

معرفت‌شناسی ادراک عقلی از نظر ملاصدرا

دکتر سحر کاوندی*

چکیده

شناخت حقیقت علم و ادراک و چگونگی حصول ادراکات به طور اعم، و ادراکات عقلی به طور اخص از دیرباز در اندیشه فلاسفه و حکمای مسلمان جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است. صدرالمتهلین از جمله فیلسوفان مسلمانی است که به طور مبسوط و متفاوت از دیگر فیلسوفان به این مسئله پرداخته است. در این مقاله، پس از بیان اصول بنیادین اندیشه صدرایی در مورد علم، به تبیین سه نظریه ظاهراً متفاوت از ملاصدرا در خصوص کیفیت حصول ادراکات عقلانی و یا تعقل پرداخته شده است. سپس جمع بین این سه نظریه و ارجاع آن به تحولات و تطورات مختلف نفس بررسی شده است.

واژگان کلیدی

تعقل؛ ادراک عقلی؛ علم، نفس؛ تجرد؛ ارباب انواع؛ عقل فعال.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان

نامه حکمت، شماره ۶ - پاییز و زمستان ۱۳۸۴

Name-Ye Hekmat, No. 6 - Autumn & Winter 2005

مقدمه

فلاسفهٔ مسلمان علم و ادراک را به چهار مرتبه یا چهار قسم تقسیم کرده‌اند: یک. احساس یا ادراک حسی؛ دو. تخیل یا ادراک خیالی؛ سه. توهم یا ادراک وهمی؛ و چهار. تعقل یا ادراک عقلی. اما ملاصدرا ادراک وهمی را داخل در ادراک عقلانی دانسته و به تبع ایشان نیز برخی از پیروان حکمت متعالیه همچون علامه طباطبایی، برای ادراکات سه مرتبه قائل شده‌اند. در این خصوص او چنین بیان می‌دارد که «تعقل یا ادراک عقلی» برترین مرتبهٔ درک، محسوب می‌شود و عبارت است از دریافت مفاهیم کلی و مجرد از ماده. در چنین درکی هیچ یک از شرایط معتبر در ادراک حسی (حضور و وجود ماده در نزد اَیلت حسی - اکتناف به هیئاتی چون کم و کیف و وضع و این - جزئی بودن مدرک) ملحوظ نیست، درکی مجرد از تمام شروط است.

به عبارتی، نزع و تجرید در صورت حسی ناقص و مشروط به حضور ماده است، اما در صورت خیالی، اندکی بیشتر شده و لذا در عالم مثالی - متوسط بین عالم محسوسات و معقولات - حاصل می‌شود و در صورت عقلی این تجرید به نحو تام و کامل است و نیل و وصول به حقیقت شیء را به دنبال دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ - ب، ص ۳۶۱؛ همو، بی تا، ص ۳۰۷؛ همو، ۱۳۷۱، صص ۹۳۹-۹۴۰؛ ابن سینا، ۱۴۱۳ - الف، صص ۳۷۰-۳۷۱؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۲۹؛ همو، بی تا - ب، ص ۱۰۳؛ همو، بی تا - الف، ص ۵۲).

از نظر صدرا بین صور عقلی با صور خیالی و حسی از تباط و علاقه و وابستگی وجود دارد، به گونه ای که هر صورت مادی و طبیعی، دارای صورتی مثالی و هنر صورت مثالی، دارای صورتی عقلی است؛ چرا که پش از احساس امر محسوس و حصول صورت آن در قوه حاسهٔ ما و استکمال حس به آن صورت، قوهٔ خیال به آن صورت محسوس، تصور و تمثل می‌یابد و سپس، صورت عقلی آن به عقل منتقل می‌شود. در واقع، صورت‌های حسی، قالب و کالبد صورت‌های خیالی اند و صورت‌های خیالی، قالب‌هایی برای صور عقلی محسوب می‌شوند و این صور حقایق آن‌ها هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۱۰۴-۱۰۵).

اما سؤال اصلی این است که چگونگی حصول صور عقلی و یا به عبارتی کیفیت تعقل چگونه است؟

۱. نقد دیدگاه پیشینیان در باب تعقل

صدرا در ابتدا به نقد دیدگاه قائل به تجرید می‌پردازد. در این خصوص او چنین بیان می‌دارد که ادراک معقولات، آن گونه نیست که جمهوز حکماء گمان کرده اند که انسان ابتدا به وسیله حس، صور محسوس را از ماده انتزاع و تجرید می‌کند و سپس، نیروی خیال در ظرف غیبت ماده، صورت محسوس را مقدار بیشتری تجرید می‌کند و پس از آن قوه عاقله و یا نفس ناطقه با تجرید تام و کامل صورت شیء از ماده و عوارض آن و به عبارتی با حذف خصوصیات کمی و کیفی صور علمی و تقشیر و تجرید کامل آن‌ها، به ادراک صورت عقلی نایل می‌شود. آن‌ها پنداشته‌اند که قوه عاقله نفس، که جوهر منفعل و پذیرنده عقلی است، با ذاتی عاری از صورت عقلیه و با فقدان مقام و مرتبه شامخ عقلانی، صورت عقلی‌ای را که خود ساخته است، ادراک می‌کند.

