، نقشی اساسی در ذخیره‌کردن و تجزیه و تحلیل این ادراکات ایفا می‌کنند؛ بر این اساس، از نظر ابن سینا تمام ادراکات حسی، وهمی و خیالی از نوع مادی هستند و تنها ادراک عقلی و صور متعلق به آن، مجرد و مربوط به نفس‌اند که جسم مستقیماً در آن اثری ندارد.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، اگرچه نقش مقدم بودن بدن در فرایند این ادراکات، مورد پذیرش است، تمام صور علمی جزئی و کلی، اعم از محسوس، متخیل، موهوم و معقول، اموری مجرد از ماده هستند که خارج از بدن و توسط نفس ادراک می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۳۴۵ و ۴۷۵-۴۸۵) و همهٔ فعل و انفعالاتی که در جسم رخ می‌دهد، مربوط به زمینه‌سازی و حیثیت اعدادی پیدایش این ادراکات است.

۳. ادراکات عقلی و چگونگی حصول آن‌ها

از نظر ابن سینا فصل ممیز بین انسان و دیگر حیوانات، قوه‌ای جوهری است که انسان به وسیلهٔ آن می‌تواند کلیات را درک کند. این قوه، عقل هیولایی یا نفس ناطقه نام دارد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۲۶۳). مراد از قوهٔ عاقله در اینجا آن جنبه از نفس است که مُدرک کلیات تصویری و تصدیقی قلمداد می‌شود و غایت آن، اعتقاد به حق یا باطل بودن مُدرکات

است که اصطلاحاً آن را عقل نظری می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۱۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۹۶). ادراک عقلی نیز به معنای حصول صورت معقول نزد قوه عاقله است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۹۹).

یکی از مهم‌ترین خصوصیات قوه عاقله را از دیگر قوا متمایز می‌کند، غیرجسمانی بودن آن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۴). ابن‌سینا برای اثبات مجرد ادراکات عقلی، ادله مختلفی را بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۵۹-۶۰). از دیگر خصوصیات قوه عاقله این است که هیچ‌یک از اصناف حرکت در آن وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۲۴) و ادراکات آن نیز به وسیله آلات جسمانی صورت نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۹۵۳م، ج. ۲، ص. ۹). ملاصدرا هم قوه عاقله و ادراکات عقلی را مجرد از ماده دانسته و ادله‌ای را برای اثبات مجرد ادراکات عقلی ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۲۶۰-۳۳۰)؛ بنابراین در این مبحث که قوه عاقله و ادراکات عقلی، مجرد از ماده هستند، ابن‌سینا و ملاصدرا با یکدیگر اتفاق نظر دارند؛ اما دیدگاه آن‌ها درباره چگونگی حصول ادراکات کلی و کارکرد قوه عاقله در تعقل با هم متفاوت است. برای شناسایی نقش بدن در پیدایش ادراکات عقلی باید ابتدا کارکرد این قوه از نظر این دو حکیم به صورت تطبیقی بررسی شود.

۳-۱. تعقل از نظر ابن‌سینا

به اعتقاد ابن‌سینا موجودات دو قسم‌اند: نخست، آن‌هایی که در وجودشان ذاتاً معقول‌اند؛ دوم، آن‌هایی که از نظر وجود، ذاتاً محسوس‌اند. قسم اول، موجوداتی هستند که وجودشان خالی از ماده و لواحق ماده است و ذاتاً معقول‌اند؛ زیرا محتاج عملی نیستند که به وسیله آن، معقول شوند. چنین موجوداتی ممکن نیست محسوس باشند؛ اما موجودات قسم دوم، مختلط با ماده و لواحق ماده هستند و وجودی محسوس دارند و در عین حال، عقل با تجریدشان از ماده و لواحق ماده، آن‌ها را به نحوی در نظر می‌گیرد که معقول می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۳، ص. ۲۲۱-۲۲۲)؛ بر این اساس، ادراکات قوه عاقله از حیث متعلق، بر سه دسته تقسیم می‌شود:

الف) متعلق ادراک قوه عاقله، موجودی ذاتاً معقول است و آن ذات خودش است. در چنین ادراکی به اعتقاد ابن‌سینا چون قوه عاقله مجرد از ماده است، به وسیله علم حضوری و

بدون واسطه، خود را ادراک می‌کند و در ادراک ذات به آلت نیازی ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۵) و از این جهت، انسان با حیوانات متفاوت است؛ زیرا نفوس به سبب غیر مجرد بودن، ذات خود را تعقل نمی‌کنند؛ بلکه توسط قوه وهم، ذاتشان را ادراک می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۸۲).

ب) متعلق ادراک عقلی، موجودی ذاتاً معقول است و این موجود غیر از ذات نفس است؛ مانند آنکه نفس به نفوس مجرد دیگر یا موجودات مجرد عقلی علم پیدا کند. در این صورت نیز ادراک صورت معقول به تقشیر و تجرید نیازی ندارد؛ زیرا ذاتاً معقول است؛ اما نفس باید به حسب کمالاتی که کسب کرده است، استعداد پذیرش صورت عقلی از عقل مجرد را پیدا کند تا صورت عقلی بر آن افزوده شود.

