

روح نظریه تذر

در نگاه ملاصدرا به تعقل

علی اصغر جعفری ولنی، استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید مطهری
زینب محمدنژاد*، دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

چکیده

ملاصدرا در تبیین ادراک، بویژه ادراک عقلی، از سویی با توجه به مبانی فلسفه اش - از قبیل اصالت و تشکیک وجود، مساوت وجود با علم و حرکت جوهری - دیدگاهی خاص و متفاوت با گذشتگان دارد و از سوی دیگر، نظریه قدم نفس افلاطون را بر اساس کینونت نفس در عالم مفارقات، همسو با دیدگاه خود درباره حدوث جسمانی نفس تلقی میکند؛ چراکه این کینونت در عالم مفارقات و عقول مجرد بصورت جزئی و ناقص نبوده و نفس در قوس نزول با حرکت جوهری جسم، حدوث جسمانی می یابد و در قوس صعود دوباره به عالم عقول بازمیگردد. این سیر وجودی همان سیر معرفتی نیز هست. بهمین سبب، در ادراک عقلی نفس عالم عقل را مشاهده میکند، همان عالمی که در ابتدای قوس نزول در آن وجودی عقلی داشته است. با در نظر گرفتن درهم تنیدگی وجودشناسی و معرفتشناسی در فلسفه ملاصدرا، همانگونه که سیر نفس انسان در عوالم وجود سعه وجودی او را بدنبال دارد، رحلت از هر کدام از عوالم بسوی عالم دیگر، تکامل ادراکات از حسی و خیالی به عقلی را نیز در پی دارد. ملاصدرا درباره ادراکات عقلی برخلاف ادراکات حسی و خیالی، قائل به افاضة مفاهیم عقلی از سوی

عقول مفارق به نفس و مشاهده از دور آنها توسط نفس است. بنابراین علیرغم اینکه ملاصدرا نظریه تذر افلاطون را نپذیرفته، نگاه خاص او به ادراک عقلی میتواند نوعی تذر و یادآوری باشد؛ گرچه بر اساس تفاوت مبانی افلاطون و ملاصدرا نمیتوان این دورا کاملاً منطبق بر یکدیگر دانست.

کلیدواژگان:

ملاصدرا	افلاطون
قدم نفس	تذر
تعقل	مشاهده از دور

طرح مسئله

علیرغم اینکه نظریه افلاطون درباره قدم نفس را بسیاری از فلاسفه نمیپذیرند و معتقدند وجود نفس پیش از تعلق به بدن موجب تناسخ باطل است، ملاصدرا آن را پذیرفته و به توجیه آن پرداخته و در تأیید آن به روایات نیز استناد کرده است. نظریه محوری افلاطون در معرفتشناسی که پیوندی نزدیک با نظریه مثل دارد به نظریه «تذر» مشهور

(نویسنده مسئول) Email: mohamadnejad.z@gmail.com *

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲۳

است که مطابق آن، کسب علم در واقع یادآوری دوباره معلوماتی است که از ابتدا در نفس انسان نهاده شده است.

حال پرسش اینست که باتوجه به پذیرش نظریه مثل، آیا ملاصدرا نظریه تذکر را نیز پذیرفته است یا خیر؟ برای روشن شدن پاسخ، ابتدا به اجمال دو نظریه قدم نفس و تذکر و تحلیل ملاصدرا از آنها را بررسی میکنیم و سپس با تحلیل معرفت‌شناسی صدرایی نشان میدهم که روح نظریه تذکر را در بطن و فحوای دیدگاه ملاصدرا درباره ادراک عقلی میتوان دید.

۱. نظریه «قدم نفس» افلاطون

افلاطون به وجود نفس پیش از تعلق به بدن معتقد است و بصراحت بیان میکند که نفس بالضرورة ازلی و ابدی است.^۱ به اعتقاد او هرآنچه دائماً در حرکت باشد و خودش علت حرکت خودش باشد، دارای حیات و ابدی است و آنچه ابدی است قطعاً ازلی بوده است. نفس هم دارای همین ویژگی است.^۲ از دید او نفس بصورت بسیط و مجرد، قبل از حدوث بدن موجود بوده و پس از حدوث هر بدن، نفسی نزول کرده و به آن بدن تعلق گرفته است.

افلاطون تصریح میکند که صانع جهان، روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال، مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهنتر در مقابل جوانتر دارد برخوردار باشد، زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند.^۳ او همچنین معتقد است ما موجوداتی زمینی نیستیم بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما، روح ما که در آنجا بوده از آنجا آمده و به ما پیوسته است.^۴

بر این اساس، افلاطون را نخستین فیلسوفی

میدانند که نفس را از هرجهت غیر جسمانی دانسته است. او نفس را بسیط و مقدم بر بدن، و دارای قوه تذکر و یادآوری و بهره‌مند از مثال حیات معرفی میکند که فنا در او راه ندارد و نسبتش با بدن نسبت ناخدا به کشتی است.^۵