ملاصدرا ضمن اظهار تعجب و شگفتی از رأی و نظر این افراد می‌گوید: ای کاش می‌دانستم که زمانی نفس هنوز به مرتبه شامخ عقلانی نرسیده و صورت معقولات به صورت بالفعل در ذات او حاصل نشده است، چگونه و با چه وسیله‌ای می‌تواند صورت عقلی اشیاء را درک کند؟ آیا با ذاتی تاریک و ظلمانی و عاری از نور و روشنایی عقل، انوار عقلی را ادراک می‌کند؟ چنین فردی که به نفس ذات خود (نه به وسیله عمل تجرید) نمی‌تواند اشیاء را به صورت عقلی و کلی ادراک کند و هنوز به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و هیچ صورت عقلی در ذات او حاصل نشده، چگونه قادر است چیز دیگری را از نوع صور عقلی درک کند و به مضمون آیه «و من لم يجعل الله نوراً فما له من نور» (النور: ۴۰)، چگونه توان ادراک صور عقلی و تحصیل انوار مجرد کلی را داراست؟ و یا آنکه چنین فردی، اشیاء را به وسیله صورت حاصل در ذات خود، درک می‌کند، در حالی که این فرض نیز صحیح نیست؛ زیرا تا زمانی که - بنا به فرض - این فرد صورت در ذات خود را ادراک نکرده است، چگونه می‌تواند به وسیله صورت ادراک نشده، صور دیگر را ادراک کند؟

در صورت جواز این امر، یا صورت حاصل در نفس، هم عاقل ذات خود و غیر خود است و هم معقول ذات خود، که این هم خلاف فرض و هم محال است و یا معقول نفس و عاقل برای غیر خودش است که در این حالت نیز سؤال اول، دوباره تکرار می شود که آیا نفس، صورت حاصل در ذات خود را با ذات بدون نور عقلی درک کرده است، یا به وسیله صورت دیگر، که بظان هر دو قسم بنا بر دلایل فوق روشن شد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۳۷۱، صص ۲۴۳ و ۹۴۳ به بعد).

توضیح اینکه از نظر جمهور فلاسفه، نفس در فرآیند تعقل و یا حصول صورت عقلی، ابتدا صورت محسوس را از ماده جدا می کند و با تجرید و تقشیر بیشتر آن را معقول بالفعل می سازد؛ به گونه ای که در تمام مراحل ادراک، از مرتبه حسی تا عقلی، نفس هیچ گونه تغییر و تحول ذاتی و جوهری پیدا نکرده و بر حال خود ثابت و باقی است و فقط صور مرتسم در ذات نفس، از مرحله ای به مرحله بعد، انتقال و تحول می یابند.

اما از نظر صدرالمتهلین، تغییر و تحول و استحاله و به عبارت بهتر، حرکت، در جوهر نفس است؛ نه در صور مرتسم در ذات؛ زیرا نحوه وجود اشیای مادی، که آمیخته و همراه با عوارض مادی است، نحوه وجود امر محسوس است و محال است چنین امری به امر معقول تبدیل شود. بنابراین، هنگامی که ما مشاهده می کنیم حقیقتی به صورت وحدانی و مجرد از ماده و کلی، در قوه عاقله وجود و ظهور پیدا کرده و از طرف دیگر به صورت مادی و همراه با عوارض و به صورت جزئی، در حواس پنجگانه ظاهر شده است، نه آن است که نفس به تبع حرکت صور مرتسم در نفس، تغییر و حرکت می کند بلکه باید گفت حرکت صورت از مرحله محسوس بودن به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرتبه تعقل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۳).

در حقیقت چون عوالم و نشأت وجود مختلف و متعدد است، لذا به ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورتی مخصوص به آن عالم، وجود دارد. به جهت کثرت و تعدد عوالم و نشأت، خداوند نشأت و مرتبه ای از وجود به نام «نفس» که جامع تمام نشأت و مراتب روحانی و جسمانی و وحدت و کثرت است، ایجاد کرد و به عنایت

خاص خود، از طرفی به آن، نیرویی لطیف که بالفطره مناسب با وحدت عقلی است، بخشید و از طرف دیگر، به او نیروها و قوای جسمانی و مادی دیگری که مناسب با کثرت جسمانی و مادی است، عطا کرد. به وسیله نیروی اول که عبارت است از «عقل فعال» می‌تواند به وحدت عقلی نایل شود و آن را درک کند و به وسیله نیروی دوم که عبارت است از «جسم و یا ماده» می‌تواند کثرت را از آن جهت که کثرت است، ادراک کند. (بنابراین، نفس به جهت جامعیت نشأت و مقامات، با لاهوتیان، لاهوتی؛ و با جبروتیان، جبروتی؛ و با ملکوتیان، ملکوتی؛ و با ناسوتیان، ناسوتی است و هیچ مقام و مرتبه‌ای او را از نیل و وصول به مقام و مرتبه دیگر باز نخواهد داشت).

ضمن آنکه باید دانست نفس - به سبب جسمانیة الحدوث بودن - در اوایل حدوث و تکوینش در طبیعت، جهت کثرت جسمانی بر آن غلبه داشته و جهت وحدت عقلی در آن بالقوه است. اما زمانی که ذات نفس، قوت و فعلیت بیشتری پیدا کرد، جهت وحدت غلبه خواهد کرد و در این هنگام پس از آنکه حس بالفعل و محسوس بالفعل بوده است، عقل بالفعل و معقول بالفعل خواهد شد؛ بنابراین، نفس در این نشئت دنیوی، حرکتی ذاتی و جوهری دارد که به تدریج از این نشئت به سوی نشئت اخروی می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۲۴۰-۲۴۱).

۲. مشاهده ارباب انواع

صدرالمتألهین در بیان چگونگی تحصیل صور علمی برای نفس از عبارات و کلمات متفاوت و متعددی استفاده می‌کند که گاه دارای ابهام است و یا جمع بین آن‌ها مشکل به نظر می‌رسد.