ج) اگر متعلق ادراک، موجودی ذاتاً محسوس باشد، مراحلی برای ادراک وجود دارد. طبق نظر ابن سینا در این حالت، ادراکات عقلی همواره در ادراکات جزئی ریشه دارند؛ بدین صورت که پس از تجرید و تقشیر صورت‌های حسی به وسیله قوه متخیله و وهم و سپس ذخیره شدن آن‌ها در قوه خیال و حافظه، قوه عاقله با استخدام قوه وهم و مفکره، تصرفاتی در این صورت‌ها انجام می‌دهد که نفس، مستعد پذیرش صورت‌های عقلی از عقل فعال می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۸). صورت معقول حاصل شده، تعینات و عوارض افراد خارجی را ندارد و حد مشترک بین آن‌هاست؛ از این روی، کلی و قابل صدق بر کثیر خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۱۲۷).

این مسئله که نفس با تقشیر و تجرید صورت‌های خیالی به ادراکات عقلی دست می‌یابد، بدان معنا نیست که خود جزئیات از خیال به عقل انتقال پیدا کنند یا معانی کلی موجود در افراد خارجی، فی‌نفسه مجرد باشند و همانند خودشان را در نفس ما پدید آورند؛ بلکه همان‌گونه که حدود وسطی در قیاس، نفس را برای پذیرش نتیجه آماده می‌کند، مطالعه و تفکر درباره جزئیات نیز سبب می‌شود نفس مستعد آن باشد که از طریق اتصال به عقل فعال، صورت‌های عقلی بر آن افزوده شود (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۲۱-۳۲۲).

ابن سینا تنها در علم مجردات به ذاتشان، قائل به اتحاد عاقل و معقول است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۹۰) و اتحاد عاقل با معقول در علم به غیر را محال می‌داند؛ همچنین تصریح

می‌کند که اتصال با عقل فعال به معنای اتحاد با آن نیست؛ بلکه مراد این است که صورت‌های عقلی توسط عقل فعال به نفس انسان افزوده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۹). در اینجا اگرچه مفیض صور عقلی، عقل فعال است، تصرفات و تقشیر صور خیالی و وهمی سبب می‌شود استعدادی به دست آید که عقل فعال صورت متناسب با آن را افزوده کند؛ بنابراین، استعدادهایی که حاصل تصرف در ادراکات جزئی‌اند، مخصّص و متعین آن هستند که چه صورت علمی‌ای قابلیت دریافت و افزوده را دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۸)؛ همچنین اگرچه صورت‌های عقلی خصوصیات و عوارض جزئی را ندارند، از لحاظ ذات و ماهیت، مطابق با محسوسات خارجی هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق-ب، ص. ۱۴۹). در واقع، ادراکات عقلی با چند واسطه به محسوسات خارجی برمی‌گردند و حاصل تقشیر و تجرید آنها هستند.

از نظر ابن‌سینا قوه عاقله نیز مانند دیگر قوای نفس، دارای منبعی است که صورت‌های عقلی در آن مرتسم می‌شوند. به اعتقاد وی جوهری که صور عقلی در آن مرتسم شده، عقل فعال است. نفس برای یادآوری صور عقلی باید با عقل فعال اتصال یابد تا عقل فعال صور عقلی را به آن افزوده کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۷-۸۸).

۳-۲. تعقل از منظر ملاصدرا

به اعتقاد ملاصدرا حصول ادراکات عقلی برای نفس، یکی از غامض‌ترین مسائل فلسفی است که تا زمان او هیچ‌کدام از حکمای اسلامی نتوانسته‌اند چنان‌که باید، آن را تنقیح کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۳۱۲). ملاصدرا قوه عاقله را یکی از مراتب نفس دانسته و صورت‌های عقلی را مجرد از ماده محسوب کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۲۶۰)؛ پس همان‌گونه که علم نفس به ذاتش به نحو اتحاد عاقل و معقول است، در علم نفس به معقولات غیرذات نیز به نحو اتحاد عاقل و معقول خواهد بود. با توجه به عبارات ملاصدرا درباره نحوه پیدایش ادراکات عقلی، دو رویکرد را در این زمینه می‌توان مطرح کرد:

از برخی عبارات ملاصدرا چنین برداشت می‌شود که ادراکات عقلی، زمانی برای انسان حاصل می‌شوند که وی با عقل فعال اتصال و اتحاد یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۸)؛ البته ملاصدرا در کتاب *اسفار*، قول اتحاد با عقل فعال را به مشهور حکمای

اسلامی نسبت داده و آن را در بادی امر، باطل خوانده؛ اما در نهایت، براساس مبانی فلسفی‌ای همچون اتحاد عقل و معقول، وحدت اطلاق عقل فعال و جامع جمیع کمالات بودن آن در عین بساطتش، تبیین صحیح و معقول از اتصال و اتحاد با عقل فعال به دست داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۳۳۵-۳۳۹).