قدیم بودن نفس به این معنا که همواره بوده و هیچ تغییر و استحاله‌یی در آن راه ندارد، بدین معناست که نفس، تمامی کمالات خود را از ابتدا داشته و چنین نبوده است که در طول زمان و بتدریج نقایص خود را بر طرف سازد و به کمالات جدیدی دست یابد. بدیگر سخن، لازمه قدم نفس آن است که نفس ذاتاً جوهری کامل باشد. اما این معنا درباره نفس صادق نیست، زیرا همانطور که در مباحث قوای نفس ثابت شده، نفس نیازمند قوا و آلاتی است که با وساطت آنها، ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، دارا شود و از این رهگذر به کمالاتی دست یابد. نیازمندی نفس ناطقه به قوا و آلات ادراکی و تحریکی، که برخی از قوای نباتی و بعضی دیگر از قوای حیوانی هستند، نقص وجودی آن را آشکار میسازد و در نتیجه روشن میشود که نفس بمعنای مشخص، کامل و جدای از بدن یا بتعبیری نفس بما هو نفس نمیتواند جوهری قدیم باشد، چراکه آشکارترین اشکال آن تناسخ خواهد بود.^۶

براساس همین اشکالات و معذورات، فلاسفه اسلامی نظریه قدم نفس افلاطونی را نپذیرفته‌اند. اما

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، فایدروس، ص ۲۴۶.

۲. گاتری، افلاطون، ص ۳۵۵.

۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون، تیمائوس، ص ۳۴.

۴. همان، ص ۹۰.

۵. داوودی، «آراء یونانیان درباره جان و روان»، ص ۴۳۹.

۶. مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، جزء ۲،

ص ۲۲۰.

در این میان تنها ملاصدرا با تبیین خاص خود - به دفاع از قدم نفس افلاطون پرداخته و آن را بنحوی تبیین میکند که با اصول فلسفه‌اش سازگار است و منجر به اشکالات عقلی نمیشود.

رویکرد ملاصدرا به نظریه قدم نفس افلاطون

ملاصدرا نفس را دارای دو حیث میداند: یکی جنبه تعلقی که تدبیر بدن میکند و دیگری جنبه تعلقی آن^۷. حدوث جسمانی نفس به مرتبه تعلقی مربوط است درحالی‌که مرتبه تعلقی آن - همانگونه که معلول در علت خویش حاضر است - در علت مفارق خود وجود داشته است. بنابراین ملاصدرا سخن افلاطون درباره قدم نفس را سخنی رمزآلود میداند و آن را به کینونت عقلی نفس پیش از بدن و وجود آن نزد علل مفارقتش ارجاع میدهد.

قدیم دانستن وجود تعلقی نفس - یعنی نفس بما هو نفس با وصف تكثر و تشخص - نتایج محالی بهمراه دارد^۸، اما ملاصدرا ادعا میکند با توجیهی که او از سخن افلاطون ارائه داده و تفسیری که از برخی روایات بیان داشته، وجود سابق نفس به هیچ محالی نمی‌انجامد چراکه منظور این نیست که نفوس بشری بحسب تعینات جزئی قبل از بدن موجود بوده‌اند و گرنه محذورات بسیاری بدنال خواهد داشت، به این دلیل که نفس بما هو نفس چیزی جز صورت متعلق به بدن نیست و از این جهت دارای قوایی است و وجود آن بهمین صورت پیش از بدن بمعنای تعطیل ماندن قوا خواهد بود^۹.

لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكررة كما توهمه لزوم منه محالات قويه... فالنفس ما دام كونها نفساً لها وجود تعلقی فإذا استكملت في وجودها و صارت

■ افلاطون را نخستین فیلسوفی میدانند که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانسته است. او نفس را بسیط و مقدم بر بدن، و دارای قوه تذکر و یادآوری و بهره‌مند از مثال حیات معرفی میکند که فنا در او راه ندارد و نسبتش با بدن نسبت ناخدا به کشتی است.

عقلاً مفارقاً يتبدل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجوداً آخر و يأتى وينقلب إلى أهله مسروراً فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالضرورة و التعطيل محال^{۱۰}.

ملاصدرا حتی نسبت دادن قول به قدم نفس را به افلاطون ناروا میداند و میگوید از اینکه نفس نشئه عقلی پیشین داشته باشد، نه قدم نفس لازم می‌آید و نه تناسخ. او مقصود افلاطون را وجود عقلی و وجود معلول نزد علت میداند چرا که قول به بطلان تناسخ قولی عقلانی است و البته مراد افلاطون به تناسخ منجر نمیشود و هیچ نتیجه باطلی بدنال ندارد. ملاصدرا برای تأیید سخن خود از روایت پیامبر(ص) استفاده میکند: «خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفى عام» و «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين». عبارت ملاصدرا در اینباره چنین است:

... وزعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء

۷. ملاصدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،

ج ۸، ص ۴۰۷.

۸. همان، ص ۴۲۶ - ۴۲۳.

۹. همان، ص ۳۸۶.

۱۰. همان، ص ۴۲۶ - ۴۲۵.

المعظمين كأفلاطون وغيره ونحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ وألهمنا ببرهان لطيف على استحالتهم وفساده و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم... و ذهب أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه...^{۱۱}

میتوان دلیل التزام همزمان ملاصدرا به حدوث جسمانی نفس و وجود سابق آن در نشئه عقلی را همین اعتقاد او به نصوص دینی دانست. بنابر بیان این دسته از آیات و روایات، بهتر است وجود عقلی نفس را «روح» بنامیم. روح در آثار ملاصدرا علاوه بر معنایی چون روح بخاری یا فرشته رابط میان اراده الهی و مخلوقات، بمعنای حقیقت غیر مادی و فعلیت یافته‌یی است (برخلاف نفس که فعلیت یافته نیست) که بنابر قول حکمای اشراق از مرتبه ملکوتی خود به عالم ماده فرود می‌آید و در جسم انسان اقامت میکند.^{۱۲} البته دیدگاه ملاصدرا درباره حدوث جسمانی نفس منافات و تناقضی با توجیه و دفاع او از نظریه قدم نفس افلاطون ندارد، چراکه انسان موجود به کینونت عقلی (روح) نزول کرده و در طول حدوث جسمانی بدن، نفس پدید می‌آید.