ملاصدرا معتقد است نفس برای دریافت صور عقلی کلی، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آن‌ها افزوده می‌شود. به عبارت دیگر، ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود، فقط از طریق اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی که در جهان ابداع واقع اند و در صقع وجود الهی موجودند، حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲).

بنا بر قبول مثل افلاطونی، برای هر یک از انواع، ذاتی عقلانی در عالم عقول و مبدعات حضور دارد و نسبت آن فرد عقلانی به افراد و اصنام جسمانی همان نوع، همانند نسبتی است که بر مبنای حکمای مشاء، معقولات منتزع از افراد مادی، با همان اشخاص و افراد، دارا هستند.

ادراک کلی ماهیات اضیل از طریق افاضه اشراقی، و اتحادی است که نفس با افراد مجرد آن ماهیات حاصل می‌کند. اما ادراک کلی ماهیات علمی که افراد مجرد و مادی ندارند، به تبع ادراک حقایق اصلی به دست می‌آید. چون افراد مجرد ماهیات، حقایق قائم به ذات و مشخص هستند، لذا ادراکی که از طریق اتحاد با آن‌ها حاصل می‌شود، باید ادراکی غیرکلی و مشخص باشد و به عبارتی، موجب آگاهی به حقیقتی مشخص و جزئی گردد، در حالی که چنین ادراکی، کلی است. ملاصدرا عوامل زیر را به عنوان دلیل این مسئله بیان می‌دارد: یک. در نهایت شرف و برتری بودن این صور مفارق نوری، به جهت دوری آن‌ها از عالم نفس که تعلق و وابستگی به اجرام و ماده دارد؛ دو. تعلق نفس به امور جسمانی و اشتغالات بدنی و در نتیجه نارسایی و قصور آن؛ سه. غلبه و چیرگی احکام و قوانین طبیعت تاریک و ظلمانی بر نفس.

به تعبیر دیگر، چون این صورت‌های مقدس، به سبب دوری از عالم ماده و نفس، در غایت شرف و برتری هستند، و از طرفی نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی و غلبه قوانین و احکام طبیعت و عالم ماده بر آن، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک است، بنابراین، قدرت و توان مشاهده نوری و تام حقایق علمی و تلقی کامل و دیدن عقلی بدون پرده و حجاب آن‌ها را ندارد و در نتیجه، مشاهده‌ای ضعیف و ناقص و ملاحظه‌ای سست و بی‌دوام نسبت به آن‌ها پیدا می‌کند. مانند کسی که از راه دور و یا در هوای غبارآلود، کسی را می‌بیند و یا همانند فردی که با چشم ضعیف، شخصی را مشاهده می‌کند و احتمالات فراوانی را می‌دهد که آن شخص می‌تواند زید، بکر، عمرو و یا خالد و... باشد و یا حتی در اینکه آن انسان و یا درخت و یا سنگ است، تردید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲).

مثل نوری عقلانی و افراد مجرد ماهیات نیز این گونه هستند، بدین معنا که مشاهده بعید و دور آن‌ها، تردیدی را به دنبال خود می‌آورد که به کلیت، ابهام و نامفهوم

بودن و اشتراک و عمومیت مفاهیم به دست آمده می‌انجامد. بنابراین، نفس انسان تا مادامی که در این جهان است، اگر بخواهد اشیائی را که دارای ذوات عقلی و وجودی مفارق و مجرد هستند، تعقل کند، تعقلش ضعیف و از راه دور و در نتیجه، قابل اشتراک بین جزئیات خواهد بود؛ زیرا صفاتی مانند کلیت و ابهام و یا قابلیت اشتراک، نتایج ضعف معقول اند. اعم از آنکه چنین ضعفی ناشی از قیصور هستی مدبرک باشد و یا سستی و فتور ادراک مدبرکان و یا ناشی از تمامیت مدبرک. بنابراین، حاصل کلام ملاصدرا در مورد ادراک معقولات و صور عقلانی کلی آن است که چنین ادراکی به وسیله مشاهده نفس، حقایق و ذوات مجرد و صور و ماهیات مفارق را حاصل می‌شود؛ نه به تجرید و انتزاع معقولات از محسوسات. بدین صورت که صور خیالی و عقلانی، هر کدام در مقام خود، دارای ثبات و تجرد ذاتی اند و نفس با حرکت جوهری خود، انتقال و مسافرتی را از کمالات حسی، که همان معقولات هیولانی هستند، آغاز کرده و پس از طی کمالات خیالی، که معقولات بالملکه اند، و به عبارتی ادراک حقایق برزخی، به مرتبه ادراک حقایق عقلی راه می‌یابد. در این حرکت و سلوک صعودی، طی درجات و مراتب سافل، زمینه‌ساز و معدّ وصول به درجات و مراتب عالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸-الف، ص ۲۸۹؛ همو، ۱۳۷۱، صص ۲۸۹-۲۹۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۷۸، صص ۲۳۶ و ۲۴۸-۲۵۰).