در برخی موارد، ملاصدرا ادراک عقلی را به نحو مشاهده رب‌النوع از دور تبیین کرده است. به اعتقاد وی، هریک از انواع عالم طبیعت دارای رب‌النوعی هستند. این ارباب‌انواع، تدبیر انواع را برعهده دارند و کمالات آنان را افزه می‌کنند؛ از این روی، همه کمالات انواع مادی به صورت بسیط در ذات ارباب‌انواع یا همان عقول عرضی وجود دارد و بنابراین، ادراک عقلی اشیای عالم طبیعت، هنگامی حاصل می‌شود که نفس انسانی به واسطه اشتداد یافتن، ارباب‌انواع را توسط علم حضوری مشاهده کند و بدان جهت که تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد، این مشاهده تام و تمام نیست، ملاصدرا از آن به مشاهده ناقص و از بعید تعبیر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۴۴۰).

به نظر می‌رسد بین دو رویکرد مذکور، تنافی‌ای وجود ندارد و با توجه به مبانی فلسفی ملاصدرا این رویکردها قابل جمع هستند. وجه جمع آن‌ها بدین صورت است که از نظر ملاصدرا حصول ادراکات عقلی به تقشیر و تجرید صورت‌های حسی و خیالی و انتزاع صور عقلی از آن‌ها نیست؛ بلکه به نحو انتقال از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول و سیر از عالم طبیعت به عالم مثال و سپس به عالم عقول است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۳۶۶). در اینجا مراد از انتقال و سیر، همان استکمال و اشتداد جوهری نفس و اتحاد با معلوماتش است؛ بدان معنا که نفس در مرتبه ادراکات حسی با آن‌ها متحد است و به عالم طبیعت، علم می‌یابد؛ سپس استکمال پیدا می‌کند و با ادراکات خیالی به عالم مثال راه می‌یابد و با اشتداد وجودی و ادراکات عقلی‌ای که برایش حاصل می‌شود، به عالم عقول ارتقا پیدا می‌کند. نفس در هریک از این مراتب، موجودات آن عوالم را به نحو حضوری مشاهده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۸۹). طبق دیدگاه ابن سینا نفس هنگام حصول ادراکات عقلی، ثابت و ساکن است و صورت‌های عقلی از عقل فعال بر آن افزه می‌شود؛ بدون اینکه این صور با نفس متحد شوند و تحول و اشتداد جوهری در ذات نفس ایجاد شود؛ اما ملاصدرا مراتب مختلف ادراک را تابع تحولات و استکمالات

جوهری نفس و اتحاد نفس با صور ادراکی دانسته و بر همین اساس، ادراک معقولات را به اشتداد نفس و ارتقای آن به عالم عقول و مشاهده ارباب انواع محسوب کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۲۹۰). او معتقد است، نفس انسان تا وقتی به تدبیر بدن و امور عالم طبیعت اشتغال دارد، نمی‌تواند به صورت تام و تمام، عقول مجرد را مشاهده کند و از این روی، مشاهدات آن از نوع ضعیف و ذهنی است؛ همانند مشاهده اشیا در هوای غبارآلود یا آب کدر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۴۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۳۲). به اعتقاد او تعداد کمی از انسان‌ها به مرتبه ادراکات عقلی خالص می‌رسند و بیشتر افراد دارای ادراک عقلی هستند که با صور خیالی قابل اشتراک بین افراد نوع، همراه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۴۶۰)؛ بنابراین، اتحاد و اتصال به عقل مجرد، همان مشاهده ارباب انواع و علم حضوری به وجود آنان است که نفس طی مراحل حرکت جوهری و اشتدادی بدان واصل می‌شود و هر قدر نفس اشتداد بیشتری پیدا کند، قرب وجودی بیشتری به عقل مجرد می‌یابد و ادراک حضوری آن، تام و تمام‌تر خواهد بود؛ اما اینکه ملاصدرا در برخی موارد، از اتصال و اتحاد با عقل فعال سخن گفته، به جهت همراهی با مشهور فلاسفه مشائی است؛ وگرنه از نظر او مفیض کمالات اشیا و مدبر انواع عالم طبیعت، عقول عرضی یا همان ارباب انواع هستند. حکیم سبزواری در موارد متعدد، پیدایش ادراکات عقلی از منظر صدرالمتألهین را از طریق مشاهده عقل مجرد و ارباب انواع دانسته؛ اما این دیدگاه را تام و تمام نشموده و آن را تکمیل کرده است. از نظر حکیم سبزواری اگرچه ادراکات عقلی از طریق مشاهده ارباب انواع حاصل می‌شود، علاوه بر اشتداد و استکمال نفس و مشاهده ارباب انواع به وسیله علم حضوری، عناوین و مفاهیمی از ارباب انواع بر نفس انسان افزوده می‌شود که همان مفاهیم و صورت‌های عقلی و کلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۷۴۰). به نظر می‌رسد ملاصدرا حقیقت ادراک عقلی را همان مشاهده عقل مجرد می‌داند؛ اما منکر وجود مفاهیم کلی ذهنی نمی‌شود؛ بلکه معتقد است تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد، علم حضوری به معقولات به نحو تام و تمام، ممکن نیست و تنها با استفاده از مفاهیم ذهنی می‌توان به آن اشاره کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۴۴۰). طبق نظر ملاصدرا ادراک عقلی مراتبی دارد که برخی از آن‌ها به نحو مفاهیم ذهنی و کلی

به واسطه علم حصولی، و مراتب بالاتر این ادراک به نحو علم حضوری و مشاهده رب النوع است.

