

نقش تشکیک در وجود در اتحاد عاقل و معقول

زهرة قربانی*

جعفر شاه‌نظری**

چکیده

تشکیک در وجود از اصولی‌ترین مبانی حکمت متعالیه است. این مسئله مبنای تبیین و اثبات مسائل متعدد فلسفی قرار گرفته، به گونه‌ای که صدرالدین شیرازی بسیاری از ابتکارات خود را در حوزه‌های مختلف فلسفی وامدار این مسئله است. یکی از مهم‌ترین ابتکارات وی در حوزه معرفت‌شناسی که تشکیک در آن نقش اساسی ایفا کرده، مسئله اتحاد عالم و معلوم است. از آنجایی که حکمای پیش از او از مسئله تشکیک در وجود غافل بوده‌اند مناط انواع ادراک را میزان تجرید مدرک از ماده و لواحق آن می‌دانستند و تفاوت ادراکات را ناشی از تفاوت مقدار تجرید ماهیت از امور مغایر خود محسوب می‌کردند؛ اما وی با رد نظریه تقشیر، تفاوت ادراکات را ناشی از تفاوت انحای وجود مجرد می‌داند. در حکمت متعالیه ملاک معلومیت فقط بر اساس نظام تشکیکی وجود توجیه‌پذیر است. او با پذیرش وجود جمعی در نظام تشکیکی وجود، قائل به انحای وجود در طول یکدیگر برای یک ماهیت می‌شود که مستلزم حمل دیگری به نام «حمل حقیقه و رقیقه» است. بر همین مبنا، ملاک معلومیت بر اساس تأکید وجود است. هر چه میزان وجود از نظر تحصل و فعلیت شدیدتر باشد میزان معلومیت آن بیشتر است و هر قدر وجود آن ضعیف‌تر باشد از میزان معلومیت آن کاسته می‌شود. نفس برای ادراک هر معلومی در مرتبه همان معلوم با آن متحد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تشکیک در وجود، اتحاد عالم و معلوم، مراتب وجود، ماهیت.

مقدمه

مبحث تشکیک در نظام‌های فلسفی پیش از صدرای شیرازی صرفاً توجیه فلسفی امور متفاضلی بود که در جهان یافت می‌شد. اما وی به چنین توجیهی اکتفا نکرد، بلکه پرسش مذکور را درباره کل واقعیت خارجی مطرح کرد، بدین صورت که قائل بود اساساً در خارج بیش از یک حقیقت وجود ندارد و همین حقیقت واحد به نحو تشکیکی متکثر شده است. لذا تشکیک در وجود را پذیرفت، بر آن تأکید فراوان داشت، و بر اساس آن حکمت متعالیه را بنا نهاد، به گونه‌ای که در حکمت متعالیه مبحث تشکیک در حقیقت وجود از مهم‌ترین مبانی ضروری برای اثبات و پذیرش بسیاری از ابتکارات فلسفی صدرا محسوب می‌شود. به جرئت می‌توان گفت التزام به قاعده تشکیک و پذیرش آن از اساسی‌ترین اصول و مبنایی‌ترین ارکان حکمت متعالیه است.

در واقع مباحث فلسفی بر چند گونه‌اند: برخی در رتبه اول، بعضی در رتبه دوم، و برخی متأخرند. اولین و مهم‌ترین بحث فلسفی تشکیک در وجود است، زیرا این بحث گرچه بعد از برخی مسائل فلسفی مطرح می‌شود اما بیش از یک مصداق ندارد و جایگاه آن ممتاز است. یکی از مهم‌ترین مباحثی که در معرفت‌شناسی صدرایی بر تشکیک وجود مبتنی است، ارتباط میان علم، عالم و معلوم است که صدرای شیرازی با توجه به اصول هستی‌شناسی خود توانست به تبیین و اثبات آن بپردازد. رابطه میان عالم و معلوم از مهم‌ترین ابتکارات اوست. در این تحقیق می‌کوشیم نقش تشکیک را در این مسئله روشن کنیم.

نخست به نظر پیشینیان در این باره می‌پردازیم تا روشن شود که صدرای شیرازی چه گامی بلندتر از فلاسفه سلف خویش برداشته که به آن می‌بالد، آن را هدایت و فضلی از جانب حق تعالی می‌شمارد و برای تردید و انکار آن، جز برای کسانی که دچار سوء فهم و قصور عقل شده باشند، مجال نمی‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۳۴۷). آنگاه به جایگاه تشکیک وجود و نقشی که در این زمینه ایفا کرده است خواهیم پرداخت.

پیشینه بحث اتحاد عاقل و معقول

محصول رابطه عالم و معلوم «معرفت» است. پس نخست باید چگونگی ارتباط این دو موضوع را با معرفت بررسی کنیم و رابطه متقابل معرفت را با عالم و معلوم - که هر دو مبدأ وجودی معرفت به شمار می‌آیند - بکاویم، تا جایی که این کاوش به بررسی رابطه علم با معلوم، و سپس

نقش منسک در وجود اتحاد عاقل و معقول

رابطه علم با عالم منتهی شود. البته توجه به این رابطه ریشه‌ای دیرینه دارد و از دیرباز تحت عنوان «اتحاد عاقل و معقول» هم در میان فیلسوفان یونان و هم در میان حکمای مسلمان مطرح بوده است. صدرا در کلام خویش آن را به ارسطو و پیروانش، فروریوس و برخی فلاسفه اسلامی همچون ابی‌نصر نسبت داده است (همو، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۵).

در حکمت اسلامی عنایت به این مسئله از عصر نخستین فیلسوف مسلمان تا دوره حاضر همواره استمرار داشته است. کندی در *رساله فی العقل* و فارابی در لابه‌لای آثارش به این مسئله اشاره کرده است (فارابی، بی‌تا: ۲۸). ابن‌سینا در برخی آثار خود به شدت با این مسئله مخالفت کرده، اما در برخی موارد آن را پذیرفته است. صدرا شیرازی نیز آن را به عنوان سندی برای موافقت ابن‌سینا با اتحاد عاقل و معقول آورده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۷۵/۱).

صدرا در بدو امر به روال دیگران مشی می‌کند، در اواسط کار کم و بیش با دیگران وارد چالش می‌شود و در آخر راهش را جدا می‌کند. پیش از او فلاسفه می‌گفتند «کل مجرد عاقل» اما او می‌گفت «کل مجرد عالم». او عنوان مسئله را از «اتحاد عاقل و معقول» به «اتحاد علم و معلوم» بازگرداند و آن را در هر چهار نوع از علم جاری و ساری دانست. بنابراین، همچنان که از نظر او مجرد بر چهار قسم است - احساس، تخیل، توهم و تعقل - اتحاد و علم نیز چهار قسم دارد.

نحوه ارتباط علم و عالم از منظر فلاسفه پیشین

از نظر فلاسفه پیش از صدرا شیرازی، علم انسان به اشیای خارج از خود، یا به اصطلاح علم حصولی انسان، در چهار مرتبه ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی از مقوله عرض است و از میان آنها فقط علم حصولی عقلی از انواع کیف نفسانی مجرد شمرده می‌شود. به گفته بهمنیار: «همانا علم از مقوله عرض است و روشن است که معلوم نیز از اعراض است و عارض نفس است زیرا موجود در نفس است نه اینکه جزئی از اجزاء نفس و متحد با آن باشد» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱).

فلاسفه پیشین معتقد بودند در علم حصولی، علم ضرورتاً واقعیتی مغایر با عالم است. علم همان صورت ذهنی است و عالم همان نفس انسانی است. صورت ذهنی نوعی عرض است، در حالی که نفس جوهر مجرد است. از نظر آنان، در فرآیند ادراک سه عامل ایفای نقش می‌کند: ۱. نفس که جوهری مجرد است؛ ۲. قوای ادراکی نفس که قوایی انفعالی‌اند و پیش از هر ادراکی

بالفعل در نفس موجودند (از این جمله است قوای حسی که در اندام‌های حسی حلول کرده‌اند و به اصطلاح در آنها منطبق‌اند؛ همچنین حس مشترک و خیال که هر یک در محل مخصوصی از مغز منطبق است، و عقل که مجرد است و در هیچ جای بدن منطبق نیست)؛ ۳. صور ادراکی که عَرَض هستند.

فرآیند ادراک از این قرار است: صورت ذهنی در قوه ادراکی مناسب خود یا در محلی که چنین قوه‌ای در آن منطبق است حلول می‌کند و با این حلول، نفس از طریق قوه ادراکی صورت را می‌یابد. این یافتن همان ادراک بی‌واسطه صورت و ادراک باواسطه شیء صاحب صورت (معلوم بالعرض) است. به طوری که بدون چنین حلولی ادراک منتفی است. پس در این نظریه ادراک مشروط به نوعی انفعال موضوع از عرض است، نه از قبیل انفعال ماده از صورت؛ چنان‌که اگر فرض کنیم هیچ صورت ذهنی در قوای ادراکی نفس حلول نکرده باشد باز، هم خود نفس بالفعل است و هم بالفعل واجد قوای مذکور است، یعنی قوای آن نیز بالفعل هستند، ولی فقط بالقوه دارای احساس، تخیل، تعقل است و زمانی بالفعل حاس، متخیل و عاقل می‌شود که صورتی در این قوا حلول کند. با حلول این صورت، نفس که مدرک بالقوه است مدرک بالفعل می‌شود، درست همان‌گونه که جسمی بالقوه سفید است و با حلول سفیدی در آن بالفعل سفید می‌شود. خلاصه آنکه، طبق این نظر، عالم و علم دو واقعیت مغایرند و رابطه آنها رابطه موضوع و عَرَضِ حال در آن است.

بر این اساس، عالم در طول مدتی که این اعراض بر او حلول می‌کنند هیچ تغییری پیدا نمی‌کند، بلکه تمام تغییرات مربوط به عوارض او است. به تعبیر صدرای شیرازی، طبق این نظریه باید بین نفس نوزاد و نفس فیلسوف و دانشمند سالمند از لحاظ قوت و کمال هیچ فرقی نباشد، بلکه یگانه تفاوت این نفوس در کمالات ثانیه و عوارضی است که در این نفس ثابت حلول کرده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۴۹/۵). صدرا ریشه این قول قدما به ساکن دانستن نفس را در مسئله حلول می‌داند، زیرا ادراکات صرفاً حلولی هستند، نه اینکه با نفس متحد شوند، بلکه صرفاً عوارضی هستند که به نفس اضافه می‌شوند.

فلاسفه پیش از صدرا به ارتقای نفس در ضمن ادراک قائل نبودند و فرآیند ادراک را نوعی انفعال نفس به واسطه حلول انواع مدرکات می‌دانستند که به شکل عوارضی بر نفس انسان حلول می‌کند. در عین حال، آنان درک مراتب مختلف علم را یکسان قلمداد نمی‌کردند. دلیل آن نیز پذیرش درجات متفاوت تجرید برای انواع مدرکات بود، به این شرح که از نظر قدما، از جمله

نقش متکلیف در وجود اتحاد عاقل و معقول

ابن سینا، ماهیات با وجود عوارض مادی که در خارج واجد آن هستند مدرک نیستند، ولی همین ماهیات وقتی به ذهن بیایند و تجرید حاصل کنند صورت محسوس به خود می‌گیرند و سپس با تجرید بیشتر متخیل یا معقول می‌شوند. یعنی از نظر قدما، مدرک واحد و ادراک‌ها متفاوت است. پس مقارنت ماهیت با ماده و عوارض مادی مؤثر مانع ادراک است؛ یعنی تا زمانی که ماهیت هم با ماده و هم با عوارض مادی قرین است امکان ادراک آن وجود ندارد، بلکه لازم است تجرید شود: «المانع للشیء ان یکون معقولاً هو المادة و علائقها» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۷).

از نظر ایشان، تجرید از ماده و عوارض مادی مراتب و درجاتی دارد: مرتبه اول تجرید ناقص از خود ماده است بدون تجرید از عوارض مادی؛ مرتبه دوم تجرید تام از ماده و تجرید ناقص از عوارض مادی است؛ مرتبه سوم تجرید تام از ماده و عوارض مادی است (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۵). بر این اساس، حصول هر مرتبه‌ای از ادراک نتیجه درجه‌ای از تجرید است و ممکن نیست ماهیات با تجریدات متفاوت به یکسان درک شوند. به تعبیر دیگر، تجریدهای متفاوت موجب ادراک‌های متفاوت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۷۴).

بنابراین، اگر ماهیات امور مادی فقط از خود ماده به نحو ناقص تجرید شوند محسوس بالذات‌اند، و اگر از خود ماده به نحو تام و از عوارض مادی به نحو ناقص تجرید شوند، متخیل بالذات‌اند، و اگر از خود ماده و عوارض آن به نحو تام تجرید شوند، معقول بالذات‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۶). در نتیجه، ماهیات امور مادی هنگامی که در خارج موجودند، از آنجا که اصلاً تجرید نشده‌اند و با ماده و کلیه عوارض آن مقارن‌اند، اصلاً قابل ادراک نیستند و فقط می‌توانند معلوم و مدرک بالعرض باشند؛ ولی همین ماهیات، اگر مشمول درجه‌ای از تجرید شوند، قابل درک‌اند و معلوم و مدرک بالذات‌اند. لذا، طبق این نظریه، جایز است که مدرک واحدی با انحای مختلفی از ادراک درک شود، یعنی با اندکی تجرید به نحو حسی، با تجرید بیشتر به نحو خیالی، و با تجرید کامل به نحو عقلی درک شود.

اکنون با توجه به اینکه از منظر فلاسفه پیشین: ۱. نفس مجرد ناقص است (مجرد ناقص عقلی)؛ ۲. نسبت صور ادراکی به نفس - اعم از صور ادراکی حسی و خیالی که مادی‌اند و صور ادراکی عقلی که مجرد است - نسبت ماده به صورت نیست؛ و ۳. صور ادراکی عرض‌اند و عروض عرض به جوهر موجب تکامل ذاتی جوهر نیست؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که حتی هنگامی که نفس مدرک بالفعل صور مذکور است وجودش تکامل ذاتی و جوهری پیدا نمی‌کند، بلکه از هنگام حدوث همواره ثابت و بدون تغییر است. به عبارت دیگر، تغییر نحوه ادراک شیء از

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

حسی به خیالی، و از خیالی به عقلی، نه به معنای ارتقای حقیقت مدرک بالذات است و نه موجب ارتقا و کمال یافتن موجود مدرک از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر آن می‌شود، بلکه فقط به معنای تجرید بیشتر ماهیت از امور مغایر خود است، چنان که صرف تجرید از امور مذکور برای بالفعل شدن مدرک بالقوه و مدرک بالقوه کافی است، بی‌آنکه هیچ نحو ارتقایی در هیچ یک از آن دو رخ دهد (همان).

نظر صدرای شیرازی درباره ارتباط علم و عالم

برای فهم نحوه ارتباط علم و عالم از منظر صدرای، توجه به نکات زیر ضروری است:

۱. منظور از اتحاد، اتحاد در وجود است نه در ماهیت. صدرای علم را نحوه وجود می‌داند و آن را از شمول مقولات خارج می‌کند (همو: ۲۹۲/۳).
۲. اتحاد وجودی چند نوع است. ابن‌سینا که اتحاد عاقل و معقول را در علم ذات مجرد به خود (مجردات قائم بالذات) می‌پذیرد، آن را از نوع ارتباط جوهر و عرض می‌داند، اما صدرای آن را همانند ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی، می‌داند (همان: ۳۱۹-۳۲۱).
۳. مراد صدرای در این مسئله، هنگامی که از اتحاد علم و عالم سخن می‌گوید، اتحاد وجود مدرک با وجود مدرک بالذات است نه اتحاد در ماهیت آن دو، یا اتحاد وجود یکی با ماهیت دیگری یا اتحاد وجود عالم با معلوم بالعرض. معلوم بالذات نزد صدرای حقیقت وجود علم است نه ماهیت آن، بلکه ماهیت علم همانا معلوم بالعرضی است که در ظل حقیقت علم برای عالم مکشوف است، و شیء خارجی معلوم بالعرض ثانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴: ۱۶۵).
۴. وجودی بودن علم در تمام ادراکات اعم از عقلی، حسی و خیالی مطرح است.
۵. از نظر صدرای، نفس یک حقیقت واحد ذومراتب است که به هر مرتبه از آن یک قوه اطلاق می‌شود.
۶. آنچه محل مناقشه است، علم ذهن به غیر است؛ یعنی اختلاف درباره علم حصولی است نه حضوری.

در این مسئله، صدرای به دنبال این است که بگوید عاقل و معقول شیء واحدی است. مراد او این نیست که عاقل و معقول دو چیزند که با یکدیگر متحد می‌شوند. دوگانگی و سه‌گانگی به هیچ

نقش مشکک در وجود اتحاد عاقل و معقول

نحو وجود ندارد. یک جوهر است که به اعتباری «عالم» و به اعتباری «معلوم» و به اعتباری «علم» است.

او عاقل و معقول را دو امر متضایف می‌داند، و متضایفان قابل تفکیک نیستند. او معتقد است عاقل و معقول بالذات نیز این‌گونه‌اند، یعنی اختلاف آنها صرفاً مفهومی است، و گرنه مصداق آنها یکی است. صدرا این رابطه را رابطهٔ ماده و صورت، یعنی اتحاد متحصّل و لامتحصّل می‌داند، بدین معنا که تا عاقلی نباشد معقولی وجود ندارد و بالعکس (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۸؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۱). اتحاد عالم و معلوم در نظر وی بدین معنا است که مرتبه‌ای از مراتب نفس که حالت بالقوه دارد با علم و ادراک یکی می‌شود، آنچنان که امری بالقوه با امری بالفعل یکی می‌شود و آنچنان که ماده‌ای با صورت بعدی یکی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۴۴/۹-۳۴۵).

فرآیند ادراک یا ارتقای نفس در ضمن ادراک مبتنی بر تشکیک در وجود

از نظر صدرا، انسان دست کم دارای سه نحوه ادراک است: احساس، تخیل و تعقل. ذکر این نکته گذشت که فلاسفهٔ قبل از صدرا تفاوت ادراکات را در تفاوت میزان تجرید ماهیت معلوم از امور مغایر خود - عوارض و لواحق مادی - می‌دانستند. حال به بررسی این موضوع از منظر صدرا می‌پردازیم.

صدرای شیرازی در بحث تشکیک قائل است که در دو امر مشکک، مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز آنها است. در نتیجه، تفاوت و تمایز آن دو امر ناشی از انضمام حقیقتی خارجی به حقیقت مشترک میان آنها نیست، بلکه آن دو صرفاً یک حقیقت مشترک دارند و تمایز آنها نیز ناشی از همان حقیقت مشترک است، و آنچه می‌تواند آنها را در همان حقیقت مشترک از هم متمایز کند صرفاً میزان برخورداری آنها از آن حقیقت است. پس آن دو ضرورتاً باید در میزان بهره‌مندی از آن حقیقت مشترک متمایز باشند. پس قطعاً متفاضل‌اند. لذا اگر بپذیریم که در دو واقعیت که نسبت تشکیکی با یکدیگر دارند مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است، تحلیلاً و ضرورتاً نتیجه می‌شود که آن دو واقعیت در برخورداری از حقیقت مابه‌الاشتراکشان دچار تفاضل هستند. پس نسبت میان آن دو قطعاً و ضرورتاً تفاضلی نیز هست، و نسبت تفاضلی میان دو واقعیت مشکک آن روی دیگر سکهٔ عینیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف در آن دو است. پس زمانی یک مفهوم به صورت مشکک بر مصادیقی اطلاق می‌شود که آن مصادیق در برخورداری

از حقیقت آن مفهوم نسبت به یکدیگر متفاضل باشند و نوعی رابطه تفاضلی در برخورداری از حقیقت مذکور میان آنها برقرار باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۴۳۱/۱-۴۳۲).

بنابراین، طبق این دیدگاه، اگر وجود را یک حقیقت واحد مشکک ذومراتب بدانیم، موجوداتی که در طول یکدیگر واقع می‌شوند همگی انحای گوناگون یک ماهیت‌اند (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۵). این بدان معنا است که هر ماهیت نوعیه‌ای علاوه بر وجود خاص آن، که تمام فلاسفه به آن اذعان دارند، دارای وجود یا وجودات جمعی نیز هست، به طوری که هر یک از این وجودها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود جای دارند، چنان‌که این وجودها در طول یکدیگرند و هیچ دو موجودی از آنها در عرض یکدیگر در یک مرتبه نیستند. به تعبیر صدر: «قد یکون الشیء موجوداً بوجود یخصه [ای بوجود الخاص] و قد یکون موجوداً بوجود یجمعه و غیره [ای بوجود الجمعی]» (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۶/۳). در اینجا مقصود از وجود خاص ماهیت، مصداقی از مفهوم ماهوی است که وجداناً و فقداناً مستتبع ماهیت است، و از نظر مصداقی واجد واقعیت تمام مفاهیم کمالی و ثبوتی است که حد تام ماهیت واجد آنها است و بیش از آنها را ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۲۶۷/۶؛ زنوری، ۱۳۶۱: ۳۳۲). در مقابل وجود جمعی ماهیت، مصداقی از ماهیت است که مستتبع ماهیت است وجداناً نه فقداناً، یعنی هم واجد کمالات مذکور است هم واجد غیر آنها. پس کمالات آن محصور در آنچه در حد تام ماهیت آمده نیست و همیشه بسته به شدت و ضعف و مرتبه وجودی خود واجد کمالاتی بیش از کمالات وجود خاص ماهیت است. صدر در این باره می‌نویسد: «این امکان وجود دارد که تمام ماهیاتی که در خارج از ذهن به کثرت عددی و در ذهن به کثرت عقلی موجودند، همگی به یک وجود بسیط واحدی که واجد تمام کمالات وجودی است، تحقق داشته باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۳۶/۳).

به وجود خاص، «فرد» یا «وجود تفصیلی» نیز گفته می‌شود (همان: ۱۸۸/۹). این وجود شامل کمالات ماهیت خویش است نه بیشتر. بنابراین، باید گفت فرد یا وجود تفصیلی ماهیتی است که «بشرط لا» اعتبار شود، و به همین اعتبار است که ماهیات دارای وجود خاص، مستلزم کثرت هستند (همان: ۱۸۶/۶). اما وجود جمعی واجد کمالات ماهیات دیگری نیز هست، چنان‌که ماهیات دیگری که این وجود واجد کمالات آنها است اگر «لابشرط» در نظر گرفته شوند بر آنها قابل حمل‌اند. اما باید توجه داشت که وجود جمعی واحد و بسیط است و چنین نیست که مجموع واقعیت‌های متکثر به هم ضمیمه شده باشند، بلکه وجود واحد بسیطی است که مفاهیم کمالی ماهوی موجودات دیگر، غیر از ماهیتی که در حد تام خود آن وجود مأخوذ است، به نحو

«لابشروط» بر آن قابل حمل است و به همین سبب به آن «وجود اجمالی» نیز می‌گویند (همان: ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۹۸).

از توضیحات مذکور می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. موجود بودن ماهیت با وجود جمعی مستلزم کثرت و تفصیل نیست، بلکه با یک وجود جمعی ماهیات بسیاری می‌توانند موجود باشند (همان). به تعبیر صدرای شیرازی:

«پیش از این مکرر اشاره کردیم که معنای حصول صور موجودات در عقل مجرد وبسیط، این گونه نیست که به نحو متمایز و متکثر ارتسام یابند، آن گونه که در ماده جسمانی صور محسوس به تعدد و تکثر ارتسام می‌یابند و یا آن گونه که این صور در قوه خیال نیز به نحو متعدد و متکثر مرتسم است، چرا که ضرورت تکثر در عالم ماده و یا قوه خیال، از سر محدودیت و ضیق ماده و قوای خیالی و ادراکی است در حالی که در عقل مجرد تام، عدم، غیریت، کثرت و انقسام راه ندارد» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۷).

۲. وجود جمعی ماهیت ضرورتاً کامل‌تر از وجود خاص آن است، و در سلسله تشکیکی وجود در مرتبه بالاتری واقع می‌شود. وجود برتر ماهیت یا وجود اعلا و اشرف ماهیت، تعابیری است که صدرا برای این وجود واحد بسیط به کار برده است، بدین معنا که آثار کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شوند بعینه در وجود جمعی آن یافت نمی‌شوند، بلکه به نحو اعلا و اشرف آن یافت می‌شوند. در حقیقت باید گفت اصل و مبدأ آنها در آنجا یافت می‌شود. صدرا در این باره می‌گوید: «وجود عقلی که از نواقص مادی مبرا است، وجودش به گونه برتر و والاتر است، چرا که وجود عقلی و عالم عقل واجد و مبدأ تمام مراتب متکثر وجود مادی است و به نحو وحدت واجد کثرات است» (همان: ۳۰۳/۷-۳۰۴). مثلاً وجود خاص جسم «ذوابعاد ثلاثه» است، با این حال، وجود عقلی یا وجود الاهی آن، اگرچه ممکن نیست «ذوابعاد ثلاثه» باشد، اما مبدأ و منشأ آن است و واجد کمالات آن؛ و اگر تنزل یابد «ذوابعاد ثلاثه» می‌شود. به گفته صدرای: «همانا تمام انواع ممکنات به هنگامی که به صورت فرد و شخص، تحقق و تشخیص می‌یابند متفاوت، متخالف و متکثر خواهند بود و وجود خاص هر فردی از آن، غیر از وجود خاص فرد دیگر است و بر هر یک آثار و احکام خاص خود مترتب است؛ اما پیش از تحقق و تشخیص فرد، تمام انواع ممکنات به وجود جمعی برتر و والاتر موجود هستند» (همان: ۲۷۳/۶).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

بر این اساس، در نظر صدرا، اگرچه نمی‌توان برای یک ماهیت دو وجود در عرض یکدیگر پذیرفت، اما می‌توان انحای وجود را برای یک ماهیت در طول هم قائل بود. وی در این خصوص چنین نگاشته است:

گاه برای یک ماهیت و یک مفهوم انحای گوناگون وجود و ظهور و اطوار مختلفی از وجود و حصول موجود است، به گونه‌ای که بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌ترند، و بر برخی از آنها آثار و خواصی مترتب است که بر برخی دیگر مترتب نیست. همانند جوهر که دارای معنا و ماهیت واحدی است در حالی که گاه مستقل از غیر و جدا از ماده ایجاد می‌شود ... و گاه نیازمند ماده و همراه آن و منفعل از غیر (همان: ۲۶۴/۱).

با توجه به اینکه وجود یک حقیقت واحد مشکک ذمراتب است و وجوداتی که در طول یکدیگر واقع می‌شوند همگی انحای گوناگون یک ماهیت‌اند، ماهیت با حد واحدی به حمل هوهو بر آنها قابل حمل است. اما به دو گونه است: حمل ماهیت بر وجود خاص خود که همان شایع صناعی است، و حمل آن بر وجودهای فراتر از وجود خاص خود که حمل حقیقه و رقیقه است. بنابراین، اعتقاد به انحای وجود برای ماهیت واحد مستلزم اعتقاد به حمل دیگری غیر از حمل اولی و حمل شایع به نام «حمل حقیقه و رقیقه» است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۶۸).

در حمل «حقیقه و رقیقه»، برخلاف حمل شایع، معیار حمل هیچ‌گاه این نیست که موضوع و محمول مصداقاً یکی باشند و درجه وجودی واحدی داشته باشند، چنان‌که در حمل شایع هنگامی که گفته می‌شود «زید ناطق است» بدین معنا است که هرچه محمول دارد موضوع نیز واجد آن است، و هرچه محمول معاند آن است و طارد او است، موضوع هم فاقد آن است؛ مثلاً «ناطق» با «صاهل» مباین است و با آن جمع نمی‌شود، لذا موضوعی که ناطق بر آن حمل می‌شود نیز با صاهل جمع نمی‌شود و نمی‌تواند موضوع صاهل قرار گیرد.

ولی حمل «حقیقه و رقیقه» حاکی از آن است که وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود، هر آنچه محمول واجد آن است موضوع نیز واجد آن است، اما چنین نیست که هر آنچه محمول فاقد آن است موضوع نیز فاقد آن باشد، بلکه محمول فقط از دارایی‌های خود حکایت می‌کند. در این نوع از حمل در نظام تشکیکی وجود هر وجود پایین‌تری بر وجود بالاتر از خودش حمل می‌شود، مثلاً وجود پنجاه درجه بر وجود صد درجه حمل می‌شود، اما نه به حمل اولی یا حمل شایع، بلکه به حمل حقیقه و رقیقه، بدین معنا که این رقیقه آن حقیقت است. در این نوع از

نقش مُکَلِّب در وجود اتحاد مائل و معتول

حمل، محمول ساکت است و فقط از کمالات وجودی خود حکایت می‌کند و بر چیزی حمل می‌شود که این کمالات را دارد، اما دلالت نمی‌کند که آیا چیز بیشتری دارد یا خیر. به تعبیر دیگر، در حمل شایع، محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود، برخلاف حمل «حقیقه و رقیقه» که در آن محمول فقط ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود. به عبارت دیگر، در حمل شایع، موضوع در داشتن و نداشتن کمالات، یعنی وجداناً و فقداناً، مصداق محمول است، ولی در حمل «حقیقه و رقیقه»، موضوع فقط وجداناً مصداق محمول است. طباطبایی در حاشیه خود بر اسفار در این باره چنین می‌گوید:

همانا حمل اشیاء در حمل بسیط الحقیقه مانند حمل شایع نیست؛ چرا که در حمل شایع مانند «زید انسان است» و «زید ایستاده است» محمول بر موضوع به دو حیثیت ایجابی و سلبی حمل می‌شود، دو حیثیتی که ذات موضوع از آنها ترکیب یافته است، اکنون اگر شیئی از اشیاء در حمل بسیط الحقیقه به گونه‌ای باشد که موضوع با محمول در حمل ترکیب گردد باید سلب آن نیز صادق باشد و در این صورت بسیط، مرکب خواهد بود و این خلف فرض است، زیرا فرض شده بود که موضوع بسیط است، در نتیجه محمول در حمل بر بسیط، فقط به گونه ایجابی خواهد بود و به عبارت دیگر می‌توان گفت بسیط واجد تمام کمالات و مهیمن و مسیطر بر آنهاست، لذا حمل در آن به صورت حمل موجود آمیخته بر صرف و حمل موجود محدود بر مطلق است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶، ح ۱).

صدرا با رد نظریه تقشیر، تفاوت ادراکات را ناشی از تفاوت انحای وجود مجرد و علم می‌داند، که همان وجود برتر ماهیت معلوم است و با آن اتحاد دارد. از نظر وی، در علم حصولی معلوم بالذات ماهیت معلوم نیست، بلکه واقعیت علم معلوم بالذات است، و ماهیت معلوم بالعرض است. در حقیقت، همان‌طور که احکامی که به ماهیت خارجی شیء نسبت می‌دهند در حقیقت به وجود آن بازگشت می‌کند، احکامی که به ماهیت ذهنی معلوم نسبت می‌دهند نیز به واقعیت علم باز می‌گردد که در واقع وجود برتر برای وجود ذهنی این ماهیت است. همچنین، چیزی که مانع ادراک است مقارنت ماهیت معلوم با عوارض غریبه نیست، بلکه نحو واقعیتی است که ماهیت با آن موجود است. به گفته صدرا شیرازی:

بدان در عوارض غریبه که در تعقل و حملش بر موضوعی انسان نیاز به تجرید موضوع از آنها دارد، به عنوان ماهیت و معانی آن اشیاء نیستند زیرا هیچ منافات و ناسازگاری بین تعقل یک شیء و تعقل صفتی با آن نیست و به همین سان در تخیل چیزی که نیاز به تجرید باشد، آنچه تخیل می شود صورت خیالی آن شیء نیست زیرا هیچ منافاتی بین تخیل شیء و تخیل هیئت و صورتی با آن نیست، بنابراین آنچه مانع از تعقل و یا تخیل شیء با شیء دیگر است نحو وجود خاص آن شیء است. (همان: ۳/۳۶۳).

از نظر صدرا، در نظام تشکیکی وجود هر ماهیتی دارای انحصاری از وجود است: وجود خاص، و وجود یا وجودهای برتر (همان: ۱/۲۶۴). بر این اساس، برای ماهیت هر یک از امور مادی چهار نحو از وجود قابل تصور است: وجود مادی، که همان وجود خارجی خاص ماهیت است، و وجودهای مجرد حسی، خیالی و عقلی که وجودهای خارجی برتر ماهیت‌اند و در مقایسه با وجود مادی آن وجود ذهنی‌اند. به این ترتیب، وجود مادی جسمانی ماهیت موجب می‌شود ماهیت مطلقاً قابل درک نباشد، یعنی مادام که ماهیت به چنین وجودی موجود است با هیچ نحو ادراکی قابل درک نیست. به تعبیر صدرا: «ان المادّة الوضعیّة توجب إجتناّب الصورة عن الإدراک مطلقاً» (همان: ۳/۳۶۳).

اگر این ماهیت در نفس با وجود مثالی حسی موجود باشد، نفس با علم حضوری به این وجود، ماهیت مذکور را نیز به نحو جزئی حسی درک می‌کند، و به همین نحو اگر در آن با وجود مثالی خیالی موجود باشد، آن را به نحو جزئی خیالی درک می‌کند، و اگر با وجود عقلی موجود باشد آن را به نحو کلی درک می‌کند. به این ترتیب، نوع ادراک ماهیت تابع نحوه وجود آن است: «أما الماهیات، فهی تابعة لكل نحو من طبقات الوجود» (همان: ۳/۳۶۴).

به تعبیر دیگر، نحوه درک ماهیت معلوم به نحوه واقعیت علم باز می‌گردد. اگر واقعیت علم به نحو مثالی حسی باشد، ماهیت معلوم به صورت جزئی حسی درک می‌شود و اگر به نحو مثالی خیالی یا عقلی باشد، ماهیت معلوم به صورت جزئی خیالی و کلی درک می‌شود. به تعبیر صدرا: «أن للإنسان وجوداً فی الطبيعة المادیة وهو لا یكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا؛ ووجوداً فی الحس المشترك والخیال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا یمكن غیر هذا؛ ووجوداً فی العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا یمكن غیر ذلك» (همان: ۵۰۶).

نقش محسوس در وجود اتحاد عاقل و معقول

بنابراین، تفاوت انواع ادراک، ناشی از تفاوت میزان خلوص و درجات تجرید ماهیت نیست، به طوری که با پیراسته‌تر شدن ماهیت از امور غریبه نوع ادراک از حسی به خیالی و عقلی ارتقا یابد، بلکه ناشی از نحوه واقعت علم است که وجود خارجی برتر، ماهیت، و به اعتباری وجود ذهنی آن است.

هرچه نحوه واقعت علم کمال یابد، نوع ادراک ماهیت نیز برتر می‌شود. در نتیجه، صدرا برخلاف نظریه فلاسفه پیشین معتقد است ارتقای نوع ادراک ماهیت از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی مستلزم کمال یافتن نحوه وجود برتر آن از مثالی حسی به مثالی خیالی و از مثالی خیالی به مجرد عقلی است (همان: ۹۵). این نظر، برخلاف نظر سلف، مستلزم ارتقای نفس در ضمن ادراک است (همو، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۶).

صدرا درباره اتحاد حساس با محسوس می‌گوید: «مکرر از عبارات و مطالب پیشین دانستی که صورت محسوس، وجود فی نفسه آن عین محسوسیت آن و محسوسیت آن عین وجود جوهری آن بای قوه حس است و همین گونه است در صور معقوله» (همان: ۱۸۴/۹). پس همان‌طور که اتحاد عقل با معقولات است، اتحاد حس با محسوسات است، همچنان که او بارها در جاهای مختلف به آن اشاره کرده است (همان: ۱۷۷/۸). صدرا شیرازی به نظر فلاسفه سلف خویش اشاره می‌کند و می‌گوید همان‌طور که نزد تمام حکما وجود فی نفسه معقول با وجود آن برای عاقل یکی است و اختلافی ندارد، وجود شیء محسوس نیز با وجود آن برای جوهر مدرک اتحاد دارد (همان: ۳/۳۱۳). وی نسبت معقول به عاقل را مانند نسبت عرض به معروض نمی‌داند، زیرا عرض و معروض را دو امر مغایر هم می‌داند که در نسبت بین آنها محل از حقیقت حال بی‌خبر است، گرچه مصداقاً نوعی اتحاد انضمامی با یکدیگر دارند، اما حال معقول بالفعل چنین نیست، زیرا معقول بالفعل جز همین وجودی که بذاته معقول است وجود دیگری نیست و معقولیت تمام حقیقت آن است. به تعبیر صدرا شیرازی: «وکون الشیء معقولاً لایتصور إلا یکون الشیء عاقلاً» (همان: ۳/۳۱۵).

در واقع می‌توان گفت صدرا شیرازی با مقدمات زیر به اتحاد عاقل و معقول می‌رسد:
مقدمه اول: صورت معقوله به نفس ذاتش صورت معقوله است، و عین معقولیت است، و تمام حقیقت آن وجود معقولی است، و نحوه وجود آن چنین است که معقولیت عین ذاتش است (همان: ۹۱).

مقدمه دوم: این حقیقتی که عین معقولیت است جز معقولیت وجود دیگری نیست، به این معنا که نحوه وجود آن این است که بذاته معقول است نه چیز دیگر.

مقدمه سوم: این معقول مستلزم عاقلی است، زیرا وصف معقول، زمانی بر شیء صادق است که عاقلی داشته باشد، عاقلی هم درجه و هم مرتبه معقول، زیرا اگر هر یک از عاقل و معقول وجودی نفسی و مغایر با هم داشته باشند معقول مستقلاً با قطع نظر از عاقل اعتبار شده و در مرتبه معقول بالفعل عاقل بالفعل موجود نیست.

در مقام نتیجه گیری می توان به حکم مقدمه سوم گفت که عاقل بالفعل باید در همان مرتبه و درجه معقول موجود باشد. به حکم تضایف، باید برای معقول بالفعل عاقل بالفعلی در همان مرتبه و درجه موجود باشد، زیرا اگر این عاقل بالفعل غیر از آن معقول بالفعل بود، در این مرتبه نبود، پس آن صورت معقوله بالفعل عاقل بالفعل است و اگر عاقل بالفعل نباشد آن معقول بالفعل باید معدوم باشد، زیرا معقول بالفعل در صورتی معقول بالفعل است که عاقل بالفعل با وی در مرتبه وی باشد. بنابراین، وجود عاقل عین وجود معقول است و عاقل جز وجود نفس نیست.

بر این اساس، معقول در مرتبه نفس عین وجود نفس است، بدین معنا که در اینجا وجود نفسی و وجود رابطی صورت معقوله یکی است، و بلکه شأنی از شئون وجودی جوهر عاقل است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۷۶-۱۷۷). به تعبیر صدر: «فکذلک وجود المعقول بما هو معقول وموجوديته نفس وجوده للقوة العاقلة فالقوة الهیولانیة عندما صارت عقلا بالفعل تصیر عین الأشياء المعقولة ولا شبهة فی أن الأشياء المعقولة وجودها أفضل الوجود وأشرف الخیرات» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۷). با توجه به مقدمات مذکور، از نظر صدرای شیرازی نفس نمی تواند امری ثابت باشد، بلکه حقیقت پویایی است که مراتب مختلف عالم هستی را یکی پس از دیگری پشت سر می گذارد. بنابراین، تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است و این نفس است که از مراتب مادون هستی به تدریج مجرد می شود و با تجرد در هر مرتبه ای به مرتبه بالاتر صعود می کند.

این تحلیل از ادراک معقولات به مرتبه بالاتر وجودی مُثُل نوریه باز می گردد و به همین دلیل است که ادراک عقلی متفاوت با ادراک حسی و خیالی مطرح می شود. در ادراک حسی و خیالی، نفس مبدع و آفریننده صور ادراکی است، اما این فرآیند در ادراک عقلی اتفاق نمی افتد. صدرای شیرازی علت تفاوت رأی خود در این مسئله را این گونه توضیح می دهد: در خصوص ادراک مفارقات، نفس به سوی آنها ارتقا پیدا می کند و به آنها متصل می شود، بدون اینکه صورت عقلیه

نفس تشکیک در وجود اتحاد عاقل و معقول

در نفس حلول داشته باشد، آنچنان که رأی مشهور به حلول معتقد است؛ زیرا این صور اشرف از نفس هستند و امر احس احاطه‌ای بر اشرف ندارد (همو، ۱۳۷۸: ۲۳۷).

صدرای شیرازی در این عبارت به قاعده‌ای کلی استناد می‌کند که همان برتری وجود علت بر وجود معلول است. این تقدم رتبی در نظریه ملاصدرا که علیت را تشان دانسته است و معلول را شأنی از شئون علت به حساب آورده و نیز در نظریه امکان فقری او، که معلول را عین فقر و نیاز به علت می‌داند، وضوح بیشتری پیدا می‌کند. چنین تحلیلی از رابطه علیت میان نفس و مدرکات آن نیز صادق است. در جریان ادراک، نفس فقط زمانی می‌تواند فاعل و علت باشد که مدرکات آن احس از نفس باشند، یعنی نفس نسبت به آنها از مرتبه وجودی بالاتری برخوردار باشد. چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی پدیدار می‌شود، زیرا نفس موجودی مجرد و اشرف از محسوسات و متخیلات است و صورت‌های صادرشده از آن، چون معلوم و مخلوق نفس‌اند، در مرتبه‌ای پایین‌تر از علت خود هستند و نفس بر آنها احاطه دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۵۲). اما در مورد مدرکات عقلی چنین فرآیندی پذیرفتنی نیست، زیرا اگرچه نفس موجودی مجرد است اما تجرد آن به دلیل تعلق به بدن و اشتغال به امور مادی تجردی ناقص است و این امر آن را در مرتبه پایین‌تری از موجودات مجرد عقلی واقع در عالم عقول - که از تجرد تام برخوردارند - قرار می‌دهد. لذا نفس نمی‌تواند فاعل و علت باشد و فقط می‌تواند با ارتقا به عالم عقول و حضور در مرتبه مدرکات عقلیه به مشاهده آنها بپردازد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۱). شایان ذکر است که هرچند نفس در ابتدا از تجرد تام برخوردار نیست و لذا احس از عقل محسوب می‌شود، اما بر مبنای حرکت جوهری و سیر تکاملی قادر خواهد بود به مقام عقل و حتی مقامی بالاتر از عقل نائل شود (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۷۸).

تطابق مراتب نفس و مراتب عالم هستی در نظام تشکیکی وجود

از نظر ملاصدرا، نفس دارای مراتبی است و هر یک از این مراتب به ازای مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی است. این مراتب عبارت‌اند از: مرتبه وجود طبیعی، مرتبه وجود نفسانی، و مرتبه وجود عقلانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۶۵/۳). نفس موجود در مرحله وجود طبیعی استعداد و قوه صرف است و بدیهی است که در این مرحله ادراک، که فعلیتی از فعلیات نفس است، برای آن متصور نیست. عبور نفس به نشئه وجود نفسانی این زمینه را فراهم می‌کند که قوه و استعداد ادراکی نفس به فعلیت تبدیل شود و آنچه را شأن این مرتبه وجودی است ادراک کند. لذا ادراک نفس در

این مرتبه محدود به ادراک حسی و خیالی خواهد بود. در نهایت، حضور یافتن نفس در مرتبه وجود عقلانی قوه عاقلیت نفس را به فعلیت تبدیل و نفس را «عاقل بالفعل» می‌کند. به عبارت دیگر، به ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورتی مخصوص به آن وجود دارد. ادراک این صورت‌ها فقط زمانی ممکن است که مدرک از لحاظ وجودی هم‌سرخ با آن مرتبه باشد، و این امر مستلزم حضور نفس در آن مرتبه، اتحاد با حقایق آن مرتبه و موجودیت به وجود حقایق آن مرتبه است. به بیان ملاصدرا: «پس ادراک انسان در هر مرتبه از صور عالم، اتحاد انسان با آن صورت و تحقق ادراک به وجود آن صورت خواهد بود و وجودات، بعضی حسی، بعضی مثالی و بعضی عقلی اند یعنی وجودات در سیر نزول و تحقق اولاً عقل بوده و ثانیاً نفس و ثالثاً حس و سرانجام در ماده تجلی می‌یابد؛ اما در سیر صعود و تحقق نفسانی از حس، سپس نفس و سرانجام وجود عقلی محقق می‌شود» (همو، ۱۳۶۰: ۳۵۱).

بر این اساس، نفس با سیر در مراتب مختلف وجودی در برابر صورت‌های مخصوص به هر عالم قرار می‌گیرد و در هر مرتبه به ادراک صورت‌های موجود در همان مرتبه دست می‌یابد (همو، ۱۳۷۸: ۲۴۱). صدرا درباره اتحاد نفس با معقولات دیدگاه‌های متفاوتی دارد که در نهایت با یکدیگر قابل جمع هستند؛ اما نکته‌ای که در تمام آنها قابل توجه است نقشی است که تشکیک در وجود در همه آنها ایفا می‌کند. برای روشن شدن این مسئله به تبیین نظر ملاصدرا درباره کلی می‌پردازیم.

نظر صدرای شیرازی درباره کلی

چنان که گذشت، صدرا درباره چگونگی شکل‌گیری صورت‌های عقلی دیدگاه‌های متفاوتی ابراز کرده است. از نظر وی، ریشه کلی شرکت‌پذیر، کلی سعی است. به بیان دیگر، حل مسئله معرفت‌شناختی رابطه کلی با افراد در حکمت متعالیه منوط به حل مسئله وجودشناختی رابطه کلی و افراد آن خواهد بود، زیرا آنچه به ادراک درمی‌آید وجود عالی و اشرف است و واجد مادون و اخس است، لذا درک عالی در دل خود درک دانی را به همراه دارد و متضمن آن است.

صدرا به دلیل اعتقاد به مجرد علم و امتناع تغییر در یک صورت علمی مجرد، هیچ‌گاه جریان‌های معهود نزد حکما را نپذیرفت و تفسیر، تجرید، تعمیم و مانند آن را ناصواب دانست. در حالی که تعقل نزد پیشینیان صدرا عبارت بود از تجرید مفهوم یا ماهیت معلوم از تمام عوارض و اعراض، ملاصدرا تعقل را به معنای تجرید از وجود مادی، حسی، خیالی و وهمی می‌دانست. از

نقش تکلیف در وجود اتحاد عاقل و معقول

نظر وی، موجود مجرد عقلی در موطن خود ثابت است و نفس که در اوایل پیدایش خویش جسمانی و متحرک است بر اثر سیر جوهری با آن موجود مجرد مرتبط می‌شود و با هر مرتبه آن که مرتبط باشد متحد می‌شود.

صدرای شیرازی، همچون ابن‌سینا و شارحانش، صورت خیالی را همان صورت حسی منهای برخی تعینات و تشخصات نمی‌داند، بلکه نفس را در خصوص صورت جزئی صادر می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱)، به طوری که نفس انسان بعد از ارتباط حسی با عالم خارج صورتی مماثل با شیء یا اشیای خارجی ابداع می‌کند. در خصوص قوه خیال نیز داستان به همین قرار است، یعنی هنگامی که این قوه با صورت حسی مواجه می‌شود، صورت حسی در مقام و مرتبه خود باقی می‌ماند و صورتی خیالی متناسب با عالم خیال در نفس ایجاد می‌شود. همچنین، هنگامی که عقل با صورت خیالی مواجه می‌شود، صورتی عقلی متناسب با عالم عقل ابداع می‌شود و صورت خیالی در مقام و مرتبه خویش باقی می‌ماند. به تعبیر دیگر، قوه عاقله همان رابطه‌ای را با ادراک خیالی دارد که قوه خیال با ادراک حسی، و قوه خیال نیز همان رابطه‌ای را با ادراک حسی دارد که ادراک حسی با اشیای عینی. در واقع، هر یک از عوالم عین، حس، خیال و عقل مراتب وجودی هستند که ممکن نیست از مرتبه خود تجاوز کنند، بدین معنا که عالم عین وارد ذهن شود، صورت حسی به عالم خیال صعود کند و صورت خیالی به مرحله عقل ارتقا پیدا کند (همان: ۲۶۴).

اما در خصوص ادراک کلیات به وسیله نفس در آثار و آرای صدرای شیرازی به سه دیدگاه می‌توان اشاره کرد: ۱. نظریه تصعید؛ ۲. مشاهده مُثُل؛ ۳. دخالت عقل فعال.

۱. نظریه تعالی یا تصعید

بر اساس این نظریه، نفس انسان در برخورد با اشیا و امور خارجی، در مرتبه حس، خیال و عقل خود تصویری از آن اشیا ایجاد می‌کند. به این ترتیب که ابتدا صورت حسی شیء را به وجود می‌آورد، آنگاه صورتی خیالی متناسب با مرتبه خیال تحقق می‌یابد، و در نهایت این دو صورت حسی و خیالی زمینه را برای ابداع صور عقلی و کلی در مرتبه عقل فراهم می‌آورند. در این فرآیند نفسانی، صور از مرتبه حسی به خیالی و آنگاه به مرتبه صور عقلی ارتقا و تعالی می‌یابند (همان: ۳۶۶/۳، ۹۹/۹).

خلاصه آنکه، در چنین فرآیندی پیدایش کلیات، معلول فرآیند تصعید و تعالی ادراکات انسانی است و نفس انسان به گونه‌ای است که صور حسی با ورود به آن وارد نوعی فرآیند ارتقایی می‌شوند، بی‌آنکه تبدیل و تبدیلی در این صور به وجود آید، یعنی هر صورت در مرتبه خود باقی است و مرتبه دیگر صورتی متناسب با خود ایجاد می‌کند. بر این اساس، نفس عنصری فعال است و صورت‌ها صور ادراکی قائم به وجود نفس و معلول آن هستند.

اما حصول کلیت در این دیدگاه مبتنی بر این است که نفس انسان ذومراتب و دارای مراتب حسی، خیالی و عقلی است. مرتبه عقلی عالی‌ترین مراتب نفس انسان و از حیث وجودی شدیدترین مراحل روح انسان است. هنگامی که صورتی در مرتبه عقل انسان، که مرتبه‌ای مجرد است، حاصل شود، به وجود عالی‌تری موجود می‌شود، و از سعه وجودی برتری برخوردار می‌شود، و به نحوی وجود پیدا می‌کند که می‌تواند در آن واحد همه افراد را در بر گیرد و جامع افراد شود، یا به تعبیر دیگر به کلیت برسد. بنابراین، کلیت محصول شدت وجودی صور عقلانی است و نمایشگری آنها را تا حد بسیاری افزایش می‌دهد.

۲. نظریه مشاهده مُثُل و ارباب انواع

صدرا در برخی عبارات خود معقولات را همچون صور حسی و خیالی در زمره ابداعات نفس بر نمی‌شمارد، بلکه آنها را حاصل مشاهده مُثُل می‌داند. به این صورت که نفس گاه صور عقلی را بر اثر مشاهده ضعیف موجودات عقلی، که در عالم عقل وجود دارند، به دست می‌آورد. این نوع ارتباط نفس با صور عقلی نوری ارتباطی ضعیف محسوب می‌شود و به اصطلاح آن را مشاهده از دور می‌نامند. این دوری و ضعف مشاهده سبب کلیت صور عقلی و ادراک عقل می‌شود. حالت دومی نیز برای مشاهده وجود دارد و آن اینکه نفس بر اثر کمالاتی که به دست می‌آورد با این وجودات مفارق متحد می‌شود و ادراک عقلیات از نزدیک و از طریق اتحاد حاصل می‌شود (همان: ۲۸۸/۱-۲۸۹). در این مقام نفس مشاهده‌گر است نه مبدع.

از نظر ملاصدرا نوع افراد بشر و بیشتر آنها امکان مشاهده صور عقلی و حتی مشاهده نوع اول را ندارند و ادراکات خیالی تعمیم‌یافته خویش را کلی می‌پندارند. وی در این دیدگاه همواره از اوصافی استفاده کرده است که بر نوعی ضعف مشاهده و نقصان آن دلالت دارند. او معتقد است «نفس انسان به دلیل ضعف ادراک و حضور در این عالم، که حاصل تعلق به امور مادی است، قادر به مشاهده تام و تلقی کامل مُثُل نوری نخواهد بود، بلکه مشاهده‌ای ضعیف و ملاحظه‌ای

نقش مُتکبّر در وجود اتحاد عاقل و معقول

ناقص دارد» (همان: ۲۸۹). از طرف دیگر، وی در برخی عبارات ضعف مشاهده را در این می‌داند که نفس قادر نیست ذوات مجرد را به نحو معین و مشخص رؤیت کند (همو، ۱۳۸۷: ۲۳۴). البته باید توجه داشت که بُعد مشاهده به معنای بُعد مکانی نیست، زیرا مجردات فاقد مکان و زمان‌اند. چنین تعبیری کنایه از بُعد معنوی است و اشاره به ضعف ادراک نفس در ابتدای سیر تکامل معنوی‌اش دارد. در واقع مقصود از بُعد همان دوری نفس از مراتب عالم هستی و غلبه قوه و استعداد بر فعلیت‌های ادراکی آن است (همو، ۱۹۸۱: ۵۰۴/۳).

۳. نظریه دخالت عقل فعال

عقل فعال در حکمت متعالیه جوهر عقلی مستقلی است که هم فاعل و هم غایت نفوس انسانی محسوب می‌شود (همان: ۱۴۰/۹). این جوهر مجرد در عین وحدت و بساطتی که دارد صور معقوله تمام حقایق را در خود جای داده است. به همین دلیل از آن به «خازن معقولات» یاد می‌کنند (همان: ۴۹۰/۳). صدرا افاضه‌کننده صور عقلی را عقل فعال می‌داند و ادراکات عقلی را حاصل آفرینش‌گری این موجود می‌شمارد.

بررسی و جمع‌بندی سه دیدگاه صدرا درباره کلی

آیا سخنان مختلف صدرا در این باره حاکی از تناقض‌گویی وی در این مسئله است یا اینکه می‌توان بین دیدگاه‌های او جمع کرد؟ با دقت و تعمق در کلمات وی روشن می‌شود که آرای مختلف او حاکی از تحولات و تطورات مختلف نفس است. بر این اساس، نفس در اولین مرتبه از تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند؛ در مرتبه میانی با عقل فعال و در نتیجه با صور عقلی متحد می‌شود؛ و در انتهای سیر عقلانی، خلاق صور عقلی می‌شود. حسن‌زاده آملی در این باره می‌نویسد:

مرحوم آخوند را در کتاب سهل و ممتنع / سفار در تعلق و ارتباط نفوس به مثل الاهیة تعبیرات مختلف است، که شاید در بادی نظر توهم تناقض در گفتار وی رود، ولکن حقّ این است که آن جناب به لحاظ حالات مختلف نفس از صفا و کدورت و قوت و ضعف، تعبیرات مختلف دارد که تمام آن تعبیرات به لحاظ مراتب اشتدادی و استکمالی و احوال نفس در هر مرتبه‌ای صحیح و تمام است ... هرچند نفس را نشأت و اطوار بسیار است ولکن او را نسبت به صور عقلیه به طور

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

کلی سه حالت است: در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند، و در وسط، حال اتحاد با صور عقلیه می‌یابد، و پس از آن خلاق صور عقلیه می‌گردد، و هر یک از حالات را مراتب بسیار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۴۰-۳۴۱).

به طور خلاصه، می‌توان گفت صدرا قول مختار نهایی خود را در جلد دوم/سفر در بحث از کلی و مُثُل بیان می‌کند و می‌گوید نفس پس از ادراک جزئیات توان مشاهده و ادراک مُثُل افلاطونی را پیدا می‌کند، و در صورتی که ادراک نفس در مشاهده مُثُل قوی باشد، آن موجودات مشخص خارجی را با ذاتشان به صورت شهودی می‌یابد. اما اگر ضعیف باشد آنها را از دور تیره و غبارآلود و در نتیجه مبهم می‌یابد، و در آن دریافت بر افراد کثیر قابل تطبیق است. در واقع باید گفت ملاصدرا در مسئله کلیات از وجود ذهنی عبور می‌کند و کلیت را لازمه وجود ذهنی نمی‌داند، بلکه آن را لازمه وجود عقلی می‌شمارد.

ابتنای ادراک کلیات بر تشکیک وجود

ذکر این نکته گذشت که در نظام تشکیکی، ماهیت دارای انحصار وجود است، از جمله وجودی برتر از وجود خاص ماهیات موجود به نحو اعلا و اشرف که هر کمالی که در عوالم مادون به نحو کثرت موجود است یکجا در آن وجود برتر - کلی بیعی - به نحو وحدت و بساطت موجود است، بی آنکه وجود آنها لطمه‌ای به وحدت و بساطت آن وجود جمعی برتر وارد کند.

بین وجودهای مادی خاص و آن وجود اعلا و اشرف این‌همانی وجودی و خارجی برقرار است، و همین این‌همانی خارجی منشأ کلیت است. به نظر صدرا، مُثُل انواعی مفارق و مجردند واجد کمالات عالم محسوس - مادون - و نسبت به آن دارای علیت ایجادیه هستند. بر همین اساس، عالم مادون به نحو اعلا و اشرف در عالم مُثُل موجود است، به طوری که می‌توان عالم محسوس و مادون را به حمل «حقیقه و رقیقه» بر عالم مُثُل و مافوق حمل کرد، یا بالعکس. این نحوه از وجود مُثُل و ارتباط ویژه آن با مادون، که ارتباط خاص هستی‌شناختی است، زمینه را برای انطباق ادراک مُثُل بر اشیای محسوس توسط انسان فراهم می‌کند. مثلاً، مثال انسان در نشئه دیگر واجد تمام کمالات انسان‌های مادی و جسمانی است و وجود برتر و اشرف تمام آنها است؛ لذا با تمام آنها نوعی این‌همانی خارجی دارد، با همه مشترک است و جامع همه آنها است. همین حقیقت به صورت مفهوم کلی انسان در ذهن درک می‌شود. این سنخ از حقیقت که دارای

نقش کلیک در وجود اتحاد عاقل و معقول

کمالات برتر موجودات مادون خویش است و با همه دارای نسبتی واحد است، همان «کلی سِعی» است که در ذهن به کلیت ماهوی ترجمه می‌شود و به نحو کلیت ذهنی درک می‌شود. بر این اساس، کلی همان جزئی تنزل یافته است، با این تفاوت که حاصل تنزل از جزئی خارجی مشخص و مادی نظیر زید، بکر و عمرو نیست، بلکه نتیجه تنزل از وجود مشخص عقلی است که دارای احاطه سِعی نسبت به افراد کثیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱۰۷/۴).

چه بسا با توجه به نظر صدرا درباره کلیات، یعنی عبور از وجود ذهنی و قبول مُثُل و کلی سِعی، این اشکال مطرح شود که در این صورت ادراک کلی معقول همتای ادراک جزئی محسوس بر اثر ارتباط با خارج است، و این مبنا به ادله وجود ذهنی که می‌کوشید وجود ذهنی را با ادراک معقول کلی اثبات کند آسیب می‌رساند، زیرا محور برهان مزبور برای وجود ذهنی این بود که انسان معقول کلی را ادراک می‌کند و ادراک، که توجه و اشاره درونی است، هرگز به معدوم محض تعلق نمی‌گیرد و کلی معقول از آنجا که در خارج وجود ندارد، در موطن دیگری به نام ذهن وجود دارد.

در پاسخ باید گفت با پذیرش «کلی سِعی» به عنوان ریشه کلیات، همچنان استدلال بر وجود ذهنی متقن خواهد بود، چراکه ادراک آن وجود مجرد عقلی، اگر به نحو تمام و کمال باشد، ادراک شهودی است و از حوزه وجود ذهنی خارج خواهد بود، زیرا وجود ذهنی، همچنان که پیش‌تر گذشت، علم حصولی است و طبق مبنای صدرا در اعتقاد به تمایز علم از وجود ذهنی، نوعی وجود تبعی و ظلی است، در حالی که وجود «کلی سِعی» نوعی وجود مجرد و اصیل است و ادراک آن ادراکی شهودی است. اما در صورتی که ادراک آن به نحو ناقص و مبهم باشد، چنین ادراکی دیگر به صورت حضوری نخواهد بود، بلکه انسان در این ادراک غبارآلود فقط به درک ماهیت آن وجود سِعی و ظهور ظلی آن ناائل می‌شود، همچنان که صدرا بر همین اساس ادراک آن را حصولی و ادراک کلی مفهومی را همان ادراک کلی سِعی به صورت غبارآلود و مبهم و ضعیف دانسته است بنابراین، هیچ‌گونه خللی بر برهان وجود ذهنی وارد نمی‌شود (همان: ۱-۲: ۴۵۵).

شاید رفع تناقض از گفتار صدرا که ادراک کلیات را برای نفوس گاه ممکن و گاه ممتنع می‌شمارد به همین دو نکته برگردد که درک شهودی وجود عینی کلی سِعی برای عموم انسان‌ها قریب به محال است و بیشتر مردم از ادراک آن محروم‌اند، در حالی که انتزاع مفهوم کلی از آن به صورت علم حصولی امری است ممکن و دستیابی به آن سهل‌تر می‌نماید.

حاصل گفتار صدرا درباره ادراک معقولات این است که این ادراک، آنچنان که جمهور حکما به آن قائل بوده‌اند، به احساس تخیل افراد جزئی و تجرید و انتزاع معقولات از محسوسات و تخیلات نیست. ملاصدرا با گذر از مفاهیم و ماهیات به عینیت و هستی و با رد ارتقای ماهیات و قبول ارتقای وجود آنها طبق مراتب تشکیکی وجود، ادراک معقولات را همان ادراک ذوات عقلانی ماهیات مجرد می‌داند، بدین صورت که مدرکات حسی، خیالی و عقلانی هر یک در مقام خود از ثبات و تجرد ذاتی برخوردارند، و نفس با حرکت جوهری خود کمالات حسی و خیالی را طی می‌کند و از مرتبه ادراک موجودات حسی و طبیعی به ادراک حقایق برزخی و خیالی و پس از آن در حرکت ارتحالی دیگر به مرتبه حقایق عقلانی راه می‌یابد. در این سلوک که در قوس صعود واقع می‌شود طی درجات سافل معدّ وصول به درجات عالی است (همان: ۱-۱۵۷/۴).

در واقع صدرا با رد ماهیات معلوم از حسی به خیالی و آنگاه از خیالی به عقلی، و با برگرداندن حقیقت علم به وجود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲/۲۳۹) و قائل شدن به مساوقت آن دو با یکدیگر، تشکیک را وارد حقیقت علم می‌کند. در نتیجه، حقیقت علم حقیقتی ذومراتب و دارای نشأت مختلف می‌شود که مطابق با نشأت عالم هستی است (همو، ۱۳۶۰: ۳۵۱).

نتیجه

تقریر نظر صدرا در مسئله اتحاد عالم به معلوم به خوبی جایگاه و نقش اساسی بحث تشکیک در وجود را نمایان می‌کند. چنان که دیدیم آنچه در شکل‌گیری نظر صدرا نقش اساسی داشته مباحث اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک در وجود و ساختار تشکیکی نظام عالم وجود است. او معتقد است حکمای پیشین به این علت مناط وجود ادراکی را عدم مقارنت و همراهی با عوارض می‌دانستند که از مسئله تشکیک در وجود غافل بودند. ابن‌سینا نیز درباره این قسم از اتحاد در *شفا و اشارات* بحث کرده، اما آن را محال دانسته، زیرا در جایی که نظام تشکیکی بر عالم حاکم نباشد اتحاد طولی بی‌معنا است و به ناچار اتحاد مدرک و مدرک در عرض یکدیگر است، حال آنکه بحث بر سر اتحاد دو امر هم‌عرض نیست، بلکه سخن از اتحاد دو امری است که در طول یکدیگرند و به حسب وجود یکی ناقص و دیگری مرتبه کامل او است. ناقص به استكمال و اشتداد وجودی، از مرتبه نقص به مرتبه وجود کامل می‌رسد، و مدرک، در ادراک خود، از مرتبه وجود خود به مرتبه وجود مدرک نائل می‌شود، در حالی که ناقص و کامل همان نفس است در دو مرتبه، به این معنا که نفس نسبت به علمی که کسب نکرده ناقص است، و از آنجا که آن علم

نقش تکلیف در وجود اتحاد عاقل و معقول

معلوم نفس شده، نسبت به آن معلوم، تام و کامل می‌شود و از وجودی ناقص به وجودی کامل ارتقا می‌یابد (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۲۱۸).

بر این اساس، مدار و مناط معقولیت همانا تأکد وجود است و مناط عدم معقولیت ضعف وجود است. بنابراین، هر قدر وجود از نظر تحضیل و فعلیت شدیدتر باشد میزان معلومیت آن بیشتر است و هر قدر وجود آن ضعیف‌تر باشد از میزان معلومیت آن کاسته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲-۴: ۱۶۰).

توجه به مراتب، امری اساسی است. کسانی که قائل به اتحاد عاقل و معقول هستند، در عین حال در خصوص علم و ادراک قائل به مراتب هستند و با حفظ مراتب قائل به اتحاد هستند. به همین دلیل وقتی می‌گویند نفس تعقل می‌کند چنین نیست که نفس دارای این معلوم می‌شود بلکه خود او می‌شود. به گفته صدر: «ان الصور العقلیه اذا عقلها العقل یتکمل بها و یصیر ذاته ذاتها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۲۲/۹-۱۲۳).

در نظام تشکیکی وجود، نشأت عالم هستی در سه مرتبه طبقه‌بندی می‌شود و در ازای هر مرتبه از مراتب عالم هستی موطنی برای ظهور آنها در وجود نفس انسانی معین می‌شود. نفس ناطقه محلی برای ظهور هستی است و مطابق با مراتب هستی، مظاهری در ذات انسان قرار دارد. این عوالم سه‌گانه عالم حس، عالم مثال و عالم عقل است، و مظاهر آن در نفس به ترتیب حواس ظاهری، حواس باطنی و قوه عاقله انسان است. همان‌طور که صورت‌های حسی و خیالی بعد از صدور از نفس، نزد آن حضور می‌یابند و نفس با حضور مدرک در نزد خود با علم حضوری به آن آگاهی می‌یابد و آن را مشاهده می‌کند (همان: ۲۹۵/۱)، مشاهده معقولات نیز در واقع حاکی از اشتداد وجودی نفس است، زیرا وجود و علم با یکدیگر مساوی هستند و اشتداد نفس در وجود مساوق با اشتداد علم آن است، به این نحو که با ارتقا و تعالی نفس در مراتب هستی، علم و ادراک او نیز متعالی و متکامل می‌شود و مراتب بالاتری از تجرد را به دست می‌آورد تا در نهایت به مرتبه‌ای دست می‌یابد که حقایق در مقابل دیدگان باطنی او ظاهر می‌شود و او می‌تواند آنها را مشاهده کند (همو، ۱۳۷۸: ۷۵۲).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *التعلیقات*، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳). برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، تهران: انتشارات فکر روز.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰). *شرح حال و آرای فلسفی صدرا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۴.
۴. بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۷۵). *التحصیل، تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، قم: انتشارات اسراء، چاپ سوم.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). *اتحاد عاقل به معقول*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۷. زنونزی، ملا عبدالله (۱۳۶۱). *لمعات الاهیة*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۸. صدرالمتألهین، محمد (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۹، چاپ سوم.
۹. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۷۸). *سه رساله فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۳ الف). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۳ ب). *مشاعر*، تهران: انتشارات کتاب‌خانه طهروری، ج ۲.
۱۳. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
۱۴. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران: انتشارات سمت، ج ۲.
۱۶. فارابی، ابونصر محمد (بی تا). *فصوص الحکم*، تصحیح: محمد آل یاسین، قم: بیدار.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، ج ۹.