بنا بر آنچه بیان شد، صدرالمتألهین در این نظریه خود، ادراک معقولات را از طریق مشاهده ارباب انواع از دور و اتحاد با آنها بیان می‌کند. حال سؤال آن است که مفهوم مشاهده رب النوع از دور چیست؟ گفتاری که در ذیل نقل می‌شود، کلام استاد محمدتقی آملی است که پاسخ روشنی به این سؤال است:

«... مذهب صدرالمتألهین... عین رأی اشراقیان است، جز آنکه صدرا، مشاهده از دور را نیز افزوده است. توضیح رأی صدرا و اشراقیان این است که معنای مشاهده مثل نوری از سوی نفس، فناى نفس و اتحاد وجودی آن با رب النوع است؛ یعنی نفس به وجود مثل نوری موجود می‌گردد و از وجود خود فانی می‌شود و این وجه افتراق مذهب مشائیان از این دو مسلک است؛ زیرا مشائیان به اتصال قائل اند و اتصال به شرحی که گذشت، ارتباط دو شیء با حفظ دوگانگی است. اما اتحاد، یکی شدن دو

موجود به وجود واحد است؛ مثال این امر موجودیت صور علمی به وجود نفس است. بعد از فنای نفس از وجود خود و دگرذیسی آن به وجود کلی عقلی و رب النوع، وجود رب النوع و مثال عقلی، منسوب به نفس است، همان گونه که به ماهیت مثال عقلی منسوب است؛ یعنی دو ماهیت به یک وجود موجودند، جز آنکه نسبت وجود به ماهیت عقل بالا صاله است و به ماهیت نفس بالتبع:

بنا بر رأی اشراقیان و صدرا، مشاهده رب النوع به اشراق و اضافه اشراقی است که در این مقام میان شیء و خود آن با علم حضوری، تحقق می یابد؛ زیرا اضافه اشراقی یا میان علت و معلول آن است و یا میان شیء و خود آن، و چون نفس علت رب النوع نیست بلکه رب النوع علت آن است، ناگزیر تصویر اضافه اشراقی به مشاهده نفس نسبت به خود، پس از تبدیل آن به عقل است. روح اضافه اشراقی در اینجا چنین است که نفس پس از صیوررت به مثال عقلی خویشتن بر اساس قاعده اتحاد مدرک و مدرک شهود کند.

مسلك اشراقیان با رأی صدرا این تفاوت را دارد که در حکمت متعالیه، مشاهده از دور است و این قید از آن روی افزوده شده است که کلیت یعنی انطباق بر کثیرین، تصحیح شود؛ مثال آن دیدن شیء در هوای غبارآلود یا از فاصله دور است که به طور کامل جدای از غیر نیست.

جهت مشاهده از دور، دو امر است: یکی از ناحیه نفس و محجوب بودن آن به چیزهای بازدارنده و اشتغال به تدبیر بدن و دیگری از سوی مثل معلقه و قاهریت آن ها. که بازدارنده دیدن از نزدیک است» (آملی، بی تا، صص ۳۵۶-۳۵۸).

۳. اتحاد با عقل فعال

صدرالمتألهین در تبیین و تشریح کیفیت ادراک و حصول صور عقلی، بیان دیگری مبنی بر ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال و افاضه صور ادراکی و عقلی از جانب آن به نفس دارد. ایشان این مطلب را که اصل آن منسوب به ارسطوس است و بعد توسط مشائیان و نیز ابن سینا پرورانده شده است، بر اساس مبانی خود ذکر می کند.

در گفتار ملاصدرا، دو تبیین ظاهراً متفاوت از چگونگی تعقل در انسان دیده می‌شود: از سویی گفته می‌شود عقل فعال، صور عقلیه را به نفس افاضه می‌کند، و از سوی دیگر بیان می‌شود که نفس در اثر حرکت جوهری و گذر از مرتبه جسمیت و رسیدن به مرتبه تجرد عقلانی، واجد صور عقلی می‌شود. آیا این دو تبیین قابل جمع‌اند؟ آیا این دو بر اساس دو مبنای متفاوت بیان شده‌اند؟ اگر ما قائل به حرکت جوهری برای نفس باشیم، می‌توانیم افاضه صور عقلی از سوی عقل فعال را بپذیریم و عالم شدن نفس را در سایه ارتباط و اتحاد با آن بدانیم؟

ایشان معتقدند که حرکت جوهری نفس با مفیض بودن عقل فعال، صور عقلی را منافاتی نداشته و این دو نظریه، فی حد نفسه قابل جمع می‌باشند.

اعتقاد ما به حرکت جوهری در اجسام، به معنای استغناء و بی‌نیازی آن‌ها از مبادی عالیه و مجردات و در نهایت ذات واجب تعالی، و حرکت و تکامل خود به خود آن‌ها نیست. در حقیقت، هر حرکت و یا تکاملی، دو جهت دارد و یا مانند سکه‌ای است که دو رو دارد که ما فقط یک روی سکه، که همان تحرک جسم متحرک است، یعنی حرکت متحرک از ناحیه قابل از مبدأ تا منتهی، را مشاهده می‌کنیم. اما روی دیگر سکه، تحریک جسم و ایجاد تکامل در آن، یکی پس از دیگری، علی نعت الاتصال و الوحدیه است و یا افاضه فعلیت‌ها با وسائط فیض از ناحیه واجب تعالی. این دو جهت هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند. ملاصدرا این مطلب را این گونه توضیح می‌دهد که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و موجودی است که حرکت خود را از جسمیت آغاز کرده و به سوی مرتبه کمال عقلانی که مرتبه مفارقات و مجردات است، حرکت می‌کند و در هر مرحله، واجد کمالاتی می‌شود که پیشتر نبوده است. اولین مرتبه فعلیتی که نفس واجد آن می‌شود، صورت جسمیه است (البته این بنا بر مبنایی است که ما صورت جسمیه را واقعاً فعلیت بدانیم، نه آنکه جسمیت را فقط یک معنای جنسی در نظر بگیریم). کمال بعد از صورت جسمیه، صورت عنصری و پس از آن صور معدنی است که مرکب است و سپس، صورت نباتی و صورت حیوانی است. بعد از مرتبه حیوانیت، آغاز مرتبه فوق جسمانی و تجرد است. در صورتی که تکامل و ارتقای نفس ادامه یابد، به سوی موجودات کاملاً مفارق و مجرد،

یعنی عقل فعال، خواهد رفت. پس از وصول به آن مرتبه، عقل مستفاد نامیده می‌شود که واجد همه ادراکات عقلی، اعم از تصورات و تصدیقات است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۲۴۷-۲۴۸).