۴. نقش بدن در ادراک عقلی

مسئله اصلی در این پژوهش، بررسی نقش بدن در پیدایش ادراکات عقلی است؛ اما بدین منظور، ابتدا باید نقش‌های متفاوت بدن در حصول مطلق ادراکات را بررسی کنیم. نقش بدن در حصول ادراکات مختلف را می‌توان در قالب موارد زیر تبیین کرد:

۴-۱. نقش ابزاری

این نقش بیشتر در خصوص ادراکات حسی وجود دارد. در ادراک حسی، آلات حس، اعم از چشم، گوش، زبان، بینی و پوست، نقشی اساسی دارند و وجود نداشتن هر یک از این ابزارها یا بروز اختلال در آنها موجب از بین رفتن یک نوع از ادراکات حسی می‌شود؛ زیرا در ادراک حسی، حضور ماده خارجی شرط است و نفس توسط اندام حسی با ماده خارجی ارتباط برقرار می‌کند؛ اما در دیگر ادراکات، اعم از وهمی، خیالی و عقلی، چون وجود داشتن ماده خارجی، شرط نیست، ابزار حسی ضرورتی ندارد و بدن دارای نقش ابزاری در این گونه ادراکات نیست.

۴-۲. نقش انتقالی

در ادراک حسی، پس از اینکه عضو حاسه از ماده خارجی منفعل شد و کیفیتی در آن به وجود آمد، گزارش این فعل و انفعال توسط اعصاب به مغز منتقل می‌شود. دستگاه عصبی که در تمام نقاط بدن، فعال است، انتقال دادن داده‌های حسی را برعهده دارد. این نقش نیز مختص ادراکات حسی است و در دیگر ادراکات وجود ندارد؛ زیرا نقطه آغازین این ادراکات، اندام حسی نیست تا اطلاعات دریافتی، نیازمند انتقال از این ابزار به مغز باشد. مُدرک این ادراکات، نفس و مرکز آن در بدن، خود مغز است.

۴-۳. نقش مغز در پردازش و اتصال به مبادی عالی

پس از اینکه داده‌های حسی از طریق اعصاب به مغز منتقل شد، نفس به واسطه مغز، داده‌ها را تحلیل و پردازش می‌کند و مرحله‌ای دیگر از مراحل ادراک طی می‌شود. مُدرک واقعی صور ادراکی، نفس است؛ اما تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد، بدون استفاده از دماغ، قادر به ادراک صور علمی نیست. نه تنها نفس در تحلیل داده‌های حسی، وهمی و خیالی به مغز نیاز

دارد؛ بلکه فعل و انفعالاتی که در مغز صورت می‌گیرد، در فرایند ادراک عقلی نیز دخیل است. صور عقلی از طریق عقل فعال یا ارباب انواع به نفس افزوده می‌شود؛ اما نفس بدون استفاده از دماغ، قادر به اتصال با مبادی عالیه و ادراک صور عقلی نیست. آنچه در این عضو صورت می‌گیرد، نفس را برای اتصال به مبادی عقلی مستعد می‌کند و سپس ادراک صورت می‌گیرد؛ به دیگر سخن، مغز را باید یکی از آلات جسمی نفس برای اتصال به این مبادی دانست؛ به گونه‌ای که اگر اختلالی در آن به وجود آید، نه تنها صورتی جدید برای نفس حاصل نخواهد شد؛ بلکه نفس در یادآوری صور عقلی پیشین نیز با مشکل مواجه می‌شود.

نفس تا وقتی متعلق به بدن است، برای یادآوری صور عقلی به بدن و قوای بدنی احتیاج دارد؛ زیرا برخی اختلالات و بیماری‌های مغزی سبب می‌شوند انسان نتواند صورت‌های عقلی را به یاد بیاورد و به محض برطرف شدن آن اختلال و مرض، انسان به راحتی صور ذخیره شده را به یاد خواهد آورد؛ بنابراین، در مرحله یادآوری نیز ادراکات عقلی، مبتنی بر فعل و انفعالات و قوای بدنی هستند (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۰۲).

۴-۴. نقش ذخیره سازی

همان گونه که پیشتر گفتیم، همه صور ادراکی غیر از صور عقلی از نظر ابن سینا مادی‌اند و تنها صور عقلی، مجرد از ماده هستند. طبق این دیدگاه، صور حسی، وهمی و خیالی در بدن منطبق و در دستگاه مغز و اعصاب ذخیره می‌شوند. ابن سینا در آثار مختلف خود، محل ذخیره انواع مختلف این ادراکات در مغز را تشریح کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۲۸-۳۲۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۸)؛ لذا در پی بروز اختلال در هر قسمت از مغز یا از بین رفتن بدن، این صور نیز از بین خواهند رفت؛ اما ادراکات عقلی در بدن صورت نمی‌گیرند و به سبب تجرد صور عقلی، محلی در عالم اجسام برای آنها متصور نیست. فاعل این صور، عقل فعال و خزانه آن مجرد از ماده است؛ به همین دلیل، بدن هیچ نقشی در خزانه صور عقلی ندارد (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۰۲) و این صور به دنبال از بین رفتن بدن از بین نخواهند رفت (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۲۷۰).

