نگاه وجودی ملاصدرا به علم

محمد کاظم علمی سول[1]
طوبی لعل صاحبی[2]

چکیده

ملاصدرا با نوع نگاه به هستی مطلق و هستی انسان و نوع نسبت این دو با یکدیگر نگرشی نوین و متفاوت با نظریهٔ فلاسفهٔ ارسطویی- اسلامی در باب علم عرضه می‌دارد. این پژوهش به نحوهٔ تکوین وجود انسان یا نفس و نسبت آن با معلوم می‌پردازد و با تکیه بر مبانی ابداعی ملاصدرا در این رابطه، مدعی است که نفس انسانی اگرچه به عنوان مدرک کلیات، در همهٔ انسان‌ها مشترک است و تحت نوع واحد قرار می‌گیرد، اما به تدریج و با توجه به نحوهٔ عملکرد ذهن و فعالیت آن، از نفوس دیگر متشخص و متمایز می‌گردد؛ و حتی در هر لحظه ادراکاتش برای خود او هم با لحظه قبل، متفاوت و متمایز است؛ به نحوی که در این تحول، وحدت و ثبات و تشخص نفس محفوظ است.

کلمات کلیدی: علم، نفس، تحول، مراتب وجود، اتحاد عاقل و معقول.

---

[1]. **دانشیار**، دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد.
[2]. **دانشجوی دکتری**، حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

اصولاً هنگامی که سخن از علم و معرفت به میان می‌آید، سه مقوله ادراک، مدرِک، و مدرَک به ذهن متبادر می‌شوند. ملاصدرا به عنوان فیلسوفی وجودشناس که مباحث معرفت‌شناسی را مطرح می‌کند از اصل هستی (مدرَک) آغاز می‌کند، و پرداختن به ادراک و مدرِک از فروع نگاه او به هستی قلمداد می‌شوند. تمرکز بر اصل هستی و ویژگی‌های آن نظیر وحدت، بساطت، و صرافت، داوری خاصی را نسبت به نوع معرفتِ از آن در اختیار می‌گذارد، و سبب می‌شود که تمایز ویژه‌ای میان بود و نمود، یا به عبارت آشناتر ظاهر و باطن قائل شد. این مطلب را هم ملاصدرا و هم پیروان و محققان مکتب وی با دلایل و انحای مختلف اظهار نموده‌اند. اگر از این نگاه عرفانی عبور کنیم و بنابر دیدگاه مشهور فلاسفهٔ اسلامی علم را به دو دستهٔ حصولی و حضوری تقسیم کنیم، معمولاً نگاه مشهور اندیشمندان این است که سخن از شخصی بودن علوم در حوزهٔ علم حضوری می‌گنجد و در حوزهٔ علوم حصولی نیز برخی شاید به دفاع از نظریهٔ حرکت جوهری ملاصدرا پرداخته و سخن از ثبات معرفت در سایهٔحرکت جوهری رانده‌اند[1]. این نوشتار در پی واکاوی نگاه ملاصدرا به هستیِ مدرِک و ادراک، به ویژه نوع ارتباط نفس با معلوم و مبانی مورد اتکای این نوع نسبت است؛ و از این رهگذر مدعی است که علم انسان می‌تواند از نوعی استکمال و تحول برخوردار باشد؛ چیزی که با مبانی مشائی از جمله مهم‌ترین آن‌ها روحانیهٔالحدوث بودن نفس و حلولی بودن علوم بر نفس، عدم پذیرش تجرد عالم خیال و اتحاد عاقل و معقول و مبانی مهم آن، اساساً هیچ سازگاری ندارد. این نتیجهٔ ملاصدرا که در آثار وی به صراحت به چشم نمی‌خورد حول این محور می‌گردد که: « مقوم ذهن، علم است.» اما خود این محور بر مبانی و ابدعاتی استوار است که در این جستار برخی از آن‌ها به عنوان اصول موضوعه در نظر گرفته شده است و برخی مانند تجرد خیال و خلاقیت نفس واتحاد عاقل و معقول بعد از بیان تعاریفی از علم مورد تبیین قرار گرفته و سپس نتیجهٔ مبتنی برآن‌ها اظهار می‌شود.

تعریف علم

مطابق دیدگاه ملاصدرا از آنجا که علم از سنخ هستی است، نمی‌توان برای آن تعریف حقیقی به حد یا رسم ارائه کرد، اما همان‌گونه که وجود که اعرف اشیا است برای کشف و وضوح نیاز به تنبیه و توضیح دارد، می‌توان برای وضوح بیشتر علم نیز تعاریفی نه از نوع حقیقی بلکه از باب تنبیه عرضه داشت. (صدرالمتألهین، 1990، ج3، ص278)

ملاصدرا در یکی از تعاریف خود در باب علم می‌گوید: علم امری سلبی همانند تجرد از ماده نیست و نیز امری اضافی نمی‌باشد بلکه امری بالفعل وجودی است و نه بالقوه. و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودِ (بالفعلِ) خالصی که غیر مشوب به عدم است، و شدّتِ علم بودنش به همان اندازهٔ خلوصش از عدم است. (همان، ص 297) و در برخی موارد نیز می‌گوید: علم امر مجرد نزد جوهر ادراک کننده است. (صدرالمتألهین، 1981، ج1، ص290)