از نظر واژه‌شناسی کلمه نفس در زبان عربی از نفس گرفته شده است. در زبان یونانی نیز چنین است و نفس^{۱۳} از واژه نفس کشیدن یا نفخه^{۱۴} مشتق شده است. کلمه روح نیز در عربی از وزش و دمیدن باد گرفته شده که در فارسی به روان تعبیر میشود.^{۱۵} هر دوی این کلمات در واقع به معنایی یکسان باز میگردند؛ از واژه نفس بیشتر در فلسفه استفاده شده و روح در آیات و روایات بکار رفته است. ملاصدرا بسبب اعتقاد و التزام به هر دو، سعی کرده از هر دو واژه استفاده کند و تفاوتی ظریف میان آنها قائل شده است. طبیعی است که این تفاوت معنایی میان

روح و نفس در آثار افلاطون بچشم نمیخورد چراکه این مسئله در آن دوران مطرح نبوده است. افلاطون اصل وجود انسان را نفس (پسوخته) میدانده که از عالم مثل پایین آمده و چون ناخدایی به کشتی بدن میپیوندد و سپس پر و بال گشوده و به موطن اصلی خود باز میگردد.

بعقیده ملاصدرا آنچه درباره حدوث جسمانی نفس گفته شد به هویات متعدد و نفوس جزئی انسانها مربوط است. اما یک ماهیت بدلیل وحدت و تشکیک وجود میتواند از مراتب مختلف وجودی برخوردار باشد، بگونه‌یی که مرتبه‌یی از آن مجرد تام باشد و مرتبه دیگر همان ماهیت جسمانی. آنچه درباره کینونت نفوس قبل از ابدان گفته شده است وجود جزئی و ناقص آنها نیست بلکه مقصود وجود آنها نزد علتشان است. منظور افلاطون نیز هویات متعدد که در ماهیت نوع اشتراک دارند نیست، بلکه منظور وی از قدم نفس این است که نفس دارای کینونت دیگری است در عالم علم خداوند (مثل).

طبق مبانی حرکت جوهری و اتحاد مبدأ و منتها، ملاصدرا به این نتیجه میرسد که انسان همانگونه که نشئه‌یی در عالم طبیعت دارد نشئه‌یی بعد و قبل از آن نیز دارد:

... بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبأدي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها

۱۱. همان، ص ۴۲۵.

۱۲. خامنه‌ای، «روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا»، ص ۵۶.

13. psuche

14. pneuma

۱۵. ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۰.

قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة علی ما عرفه الراسخون فی الحکمة المتعالیة و ذلك مبنی علی ثبوت الأشد و الأضعف فی الجوهر - و علی وقوع الحركة الاشتدادیة فی الجواهر المادیة و علی تحقیق المبادی و الغایات فإن نهايات الأشياء هی بداياتها.^{۱۶}

ملاصدرا هبوط نفس به عالم جسمانی را به همان توجیهی که از قدم نفس آورد، باز میگرداند و معتقد است حکایت هبوط انسان از عالم قدس به عالم طبیعی جسمانی و موطن نفس حیوانی، به تقدم وجود نفس در عقول مفارقة اشاره دارد، چرا که نفوس یک کینونت عقلی تجردی دارند و یک کینونت تعلقی که بر اساس اصل حرکت جوهری در اثر تطور و تحول بدن جسمانی به وجود آمده و قابلیت سعة وجودی دارد.^{۱۷}

۲. نظریه «تذکر» افلاطون

افلاطون علم را تذکر میدانند و تذکر را حافظه مابعدالطبیعی دانسته‌اند.^{۱۸} وی معتقد است نفس پس از هبوط به عالم ماده و تعلق به بدن، شوق فراوان به ترک زندان تن و بازگشت به جایگاه خود دارد. شرط این بازگشت، فراغ از عالم ماده و تذکر مثل است که موجب اعتلا به ماورای لذایذ بدن میشود و بنحو دیالکتیکی نفس را از مرحله محسوسات که عالم کثرات است آزاد ساخته و به راه نجات و عالم مثل که عالم وحدت است میرساند.^{۱۹}

تذکر، به این معناست که نفس در عالم مثل ذوات و حقایق اشیا را مشاهده و ادراک کرده و بعد از نزول به عالم طبیعت و بدلیل تعلق به بدن مادی، تمامی دانسته‌ها را فراموش کرده است. اما سرنوشت او اینست که با عبور از مراحل مختلف به جایگاه خود

بازگردد و شرط این بازگشت رحلت از عالم مادی است. دانش اندوزی انسان، کسب علم جدید نیست بلکه به یاد آوردن دانسته‌های فراموش شده اوست. بعقیده افلاطون اگر روح از جستجو باز نایستد، میتواند همه چیز را به یاد بیاورد. این یادآوری را مردمان آموختن مینامند اما پژوهیدن و آموختن در حقیقت چیزی جز به یاد آوردن نیست.^{۲۰}

افلاطون بر افرادی چون پروتاگوراس که هر معرفتی را از احساس ناشی میدانست خرده میگیرد. از دید او علم قابل تأویل به احساس نیست^{۲۱}؛ اگر چنین بود بیماری که بیماری خود را حس میکند باید آن را بهتر از پزشک بشناسد. با وجود این، هر ادراکی مستلزم درجه‌یی از ثبات است و اگر اشیا در تغییر دائم بودند در نفس هیچگونه ادراکی از آنها حاصل نمیشد. موضوع شناسایی بر تعقل هستی راستین مبتنی است که هرگز دگرگون نمیشود^{۲۲}؛ از نظر افلاطون در شناسایی اصالت با عقل است و نظری وی درباره نحوه کارکرد عقل را نمیتوان از آراء او در باب مابعدالطبیعه جدا دانست؛ انسان با تذکر، اصول اشیا موجود در عالم اعلی را در می‌یابد.

سقراط غلامی نادان را راهنمایی میکند و او خود راه حل یکی از مسائل هندسی را بازمی‌یابد. افلاطون از اینجا نتیجه میگیرد که انسان راه حل مسائل را در عقل خویش دارد، یعنی آنها را در حیات پیشین خود

۱۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۶.

۱۷. همان، ص ۴۰۸ - ۴۰۷.

۱۸. گواردینی، مرگ سقراط، ص ۱۸۰؛ افلاطون، دوره آثار افلاطون، فایدون ۷۲ و منون ۸۱.

۱۹. داوودی، «آراء یونانیان درباره جان و روان»، ص ۴۴۰.

۲۰. افلاطون، دوره آثار افلاطون، منون ۸۱.

۲۱. داوودی، «آراء یونانیان درباره جان و روان»، ص ۴۴۱.

۲۲. افلاطون، دوره آثار افلاطون، جمهوری ۵۳۴ - ۵۳۳.

دریافته است چراکه آن برده را کسی آموزش نداده بود. راهنمایی سقراط باعث شد غلام دوباره آن علم پیشینی را به یاد آورد. در این جهان تنها باید وضعی پیش آید که افراد آنچه را میدانند دوباره به یاد آورند.^{۲۳} این شرایط را میتوان توسط فن جدل عقلی یا دیالکتیک فراهم کرد.^{۲۴} افلاطون تفاوت مراتب ارواح انسانها در مشاهده مثل در جهان پیشین را دلیل تفاوت یادآوری آنها در این دنیا میداند.^{۲۵}

تحلیل ملاصدرا از نظریه تذکر افلاطون

ملاصدرا در ابتدا به این بحث میپردازد که قول به ذاتی بودن معقولات و نظریه تذکر هر دو باطل هستند و از قول به قدم نفس برمی آیند؛ البته قدم نفس متشخص و جزئی نه آنگونه که ملاصدرا در توجیه قول افلاطون آورده بود، یعنی قدم نفس بصورت کینونت عقلی در علتشان. بنظر وی این دو نظر از تحلیل نادرست مسئله قدم نفس برمی آیند و از اشکالات قدم نفس متشخص برخوردارند و در ادامه ایرادات وارد بر هر کدام را بیان میکند.^{۲۶}

بعقیده ملاصدرا قول به ذاتی دانستن معقولات باطل است، چراکه آنچه ذاتی است باید بالفعل موجود باشد و همه معقولات برای انسان، بالفعل موجود نیستند.^{۲۷}

همچنین او معتقد است که قول به تذکر و یادآوری از سخن پیشین به صواب نزدیکتر است، چراکه علم به معلومات را ذاتی نفس نمیداند. طبق این دیدگاه، انسانها پیش از تعلق به ابدان، عالم بوده اند البته نه بصورت ذاتی و بهمین دلیل بسبب اشتغال به تدبیر بدن، این علم زائل شده است. پس هر فکری نسبت به این علوم یادآوری بحساب می آید.

ملاصدرا در رد این سخن به شرح تعبیر خاص

خود از قدم نفس و بیان حدوث جسمانی نفس میپردازد تا ثابت کند که نفوس بصورت هویات متعدد تحت نوع واحد پیش از حدوث بدن، امکان وجود نداشته اند تا عالم به معلومات باشند؛

زعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذکرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلّم تذکرا ... و الجواب أن البرهان على حدوث النفس...^{۲۸}

کینونتی را که ملاصدرا برای نفوس پیش از تعلق به ابدان قائل است - یعنی وجود عقلی نزد علل مفارق در ابتدای قوس نزول - شاید بتوان دلیل بر این مطلب دانست که این نفوس بنوعی عالم به معقولات هستند و براساس دیدگاه او درباره ادراک عقلی در قوس صعود، تعقل را نوعی تذکر بشمار آورد.

۳. ادراک عقلی از نظر ملاصدرا

ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که بطور خاص به مسئله حقیقت ادراک و چگونگی حصول ادراکات، بویژه ادراکات عقلی پرداخته است. او ادراک عقلی را برترین مرتبه ادراک میداند که عبارتست از دریافت مفاهیم کلی و مجرد از ماده.

با وجود تفاوتی اساسی که ملاصدرا میان ادراک

۲۳. همان، منون ۸۶-۸۲.

۲۴. برای مطالعه بیشتر درباره دیالکتیک رک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، جمهوری، کتاب هفتم.

۲۵. افلاطون، دوره آثار افلاطون، فایدروس، ص ۲۴۸.

۲۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۵۲۹-۵۲۴.

۲۷. همان، ص ۵۲۶.

۲۸. همان، ص ۵۲۹-۵۲۸.

عقلی با ادراک حسی و خیالی قائل است، از نظری بین ادراکات عقلی، با صور حسی و خیالی ارتباطی وجود دارد؛ به این صورت که هر صورت حسی دارای صورتی مثالی و هر صورت مثالی دارای مفهومی عقلی است. در واقع، بر اساس تناظر مراتب وجود و معرفت، ادراکات عقلی حقایق صور خیالی و حسیند، همانگونه که موجود عقلی حقیقت موجود مثالی و مادی است. او مینویسد:

فأذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية المادية الا وله صورة مثالية في الآخرة ولصورة مثالية صورة عقلية في عالم آخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين والدليل على ان كل صورة حسيّة باطنها صورة مثالية يتقوم بها و تعود اليها وكل صورة مثالية باطنها صورة عقلية يتقوم بها و يحيى بحياتها و تعود اليها... و كذلك الامر بالعكس متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية تطابقها في خيالنا و إذا اُشتد وجود الصورة في عالم الخيال تمثلت بين يدي حسنا منها صورة في الخارج.^{۲۹}

دیدگاه خاص ملاصدرا درباره ادراک - چه حسی و خیالی و چه عقلی - از تمام اشکالات نظریات پیشین همچون قول به اضافه و شبح و حتی نظریه تطابق ماهوی مبرا است. او حقیقت علم را به وجود برمیگرداند و معتقد است علم نه امری سلبی است و نه اضافه بلکه علم وجود است؛ آنهم نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل که بهیچ وجه آمیخته به عدم نمیشود.^{۳۰}

الف) مواجهه ملاصدرا با دیدگاه گذشتگان درباره تعقل

ملاصدرا در بیان کیفیت تعقل، ابتدا به نقد دیدگاه

قائلان به تجرید و تقشیر میپردازد. بنظر وی درک معقولات به این صورت نیست که انسان ابتدا بوسیله حس، صور محسوس را از ماده انتزاع کند و سپس قوه خیال صورت حسی را تجرید کرده و در ادامه قوه عاقله با تجرید و تقشیر کامل صورت شیء از ماده و عوارض آن به ادراک عقلی نائل شود؛ بگونه‌یی که در همه مراتب ادراک از حسی تا عقلی، نفس هیچگونه تغییر ذاتی و جوهری پیدا نکند و تنها امری که اتفاق افتد این باشد که صور مرتسم در نفس از مرحله‌یی به مرحله بعد انتقال یابند. او معتقد است تغییر و حرکت در جوهر نفس است نه در صور مرتسم در آن. بنابراین مشاهده حقیقتی کلی و مجرد در قوه عاقله منوط به حرکت ذات نفس به مرتبه تعقل خواهد بود؛

إن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحده جمعيه هي ظل للوحدة الإلهية فهي بذاتها عاقل و متخيل و حساسة فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس... وكذا يرتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعال صائرة إياه متحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون...^{۳۱}

عنايت خداوند اقتضا دارد که بدليل تعدد و کثرت عوالم وجود، مرتبه‌یی جامع تمام نشئات - که همان نفس است - وجود داشته باشد که از سویی دارای نیرویی لطیف و مناسب وحدت عقلی است و از سویی ديگر قوای جسمانی و مادی مناسب با کثرت جسمانی دارد. نفسی که حدوث جسمانی یافته در

۲۹. همو، حشر الأشياء، ص ۱۵۴ - ۱۵۳.

۳۰. همو، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ۳، ص ۳۲۵ - ۳۲۳.

۳۱. همو، الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية، ص ۲۷۱.

■ افاضة مفاهيم عقلی و مشاهده
 ارباب انواع توسط نفس مستلزم
 نوعی تذکر در دیدگاه ملاصدرا است؛
 اگرچه مجرد نفس انسان تام نبوده و
 در نتیجه نتواند فاعل مدرکات عقلی
 که موجود به مجرد تام و در مقام بالاتر
 نسبت به نفس انسان هستند، باشد.

اوایل حدوثش در طبیعت، جهت کثرت جسمانش
 غلبه دارد اما زمانی که ذات نفس فعلیت بیشتری
 یافت، جهت وحدت غلبه خواهد کرد و در این
 هنگام، نفس حرکتی ذاتی و جوهری دارد که بتدریج
 از نشئه دنیوی بسوی نشئه اخروی می‌رود.

قضت العناية الربانية بإيجاد نشأة جامعة تدرک
 النشآت فترت لها قوة لطيفة يناسب بذاتها
 تلك الوحدة العقلية فيتمكن بتلك المناسبة
 بإدراكها و نیلها من حيث هی و هو العقل الفعال
 و قوی جسمانية أو مادية يناسب بذواتها تلك
 الكثرة الجسمانية أو المادية فيدرکها من حيث
 هی و هو الجسم أو المادة. ثم إن النفس فی
 مبادئ تكونها و ظهورها تغلب عليها جهة
 الكثرة الجسمانية و يكون وحدتها العقلية
 بالقوة فإذا قويت ذاتها و اشتدت فعليتها غلبت
 عليها جهة الوحدة فصارت عقلاً و معقولاً بعد
 ما كانت حساً و محسوساً فللنفس حركة فی
 ذاتها من هذه النشأة إلى نشأة الآخرة.^{۳۲}

نتیجه قول به تجرید این خواهد بود که قوه عاقله
 جوهری منفعل است و با فقدان مرتبه و مقام عقلانی،
 صورت عقلی بی را که بواسطه تجرید ساخته است،
 ادراک میکند. ملاصدرا سپس به نقد این دیدگاه

درباره ادراک عقلی می‌پردازد. او مینویسد:

... ما ذكرنا على ما هو مشهور عند جمهور
 الحكماء حيث صرحوا القول بان القوة عقلية
 لنفس مجرد صورة من المادة و تعمل بها عملاً
 تصير المحسوس متخيلاً، ثم مجرد صورة
 متخيلة عن سائر لواحقها و تعمل بها عملاً
 تصيرها معقولة، و كأن النفس خلاق
 للمعقولات و هي هي بجوهرها و حالها و ذلك
 من اسخف القول عند اولياء العلم...^{۳۳}

ب) تفاوت ادراک عقلی با ادراک حسی و خیالی

دیدگاه خاص ملاصدرا درباره تعقل به جایگاه وجودی
 و برتری رتبی معقولات باز می‌گردد. بهمین دلیل است
 که ادراک عقلی بصورتی کاملاً متفاوت با ادراک
 حسی و خیالی مطرح می‌شود. طبق نظر ملاصدرا در
 ادراک حسی و خیالی، نفس مبدع صور ادراکی است
 اما چنانکه مشاهده شد، این فرایند در ادراک عقلی
 رخ نمیدهد. ملاصدرا علت تفاوت در این مسئله را
 اینگونه بیان میکند که در مورد ادراک عقلی، نفس
 بسوی ذوات عقلی ارتقا می‌یابد و با آنها متحد می‌شود
 بدون اینکه این مدرکات عقلی در نفس حلول کنند.^{۳۴}

دلیل این تفاوت در ادراک را میتوان بر اساس قاعده
 برتری علت بر معلول توضیح داد. در دیدگاه ملاصدرا
 علت، تشان است و معلول شانی از شئون علت
 بشمار می‌آید. این تحلیل از رابطه علت در مورد
 نفس و مدرکات آن چنین است که در جریان ادراک،
 نفس زمانی میتواند فاعل باشد که مدرکات آن اخس
 از نفس باشند و نفس نسبت به آنها از مرتبه وجودی

۳۲. همان، ص ۲۸۶.

۳۳. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۳۸.

۳۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱،

ص ۳۴۲.

بالا تری برخوردار باشد. میدانیم که نفس به این دلیل که مجرد است اشرف از محسوسات و مخیلات است، لذا چنین صوری مخلوق آن هستند^{۳۵}. اما با توجه به اینکه تجرد نفس بدلیل تعلق به ماده تجردی ناقص است، نفس در مرتبه پایبندی از مجردات عقلی قرار میگیرد. در نتیجه نفس نمیتواند فاعل و مبدع مدرکات عقلی باشد بلکه باید با ارتقا به عالم عقول به مشاهده آنها پردازد^{۳۶}.

ج) مشاهده از دور

رویکرد ملاصدرا در تعقل که تحت عنوان «مشاهده عن بعد» مطرح میشود، رویکردی شهودی است و بر رؤیت حقایق مجرد از ماده دلالت دارد. ادراک عقلی از دید ملاصدرا، از ناحیه مبادی نوری و مجرد آنها به نفس افزوده میشود و ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل، تنها از طریق اضافه اشراقی با صور مفارق و ذوات عقلی موجود در صقع وجود الهی حاصل میشود.

والآن نقول أما حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية يحصل لها إلى ذوات عقلية و مثل مجردة نورية واقعة في عالم الإبداع موجودة في صقع من الربوبية و كيفية إدراك النفس إياها أن تلك الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها من إقليم النفس المتعلقة بالأجرام لم يتيسر للنفس أن يشاهدها مشاهدة تامة نورية و يراها رؤية كاملة عقلية لا لحجاب بينهما أو منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف إدراكها فلاجرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة^{۳۷}.

این ذوات عقلانی موجود در عالم عقول^{۳۸} در

نهایت شرافت و برتری نسبت به عالم ماده هستند. نفس نیز بسبب ضعف ادراکی خود در نتیجه تعلق به امور جسمانی و اشتغال طبیعی به عالم ماده، توان مشاهده تام و بدون پرده و حجاب حقایق عقلی را ندارد. پس مشاهدهی ضعیف و ناقص نسبت به آنها پیدا میکند، همانند کسی که از راه دور مشاهده میکند. ضعف ادراکی نفس و شدت وجودی حقایق عقلی موجب ابهام صورتهای عقلی و در نتیجه کلیت آنها میشود. «مشاهده عن قرب» نسبت به مفاهیم معقول برای انسان کامل رخ میدهد و «شهود عن بعد» – همانگونه که بیان شد – برای دیگر انسانها^{۳۹}. بعقیده ملاصدرا نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات نوری مجرد را مشاهده میکند. این مشاهده بواسطه تجرید این صور توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس نیست بلکه بواسطه گذری است که از محسوس به متخیل و سپس به معقول و رحلت از دنیا به آخرت صورت میگیرد^{۴۰}.

فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً نورية مجردة لا بتجرید النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخیل ثم منه إلى المعقول و ارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى ثم إلى ما

۳۵. حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۵۲.

۳۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة،

ج ۱، ص ۳۴۰.

۳۷. همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۴۲ –

۴۳.

۳۸. ملاصدرا به مثل افلاطون بعنوان افراد عقلانی در عالم

عقول و جدا از امور مادی و البته مدبر آنها مینگردد.

۳۹. همان، ص ۴۳.

۴۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱،

ص ۳۴۱.

ورائهما أي الدنيا والآخرة. و فی قوله تعالى «وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ» إشارة إلى هذا المعنى أي تقدم النشأة الدنيا على النشأة الأخرى من جهة انتقال النفس من إدراك المحسوسات إلى ما ورائهما.^{۴۱}

بنابر این بیان، نظر ملاصدرا در باب تعقل، مشاهده از دور مثل و ارباب انواع است. مشاهده از دور را میتوان بمعنای مشاهده مثل در اثر اتحاد وجودی نفس با آنها دانست. یعنی نفس از وجود خود فانی شده و به وجود مثل نوری موجود گردد، به این معنا که بعد از فنانی نفس از وجود خود و موجود شدن آن به وجود کلی عقلی، وجود مثال عقلی منسوب به نفس میشود همانگونه که به ماهیت مثال عقلی منسوب بود؛ لذا دو ماهیت به یک وجود موجود میشوند به این صورت که وجود اصالتاً به ماهیت عقل منسوب است و بالتبع به ماهیت نفس. این همان معنای اتحاد است که ملاصدرا در اینباره مطرح میکند. دلیل مشاهده از دور دو امر است: یکی محجوب بودن نفس ناطقه به عالم ماده و تدبیر بدن و دیگری قاهریت مثل معلقه که مانع مشاهده از نزدیک است.^{۴۲}

بر اساس تلفیق وجودشناسی و معرفتشناسی در فلسفه ملاصدرا و اعتقاد به مساوقت علم و وجود، میتوان گفت بنظر ملاصدرا مشاهده حاکی از اشتداد وجودی نفس است. با ارتقای نفس در مراتب هستی ادراک او نیز متکامل و متعالی میشود تا در نهایت به مرتبه‌یی برسد که حقایق عقلی برای او ظاهر شده و او قادر به مشاهده آنها گردد. این همان مفهوم مظهریت نفس در تعقل است.^{۴۳} مظهر بودن نفس نسبت به ادراکات عقلی را میتوان به آینه تشبیه کرد؛ شیء مقابل آینه در آن متجلی میشود بدون اینکه با حقیقت ذات خود در آن موجود گردد و رابطه آینه با اشیاء مقابل آن

تجلی است نه حلول. هرچه نفس متکاملتر باشد و از تجرد بیشتری برخوردار باشد، ظهور حقایق در آن بیشتر و در نتیجه مشاهده واضحتر خواهد شد، مانند آینه‌یی که شفافیتش بیشتر میشود تا وضوح صورتهای منعکس شده در آن بیشتر شود. همین است تفاوت نفسی که در ابتدای سیر و سلوک عقلانی قرار دارد و نفس استکمال یافته‌یی که در انتهای این مسیر است. نفسی که در ابتدای مسیر قرار دارد مانند آینه‌یی است که چنان شفاف نیست تا بتواند صور را بگونه‌یی واضح در خود منعکس کند.^{۴۴}

البته با پذیرش این بیان، همچنان این پرسش باقی میماند که اگر به این دو دلیل که بیان شد مشاهده مثل نوریه مشاهده‌یی از دور است، چگونه نفس با این بعد در مشاهده توانسته با مثال عقلی متحد شود؟ چراکه اتحاد به این معنا نیازمند قرب – در مقابل معنای بعد در اینجا و شاید بتوان گفت بمعنای سنخیت – است.

ملاصدرا در تبیین کیفیت ادراک عقلی بیان دیگری نیز دارد مبنی بر اتحاد نفس با عقل فعال، که اصل این دیدگاه به ارسطو منسوب است و توسط مشائین مثل ابن سینا پرورانه شده است اما ملاصدرا آن را بر اساس مبانی خود ذکر میکند. او ابتدا به نقد دیدگاه مشائیون که رابطه نفس با عقل فعال را از نوع اتصال میدانند و در نتیجه، اتحاد را نقد میکنند، پرداخته و سپس به اشکالات وارد شده بر اتحاد پاسخ

۴۱. همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۴۴ –

۴۵.

۴۲. آملی، در الفوائد، ج ۲، ص ۳۵۷ – ۳۵۶. این کتاب تعلیقی است بر شرح منظومه سبزواری.

۴۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۱.

۴۴. حسنزاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۵۳.

داده است. او این اتحاد را بنحو کاملاً مبسوط توضیح داده است.^{۴۵}

حرکت و تکامل جوهری در عالم و نفس انسان بمعنای بینایی آنها از مبادی عالیه نیست. بر این اساس هر حرکتی را میتوان دارای دو جنبه دانست. بعقیده ملاصدرا نفس انسانی که جسمانیة الحدوث است، حرکت خود را از جسمانیت آغاز میکند و در سیر ارتقایی خود بسوی موجودات مفارق و عقول می‌رود و واجد ادراکات عقلیه میشود. این امر منافاتی با افاضه مفاهیم عقلی به نفس ندارد.^{۴۶}

از نظر ملاصدرا عالم هستی، انسان کبیر است و نفس انسان محلی برای ظهور هستی است مطابق با مراتب هستی. وحدت جهان وحدت شخصی است که آن را «انسان کبیر» یا «کتاب مبین» میخوانند، چنانکه انسان را «عالم صغیر» یا «نسخه منتخبه» مینامند. وی در اینباره میگوید:

ان للعالم بجمع اجزائه نظاماً جلیاً واحداً
وحدة شخصية يعبر عنه تارة بالانسان الكبير
واخرى بالكتاب المبین كما يعبر عن الانسان
بالعالم الصغير تارة....^{۴۷}

نفس دارای لطافتی متناسب با وحدت جامع عالم عقول است، پس میتواند مظهری برای ظهور آن حقایق مجردی باشد که با رفع حجابها و موانع در نفس متجلی میشوند.^{۴۸}

نهایت اینکه، گرچه ملاصدرا در بیان کیفیت تعقل ظاهراً سخنان متفاوتی بیان میکند - گاهی تعقل را مشاهده از دور مینامد و گاهی از اتحاد با عقل سخن میگوید - اما بهرحال درباره چگونگی ادراک عقلی به افاضه مفاهیم عقلی به نفس انسان از سوی عقول مفارق و مثل نوریه قائل است که نفس پیش از نزولش در آنجا بصورت وجود معلول نزد علتش حضور

داشته است و این، تفاوت تعقل با ادراک حسی و خیالی است که در آنها نفس خلاق است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، هنگام ادراک عقلی، نفس انسان به مشاهده معقولات می‌پردازد؛ گویی نفس در عوالم سیر میکند. نفس در مواجهه با محسوسات به متخیل و از آنجا به عالم معقول رحلت میکند. مقصود او آن معنای از رحلت و مردن است که در سقراط و افلاطون مطرح بوده، یعنی سفر از جهان ماده در عین بودن در آن. معرفت امور معقول در معرفت امور مادی و عالم ماده نقطه شروع معرفت است، بشرط آنکه ماده بحسب ماده بودن آن شناخته شود.

طبق قول افلاطون کسی که بداند محسوسات تصویرند و اصل آنها در جای دیگر است، به معرفت نائل شده و این معنای سفر از ماده است در عین بودن در آن؛ اینکه فهم شود عوالم وجود به حکم تضایفی که با هم دارند هم معرفتشان و هم وجودشان به هم مرتبط است. این امر با توجه به توجیهی که ملاصدرا از قدم نفس افلاطون آورده، به نظریه تذکر او نزدیک است. میتوان گفت روح نظریه تذکر افلاطون در این دیدگاه جاری است، گرچه ملاصدرا نه تنها به آن تصریح نکرده بلکه به نقد نظریه تذکر نیز پرداخته است.

مبانی نظری افلاطون و ملاصدرا در این موضوع متفاوت است. افلاطون معتقد است انسان به یاد می‌آورد آنچه را که میدانست اما علم در ملاصدرا

۴۵. رک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۶۳.

۴۶. همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۲۶۶.

۴۷. همو، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۳۶-۳۵.

۴۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹،

ص ۱۸۷.

مسبوق به عدم است، به این معنا که انسان فرامیگیرد آنچه را که نمیدانست. بهمین دلیل است که نمیگوئیم ملاصدرا در نظریه خاص خود در باب ادراک عقلی - یعنی افاضه و مشاهده از دور -، از افلاطون و نظریه تذکر او تأثیر گرفته ولی با قبول نوعی توسع در معنای تذکر و یادآوری میتوان گفت روح نظریه تذکر در دیدگاه ملاصدرا دیده میشود.

بر اساس مسائلی چون توجیهی که ملاصدرا از قدم نفس افلاطون آورده و آن را کینونت در عالم مفارقات دانسته تا منجر به محذورات عقلی نشود و همچنین دیدگاه او درباره هبوط انسان در قوس نزول به مرتبه تعلق به بدن و حدوث جسمانی و در نهایت تلفیق وجودشناسی و معرفتشناسی در فلسفه او بگونه‌یی که ارتقاء انسان در قوس صعود و سعه وجودی یافتن او همان تکامل علم و ادراکات اوست، میتوان گفت افاضه مفاهیم عقلی و مشاهده ارباب انواع توسط نفس مستلزم نوعی تذکر در دیدگاه ملاصدرا است؛ اگرچه تجرد نفس انسان تام نبوده و در نتیجه نتواند فاعل مدرکات عقلی که موجود به تجرد تام و در مقام بالاتر نسبت به نفس انسان هستند، باشد. بیان دیگر، آنچه از این مبانی و همچنین مسائل مبتنی به آنها، مثل قول وی به وجود مثل نوری به عنوان حقایق مفارق و عقلی و اصالت دادن به علم حضوری بر می‌آید، اعتقاد به نوعی تذکر درباره ادراکات عقلی است نه در ادراکات حسی و خیالی که نفس در آنها خلاق است و قیام آنها به نفس بر اساس دیدگاه ملاصدرا قیام صدوری است؛ هرچند که خود او به آن تصریح نکرده باشد.

منابع

افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی،

- تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- آملی، محمدتقی، درر الفوائد، قم، مصطفوی، بیتا.
- حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، «روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا»، خردنامه صدر، شماره ۱۵، بهار ۱۳۷۸.
- داوودی، علیمراد، «آراء یونانیان درباره جان و روان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۳ و ۴، ۱۳۴۹.
- گاتری، افلاطون، ترجمه حسن فتحی، فکر روز، ۱۳۸۱.
- گواردینی، رومانو، مرگ سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱: تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸: تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹: تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- ، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ، حشر الأشياء، تصحیح و تحقیق سعید نظری توکلی، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
- ، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.