به اعتقاد صدرالمتألهین، همه صور ادراکی، اعم از حسی، خیالی و عقلی، مجردند؛ بر این اساس، هیچ یک از صور ادراکی در بدن منطبق نمی‌شوند و بدن نقش ذخیره کردن آنها را

برعهده ندارد؛ بنابراین، خزانه صور عقلی نه بدن و عقل فعال، بلکه تا پیش از ادراک، عالم انوار عقلی و ارباب انواع و پس از ادراک و شدت نفس، خود نفسی است که با این صور متحد شده است. صور ادراکی با نفس متحد می‌شوند و همواره، حتی پس از مرگ و از بین رفتن بدن، با نفس باقی می‌مانند؛ البته این بدان معنا نیست که در پی بروز اختلال در مغز، ادراکات مختلف، از این مسئله اثر نمی‌پذیرند. ملاصدرا اگرچه آلات و اندام‌های بدن را محل ذخیره‌شدن صور ادراکی ندانسته، نقش اعدادی آن‌ها در خصوص ادراکات را پذیرفته است. تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد، در پی بروز اختلال در مغز و دستگاه عصبی، ادراکات نیز مختل می‌شوند؛ اما پس از مفارقت از بدن، نفس بدون نیاز به آلات جسمانی، ادراکات عقلی خواهد داشت.

۴-۵. نقش زمینه‌سازی و مقدماتی

همان‌گونه که بدون وجود بدن و قوا و آلات آن، حصول ادراکات جزئی امکان‌پذیر نیست، ادراکات کلی عقلی نیز در مرتبه مقدماتی و زمینه‌سازی، مبتنی بر بدن و قوای بدنی هستند و بدون آن‌ها ادراک عقلی ممکن نخواهد بود. ریشه تمام ادراکات، ادراکات حسی است؛ چنان‌که گفته شده: «مَنْ فَقَدَ حِسًّا، فَقَدَ عِلْمًا»؛ بر این اساس، ادراکات عقلی، اعم از ادراکات تصویری و تصدیقی نیز منوط به تقدم ادراکات حسی‌اند. از آنجا که بدن در فرایند حصول ادراکات حسی، نقشی بی‌بدیل دارد، زمینه را برای حصول ادراکات عقلی نیز فراهم می‌کند. از این نقش، به نقش مقدماتی یا زمینه‌سازی تعبیر می‌شود. اندام و قوای بدنی در تصورات و تصدیقات عقلی بدین صورت، نقش زمینه‌سازی را ایفا می‌کنند:

۴-۵-۱. نقش مقدماتی در حصول تصورات عقلی

هر صورت کلی‌ای در مرتبه قبلی‌اش مبتنی بر ادراک وهمی یا خیالی و حسی است؛ از این روی، تمام مراحل و سازوکاری که در ادراکات وهمی، خیالی و حسی ذکر شد، در ادراکات عقلی نیز وجود دارند و قوا و آلات بدنی و فعل و انفعالاتی که در بدن در خصوص ادراکات جزئی وجود داشتند، در ادراکات عقلی نیز باید صورت گیرند تا نفس انسان، مستعد ادراک صور عقلی شود (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۰۴). همان‌گونه که گفتیم، ابن سینا ادراک صور کلی را از طریق تقشیر و تجرید صور حسی، امکان‌پذیر می‌داند. بدیهی است که ابتدا باید صور حسی وجود داشته باشند تا بتوان با تقشیر و تجرید آن‌ها از غواشی حسی به صور کلی عقلی دست یازید.

ملاصدرا همچون ابن سینا قائل به تقشیر و تجرید در ادراک نیست؛ اما او نیز برای پیدایش ادراکات، ترتیب مذکور را قائل است. از نظر وی نفس انسان، وجودی تشکیکی دارد و دارای مراتب و قوایی است. نفس به حسب مراتب ادراکی‌ای که دارد، استکمال و شدت وجودی نیز پیدا می‌کند؛ بدین صورت که ابتدا ادراکات حسی، سپس ادراکات خیالی و وهمی، و در نهایت، ادراکات عقلی برای انسان حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۳۶۰-۳۶۱، ج. ۸، ص. ۳۲۷). سرّ مطلب این است که نفس با مدرکاتش اتحاد دارد و به حکم محال بودن طفره در وجود، تا وقتی مراتب نازل‌تر ادراک حاصل نشود، نفس استعداد ادراک معقولات را نخواهد داشت؛ بنابراین، همان‌گونه که تقشیر از ادراکات حسی آغاز می‌شود، حرکت جوهری نفس نیز از مرتبه حس شروع می‌شود و با گذر از مرتبه خیال و وهم به مرتبه عقلی می‌رسد؛ پس می‌توان گفت ادراکات عقلی، مبتنی بر حصول ادراکات جزئی برای نفس‌اند و ادراکات جزئی برای پیدایش به آلات حسی و فعل‌وانفعالات بدنی احتیاج دارند؛ در نتیجه، ادراکات عقلی نیز با واسطه، مبتنی بر زمینه‌سازی آلات و فعل‌وانفعالات بدنی هستند؛ از این روی، ملاصدرا بدن و حواس ظاهری را در پیدایش ادراکات عقلی لازم می‌داند؛ اگرچه آن‌ها در بقای ادراکات عقلی دخالتی ندارند و حتی مانع این مسئله نیز می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۱).