معرفی علم به این طرق نشان می‌دهد که برخلاف دیدگاه مشا که قائل به جسمانی بودن برخی مراتب معرفت هستند. (ابن‌سینا،1364، ص 349) و آن را از جملهٔ ماهیات محسوب می‌کنند. (ابن سینا، 1382، ص568) از نگاه ملاصدرا معرفت از سنخ وجود و حتی مساوق[2] آن است و انواع ادراکات که به سه دسته حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌گردند اموری مجرد قلمداد می‌شوند. از آنجا که مقام بحث در نحوهٔ حصول علم و ارتباط آن با عالم است و علم از مراتب مختلف برخوردار است، سخن ملاصدرا در این رابطه لازم می‌آید؛ وی در یک سخن کلی عقیدهٔ خویش را چنین بیان می‌کند: قوم (مشا) بر این عقیده‌اند که ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی به صورت تجرید صفات و اجزا حاصل می‌شوند، در حالی‌که ادراک با نحوه‌ای از وجود و تبدیل وجودی به وجود دیگر حاصل می‌شود. (صدرالمتألهین، 1990، ج9، ص95) در واقع در ادراک این مدرِک است که از منزلی به منزل دیگر ترقی می‌کند نه اینکه ادراکات همان صور طبیعی باشند جز اینکه برخی از صفات حذف شده باشد و برخی دیگر اضافه گردد. (همان) این سخن ملاصدرا دائر مدار نظریهٔ انقلاب معرفتی اوست. ملاصدرا در مقابل فلسفهٔ مشا به انقلابی عظیمی در معرفت، دست یافته است؛ به این معنا که اگر تا قبل از وی در فلسفهٔ ارسطویی- اسلامی مسیر معرفت از خارج به ذهن بود و ذهن آینه‌ای منفعل یا لوح نانوشته‌ای بیش نبود، در نظر ملاصدرا به تعبیر خود او: «لیس الامر کذالک، بل الامر بالعکس مما ذکروه». (همو، 1378، ص 74)

ذهن در این نظام از فعالیت یا خلاقیت ویژه‌ای برخوردار است. نفس انسان به گونه‌ای خلق شده است که توانایی ایجاد صور اشیای مادی و مجرد را در درون خود دارد. زیرا نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و هر صورتی که از فاعل صادر گردد برای آن حاصل است، بلکه حصول فی نفسهٔ آن صورت عین حصول آن برای فاعلش است. (صدرالمتألهین، 1382، ص151؛ همو،1981، ج1، ص264) در این خلاقیت هیچ تفاوتی بین صورت حسی و خیالی نیست. به این ترتیب که اگر وجود مادی همراه با عوارض خاص است، وجود حسی، وجود صوری غیر ذی وضع است که قابل اشاره حسی نیست؛ جز اینکه مشروط به وجود مادهٔ خارجی است و صورت آن مماثل با این صور محسوسه

است و وجود خیالی وجودی است (که مماثل با صورت حسی است) و غیر مشروط به حضور ماده. (همو، 1990، ج9، ص95) پیرامون ادرکات عقلی بنا بردیدگاه مشهور[3]، ملاصدرا بر این عقیده است که این درک به نحو شهود واشراق است؛ نفس هنگام ادراک معقولات ذوات نوری را مشاهده می‌کند و این‌گونه نیست که نفس معقولات را از محسوسات جدا کند، بلکه یک نحوه سفری برای خود نفس محسوب می‌شود. (همو، 1382، ص156)

با توجه به این توضیحات که ذهن از خلاقیت برخوردار است و علوم اموری مجرد و فعلیت‌یافته‌اند، این سؤال مطرح می‌گردد که ارتباط این علوم با نفس یا ذهن که در ابتدا بالقوه‌اند، چگونه است؟ از آنجا که این ارتباط، در مباحث معرفت‌شناسی ملاصدرا بیشتر حول مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول متمرکز است، نگارندگان نیز به تحلیل بیشتر این مسأله از جهت نحوهٔ شکل‌گیری ذهن انسان می‌پردازد.

اتحاد عاقل و معقول

اتحاد عاقل و معقول به معنای یگانگی ادراک‌کننده و ادراک شونده است. فلاسفهٔ مشایی-اسلامی قبل از ملاصدرا با معنایی که از اتحاد، اختیار نموده بودند این یگانگی را غیر قابل پذیرش قلمداد می‌کردند، اما ملاصدرا آن را پذیرفت. معنای مورد قبول ملاصدرا از اتحاد، صیرورت موجود است به نحوی که مفهوم یا ماهیتی که در ابتدا بر آن صادق نبوده در اثر استکمالی که در آن پدید آمده بر آن صدق کند. (همو، 1990، ج3، ص325)

ملاصدرا این مسأله را از ابداعات خویش می‌داند و بسیار به آن مباهات می‌کند و دلایل متعددی را برای اثبات آن عرضه می‌دارد که بیان و بررسی این دلایل جایگاه ویژهٔ خود را می‌طلبد[4]. دغدغهٔ ما در اینجا با طریقهٔ این نظریه و مبانی مورد نیاز و پذیرش آنها یا همان چیستی و چگونگی این مسأله است.