عقل مستفاد شباهت زیادی به عقل فعال دارد؛ زیرا هر دو واجد همه معقولات و صور عقلانی می‌باشند، با این تفاوت که عقل مستفاد، امر مفارقی است که ابتدا مادی است و ذرات استکمال، به مرحله تجرد رسیده است، اما عقل فعال از بدو پیدایش، واجد همه کمالات عقلانی بوده است.

البته می‌توان با استفاده از مبانی صدرایی فرق دیگری نیز برای این دو قائل شد و آن عبارت است از اینکه عقل فعال، کمالات و معقولات را خود به خود، یعنی بدون نیاز به وسائط دیگر و نیز حرکت و تأمل و اکتساب، و فقط به افاضه از جانب واجب تعالی واجد است. اما حصول معقولات، در عقل مستفاد، بالغیر بوده و مستغنی و بی‌نیاز از افاضه عقل فعال نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸-ب، صص ۴۶۱-۴۶۲).

۳-۱. رفع استبعاد از اتحاد نفس با عقل فعال

شیخ‌الرئیس بر نفی اتحاد نفس با عقل فعال استدلالی اقامه کرده است مبنی بر اینکه بنا بر اتحاد نفس با عقل فعال یا باید تجزیه عقل فعال را بپذیریم و یا باید قائل شویم کسی که با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند به هنگام تصور یک صورت عقلی، باید تمام معانی و معقولات موجود در عقل فعال را تصور کند و به همه آنها علم حاصل کند.

صدرالمتألهین با انتساب این دلایل به حکمای اسلامی در توضیح آن چنین بیان می‌دارد که عقل فعال، یا موجود بسیط و احد تجزیه ناشدنی است و یا امر دارای اجزاء و ابعاض. در هر دو صورت، اتحاد نفس با آن محال است. در صورت اول، چون عقل فعال، واجد همه معقولات است، لذا در صورت اتحاد نفس با آن به هنگام تعقل یک شیء نفس باید همه معقولات را تعقل کند و در صورت دوم که به هنگام تعقل، نفس با بعضی و یا جزئی از عقل فعال، اتحاد حاصل می‌کند:

اولاً، مستلزم آن است که عقل فعال، امری قابل تجزیه و تبعض باشد؛

ثانیاً، عقل فعال باید اجزای غیرمتناهی داشته باشد؛ زیرا معقولات مختلف الحقایق، غیرمتناهی اند و از طرفی چون هر یک از این معقولات، به تعداد نفوسی که آن را تعقل و درک می‌کنند، امکان دارد دارای افراد نامتناهی باشد، بنابراین، مستلزم آن است که عقل فعال، اجزای نامتناهی داشته باشد؛ مانند صورت عقلانی «انسان» که ممکن است توسط افراد نامتناهی، مورد تعقل قرار گیرد و چون تعقل هر فرد از انسان منوط به اتحاد نفس او با صورتی در عقل فعال است، پس هر نوع از معقولات باید افراد نامتناهی داشته باشد؛

ثالثاً، باید پرسید تمایز و افتراق دو صورتی که با هم اتحاد در نوع داشته و در عقل فعال موجودند، به چیست؟ چون این دو صورت به جهت اتحاد در ماهیت، تمایز به ماهیت و یا لوازم آن نخواهند داشت. پس تمایزشان به عوارض غیرلازم خواهد بود و حال آنکه چنین عوارضی منحصر به امور مادی است ولیکن عقل فعال، هم خودش و هم اجزایش مجزوند. بنابراین، وقتی تمایز به عوارض هم، جایز نباشد، تکثر در آن راهی نخواهد داشت و عقل فعال، بسیط خواهد بود و این خلاف فرض است؛ زیرا بنا به فرض، عقل فعال، مرکب از اجزاء است. پس با ابطال این شقوق، اتحاد نفس با عقل فعال، محال خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸-ب، صص ۳۳۵-۳۳۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵).

ملاصدرا پس از ذکر دلیل حکمای اسلامی بر استبعاد و محال بودن اتحاد نفس با عقل فعال، ابتدا مقدمه‌ای را به این شرح بیان می‌کند که درک این مطلب بسیار دشوار است و کمک و امداد خداوند و نیز تصفیه ذهن را می‌طلبد و ما برای فهم این مسئله، با عقل خود به سوی خداوند اقبال کرده و نه تنها دست ظاهر بلکه دست باطن خود را پیش او دراز کرده برای کشف این مسئله، نزد او تضرع کردیم، تا اینکه خداوند، عقول ما را روشن کرد و بعضی از حجاب‌ها و موانع را برداشت و ما عالم عقلی را مشاهده کردیم و دیدیم با اینکه آن عالم، موجود واحد بسیطی است، همه موجودات این عالم به آن اتصال داشته و آن منشأ و اصل معقولات است و زمانی که صور عقلی را به دیگران افاضه می‌کند، چیزی از او کاسته نمی‌شود و وقتی اشیاء با او اتصال پیدا می‌کنند، چیزی بر او افزوده نمی‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸-ب، ص ۳۳۶).^۱

ملاصدرا برای رفع محال بودن اتحاد نفس با عقل فعال سه مطلب را بیان می‌دارد:

اول، با توجه به مسئله اتحاد عاقل و معقول، نفس به هنگام تغفل امری، عین صورت عقلی آن می‌شود.