۴-۵-۲. نقش مقدماتی در حصول قضایا و تصدیقات عقلی

ادراکات حسی و بالتبع، اندام و قوای بدنی در قضایا و تصدیقات عقلی نیز نقش زمینه‌سازی و مقدماتی دارند. از نظر ابن سینا برخی ادراکات عقلی از طریق قیاس جزئی که مبتنی بر ادراکات حسی است، حاصل می‌شوند؛ بدین صورت که ابتدا نزد عقل، یک حکم کلی درباره جنس وجود دارد؛ سپس اشخاصی از نوع این جنس، مورد ادراک حسی واقع می‌شوند، و عقل به واسطه ادراک حسی، صورت نوعیه آن را ادراک و آن حکم را بر نوع حمل می‌کند و صورت معقول جدیدی را به دست می‌آورد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۳، ص. ۲۲۳)؛ همچنین قضایای تجربی که عقل، ضرورت و کلیت آن‌ها را تصدیق می‌کند، ناشی از ترکیب حس و قیاس‌اند و از این روی، نفس در تجربیات، نیازمند قوای حسی است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۰۴-۳۰۵). در استقرای تام نیز عقل به حواس نیاز دارد تا به وسیله آن‌ها جزئیات را درک کند و حکم کلی بدهد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۳، ص. ۲۲۳). در خصوص متواترات نیز

حس نقش دارد. در خصوص اخباری که به لحاظ تواتر، یقین آورند، عقل انسان برای تحصیل مبادی تصویری و تصدیقی آن‌ها از قوای بدنی کمک می‌گیرد و وقتی این مبادی حاصل شد، برای تصدیق این مسئله به ذات خود مراجعه می‌کند و به این مبادی نیازی ندارد (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۰۵).

ملاصدرا نیز همانند ابن سینا معتقد است بدن و قوای بدن در تدارک مقدمات قضایا و تصدیقات، اثرگذارند. در قضایای محسوسات، مجربات و حدسیات، موضوع یا محمول از امور محسوس تشکیل شده که مبتنی بر حواس ظاهری است و در حمل محمول بر موضوع نیز در این قضایا حواس مؤثرند. در قضایایی نظیر مجربات، حواس ظاهری، زمینه‌سازی در تکرار و مشاهده جهت شکل‌دادن قیاس خفی را برعهده دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۶۷۰).

۴-۶. نقش استعدادی یا حرکتی

تعقل به خودی خود، محتاج به جسم یا بدن نیست. عقول هم می‌اندیشند؛ بی‌آنکه وجودی جسمانی یا متعلق به جسم داشته باشند. طبق برخی نظرات، علم الهی هم حصولی و از قبیل تعقل است؛ حال آنکه جسم و جسمانی نبودن واجب - تعالی - امری مسلم است؛ بنابراین، تعقل به خودی خود، محتاج به جسم نیست؛ اما تعلق داشتن نفس به بدن و نقصان ابتدایی آن، نفس را در ادراکات خویش به بدن محتاج کرده است.

نفس در ابتدا یا در ادامه (علی‌الافتلاف)، موجودی روحانی و مجرد است؛ اما با دیگر مجردات از این جهت تفاوت دارد که از ابتدا کامل نیست. تعقل به عنوان کمالی وجودی برای مجردات تام، از ابتدا حاصل است؛ زیرا آن‌ها به جهت اشمال‌نداشتن بر قوه، حالت منتظره ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۱۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۴۷)؛ اما نفس به جهت پیوندی که با عالم ماده دارد، برای دستیابی به ادراکات عقلی همچون دیگر ادراکات، نیازمند استکمال و حرکتی تدریجی از قوه به فعلیت است.

نفس و بدن در آغاز پیدایش، دارای وجودی ناقص و ضعیف‌اند و در ادامه، درکنار یکدیگر کامل خواهند شد. همان‌گونه که نفس با تدبیر بدن، احتیاجات آن را برمی‌آورد و موجب رشد و استکمال بدن می‌شود، بدن نیز در تکامل نفس، نقشی اساسی ایفا می‌کند.

نفس در ابتدا عقل هیولایی است؛ اما به تدریج بر کمالاتش افزوده می‌شود و می‌تواند به جایی برسد که به عقل بالفعل یا مستفاد تبدیل شود.