به نحو مختصر می‌توان گفت طبق این عقیده، نفس حقیقتی ذو مراتب است؛ وتعدد و تکثری بین نفس و قوای نفسانی و صور ادراک شده وجود ندارد و این‌گونه نیست که سخن از سه شئ مستقل جوهر، عرض، وسیله باشد، بلکه اولاً: اثبات می‌شود که جوهر ذات نفس با قوای نفسانی تباینی ندارد. (همان، 1990، ج8، ص221) و ثانیاً: نسبت هر قوه به صورت ادراکی مانند ماده است به صورت، نه مانند جوهر به عرض. یعنی این‌گونه نیست که نفس یک امر متحصل باشد، بلکه نفس با

پذیرفتن صورت مدرکه در هر مرتبهٔ ادراکی عین آن مرتبه می‌شود؛ و در واقع نفس به آن صورت مستکمل می‌گردد. (مطهری، 1378، ص77)

در توضیح مراتب مختلف نفس با ادراک، می‌توان گفت صورت انگاشتن علم برای نفس از مبنای دیگر ملاصدرا پیرامون نفس و بدن منشأ می‌گیرد. به عقیدهٔ او نه تنها رابطهٔ نفس و صور ادراکی در حکم رابطهٔ ماده و صورت است، بلکه رابطه و ترکیب میان نفس و بدن نیز ترکیب اتحادی طبیعی است[5]. (صدرالمتألهین، 1990، ج9، ص3) به این ترتیب که نفس در ابتدای حدوث امری/ صورتی مادی است. (همان، ج8، ص377) است[6]. حال جایگاه طرح مسأله ابتدایی است که نفس جسمانی و مادی و فاقد ادراک چگونه با ادراک که حتی در مرحلهٔ حسی نیز مجرد است، متحد و یگانه می‌گردد. پاسخی که در این موضع به نظر می‌رسد این است که نفس از دیدگاه ملاصدرا همانند دیگر جواهر مادی پیوسته در مسیر حرکت به سمت تجرد است با این تفاوت که نفس در مسیر خود که هنوز در حکم ماده است با پذیرش علم که امری مجرد است از قوه به فعلیت مبدل می‌گردد و در واقع سرعت حرکت او بیشتر می‌شود. دقیقاً از همان آغاز تجرد، فاعل شناسا (ذهن) ایجاد می‌گردد و به تعبیر ملاصدرا عالم می‌گردد و خلاقیت و فعالیت آن آغاز می‌شود؛ یعنی پس از آنکه مجرد شد و فعلیت یافت، توانایی خلاقیت می‌یابد؛ و وصول به مقام خلاقیت، مرتبهٔ آن محسوب می‌شود. به این ترتیب در ابتدای پذیرش علم، مرتبهٔ «همان» وجود، از قوه به فعلیت تبدیل شده و ارتقا می‌یابد. این فعلیت در اولین مراتب، حسی است وسپس خیالی و عقلانی. تأیید این نحوهٔ نگرش به مسأله را می‌توان در میان بیانات پراکندهٔ ملاصدرا یافت؛ آنجا که می‌گوید: «المدرِک و المدرَک یتجردان معاً و ینسلخان معاً من الوجود الی وجود.» (همو، 1981، ج1، ص292)[7]. همچنین، هنگامی که درصدد بیان خلاقیت نفس است علت این فعالیت را تجرد می‌داند. (همو، 1382 ص151؛ همو، 1981، ج1، ص264) و مهم‌تر از این بیانات، او در *الشواهد الربوبیهٔ* طریقهٔ تحقق صور را چنین معرفی می‌کند: «بأن یفیض من الواهب صورة نوریة یحصل بها الادراک، فهی الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل، و اما قبل ذلک فلا *حاسة* ولا *محسوس* الابالقوة». (همو، 1382، ص327)

تاکنون بیان شد که علم از دیدگاه ملاصدرا امری وجودی و مجرد است؛ و عالِم نیز امری مجرد است[8]. و اساساً همین تجرد است که باعث خلاقیت او می‌شود؛ به این معنا که نفس با حرکت خویش به سمت تجرد، به تدریج فعال شده و مراتب حسی، خیالی و حتی عقلی را طی می‌کند. ملاصدرا از این مراتب با عنوان عوالم خیالی یا مثالی و عقلی نفس نام می‌برد. بنابراین، عالم مثال یا برزخ (متصل) قائم به نفس است که رتبهٔ وجودی آن محسوب می‌شود. نیز در ادراک کلیات اگر قائل به