دوم، عقل و یا هر مجرد تامی، کل معقولات مادون خود است؛ به این معنا که هر کمالی که در عوالم مادون به نحو کثرت موجود است، همه در عقل فعال به نحو وحدت و بساطت موجود است، بدون آنکه وجود آن‌ها، لطمه‌ای به وحدت و بساطت عقل فعال برساند.

سوم، وحدت، معنای مشترکی است که گاه به معنای وحدت عددی و گاه به معنای وحدت عقلی به کار می‌رود. وحدت عقول، وحدت عددی نیست؛ زیرا وحدتی که در جسم و جسمانیات است، با وحدت دیگری که در کنار آن قرار می‌گیرد، بزرگ‌تر و بیشتر می‌شود، اما وحدت عقلی، این گونه نیست. اگر هزاران بار یک تعقل تکرار گردد، هرگز بیشتر و بزرگ‌تر نخواهد شد.

ایشان با توجه به سه مطلب مذکور می‌گویند: نفس انسان می‌تواند تک تک حقایق را درک کند تا حدی که تمام حقایق را تعقل کند و با توجه به مقدمه اول، انسان در درک هر حقیقتی تا آن متحد می‌شود تا آنجا که نفس انسان می‌تواند عالم عقلی مضاهمی با عالم عینی گردد.

از طرفی معنایی که انسان تعقل می‌کند، مانند ماهیت کلی فرس، ماهیت صرف است و واحد به حد و نوع می‌باشد، نه واحد به تشخیص و وضع. بنابراین، تعدد ندارد - چون صرف الشیء لا یتکرر - و اگر بخواهد تعدد یابد، باید عوارض ویژه‌ای به آن افزوده شود تا دارای معنایی زاید بر ذاتش گردد.^۲

پس وقتی فرس عقلی، ماهیت صرف است و تعدد نداشته باشید، بنابراین، فرس عقلی موجود در عقل فعال و فرس عقلی موجود در نفس، یکی خواهد بود و همان گونه که نفس با فرس عقلی، اتحاد پیدا می‌کند، با فرس عقلی موجود در عقل فعال نیز اتحاد خواهد داشت و چون فرس عقلی ای که در نفس است، متحد با نفس است، پس نفس نیز متحد با فرس عقلی ای که در عقل فعال موجود است، خواهد بود. اما این اتحاد از جمیع جهات نیست بلکه فقط از جهتی است که عقل فعال مشتمل بر فرس

عقلانی است و لذا نفس، فقط با همین صورت اتحاد پیدا می‌کند و با معقولات دیگری که موجود در عقل فعال‌اند، متحد نمی‌شود.

بنابراین، صور عقلانی موجود در عقل فعال، همه موجود به یک وجودند، نه وجودهای متمایز و متباین؛ و به عبارتی کثرت در موجود است، نه وجود. یعنی عقل فعال، وجود واجد بسیطی دارد که مشتمل بر موجودات کثیره است. البته معانی ای که با وجود واحد در عقل فعال موجودند، می‌توانند در موطن دیگری غیر از عقل فعال، مانند عالم جسمانی، با وجودهای متفرق موجود شوند.

از سوی دیگر، همان‌گونه که کثرت معانی موجود در عقل فعال، موجب تجزیه و انقسام عقل فعال نمی‌شود، نفوس کثیره هم به هنگام اتحاد با عقل فعال، موجب تجزیه عقل فعال نمی‌گردند و این اشتباه برای افراد از جهت عدم درک وحدت عقلانی در عقول و تمایز آن با وحدت عددی رخ می‌دهد، در حالی که چنین مسئله‌ای، بعید نیست؛ زیرا همان‌طور که هر نوعی با جنس خود اتحاد دارد و به هنگام تصور نوع، مانند انسان، جنس متحد با آن - حیوان - نیز تصور می‌شود، اما انواع دیگری مانند فرس و بقر که متحد با آن جنس‌اند، تصور نمی‌شوند و انسان به جهت اتحادش با حیوان، با فرس و بقر، متحد نشده انسان، فرس نمی‌شود، به همان صورت، در عقل فعال نیز حقایق مختلف با وجود جمعی موجودند، اما فی حد نفسه، قابل افتراق‌اند و هر نفسی به هنگام تعقل معنایی، فقط با شأنی از شئون عقل فعال متحد می‌شود، نه با کل شئون و حیثیات عقل فعال (ملاصدرا، ۱۳۶۸ - ب، صص ۳۳۶-۳۳۹؛ همو، ۱۳۶۸ - د، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۳۷۵، صص ۳۶-۴۰؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۴۱۲).

در حقیقت، اشکال شیخ، ریشه در آشکار نبودن حدود مسئله برای او دارد. اتحاد نفس با عقل فعال به معنای اتحاد دو شیء مستقل و یا جدای از یکدیگر نیست بلکه نوعی ارتباط است؛ بدین معنا که عقل فعال، وجودی برای خود و وجودی برای ما (نفوس ما) دارد که از آن تعبیر به وجود رابطی می‌شود و اتحاد نفس، با وجود رابطی اوست؛ نه با وجود عینی و نفسی آن. اتحاد در اینجا از قبیل اتحاد امر بالقوه با امر بالفعل است.

از طرفی غفلت شیخ‌الرئیس از این مطلب، به سبب خلط و وحدت اطلاعاتی با وحدت عددی است.