بی‌تردید، وجودنداشتن بدن نه تنها موجب عدم حدوث نفس خواهد بود؛ بلکه با فرض نبود بدن، استکمال هم منتفی خواهد شد. استکمال، فرع بر داشتن قوه و استعداد است و قوه و استعداد فقط در جسم که مشتمل بر ماده است، یافت می‌شود؛ بر این اساس، نفس به جهت تعلق داشتن به بدن و قوه و استعدادی که در آن وجود دارد، قادر به حرکت و استکمال است؛ بدین ترتیب می‌توان بدن را محل استعداد نفس برای رشد و ترقی تا انتها مراتب مجرد عقلی دانست و نام این نقش را نقش استعدادی یا حرکتی گذاشت.

البته این سخن بر مبنای دیدگاه ابن‌سینا و دیگر حکیمانی که قائل به ثنویت بین نفس و بدن بوده و آن‌ها را دو جوهر مجزا از هم دانسته‌اند، با مشکل مواجه می‌شود و اشکالش این است که چگونه قوه و استعداد موجود در بدن که وجودی مغایر با وجود نفس دارد، موجب عروض فعلیت جدید بر نفس می‌شود. قوه متعلق به هر موجودی باشد، فعلیت نیز باید بر آن عرضه شود. قابل در فرض بود و نبود فعلیت باید یکی باشد؛ حال آنکه طبق این مبنا که بر دوگانگی وجود نفس و بدن استوار است، قوه از آن بدن و فعلیت متعلق به نفس است؛ در این صورت، بین قوه و فعل، هیچ‌گونه اتحادی برقرار نیست؛ درحالی که براساس تصریح برخی حکما باید بین قابل و مقبول بالقوه و مقبول بالفعل، وحدت حاکم باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج. ۲، ص. ۸۵).

این اشکال بر حکمت متعالیه به جهت اتحاد وجودی نفس و بدن در نگاه صدرایی، وارد نیست. نفس در آغاز حدوث، چیزی جز همان جسم نیست که به تدریج با تحولی جوهری، حرکتی صعودی را آغاز می‌کند و پیوسته بر مراتب مجرد خود می‌افزاید تا اینکه به مراتب مجرد عقلی دست می‌یابد. اگرچه ممکن است بدن نقشی مستقیم در ادراکات عقلی نداشته باشد، قطعاً در حرکت صعودی نفس و تکامل عقلی آن، بسیار مؤثر است. ملاصدرا به ذاتی بودن تعلق نفس به بدن معتقد است؛ بدان معنا که از نظر او نفسیت نفس و نحوه وجود خاص آن به گونه‌ای است که به واسطه تعلق داشتن به بدن، کمالات مختلف را کسب می‌کند و از مرتبه قوه به فعلیت محض و مجرد عقلی می‌رسد و براساس همین خصوصیتی که دارد، از عقول مجرده متمایز می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۵-۱۴۶)؛ بدین

ترتیب، نفس انسان برای اینکه به مرتبه‌ای از کمال و اشتداد وجودی برسد، باید بتواند ادراکات عقلی داشته باشد. استکمال و خروج از قوه به فعل از طریق ارتباط و اتحاد نفس با بدن صورت می‌گیرد.

۴-۷. نقش سلبی

تا اینجا نقش‌های مثبت بدن در پیدایش ادراکات عقلی را بیان کردیم. بدن همان‌گونه که در ایجاد، ذخیره‌سازی، یادآوری، پردازش و... ادراکات مختلف، نقش ایجابی دارد، گاه در اختلال، فراموشی، کندسازی و... ادراکات، نقشی سلبی ایفا می‌کند و این مسئله در خصوص ادراکات عقلی، بیشتر صادق است. تعلق داشتن نفس به بدن و اشتغال بیش از حد به تدبیر آن، نفس را از درک حقایق معقول بازمی‌دارد و آن را در دام محسوسات، متخیلات و موهومات گرفتار می‌کند.

از نگاه ابن سینا حقیقت انسان به نفس و حقیقت نفس به قوه عاقله است و قوه عاقله، مجرد و در ذات خود، بی‌نیاز از بدن است؛ اما در ابتدا و صرفاً از جهت ابزاری به بدن نیاز دارد. پس از آنکه ادراکات عقلی برای نفس حاصل شد و نفس استکمال یافت، در افعال عقلانی خود به قوای حسی و خیالی و نیز دیگر قوای بدنی احتیاج نخواهد داشت و حتی اشتغال به بدن و قوای آن، مانع افعال قوه عاقله خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۲۷۰).

ابن سینا رابطه قوه عاقله با قوای بدنی را به انسانی تشبیه کرده است که از دابه و وسیله‌ای برای رسیدن به مقصد استفاده می‌کند و وقتی به مقصد رسید اشتغال و توجه به دابه و وسیله، مانع توجه او به مقصد و فعلش می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۰۵).

به اعتقاد صدرالمتهلین نیز چون نفس دارای مراتب و قوای متعدد است و توجه افراطی به هر مرتبه، موجب توجه کمتر به مرتبه دیگر می‌شود. اگر نفس به تدبیر بدن توجه افراطی داشته باشد، به مرتبه ادراکات عقلی نمی‌رسد و اگر هم برسد، ادراکات عقلی‌اش ضعیف و مشاهداتش ناقص خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۶۸).