عالم عقل متصل و مُظهِریت و خلاقیت نفس در ادراکات عقلی از نظر ملاصدرا باشیم[9]، پس آن نیز مرتبهٔ نفس محسوب می‌شود و در ادامهٔ خیال قرار دارد؛ چنان‌که علامهٔ طباطبایی وجود عقل متصل را با این بیان پذیرفته و می‌گوید با توجه به اینکه در ارتباط نفس با معلوم، علمی حاصل نمی‌شود مگر اینکه وجود جزئی و یا حتی وجود کلی معلوم قائم به نفس و از مراتب وجودی آن، و داخل در ذات آن باشد؛ لازم می‌آید که برای نفس، مثالی خاصِ خود آن باشد و یا حتی شایسته است که بر این اساس بپذیریم که عالم عقلی خاص خود همان نفس و نه خارج از آن لازم می‌آید[10]. (همو، 1981، ج1، ص302) با وجود این، اگر قائل به عقل متصل نباشیم و ادراکات عقلی را تنها براساس شهودِ از دورِ عالم عقول بدانیم، نیز با توجه به اینکه همین وجودی که از ادراکات حسی و خیالی حاصل است، آمادهٔ ادراک کلیات است؛ پس همان وجود تشکیل یافته از علوم متخیل است که در معرض اشراق و شهود قرار گرفته است. زیرا در نظر صدرالمتألهین به تبع دیگر فلاسفهٔ ارسطویی، حس نقش اساسی را ایفا می‌کند: «صورالاشیاء انما تحصل للنفس اولاً فی حسها ثم فی خیالها ثم فی عقلها النظری و لهذا قیل: من فقد حسا فقد علما». (صدرالمتألهین،1990، ج8، ص327) با این تفاوت که احساس و پس از آن، خیال از دیدگاه وی به نحو خلاقیت صورت پذیرفته و خودِ وجود و مرتبهٔ نفس می‌گردند و نه مانند مشا، عارض بر آن.

بنابراین، نفس به واسطهٔ معدات خارجی (که در نظام صدرایی، اعم از جهان مادی خارج، عقل فعال، و حرکت جوهری و ...)[11] حرکت یا فعالیت و یا تحولی ذاتی در آن راه می‌یابد و از عالم شهادت و حس به عالم معنا انتقال می‌یابد و بر طبق استعدادی که از ناحیه معدات خارجی حاصل شده است، معنا و صورتی را واجد می‌شود که از باطن ذات آن پدید می‌آید و این صورت در مقام غیب ذات نفس، عین وجود نفس و در مقام نازل و مرتبهٔ واحدیت نفس صورتی است که با شئ خارجی منشأ انتزاع مماثل و بر آن منطبق می‌شود و نفس از باطن وجود خود که مثال یا عقل است که تغذیه می‌کند و این حکم به نحوی تمام‌تر و کامل‌تر در عقل و تعقلات نفس نیز ساری است. بنابر آنچه تاکنون بیان شد حصول صور عقلی و خیالی حکایت از تحول ذاتی نفس می‌نمایند. (لاهیجی، 1372، ص136)

بدین ترتیب روشن گردید که از دیدگاه ملاصدرا با توجه به ابداعات و مبانی‌ای چون وجودی دانستن علم و مجرد بودن علم و عالم در همهٔ مراتب، جسمانیةالحدوث بودن نفس و اتحاد عاقل و معقول، رابطهٔ نفس با علم بسیار درهم تنیده است به حدی که برخی[12] علم را برای نفس کمال اول[13] دانسته و مقوم ذهن معرفی می‌کنند و برخی حتی مقوم نفس[14].

به نحو مختصر می‌توان محور اساسی این مبحث را اتحاد عاقل و معقول دانست، که خود این اصل بر پایهٔ دو اصل ابداعی دیگر ملاصدرا استوار است. او در برخی از آثار خویش آن‌هنگام که در صدد تشریح دلایل اتحاد عاقل و معقول است و تلاش برای دفع دیدگاه و دلایل ابن‌سینا را دارد می‌گوید: قبل از تفکر عمیق در دفع این براهین اعم از خاص و عام توجه به این دو امر واجب است: یکی این که وجود در هر شئ، اصل در موجودیت است و همان مبدأ تشخص و منشأ ماهیت و قابل شدت و ضعف است. و دیگر این که حرکت در جوهر پذیرفتنی است و لازمهٔ حرکت در مقوله، وجود فرد متصلِ شخصیِ تدریجی است. (صدرالمتألهین،1387، ص36) بنابراین، از آنجا که نفس جوهری جسمانی است، با حرکت جوهری که «نحوة وجود شئ متدرج الوجود»[15] است، مبتنی براصالت و تشکیک وجود، به توسط علم، عالم و مجرد می‌شود.

اکنون با بازگشت و تحلیل مجدد مبانی و داده‌های فوق، نتایجی گریز ناپذیر آن را در باب معرفت-شناسی ملاصدرا پی می‌گیریم.

همان‌گونه که بیان شد، ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا قائل به عالم خیال (مثال) منفصل و متصل، عقل منفصل و بنابر اقوالی قائل به عقل متصل است؛ بنابر تشخص وجود، عالم خیال یا عقل متصل، که عالمی متحد با وجود انسان است، در هر فردی از افراد انسان با دیگری متمایز می‌باشد. با توضیحی که از عالم مثال ارائه گردید، عالم مثال متصل، مرتبهٔ وجودی یک انسان است. به این معنا که نفس انسانی قبل از کسب علم، امری جسمانی است. صورتی است که مادهٔ آن به میزان استعدادش صورتی خاص طلبیده است، و در واقع ماده مخصِص و مرجِح تأثیرِ مؤثر است[16]. (همو، 1990، ج9، ص10) این امر جسمانی با اولین ادراک از جسمانیت خارج شده و مجرد می‌شود، به نحوی که می‌توان تحقق نفس و ایجاد علم را فرایندی هم‌زمان و باهم دانست که در جریان سیر تدریجی تجرد نفس شکل می‌گیرند.

اثر ماده و خواص آن نیز قبل از حصول علم، قابل توجه است. زیرا علم مجرد است، و درک علوم جزئی (حسی و خیالی) به نحو خلاقیت که حاکی از تجرد نفس است، ممکن می‌شود و در جریان این عملکرد خلاقانه، علاوه‌بر نقش بسیار اساسی عقل فعال و حرکت جوهری، نقش صورت جسمیه، وجود معدّات خارجی همچون زمان و مکان و به تبع آن، اجتماع و فرهنگ و همهٔ لوازم آن جزء شرایط ضروری و لاینفک کسب علم (برای انسان معمولی که سخن اکنون متوجه آن است) محسوب می‌شوند؛ به نحوی که با عدم وجود مادهٔ خارجی صورت حسی نیز ایجاد یا افاضه نمی‌شود[17]. (همان، ص95) در مثال متصل، نفس به اعتبار قوه خیال که تجرد برزخی دارد متصور به

صورت برزخی می‌شود و صور برزخی بر طبق میزان استعدادی که در نفس حاصل می‌شود، وجود پیدا می‌کنند. بنابراین، خیال متصل در هر فرد همان مرتبه و مقام علمی و تجردی وی است. یعنی همان میزان و مقدار تحقق و تکامل یافتهٔ یک نفس است که با او متحد است و در واقع خود اوست. و از آن‌جا که اصالت و تشخص با وجود است؛ و وجود هر فرد از افراد دیگر متمایز و حتی متشخص است، پس علم او که عین وجود و مساوق اوست؛ نیز از یک فرد به فرد دیگر متمایز است. به این ترتیب توانایی کسب معرفت و علم که در ابتدا برای همهٔ افراد بشر یکسان است؛ به تدریج نسبت به افراد متعدد متکثر می‌شود. شبیه این بیان برای ادراکات عقلی نیز صادق است.

از جانب دیگر ملاصدرا قائل به اتحاد عاقل و معقول است و به نظر وی علم برای نفس کمال اولی محسوب می‌شود و نه کمال ثانی، آن‌گونه که ابن سینا و اتباع او قائل بودند؛ یعنی نفس را خالی از هر ادراکی قلمداد نموده و کسب علم را به منزلهٔ اضافهٔ عرضیات به نفس می‌دانستند. در اندیشهٔ ملاصدرا، نفس امری متحصل و محقق نیست، بلکه امری مادی است که با اولین ادراک، فعلیت یافته و عالم می‌گردد و پس از آن، نسبت هریک از مراتب نفس که عین خود اوست با هر صورت ادراکی به منزلهٔ یک ماده و صورت است. (ملاصدرا، 1386، ص45) بنابراین، هر ادراک و علمی به منزلهٔ یک ماده و صورت متمایز است و از آنجا که وجود علم، همان وجود عالم است و عالم همان وجود نفس است که مطابق با اصل جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاءِ نفس و حرکت جوهری، از جسمانیت خارج شده و در هر لحظه با هر ادراک، صورت خاصی یافته و پیوسته در حال تکامل است؛ می‌توان نتیجه گرفت که ادراکات هر فرد برای خود آن فرد نیز در هر لحظه، متمایز از لحظهٔ قبل و متکامل است.

به عقیدهٔ نگارندگان دقیقاً از چنین منظری (تمایز وجودی و علمی انسان‌ها از یکدیگر و تمایز ادراکات یک انسان نسبت به خود) است که ملاصدرا به صراحت می‌گوید: هر کس با رجوع به وجدان خویش در می‌یابد که هویت اکنون وی با هویت گذشته و آیندهٔ او متفاوت است[18]. (همو، 1382، ص316) و در عرشیه چنین بیان می‌دارد: برای نفس انسانی از آغاز تکون تا پایان غایتش مقامات و درجات و نشآت ذاتی و اطوار وجودی بسیاری است[19]. (همو، 1420 ، ص 33)

او فراتر از این اظهار که: «ان الانسان یتنوع باطنه»، برای نفوس، اجناس و اشخاص قائل است[20]. و با پذیرش این عقیده، خود را پیشاپیش در معرض این مسأله قرار می‌دهد که با توجه به اینکه انسان نوع واحدی است که همهٔ افراد بشری، افراد آن نوع واحد محسوب شوند، پس چگونه نفس به انواع و اجناس کثیر مبدل می‌گردد؛ و در پاسخ می‌گوید: انسان نوع است اما انسان طبیعی نوع به شمار

می‌رود. چون نفس (که صورت بدن است و شئیت شئ به صورت آن است) از جهت وجود تعلقی خود نوع واحد است. زیرا مبدأ برای فصل است که فصل در اینجا همان ناطق است که محصل جنس و مقوم ماهیت است؛ و معنای ناطق همان قوه و قدرت ادراک کلیات است که در همه افراد انسانی یکسان است. پس این نفس اگرچه صورت نوع طبیعی و تمام آن است اما در عین حال قابل برای صور مختلف النوع بر حسب وجود غیر طبیعی است؛ همانند هیولا که در عین حال که ذات واحدی دارد، کثیر الانواع است. پس انسان ماهیت نوعیه‌ای است که حاصل از جنس قریب مأخوذ از ماده و فصل قریب مأخوذ از صورت است که همان نفس است «وهی کماله الاول لجسمه طبیعی من جهه مایفعل الافاعیل الخاصة به و یدرک اوایل الکلیات». (همو 1990، ج9، ص20) اما هنگامی که از قوهٔ انسانی و عقل هیولانی به فعلیت می‌گراید (که این فعلیت یافتن بنا به سخن خود ملاصدرا که تاییدبخش مسیر این نوشتار است علم و گاهی آن را با عمل می‌آورد) انواع کثیری از اجناس ملائکه و شیاطین و سباع و بهایم به حسب نشئهٔ ثانیه و ثالثه می‌گردند. (همو، 1382، ص311)