۴. خلق و انشای صور عقلی

پس از ارائه دو طریق توسط ملاصدرا در مورد کیفیت ادراک صور عقلی، که عبارت بودند از مشاهده ارباب انواع از دور و اتحاد با عقل فعال، به نظریه دیگری از ایشان بر می‌خوریم که در آن نفس را نسبت به معقولات و صور عقلی، خلاق دانسته است. از نظر ملاصدرا همان گونه که نفس، در ادراکات حسی و خیالی، مصدر صور حسی و خیالی است، زمانی که در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد کامل و تام از ماده و لواحق آن می‌رسد، یعنی به مرتبه تجرد عقلانی نایل می‌شود، خلاق و فاعل صور عقلی و معقولات می‌گردد. کما اینکه می‌گوید:

«نسبت نفس به صور ادراکی به طرز مطلق، نسبت فاعل مؤثر است؛ نه نسبت قابل منفعل متصف» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱):

«[یا آنکه] خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که قدرت بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است. آنچه مانع از تأثیر و افاده نفس می‌شود، همراهی آن با اجکام جسم و جهات امکان و فقر و نیز حیثیات قوه و عدم است؛ زیرا که نفس، بمصاحب با ماده و لواحق آن است و هر صورتی که از فاعل غالب صادر می‌شود، اجکام و جوب و تجرد و غناء را داشته و حصول تعلقی به آن فاعل خواهد داشت بلکه می‌توان گفت که حصول آن صورت فی نفسه، در واقع عین حصول صورت برای فاعل افاضه‌کننده وجود آن صورت خواهد بود و در اصل در عرف الهیون فاعل واقعی اوست» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۱۸).

پس بنابراین تبیین، نفس در حقیقت، مصدر و فاعل و خلاق صور عقلی است. اما سؤالی که در این رابطه مطرح می‌شود، آن است که آیا ضدور تعلقات کثیره و صور

عقلی متعدد از نفس و فاعلیت نفس برای آن‌ها، منافاتی با قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» ندارد؟

در پاسخ به این سؤال ملاصدرا، ابتدا قاعده کلی‌ای را بیان می‌کند که حصول کثرت در معلول از چهار جهت؛ ممکن است: یا به جهت تعدد فاعل و یا تعدد قابل، یا کثرت طولی و یا تعدد ابزار و آلات.

حال باید دید کدام یک از این موارد منشأ پیدایش تعقّلات کثیر می‌شود؟ کثرت فاعلی و نیز تعدد قابل نمی‌تواند موجب کثرت و تعدد در صور عقلی و معقولات گردد؛ زیرا نفس ناطقه جوهر واحد بسیط است و کثرتی ندارد تا موجب کثرت تعقّلات گردد و اگر بنا به فرض، نفس مرکب باشد، نیز نمی‌تواند منشأ تعقّلات بی‌نهایت شود. از سوی دیگر چون قابل هم، نفس است، و آن جوهر واحد بسیط است، بنابراین کثرت قابل هم نمی‌تواند سبب تعدد معقولات گردد.

همچنین، کثرت طولی که به معنای حصول و وجود یکی از دیگری است، به گونه‌ای که در هر مرتبه‌ای بیش از یک موجود نباشد، موجب کثرت تعقّلات نیست؛ زیرا بسیاری از معقولات مانند تصور سفیدی و سیاهی، هیچ علّیتی نسبت به هم ندارند.

بنابراین، کثرت تعقّلات و معقولات در انسان از ناحیه ابزار و آلات است. تعدد حیوانات انسان که همانند جاسوس‌هایی برای او هستند، زمینه‌ساز و معدّ نفس برای تعقّلات کثیر و اطلاع از صور عقلیه متعدد است. به این معنا که چون ادراکات نفس، از حس سرچشمه می‌گیرند و ادراکات حسی هم از طرق مختلف برای نفس حاصل می‌شوند، این امر زمینه را برای حصول تصورات اولیه و تصدیقات اولیه و یا به عبارتی معقولات کثیره، فراهم می‌سازد. اما حصول تصورات و تصدیقات اکتسابی همیشه به جهت اختلاف در ابزار و آلات نیست و گاه، منشأ آن امتزاج و ترکیب تصورات و تصدیقات بدیهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸-ب، صص ۳۸۱-۳۸۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه از مطالب بیان‌شده در مورد کیفیت حصول ادراکات عقلانی به دست می‌آید، آن است که صدرالمتألهین طرق مختلفی را برای چنین حصولی ذکر می‌کند. اما آیا این

مسئله، حاکی از تناقض گویی در کلام ملاصدراست و یا آنکه می‌توان بین این آراء جمع کرد؟

با دقت و تعمق در کلمات ایشان، روشن می‌گردد که آرای مختلف صدرالمتألهین، حاکی از تحولات و تطورات مختلف نفس است. به این معنا که نفس در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و در مرتبه میانی و دوران وسط، اتحاد با عقل فعال و در نتیجه، صور عقلی می‌یابد و در انتهای سیر عقلانی، خلاق صور عقلیه می‌گردد. گویا اولین فردی که چنین نظری را بیان داشت، حکیم سبزواری بود (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۱۶۱). اما ایشان در «اسرارالحکم»، نامی از مرحله خلاقیت نفس نبرده است، اما روشن است که نفس پس از اتحاد با رب النوع و صبرورت به نور قاهر و مدبر، خود توان خلاقیت را نیز خواهد یافت. استاد حسن‌زاده آملی نیز بر همین عقیده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳):

«بنابراین، ملاصدرا به لحاظ حالات مختلف نفس از صفا و کدورت و قوت و ضعف، تعبیرات مختلفی دارد که تمام آن تعبیرات به جهت مراتب اشتدادی و استکمالی و احوال نفس در هر مرتبه ای صحیح و تمام است. گاه نفس، عالم عقول مفارقه و مبادی عالیه (کلیات و مجردات) را در ابتدای امر چنان درک می‌کند که گویی چیزی را در هوای غبارآلود از دور می‌نگرد تا کم کم بتواند آن‌ها را زلال بنگرد. در مرحله بعد - پس از طی مراحل کمالی - نفس، چیزی را که تعقل کرده است، عین صورت عقلیه آن به حسب وجود می‌گردد، پس نفس ناطقه و عقل فعال در این معنا موافق‌اند که هم نفس ناطقه به حسب وجود، عین صورت معقوله خود است و هم عقل فعال، عین صور معقوله اشیاء است.