نتیجه‌گیری

تعقل به خودی خود، نیازمند جسم نیست؛ زیرا مفارقات بدون داشتن جسم، در خود و یکدیگر تعقل می‌کنند. نفس به جهت تعلق داشتن به بدن، در تعقل از جهات مختلف،

نیازمند به بدن و آلات منطبعه در آن است. ازدیدگاه ابن سینا و ملاصدرا قوه عاقله و صور عقلی در اصل وجودشان مجرد از ماده، و مستقل از آلات و قوای بدنی هستند و قوای بدنی در پیدایش ادراکات عقلی همچون علل اعدادی عمل می‌کنند.

تأثیر اعدادی بدن در پیدایش ادراکات را می‌توان در نقش‌های ابزار، انتقالی، پردازشی، ذخیره‌سازی، مقدمی و استعدادی خلاصه کرد که از میان آن‌ها به‌جهت تجرد صور عقلی، نقش ابزار، انتقالی و ذخیره‌سازی بدن نسبت به صور عقلی، منتفی است؛ اما دیگر نقش‌های مذکور درخصوص حصول ادراکات عقلی، صادق‌اند.

مغز به‌عنوان رئیس اعضای بدن، در پردازش داده‌های حسی و زمینه‌سازی برای اتصال نفس به مبادی عالی، نقشی مهم دارد و از این روی، عروض مرض یا آسیب‌دیدن این عضو در فرایند حصول ادراک و یادآوری صورت‌های عقلی، اختلال ایجاد می‌کند؛ همچنین تمام ادراکات انسان و حتی ادراکات عقلی او در ادراکات حسی‌اش ریشه دارند و بنابراین، بدن به‌جهت تأثیر در شکل‌گیری ادراکات حسی، نقشی مقدمی را درخصوص ادراکات عقلی ایفا می‌کند؛ از این جهت، تفاوتی ندارد که ادراک کلی را طبق گفته ابن سینا حاصل تقشیر و تجرید صور حسی و اتصال به عقل فعال بدانیم یا مطابق سخن ملاصدرا ارتقایی وجودی، حاصل‌شده از مشاهده ارباب انواع و اتحاد با آن‌ها تلقی کنیم. در هر دو صورت، ادراک از مرتبه حسی آغاز می‌شود و مُدرکات عقلی همچون مُدرکات وهمی و خیالی، وامدار مُدرکات حسی قبل از خود هستند. نه تنها تصورات عقلی، منوط به تصورات حسی و باواسطه، محتاج به کارکرد ابزار حسی‌اند؛ بلکه برخی تصدیقات عقلی همچون تجربیات، متواترات و حدسیات نیز منوط به استفاده از قوا و آلات حسی و بدنی‌اند.

علاوه بر این، بدن به‌جهت اشتغال بر ماده، قوه و استعداد نفس برای تعقل را تأمین می‌کند و زمینه را برای استکمال عقلی انسان فراهم می‌آورد؛ با این تفاوت که در رویکرد سینوی به‌جهت ثنوی‌نگری درخصوص رابطه بدن و نفس، بدن به‌عنوان موجودی خارج و جدا از نفس، زمینه را برای رشد و فعلیت آن مهیا می‌کند؛ اما در رویکرد صدرایی به‌جهت اعتقاد به وحدت نفس و بدن، مرتبه‌ای از مراتب انسان، زمینه را برای رشد مرتبه دیگر فراهم می‌آورد.

بدن علاوه بر داشتن نقش ایجابی در حصول ادراکات عقلی، ممکن است با اشتغال زیاد نفس به خویش، آن را از توجه به معقولات بازدارد و از طریق مشغول کردن آن به محسوسات و متخیلات، نقشی سلبی را در این زمینه ایفا کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (چاپ ۱). قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات* (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة* (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *الإلهيات من كتاب الشفاء* (سعید زاید، محقق). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *التعليقات*. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء المنطق*. قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق). *النفس من كتاب الشفاء* (حسن حسن زاده آملی، محقق) (چاپ ۱). قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق). *الإلهيات من كتاب الشفاء* (حسن حسن زاده آملی، محقق) (چاپ ۱). قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳م). *رسائل ابن سینا* ۲. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد* (چاپ ۱). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰). *اسرار الآيات* (محمد خواجهوی، محقق) (چاپ ۱). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتيح الغيب* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم* (چاپ ۲). قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية* (چاپ ۱). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٤٢٢ق). شرح هداية اثيرية (چاپ ١). بيروت: مؤسسة تاريخ عربى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٩٨١م). الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (چاپ ٣). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (بى تا). الحاشية على إلهيات الشفاء (چاپ ١). قم: بيدار.
- طباطبايى، سيد محمد حسين (١٤٢٧ق). نهاية الحكمة (چاپ ٢). قم، مؤسسة نشر اسلامى.
- طباطبايى، سيد محمد حسين (١٩٨١م). تعليقات اسفار (چاپ ٣). بيروت: دار إحياء التراث العربى.