بنابراین، صحیح است که بگوییم از دیدگاه ملاصدرا علم انسان دارای صبغه‌ای بشری است و ذهن نوع بشر اعم از خواص و عوام از کیفیت قوه، عملکرد یکسانی در کسب علم برخوردار است؛ اما این بیان، نظر به وجود آغازین انسان دارد. ملاصدرا حتی در این رابطه از شواهد قرآنی نیز استفاده می‌کند و می‌گوید: آیهٔ «کان الناس امة واحدة فاختلفوا»[21] (همو، 1990، ج9، ص20) و آیهٔ «انا بشر مثلکم»[22] (همان، ج8، ص247) ناظر به همین وجود طبیعی بشری است. اما با شروع تجرد آن که به توسط علم است از دیگر انسان‌ها متمایز شده و پیوسته به توسط علم که عین وجود آن است تغذیه و تکامل می‌یابد.

بدین ترتیب ملاصدرا این نحوهٔ تحول در علم، که عین نفس است را پذیرفته و از غفلت انسان‌ها و حتی ابن‌سینا و بهمنیار متعجب است. (همو، 1382، ص316) ملاصدرا براساس مبانی ویژهٔ خود به نحو مختصر بیانی دارد که تأییدی دیگر بر این نتیجه و پاسخگوی مسائل دیگر است. او در *رسائل قدسیه* می‌گوید: برای نفس انسانی تنزلات و ترقیات بسیاری است، در حالی‌که از وحدت جمعی برخوردار است. گاهی به مرتبهٔ مادهٔ عنصری تنزل می‌کند و گاهی به مقام عقل صعود می‌کند و گاهی در بین العالمین قرار دارد. در هر یک از این مراتب، در عالم خاصی قرار دارد و موجودات خاص آن عالم را مشاهده می‌کند، به خاطر وجود اسباب و مناسبات و اغراض. (لاهیجی، 1372، ص100)

در این بیان ملاصدرا چند نکته به نظر می‌رسد: 1- نفس هم تنزل دارد و هم ترقی؛ 2- نفس در طی مدارج خود با هر یک از مراتب هستی در قوس صعود متحد می‌شود که ملاصدرا می‌گوید: درست است که تعداد این مراتب سه عدد است، اما در هر یک از این مراتب بی نهایت مرتبه وجود دارد؛ 3- علت صعود و نزول را نیز اسباب و اغراض مختلف می‌داند؛ 4- وحدت نفس و شخص آن در طی این تغییرات و تعددات باقی است. زیرا صحیح است که نفس در هر لحظه، صورت علمی جدیدی می‌یابد؛ اما بدون از دست دادن صور قبلی که خود اوست، از لحظهٔ قبل متمایز می‌شود.

به تعبیر دیگر صورت علمی که عین وجود نفس است، ناقص و کامل نفس است؛ ناقص از آن جهت که نسبت به علمی که کسب نکرده ناقص است؛ اما نسبت به آن معلوم، کامل است. پس انسان ثابتِ سیال است. (رفیعی قزوینی، 1361، ص52،55) و به گفتهٔ ملاصدرا این فعلیت صورت علمی با قبول استکمالی منافاتی ندارد. (صدرالمتألهین، 1990 ، ج3، ص331)

به این ترتیب همان‌گونه که ملاصدرا در تعریف خود از اتحاد بیان داشت، وجود واحد، مصداق مفاهیم متعدد قرار می‌گیرد. از اینجا ملاصدرا نفس را به ذات باری تعالی که با وجود احدیش مصداق اسما و صفات کثیر است، تشبیه می‌کند. به عقیدهٔ او متحد بودن جوهر محسوس با قوهٔ حسی و صورت متخیله با قوهٔ خیال و معقول با عقل نیز به وحدت نفس خدشه‌ای وارد نمی‌سازد و این از شگفتی‌های اسرار وجود است. (همو، 1387، ص25) به این معنا که تمام جهان هستی تجلی یک وجود است، نفس که خلیفهٔ الله است، خداگونه است؛ یعنی معقولاتش ظهورات او به شمار می‌رود و نفس در هر مرحله ظهوری دارد. همچنان‌که قرآن می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن»،[23] از همین جاست که قاعدهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت حاصل می‌شود. یعنی ذات واحد گسترش می‌یابد، اما در عین حال وحدت خود را حفظ می‌کند. (حائری یزدی،1360، ص37) ملاصدرا در آثار مختلف خود برای اثبات وحدت نفس برهان اقامه می‌کند و می‌گوید: ذات واحدی است که با تغذیهٔ علمی تکامل می‌یابد و در جریان این تکامل است که هر نفسی از نفس دیگر متشخص می‌گردد و نیز هر نفسی نسبت به خود، متمایز. این تکامل علم بسیار متفاوت با سفسطه انگاری حقیقت است؛ و به گفتهٔ استاد مطهری معنای تکامل را به مفهوم فلسفی آن در نظر می‌گیریم و از مسامحاتی که دانشمندان در بیان تکامل داشته‌اند و هدف خود را به صورت تکامل در حقیقت نشان داده‌اند صرف نظر می‌کنیم. (طباطبایی، 1372، ج1، ص 147). با وجود این، پژوهش حاضر مسائلی چون نحوهٔ سازگاری بیشتر و مستدل‌تر این نظریهٔ گریز ناپذیر با «مطابقت علم با واقع» که مفروض فلاسفهٔ

اسلامی است و «حفظ وحدت نفس» که از قدیم محل نزاع در مسألهٔ حرکت جوهری بوده است را پیش روی پژوهش‌های دقیق آینده قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

اساسی‌ترین مبنای مورد اعتقاد ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف وجود شناس، اصالت وجود است، یعنی اصالت داشتنِ حقیقت هستی که مساوق با وحدت است؛ وحدتی که ذو مراتب و یا به تعبیری ذو ظهور است. نفس یا ذهن انسان به عنوان مقوله‌ای از هستی براساس اصالت وجود و فروع متفرع برآن که مرتبط با نحوهٔ تکوین و عملکرد نفس و ذهن است، می‌تواند به تناسب نوع و نحوهٔ ارتباط خود با هستی به نوع خاصی از معرفت نسبت به آن دست یابد. نسبت طبیعت نوعیه و جسمیهٔ انسان «من» در آغاز با اصل حقیقت هستی «او» نوعی نسبیت معرفتی در نوع انسانی در برابر کل هستی پدید می‌آورد و در مراحل بعد (به گفتهٔ ملاصدرا در نشئهٔ ثانیه و ثالثه) نسبیت معرفتیِ انسانی از انسان دیگر، و نسبیت معرفتیِ هر انسان نسبت به ادرکات خود در هر لحظه از دیدگاه ملاصدرا استخراج می‌گردد؛ به نحوی که نسبت هر فرد و علم او از فرد دیگر متشخص است و نسبت به خود همان فرد، متمایز. با توجه به اینکه تشخص و تمیز با یکدیگر متفاوتند؛ می‌توان گفت تشخص که همان هویت «من» فرد است در این تبدلات و اطوار وجودی محفوظ است، اما امتیازات متفاوت هستند. (رفیعی قزوینی، 1361، ص28)

پی‌نوشت

[1]. به عنوان نمونه ر.ک: زندیه در کتاب «*حرکت جوهری و ثبات معرفت*».

[2]. تعبیر مساوقت بیشتر در بیانات استاد جوادی آملی، مشهود است (جوادی آملی، 1382، بخش چهارم از جلد اول، ص95)

[3]. ملاصدرا در نحوه ادراک کلیات و نیز در نحوه حصول این صور در نفس عاقل و مدرک کلیات به صورت‌های مختلف سخن گفته است گاهی تعقل را به مشاهده ارباب انواع و عقل مجرد از ماده می‌داند وگاهی ملاک ادراک کلی را به خلاقیت و در مواردی و به اتحاد با عقل فعال یا ارباب انواع دانسته است و گاهی صور کلی را رشح عقل مجرد قدسی می‌داند و نیز در برخی موارد ملاک درک کلی را اتحاد نفس با صورت مجرده از ماده می‌داند و گاهی گفته است صور کلی عین افاضه اشراقیه و عین تجلی نفس است و نیز گفته است صور علمیه عین اضافه و یک معنای اضافی به شمار می‌آیند. کلیه این تعبیرات به جهت وجود اعتبارت مختلف در نفس و نحوه ادراکات او و مراحل مختلف ادراک می‌باشد و در معنا عبارات مختلف در مقابل معنای واحد به شمار می‌رود. (لاهیجی، 1372، ص99)

[4]. ملاصدرا در بسیاری از آثار خویش از جمله در *اسفار* (ج 3، ص383؛ *مشاعر* ص101؛ *رساله اتحاد عاقل و معقول* ص31) به بیان این دلایل یا به رد دلایل ابن‌سینا می‌پردازد و اما شارحان حکمت متعالیه پیرامون این برهان‌ها (به ویژه برهان تضایف) نوسانات و تفاسیر متفاوتی ارائه کرده‌اند از جمله آنها استاد رفیعی قزوینی در اتحاد عاقل به معقول (ص24)، استاد حسن‌زاده آملی در *دروس اتحاد عاقل به معقول* (ص237)، استاد حائری یزدی در *کاوش‌های عقل نظری* (ص158)، استاد آشتیانی در *شرح حال و آرای فلسفی* ملاصدرا (ص166) و استاد فیاض صابری در *علم و عالم و معلوم* (ص226) و است.

[5]. التركيب بينهما طبيعي اتحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة. (صدرالمتألهین، 1990 ، ج9، ص3)

[6]. این اعتقاد ملاصدرا که نفس جسم یا جسمانی است برگرفته از عقیدهٔ وی پیرامون مراحل نفس و چگونگی تحول آن است. ملاصدرا با دلایل مختلف در آثار خویش به اثبات حدوث جسمانی نفس و مبانی آن می‌پردازد.

[7]. بر گرفته از: رفیعی قزوینی، *اتحاد عاقل و معقول* (ص54).

[8]. ملاصدرا در آثار مختلف خویش از جملهٔ آن‌ها *اسفار* دلایل متفاوتی برای اثبات تجرد عالِم اقامه می‌کند. (صدرالمتألهین، *1990*، ج8، ص۴۷۵،۴۴۷)

[9]. اگرچه در عبارات ملاصدرا این مطلب که علم به کلیات و معقولات از طریق مشاهدهٔ عقول است ظهور ببیشتری دارد، اما برخی از شارحان حکمت متعالیه بر این عقیده‌اند که ملاصدرا در اوایل، ادراکِ کلیات صور عقلیه را به نحو مشاهدهٔ شئ از مکان بعید می‌داند و در اواسطِ ادراک که نفس دارای کمال می‌شود به نحو اتحاد با عقل فعال و بعد از اتحاد تام، قادر به خلاقیت می‌شود. بنابراین، حق آن است که نفس در جمیع مراتب سمت خلاقیت دارد. (آشتیانی، 1378، ص 105)

[10]. این نظر را مرحوم علامه عرضه می‌دارد که البته قبل از ایشان مرحوم سبزواری نیز با بیان و تفسیری دیگری عالم عقل اصغر را قائلند. (تعلیقه سبزواری و طباطبایی، ج1، ص303)

[11]. بررسی هر یک از این موارد با نحوه عمل آن و میزان کارایی و دخالت آن از حوزه این پژوهش خارج است.

[12]. استاد مطهری در شرح مختصر منظومه، ص77.

[13]. برای کمال دو وجه است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول چیزی است که نوع به واسطهٔ آن بالفعل می‌شود مانند شکل برای شمشیر. کمال ثانی چیزی است که نوع از فعل و انفعالات آن تأثیر می‌پذیرد، مانند برندگی برای شمشیر. (ابن‌سینا، 1404، ص 19)

[14]. استاد رفیعی قزوینی در *اتحاد عاقل به معقول*، ص24.

[15]. این تعریف را استاد مطهری در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج4، ص53 ،74) ارائه کرده است.

[16]. و هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة و غيرها مخصصات و مهيات تأثير المؤثر العقلي...

[17]. لو عدمت تلك المادة الخارجيه لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحسي.

[18]. كل من رجع الى وجدانه وجد ان هذه الهوية الحالية منه غير الهوية الماضية و الآتية لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف اطوار لذات واحدة...

[19]. ان للنفس الانسانیه مقامات و درجات کثیرة من اول تکونها الی آخر غایتها و لها نشآت ذاتیة واطوار وجودیة.

[20]. ان النفس حادثة وان لها بعد البدن اختلافات جنسیة و نوعیة شخصیة. (ملاصدرا، *الشواهدالربوبیه*، ص311

[21]. آیهٔ 213 از سورهٔ بقره.

[22]. آیه 110از سوره کهف.

[23]. آیهٔ 29 از سورهٔ الرحمن.

منابع و مآخذ

[1] آشتیانی، جلال الدین، (1378)، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

[2] ابن‌سینا، (1382)، *الهیات شفا*، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین، ج اول، تصحیح، تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

[3] ابن‌سینا، (1364)، ا *لنجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، دانشگاه تهران.

[4] ابن‌سینا، (1404)، «*الشفا*» *الطبیعیات*، به تحقیق محمود قاسم، دارالکتاب العربی للطباعه والنشر.

[5] بهائی لاهیجی، (1372)، *رساله نوریه در عالم مثال*، با مقدمه، تعلیقات وتصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، دفتر مطالعات دینی.

[6] جوادی آملی، عبدالله، (1382)، رحیق *مختوم*، بخش چهارم از جلد اول، قم، اسراء.

[7] حائری یزدی، مهدی، (1385)، *فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، تألیف عبدالله نصری، نشر علم.

[8] حائری یزدی، مهدی، (1360)، *کاوش‌های عقل نظری*، شرکت سهامی انتشار.

[9] حسن‌زاده آملی، حسن، (1375)، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم، قیام.

[10] رفیعی قزوینی، ابوالحسن، (1361)، *اتحاد عاقل به معقول* با مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

[11] زندیه، مهدی، (1390)، حرکت *جوهری و ثبات معرفت*، بوستان کتاب.

[12] صدرالدین، محمدبن‌ابراهیم (صدرالمتألهین)، (1990)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالاحیارالتراث العربی.

[13] صدرالدین، محمدبن‌ابراهیم (صدرالمتألهین)، (1382)، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

[14] صدرالدین، محمدبن‌ابراهیم (صدرالمتألهین)، (1420)، العرشیه، بیروت، موسسه التاریخ العربی.

[15] صدرالدین، محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین)، (1387)، *رساله اتحاد عاقل و معقول*، ترجمه علی بابایی، مولی.
[16] صدرالدین، محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین)، (1378)، مجموعه *رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت.
[17] طباطبایی، محمد حسین، (1372)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج1، صدرا.
[18] فیاض صابری، عزیزالله، (1380)، *علم و عالم و معلوم*، مشهد، عروج اندیشه.
[19] مطهری، مرتضی، (1366)، شرح *مبسوط منظومه*، ج2، حکمت.
[20] مطهری، مرتضی، (1378)، شرح *مختصر منظومه*، صدرا.