پس عقل فعال خزانه معقولات است و مخرج نفوس از نقص به کمال است که نفوس با حصول معاد در تحت تصرف و تدبیر وی استکمال و اشتداد نوری می‌یابند و بدان حد و مقدار حصول معاد و استعداد و قابلیت، با عقل فعال ارتباطی خاص می‌یابند. از این ارتباط بی‌تکیف و بی‌قیاس، تعبیر به اتحاد نفس در عقل فعال و یا فنای نفس در عقل فعال

می‌کند. این اتحاد و فناء را مراتبی است تا حدی که نفس، عقل بسیط می‌گردد. قوه عقل نظری به اتصال کامل، یعنی اتحاد و فناء در عقل بسیط، ظهور جمیع صور علمیه، بدون مقدمه و نتیجه است.

نفس در قوس صعود، چون با عقل بسیط اتحادی وجودی یافت، تمامی حقایق عقلانیه و رقائق برزخیه آنها، نفس حقیقت انسان کامل و از اجزای ذات او می‌گردند و در حقیقت، انسان کامل است که بر حسب هر درجه ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، صص ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۵۶ و ۳۵۷).

مضمون عبارات و کلمات استاد آشتیانی نیز همان تعبیر استاد علامه حسن‌زاده آملی، در مراتب مختلف ادراک صور عقلی و معقولات، از نظر صدرالمتألهین است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲).

یادداشت‌ها

۱. البته کلام ملاصدرا در جایی که وی پس از مرتبه حیوانیت را آغاز مرتبه تجرد دانسته، بر اساس مبانی حکماء و فلاسفه پیش از اوست؛ زیرا با اعتقاد ایشان بر تجرد مثالی و برزخی ادراکات خیالی و تجرد مابقی ادراکات حسی، و از طرفی وجود چنین ادراکاتی در حیوانات و نیز اراده و شوق داشتن حیوانات، باید مرتبه حیوانیت نیز جزو مراتب فوق جسمانی تلقی گردد.


۲. البته صدرالمتألهین در این مشاهده حضوری عالم عقلی، اتصال همه موجودات با عقل فعال را ذکر می‌کند. اما آیا تعقل، با اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود و یا با اتحاد با آن؟ و از سویی چون عقل در انسان، زمانی حاصل می‌شود و زمانی تحقق پیدا نمی‌کند، یعنی انسان، گاه تعقل می‌کند و گاه تعقل نمی‌کند، بنابراین اتصال همه موجودات به عقل فعال نمی‌تواند ملاک تعقل باشد. به نظر می‌رسد ایشان با این بیان در صدد رفع استبعاد و استیحاخ از اتحاد بوده است و با آنکه عقل فعال امر واحد بسیطی است، اتحاد امور متکثر با آن، موجب تجزی و تبعض آن نمی‌گردد.

۳- منظور از صرف الشیء، صرفات مفهومی است که تعدد هم نمی پذیرد، اما اینکه معنای صرفت، در دو نفس مختلف، دو وجود نداشته باشد، قابل قبول نیست. چون معنای واحد در یک نفس، وجودی و در نفس دیگر، وجودی دیگر دارد و حتی وقتی یک نفس، چندین مرتبه، آن معنای را تصور می کند، یا هر تصویری، وجودی می یابد. اما چون ملاصدرا معتقد است که درک عقلی به معنای مشاهده رب النوع و مثل افلاطونی و اتحاد با آن است، لازمه این حرف آن است که چون درک عقلانی هر کس به معنای مشاهده مثال عقلانی است و از طرفی مثال عقلانی، واحد است، بنابراین همه، یک چیز را درک و مشاهده می کنند.

کتابنامه ..

- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸ش)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، چاپ سوم (ویرایش دوم).
- الاملی، محمدتقی (بی تا)، درر البوائد، و هو تعلیق علی شرح المنظومه السبزواری، ایران: چاپخانه مصطفوی، جلد دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳- الف)، الاشارات و التنبیها، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه النعمان، جلد دوم.
- همو (۱۴۱۳- ب)، الاشارات و التنبیها، جلد سوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (۱۶).
- همو (بی تا- الف)، روان شناسی شفاء، ترجمه اکبر داناسرشت، ایران: چاپ خودکار ایران، چاپ دوم.
- همو (بی تا- ب)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شیعه تهران، با همکاری دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵ش)، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم: انتشارات قیام، ج اول.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۲ش)، اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شجرانی، تصحیح و تعیین موارد آیات توسط سید ابراهیم میانجی، ایران: چاپ اسلامی.
- شیزازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاحادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، ایران، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.

- همو (ملاصدرا)، المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، ایران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- همو (۱۳۶۳)، رساله الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- همو (۱۳۶۸- الف)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی چاپ دوم، ج ۱.
- همو (۱۳۶۸- ب)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی، ج ۳.
- همو (۱۳۶۸- ج)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی، ج ۴.
- همو (۱۳۶۸- د)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی، ج ۸.
- همو (۱۳۷۱)، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، چاپ دوم، ایران، تهران، انتشارات مولی.
- همو (۱۳۷۵)، رساله اتحاد عاقل و معقول، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی، المسائل القدسیه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- همو (بی تا)، شرح الهدایة الاثیریه، چاپ سنگی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی