

تبیین شناخت‌شناسانهٔ علیّت در حکمت متعالیه

محمد رضا بهتاش *

علی کرباسی زاده **

یوسف شاقول ***

چکیده

مبانی و امکانات فلسفهٔ صدرایه به ما اجازه می‌دهد تا برای رسیدن به تبیین شناخت‌شناسانهٔ علیّت، سه تغییر اساسی انجام دهیم: نخست، در فاعل شناخت و دوم، در متعلق شناخت و تغییر سوم، در خود شناخت. در فاعل شناخت، براساس مبانی فلسفهٔ صدرایه، نفس با بدن و قوای خود به نحو حیثیت تقییدی شأنی، اتحاد و بلکه عینیت وجودی دارد؛ به طوری که مسئله دوگانگی نفس و بدن رفع می‌شود، نفس با جهان خارج ارتباط مستقیم برقرار کرده و آن را ادراک می‌کند. در متعلق شناخت، هم براساس مبانی فلسفهٔ صدرایه، حقایق فلسفی مانند ضرورت، علیّت، وحدت، فعلیت و ... به نحو حیثیت تقییدی اندماجی با وجود خارجی و واقعیت عینی اتحاد و بلکه عینیت وجودی داشته و بدین ترتیب دستگاه شناسایی انسان آن را مستقیم ادراک می‌کند. در مورد شناخت براساس مبنای صدرایه، علم امری وجودی است، نه ماهوی؛ بدین ترتیب می‌تواند ارتباط عالم و معلوم را برقرار و تبیین کند. براساس این سه تغییر بنیادین در فلسفهٔ صدرایه عقل، علیّت را در خود ادراک و شهود حسی، به نحو مستقیم ادراک و شهود عقلی می‌کند و در مرحلهٔ دیگر، مفهوم علیّت را انتزاع می‌کند.

کلیدواژه‌ها: علیّت، شهود حسی، شهود عقلی، حیثیت تقییدی شأنی، حیثیت تقییدی اندماجی.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان. (m.behtash@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۲۸.

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

علیت یکی از بنیادی‌ترین ابزارهای مفهومی است که ما برای سامان دادن شناخت خود درباره جهان خارجی و نیز خودمان داریم؛ اما اختلاف فیلسوفان درباره تفسیر درست علیت به اندازه توافقی آن‌ها درباره اهمیت آن است. تاریخ تلاش برای روشن کردن حقیقت این مفهوم و تعیین موقعیت آن باتوجه به مفاهیم اساسی دیگر تقریباً به وسعت تاریخ فلسفه است (Kistler, 1999: 1).

بنابراین بحث درباره منشأ این مفهوم و اینکه ذهن انسان چگونه به این مفهوم می‌رسد، بسیار مهم است؛ زیرا به تعبیر کانت، پرسش از اصل و منشأ مفهوم علیت، چنان اهمیتی دارد که اگر پاسخ آن معلوم شود، شرایط استفاده از آن مفهوم و همچنین قلمرو اعتبار آن خودبه‌خود دانسته می‌شود (کانت، ۱۳۸۴: ۸۸).

آنچه در تبیین شناخت‌شناسانه علیت مهم است، مسئله عینیت و ذهنی نبودن آن است. دغدغه فیلسوفان همواره این بوده است که ثابت کنند علیت، عینی و واقعی است، نه ذهنی؛ زیرا اگر علیت ذهنی باشد، دیگر اعتباری برای علم و فلسفه باقی نمی‌ماند؛ زیرا اعتبار قوانین علمی و فلسفی براساس عینی بودن علیت تبیین می‌شود. از آن‌جا که وظیفه فلسفه فهم واقعیت می‌باشد، فهم علیت همچون سایر مفاهیم فلسفی در راستای فهم واقعیت قرار می‌گیرد. بر این اساس فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه تلاش کرده‌اند که تبیینی در این مورد ارائه بدهند. مشکل اساسی در فهم واقعیت، همان مسأله اساسی دوگانگی و عدم سنخیت میان فاعل شناخت و متعلق شناخت است که باید از آن گذر کرد. بسیاری از فیلسوفان تلاش کردند تا با تبیین‌های ایده آلیستی، واقعیت را به نحوی به ایده برگردانند که در این زمینه افلاطون به سراغ ایده‌ها در عالم مثال رفت، دکارت ایده‌های فطری را مطرح کرد، کانت نیز پای مقولات فاهمه را به میان کشید، و در نهایت هگل با از میان برداشتن دوگانگی امر واقعی و امر معقول، تلاش کرد مشکل دوگانگی فاعل شناخت و متعلق شناخت و در نتیجه مسئله فهم واقعیت را حل کند.

در این نوشته تلاش می‌شود که براساس مبانی و امکانات موجود در فلسفه صدرای، در مورد اصالت وجود، وحدت وجود، و نیز ارتباط نفس و بدن نشان دهیم که می‌توان فاعل شناخت را به نحو مستقیم با متعلق شناخت مرتبط کرده و به عبارت دیگر یگانگی و سنخیت میان آن دو را تبیین کرد. بر این اساس نشان می‌دهیم که دستگاه شناسائی انسان علیت را به نحو حضوری و شهودی در همان موطن واقعیت خارجی، ادراک می‌کند. در ادامه توضیح می‌دهیم که این مطلب تبیین معقولات ثانی فلسفی مانند علیت را در فلسفه صدرای تغییر می‌دهد به طوری که اگرچه بسیاری از فیلسوفان اسلامی معتقدند عروض معقولات ثانی فلسفی مانند علیت، ذهنی و فقط اتصاف آن‌ها خارجی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۲۶، ۲۲۷)، براساس امکانات فلسفه صدرای می‌توان نشان داد که حتی عروض این مفاهیم هم خارجی است. البته باید توجه کرد که خارجی بودن هر چیزی به حسب آن چیز است. این گونه نیست که ذهن ما به شیء خارجی، فعلیت، علیت و امثال این صفات را نسبت بدهد، بدون اینکه این مفاهیم در خارج مابازایی داشته باشند، بلکه همان وجود اصیل به صرف وجود خویش همه این صفات را اندماجی در خود دارد و کار ذهن، انتزاع و جداسازی آن‌هاست. تمام این حقایق در خارج به نحو اندماجی و بدون هیچ کثرتی، به نفس همان وجود اصیل موجودند و هنگامی که به ذهن می‌آیند، متکثر می‌شوند و به صورت مفاهیم انتزاعی و تحلیلی درمی‌آیند که به آن‌ها معقول ثانی می‌گویند.

تبیین مفهوم علیت در حکمت متعالیه

برای تبیین منشأ مفهوم علیت در ذهن انسان و به تعبیر دیگر، چگونگی رسیدن ذهن انسان به مفهوم علیت در فلسفه صدرای می‌توان گفت براساس مبانی فلسفه صدرای سه تغییر اساسی انجام می‌شود: (۱) تغییر فاعل شناسا؛ (۲) تغییر متعلق شناسایی؛ (۳) تغییر خود علم و شناسایی.

الف) تبیین صدرای درباره فاعل شناسا (نفس و ارتباطش با بدن)

قبل از بیان دیدگاه خاص صدرای درباره ارتباط نفس و ارتباطش با بدن، لازم است

به مبانی مشترك حکمت متعالیه با فلسفه مشا اشاره کنیم:

۱. وجود نفس (شیرازی، ۱۴۲۳: ۹/۸)؛
۲. جوهریت نفس (همان، ۴۱-۲۹)؛
۳. تجرد نفس انسانی (همان، ۲۸۱-۲۲۵). البته باید توجه کرد که صدرا برخلاف مشا قائل است که این تجرد نفس در ابتدای تکون نفس نیست، بلکه نفس با حرکت جوهری به این تجرد می‌رسد؛
۴. مادیت نفس در مقام فعل و عمل (همان، ۱۲، ۱۸)؛
۵. بساطت نفس (همان، ۱۲۰-۱۱۸)؛
۶. امتناع تقدم نفس بر بدن (همان، ۲۹۸-۲۸۸)؛
۷. ترکیب طبیعی نفس انسان با بدن مادی (همان، ۱۵-۱۳)؛
۸. اینکه روح بخاری، بدن حقیقی و حامل استعداد حدوث نفس است (همان، ۶۸/۹-۶۶). در کنار این نکات مشترك حکمت متعالیه با فلسفه مشا، اختلاف‌هایی هم وجود دارد که تحت عنوان اشکالات صدرا بر دیدگاه مشا درباره ارتباط نفس و بدن مطرح می‌شود. براساس همین اشکالات، دیدگاه خاص صدرا درباره ارتباط نفس و بدن شکل می‌گیرد. مهم‌ترین این اشکالات عبارت‌اند از:
 ۱. عدم امکان مرجح بودن بدن برای حدوث موجودی مجرد از ماده (همان، ۳۴۸-۳۴۵)؛
 ۲. امتناع تبدل جوهر مجرد از ماده به جوهر متعلق به ماده (همان، ۱۴/۸)؛
 ۳. ممکن نبودن اتحاد بدن جسمانی و نفس در صورت تجرد عقلانی‌اش در حدوث و بقا (همان).براساس این مبانی مشترك و اختصاصی حکمت متعالیه درباره نفس و ارتباط آن با بدن، تغییر صدرا را در این باره می‌توان در چند مطلب مهم بیان کرد:
 ۱. جسمانی بودن حدوث نفس (و روحانی بودن بقای آن) (شیرازی، ۱۴۲۳: ۷۵/۹). برخلاف ابن‌سینا که نفس ناطقه انسانی را هم از حیث حدوث و هم از حیث بقا، غیرمادی و غیرجسمانی می‌داند (ابن‌سینا، الف: ۳۸۶-۳۷۵)، به نظر صدرا حق این است که

نفس انسانی از حیث حدوث و فعل، جسمانی است و از حیث بقا و تعقل، روحانی است؛ پس تصرف آن در جسم، جسمانی است؛ اما اینکه ذاتش و جاعل ذاتش را تعقل می‌کند، روحانی است. نفس به‌نحو مباشرت و بدون واسطه، علت حرکات و ادراکات جزئی می‌شود (شیرازی، ۱۴۲۳: ۸/۳۰۲).

به‌نظر او جوهر نفس از این حیث که به بدن تعلق دارد و صورت قوام‌دهندهٔ بدن است، مانند سایر صورت‌های حسی، چیزی است که از حیث حدوث و تجوهر، تدریجی است؛ بنابراین نفس از حیث حدوث، مادی است؛ اما از حیث بقا، مجرد است (شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۹۳).

بنابراین نفس در ابتدای تکون بدن، همچون بدن مادی و جسمانی است و بدین ترتیب در این موقعیت به بدن تعلق دارد و با آن متحد است؛ بنابراین اگرچه نفس در ابتدا در ماهیت خود تعلق به بدن ندارد؛ اما در وجود و تشخیص به آن تعلق دارد؛ اما بر اساس حرکت جوهری در طول زمان، نفس به مقام مجرد می‌رسد، دیگر در وجود هم تعلق به بدن ندارد و فقط در مقام فعل است که با آن درمی‌آمیزد.

۲. ترکیب اتحادی بدن با نفس یا جسد با روح (شیرازی، ۱۴۲۳: ۷/۲۱۰).

برخلاف ابن‌سینا که بدن را فقط مملکت و آلتی برای نفس می‌داند و معتقد است نفس در وجودش هیچ تعلق به بدن ندارد، بلکه فقط به مبادی مجردی تعلق دارد که نه تغییر می‌پذیرند و نه باطل و هالک می‌شوند (ابن‌سینا، الف: ۱۳۷۹، ۳۸۳، ۳۷۶)، مبانی صدرا به او اجازه می‌دهد ادعا کند که نه تنها نفس و بدن با یکدیگر ترکیب می‌شوند، بلکه ترکیب آن دو به‌نحو اتحاد و بلکه عینیت است. او این ادعا را مبتنی بر قوانین و قواعدی می‌کند که عبارت‌اند از:

- ۱- در هر چیزی این وجود است که حقیقتاً موجود است (اصالت وجود)؛
- ۲- وجود حقیقت واحدی است که مراتب شدت و ضعف دارد؛ بنابراین اشتداد و تضعف را می‌پذیرد (تشکیک وجود)؛
- ۳- جوهر در ذات خود، حرکت و اشتداد را قبول می‌کند (حرکت جوهری)؛

۴- ماده‌ شیء همان جهت ضعف شیء در وجود است و صورت شیء همان جهت شدت وجود شیء است (ترکیب اتحادی ماده و صورت)؛

۵- تجویز و ممکن دانستن اینکه بعضی از صور جسمانی مانند نفس، درعین حال که طبیعت جسمانی هستند، در آنها این قوه قرار دارد که ماده‌ای برای صورت مجرد شوند و با آن متحد شوند؛ به طوری که عین همان صورت می‌شوند؛ درحالی که قبل از این، همان ماده‌ جسمانی بودند (حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس)؛

۶- تجویز و ممکن دانستن اینکه بسیط می‌تواند عین ماهیات کثیری باشد که به واسطه وجود آن بسیط به وجهی موجود هستند که از اینکه آن ماهیات به نحو خاص تفصیلی موجود باشند، بالاتر و شریف تر است (بسیط بودن و درعین حال، همه قوا بودن نفس) (شیرازی، ۱۴۲۳: ۵/ ۲۳۱).

بر اساس این مبانی، به نظر صدرا نفس با بدن و قوا، اتحاد وجودی دارد؛ به طوری که قوه نفس به واسطه انواع تصرفاتی که مناسب هر مرتبه‌ای از مراتب حیوانی، نباتی و طبیعی است، در همه اعضا، ساری و جاری است (شیرازی، ۱۴۲۳: ۸/ ۶۹)؛ به عبارت دیگر، نفس انسانی با وحدت وجود و هویتش، درجاتی ذاتی از حد عقل تا حد طبیعت و حس دارد؛ یعنی برای نفس انسانی در هر یک از عالم عقل و مثال و طبیعت، مقامی وجود دارد (همان، ۲۲۷/ ۷).

برخلاف ابن سینا که نفس را واحدی می‌داند که قوای کثیری دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف: ۳۸۸)، صدرا ادعا می‌کند نفس انسان با اینکه واحد است، عین همه قواست و هر مرتبه بالاتر نفس هم عین مراتب پایین تر است.

او برخلاف ابن سینا که تصریح می‌کند نفس انسان در آلات و قوای خود موجود نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۰۹)، تصریح می‌کند که نفس همه قواست و همین طور است حال و حکم در هر قوه بالاتری نسبت به قوای پایین تری که آنها را به استخدام خود می‌گیرد (شیرازی، ۱۴۲۳: ۸/ ۴۸).



او می گوید:

«به‌ویژه بنابر شیوه و دیدگاه ما که عبارت است از اینکه هر نفسی نحوه وجود بدنی است که برای آن نفس است و آن نفس، آن بدن را تشخیص می‌دهد [...] بدن از توابع وجود نفس در بعضی از مراتب پایین آن است.» (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۲/۹، ۴۶).

او در ارتباط نفس و بدن قائل است که نفس حامل بدن است، نه بدن حامل نفس (همان، ص ۴۳)؛ به عبارت دیگر، نفس نیست که در بدن است، بلکه بدن در نفس است؛ زیرا نفس از بدن وسیع‌تر است (همان، ۲۶۶/۸) و بالاتر اینکه نفس تمامیت بدن است؛ به طوری که از نفس و ماده بدنی، نوع کامل جسمانی حاصل می‌شود (همان، ۱۴/۸). به نظر او نفس دربردارنده عناصر بدن است که آن‌ها را طوری ترکیب می‌کند که صلاحیت داشته باشند بدن نفس باشند (همان، ۴۹/۸)؛ براین اساس، انسان موجود است؛ اما مقامات و عوالم مختلفی دارد. وجود نفس از فرودست‌ترین مراحل آغاز می‌شود و به تدریج تا تجرد عقلی پیش می‌رود. رابطه آن دو با یکدیگر اضافی شوقی نیست تا ترکیب آن‌ها در نهایت، ترکیب انضمامی حقیقی باشد، بلکه رابطه اتحادی است؛ بنابراین، بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌شود؛ زیرا مقتضای ربط وجودی دو چیز همین است؛ پس نفس آدمی اگر از مرتبه اعلا و تجردی خود به مقام طبیعت یا حس تنزل کند، عین طبیعت و حواس است؛ یعنی هنگام حس کردن، عین عضو لمس‌کننده است و وقتی می‌بوید، عین عضو بویایی است.

«از این تحلیل برمی‌آید که نفس با تمام هویت و با تمام ویژگی‌هایش در همه مواطن و شئونش جلوه می‌کند؛ یعنی آنگاه که نفس را در شأن حسی آن بیابیم، نفسی نیست که جنبه عقلانی خود را در مرتبه‌ای برتر به‌جا گذاشته باشد و درحالی که خالی از هویت عقلانی است، در قوای حسی حضور یابد، بلکه نفس، حقیقتی واحد و بسیط است و همه آنچه ما به‌عنوان مراتب عقلی و خیالی و حسی نفس می‌شناسیم، بدون آنکه افزایشی بر متن نفس باشد، شئون و جلوه‌های آن هستند؛ بنابراین، آنگاه که نفس در شأن حسی آن حضور می‌یابد و جلوه می‌کند، جنبه عقلانی و دیگر جنبه‌های نفس نیز به‌همراه اوست و نفس با همه هویت خود در بُعد حسی حاضر شده است.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/۶۶)

براساس این مبانی و امکانات است که او نتیجه می‌گیرد نفس همان جسم طبیعی متحرک نامی حساس است (شیرازی، ۱۴۲۳: ۵۱/۹).

۳. آگاهی و شعور در ماده و بدن هم جاری و ساری است.

برخلاف ابن‌سینا که ادراک را فقط برای نفس می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹)، صدرا ادراک را برای بدن هم ممکن می‌داند. مبنای این دیدگاه صدرا این است که او علم و آگاهی را در تمام وجود و مراتب وجود جاری و ساری می‌داند:

«همان‌طور که وجود حقیقت واحدی است که در جمیع موجودات به‌نحو تشکیک و تفاوت در کمال و نقص ساری است، به‌همین صورت، صفات حقیقی وجود مانند علم و قدرت و اراده و حیات هم با سریان وجود در همه موجودات ساری است؛ پس جمیع موجودات حتی جمادات، زنده و عالم و ناطق ... هستند.» (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۰۲/۶)

زیرا وجود حقیقت واحدی است که عین علم و قدرت و حیات است؛ پس همان‌طور که موجودی را بدون طبیعت وجود نمی‌توان تصور کرد؛ موجودی را هم نمی‌توان تصور کرد دارای علم و فعل نداشته باشد؛ براین اساس، شعور و آگاهی در جمیع موجودات ثابت می‌شود (همان، ۱۳۸/۷، ۱۴۱).

البته این مطلب را از راه اتحاد نفس و بدن هم می‌توان ثابت کرد؛ زیرا صدرا تصریح می‌کند از آنجاکه جسد و روح با یکدیگر متحدند، جسد به‌واسطه حیات و علم روح، حقیقتاً حیات و علم دارد، نه مجازاً؛ زیرا به‌نظر او باید میان جسم به‌معنای ماده (به‌شرط لا) با جسم به‌معنای جنس (لا به شرط) تفاوت قائل شد؛ به‌طوری که جسم به‌معنای دوم، جنسی است که با فصل خودش اتحاد دارد و به‌واسطه صورتی تحصیل پیدا می‌کند که مابازای مفهوم فصل آن است؛ بنابراین به‌واسطه این اتحاد و تحصیل، حقیقتاً حیات و آگاهی دارد (شیرازی، ۱۴۲۳: ۲۱۰/۷)؛ به‌عبارت‌دیگر، اینکه جنس در قیاس با فصل مقسم، عرض است، به‌این معنا نیست که جنس از عوارضی خارجی است که بتوان تصور کرد به‌حسب واقع از آن جدا شود، بلکه فقط به‌معنای این است که آن از عوارضی تحلیلی است که انفکاک عارض و معروض تصور نمی‌شود؛ مگر به‌نوعی

اعتبار ذهنی (همان، ۸/ ۳۰۰).

۴. نفس همچون مدبر بدن، به بدن تعلق دارد، از امور بدنی و مادی منفعل و متأثر می‌شود و در نهایت، به واسطه بدن تحت قوانین عالم طبیعت قرار می‌گیرد.

اگرچه ابن‌سینا هم عقیده دارد که میان نفوس و ابدان ما علاقه‌ای وجود دارد که باعث ارتباط و تأثیر و تأثر نفس و بدن بر یکدیگر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۹۰)، از آنجاکه دیدگاه او درباره نفس و بدن منجر به تفارق و دوگانگی نفس و بدن می‌شود، تبیین این ارتباط آسان نیست؛ درحالی‌که صدرا براساس تبیین خاصش درباره اتحاد و عینیت نفس و بدن، به راحتی توانست ارتباط و تأثیر و تأثر آن دو را تبیین کند. او درباره تأثیر بدن بر نفس می‌گوید: «نفس اگرچه از حیث مجرد بودنش متأثر از بدن نیست، از این حیث که به بدن تعلق و تدبیر بدن را برعهده دارد، از بدن متأثر است.» (شیرازی، ۱۴۲۳: ۴۳/۸).

صدرا استدلال می‌کند مسئله تأثیر و تأثر در دو مقوله فعل و انفعال اشتراک ندارند؛ یعنی هرکدام به یکی از فعل و انفعال تعلق دارند و این دو مقوله با یکدیگر در هیچ‌کدام از آن دو جمع نمی‌شوند؛ پس قوه انفعالی باید ماده‌ای جسمانی داشته باشد؛ در نتیجه هنگامی که نفس با حصول حالتی نفسانی منفعل می‌شود، باید ماده‌ای بدنی برای نفس وجود داشته باشد که حامل قوه انفعال باشد تا نفس به واسطه آن از حالتی به حالت دیگر منتقل شود. اهمیت و ضرورت این مسئله تاجایی است که صدرا می‌گوید اگر فرض کنیم نفس به بدن مادی تعلق نداشته باشد، برای نفس چنین استکمالی به کمال جدید و انفعال به صفت جدید ممکن نخواهد بود (همان، ۱۵۲/۶).

به نظر صدرا براساس همین مبنا، نفس هم بر بدن تأثیر می‌گذارد؛ چنان‌که او تصریح می‌کند که «نفس چیزی است که محرک بدن است.» (همان، ۳۶۸/۱)

به نظر صدرا تأثیر و تأثر دو جانبه نفس و بدن به گونه‌ای است که مرتبه پایین‌تر همچنان‌که بر مرتبه بالاتر تأثیر می‌کند، از آن متأثر هم می‌شود و مرتبه بالاتر نیز درعین تأثیر در مرتبه پایین‌تر، از آن اثر می‌پذیرد. حالات بدن که مرتبه نازل نفس است، به

مرتبه عالی نفس صعود می‌کند؛ همچنان که حالات مرتبه عالی نفس به سمت مرتبه سافل و نازلش، یعنی بدن نزول می‌کند؛ براین اساس، هر يك از نفس و بدن از یکدیگر اثر می‌پذیرند؛ به گونه‌ای که این تأثیر و تأثر متقابل، به حالت‌های عملی یا علمی اختصاص ندارد، بلکه هر دو دسته را دربر می‌گیرد؛ از این رو، هر صفت بدنی، خواه فعلی باشد و خواه ادراکی، وقتی به عالم نفس صعود کند، حالتی عقلی می‌یابد و به ساحت مجرد می‌رسد؛ صفات نفسانی، خواه فعلی باشد و خواه ادراکی، وقتی به عالم بدن نزول یابد، حسی و مادی می‌شود (یوسفی و محمودی، ۱۳۹۴: ۱۳۳، ۱۲۹)؛ پس اگر اشکال کنند چطور ممکن است نفس که جوهر مجرد است، محرک بدن باشد، می‌گویید بدن مرتبه نازل نفس است و از این رو، نفس طبیعت سیال دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۴۰۱، ۴۰۰).

این مطلب را در نسبت نفس با قوای آن هم می‌توان دنبال کرد. در این مسئله که قوای نفس در کارهای نفس دخالت دارند، نکته مهم برای فیلسوفان اسلامی، نسبت و ارتباط نفس با قوای خود و نحوه دخالت قوا در کارهای نفس است که به دو نظر مشهور می‌توان اشاره کرد: (۱) عقیده فیلسوفان مشا که می‌گویند قوا ابزار نفس‌اند؛ به طوری که نفس کارهای خود را با آن‌ها و به وسیله آن‌ها انجام می‌دهد؛ همان‌طور که نجار کارش را با تبر، اره و ... انجام می‌دهد؛ براین اساس، قوا خدمه نفس‌اند؛ (۲) نظر کسانی که درباره نفس و قوا این‌طور نمی‌اندیشند. از دید آن‌ها نفس درعین وحدتی که دارد، همه قوای خود است. قوا درواقع، شئون نفس‌اند. این‌طور نیست که قوا خدمه نفس باشند و نفس انسان با آن‌ها کارها را انجام دهد، بلکه خود نفس کارها را در همان موطن فعل انجام می‌دهد؛ برای مثال، وقتی انسان شیئی را لمس می‌کند، چنین نیست که نفس به واسطه حس و قوه لامسه آن را درک و لمس کند، بلکه خود نفس در همان موطن قوه لامسه، شیء را درک، لمس و حس می‌کند. قوه لامسه فقط مجرای این فعل و علت اعدادی آن است، نه ابزار نفس. براساس این نظریه که منسوب به صدر است، قوا خدمه نفس نیستند، بلکه نسبت آن‌ها به نفس، نسبت شأن و ذی‌شأن است؛ یعنی آن‌ها شئون نفس و درواقع، مجاری فیض و علل اعدادی افعال نفس‌اند (شیرازی، ۱۴۲۳: ۸/۱۱۸-۱۲۱).

بنابراین برخلاف ابن سینا که قائل به اتحاد نفس با قوای خود است، نه وحدت و عینیت آن‌ها با یکدیگر (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۷۴۰)، صدرا قائل به وحدت و عینیت نفس با قوای خود است؛ همان مطلبی که می‌گویند براساس دیدگاه صدرا قوای نفس به واسطه نفس موجودند؛ یعنی قوا در موجود شدن علاوه بر حیثیت تعلیلی، حیثیت تقییدی از نوع شأنی دارند، نه نفادی و اندماجی؛^۱ پس به نظر صدرا، نفس همچون

۱. در توضیح این مطلب باید گفته شود که در عرفان و فلسفه اسلامی در یک تقسیم بندی، از سه نوع حیثیت می‌توان بحث کرد:

۱. حیثیت تعلیلی: در جایی است که در جریان حمل صفتی بر یک موضوع، موضوع در حقیقت به محمول متصف می‌شود، اما علت اتصاف محمول به موضوع، امری غیر از موضوع است. به طور مثال وقتی می‌گوییم "وجود انسان موجود است"، حمل "موجودیت" بر موضوع، یعنی وجود انسان، به صورت حقیقی انجام می‌شود و موضوع به واقع این حکم را می‌پذیرد و به عبارت دیگر، مصداق بالذات محمول است. اما با این حال، این اتصاف، علتی غیر از وجود انسان دارد که همان علت ایجاد انسان است و واسطه اتصاف حکم موجودیت بر وجود انسان است. این واسطه که غیر از موضوع است، حیثیت تعلیلی اتصاف محمول به موضوع نامیده می‌شود.

۲. حیثیت تقییدی: در جایی می‌گوییم موضوعی به واسطه این نوع حیثیت، به وصفی متصف می‌شود یا محمولی بر آن حمل می‌شود، که آن چه که در حقیقت و به تعبیری اولاً و بالذات به آن وصف یا محمول متصف می‌شود، آن واسطه است و موضوع به جهت ارتباطی که با آن واسطه دارد، ثانیاً و بالعرض به آن وصف متصف می‌شود. به طور مثال وقتی می‌گوییم "این جسم سفید است"، موضوع این قضیه یعنی "این جسم" در حقیقت و بالذات به سفیدی متصف نمی‌شود، بلکه آن چه که به طور حقیقی به سفید بودن متصف می‌شود، خود سفیدی است، اما جسم مورد نظر به جهت ارتباط و اتحادی که با سفیدی دارد، ثانیاً و بالعرض به این حکم متصف می‌شود. بنابراین، در این جا، واسطه که سفیدی باشد از نوع حیثیت تقیید است.

۳. حیثیت اطلاقی: در صورتی که اتصاف موضوع به محمول، به نحو دو حیثیت مذکور نباشد، گفته می‌شود که محمول به نحو حیثیت اطلاقی بر موضوع حمل می‌شود. به طور مثال وقتی که می‌گوییم "واجب تعالی موجود است"، موضوع گزاره که "واجب تعالی" باشد بدون حیثیت تعلیلی و تقییدی موجود است. زیرا از طرفی هیچ گاه "غیر" نمی‌تواند علت اتصاف واجب تعالی به وجود باشد، و از طرف دیگر، حکم موجودیت بدون هیچ قیدی به واجب تعالی نسبت داده می‌شود، زیرا این وجود واجب تعالی است که اصیل است و تمام متن "واجب"ی را فرا گرفته است.

پس از توضیح اجمالی اقسام سه گانه حیثیات، به جهت اهمیت خاصی که حیثیت تقییدی در تبیین و تحلیل فلسفی دیدگاه صدرا در بحث تبیین شناخت‌شناسانه علیت و سایر مفاهیم فلسفی دارد، به اقسام حیثیت

تقییدی می پردازیم.

بر اساس دیدگاه بعضی از محققان معاصر، می توان از سه نوع حیثیت تقییدی نام برد. به نظر آن‌ها هر چند که در متون فلسفی به روشنی به این اقسام اشاره ای نشده است و اصطلاح خاصی برای آن‌ها در نظر گرفته نشده است، اما می توان با مذاقه در عبارات فیلسوفان صدرائی، سه قسم حیثیت تقییدی را در آثار آن‌ها نشان داد که عبارتند از:

(۱) حیثیت تقییدی نفادی: این قسم از حیثیت تقییدی، در نظام فلسفی صدرائی، برای تبیین نوع ارتباطی که میان وجود و ماهیت بیان می شود، به کار می رود. بر این اساس، وقتی گفته می شود که "ماهیت انسان به واسطه وجود انسان موجود است"، واسطه مورد نظر، از نوع وساطت حیثیت تقییدی نفادی است.

(۲) حیثیت تقییدی شأنی: مثال این نوع حیثیت، نسبت میان نفس با قوای آن در فلسفه صدررا است. به نظر صدررا نفس امری وحدانی است که در عین حال دارای قوای متعدد و متکثر است، اما این تعدد و تکثر قوا به وحدت نفس لطمه ای نمی زند. بر این اساس این پرسش پیش می آید که چگونه نفس در عین وحدت انبساطی دارای قوای مختلف است؟ پاسخ به این پرسش بر اساس همین قسم از حیثیت شکل می گیرد که وجود نفس واسطه وجود قوای آن است به نحو حیثیت تقییدی شأنی. به عبارت دیگر، وجود قوای نفس به واسطه وجود حقیقت انبساطی و سببی نفس است اما نه به این نحو که قوا در عرض نفس وجود بالذات داشته باشند، بلکه به این نحو که نفس با تمام حقیقت خودش در تمام مراتب قوا وجود داشته و در هر مرتبه ای از این مراتب عین آن مرتبه است. پس قوه عاقله به طور مثال، در خود وجود نفس یافت می شود نه در عرض وجود آن، اما نفس فقط قوه عاقله نیست و همین طور هر یک از سایر قوا در عین این که در خود وجود نفس یافت می شوند و در عرض وجود نفس نیستند، نفس فقط آن قوا نیست، بلکه نفس، همه قوا و عین همه آن هاست ولی با این حال قوا از یکدیگر متمایز هستند. پس این نوع حیثیت تقییدی، به نحوی است که از آن به عنوان "شأنی" یاد می شود. تعبیر "شأن" در این نام گذاری، آن است که یک حقیقت واحد با دارا بودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق و نحوه وجود سببی، بتواند خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خوش، در هر مرتبه عین همان مرتبه باشد. به عبارت دیگر، یک حقیقت وحدانی که در تمام مراتب مورد نظر تنزل یافته است، یعنی از آن حالت اطلاق صرف در آمده است و در عین تنزل یافتن از آن مقام اطلاق که به ایجاد مراتب و مراحل متنوع می انجامد، به نفس اطلاقش در تمام این مراتب حاضر و موجود است؛ به گونه ای که این اساساً همان حقیقت مطلق است که در عین اطلاق در تمام مراتب مقید حضور دارد. به بیان دیگر، نفس باید از مقام اطلاق خارج شود و تنزل کند تا تعیین یابد؛ زیرا فرض این است که در مقام اطلاق، تعیین قوایی ندارد. پس تعیینات نفس در مقام تنزل نفس است. از آن جا که مطلق به اطلاق خارجی آن است که در عین اطلاق و بی تعیینی اش، عین همه مقیدات باشد، این مقیدات و قوا شأن آن نفس خواهند بود؛ زیرا مقیدات به نفس مطلق در مرحله تعیینی شان موجودند، پس مقیدات، ظهور و شأن همان مطلق

فاعل شناسا، با بدن اتحاد و عینیت دارد و با قوای خود هم به نحو حیثیت تقییدی شأنی اتحاد و عینیت دارد.

ب) تبیین صدرا دربارهٔ متعلق شناسایی

برخلاف ابن سینا که قائل است که علیت مانند هوویت و فعلیت، از عوارض و

اند. بر اساس مطالب بیان شده، "شأن" وقتی حاصل می‌شود که یک حقیقتی از مقام اطلاق خود تنزل کند، در حالی که آن حقیقت با ویژگی اطلاق خود در این شأن حضور دارد. به این دلیل است که گفته می‌شود قوای نفس، شئون، اطوار و تجلیات نفس هستند.

۳) حیثیت تقییدی اندماجی: این نوع حیثیت با بحث مهم معقولات ثانیه در فلسفه اسلامی گره خورده است. مفاهیم فلسفی مانند علیت، وحدت، امکان، فعلیت، و غیره ریشه در خارج دارند و ساخته و زایندهٔ نفس نیستند. از آن جا که بنا بر دیدگاه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، فقط مفهوم وجود بیانگر متن واقع و عینیت خارجی است، مفاهیم دیگری که از واقعیت خارجی انتزاع می‌شوند چنین جایگاهی نخواهند داشت. بنابراین، مفاهیم فلسفی مانند مفاهیم ماهوی، هر چند از خارج انتزاع شده اند، نمی‌توانند بیانگر متن واقع باشند. از این رو، فیلسوف چاره‌ای ندارد جز آن که این مفاهیم را نشانگر ویژگی‌ها و صفاتی از متن ذات شئی خارجی بداند. به عبارت دیگر، همانطور که مفاهیم ماهوی، بیانگر ویژگی‌های حلدی و تعینی حقایق عینی هستند، مفاهیم فلسفی هم بیانگر ویژگی‌های دیگری از حقیقت وجود خارجی هستند. بر این اساس، این مفاهیم که در اصطلاح فنی فلسفه اسلامی به معقول ثانی تعبیر می‌شوند، در عین حال که حاصل فعالیت ذهن و جداسازی مفاهیم متعدد از متن واحد هستند، در خارج ریشه دارند و از متن واقع، انتزاع شده‌اند. دربارهٔ این مفاهیم، ذهن از جهت انتزاع از خارج، منفعل است، و از جهت جداسازی و دسته‌بندی مفاهیم، فعال است، زیرا این نوع حقایق فلسفی در خارج به شکل جدا از هم، موجود نیستند، بلکه در متن واقع به نحو اندماجی و جمعی موجودند و ذهن ما این حیثیت‌های مندمج و مجتمع را از هم جدا می‌کند. بر این اساس، این مفاهیم در مقایسه با مفهوم وجود، بیانگر جنبه‌های اعتباری حقیقت خارجی هستند نه جنبهٔ اصیل شئی. نکتهٔ مهم در این جا این است که موطن تقرر معقولات ثانی مانند علیت، وحدت، فعلیت و غیره در خارج است، اما نحوهٔ تقرر هر چیزی به حسب خود آن چیز است و نباید از مفهومی مانند علیت، همان نحوهٔ تقرر مفهوم وجود یا ماهیت را انتظار داشت. بنابراین، خارجی بودن منشأ انتزاع این مفاهیم، به معنای تعدد در عین خارجی و اصالت یافتن آنها نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۱۹۶-۱۶۹).

لوازم ذاتی موجود است که به جهت ذات خود شیء بر آن عارض می شود و نه برای چیزی اخص یا اعم از آن شیء (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۳۲، ۲۳۱)، براساس دیدگاه صدرا درباره اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، جهان خارج و واقعیت عینی چیزی جز وجود و ویژگی های وجود نیست؛ بنابراین می توان گفت تمام حقایق فلسفی مانند علیت، وحدت، ضرورت و ... به واسطه و حیثیت وجود به وجود واحد موجود می شوند. تمام ویژگی های واقعی عینی به نحو حیثیت تقییدی اندماجی با اصل وجود اتحاد و بلکه عینیت دارند و به یک وجود، موجودند؛ همان تحولی که صدرا درباره معنا و مفهوم معقول ثانی فلسفی ایجاد می کند، بر اساس دیدگاه مشهور فیلسوفان اسلامی، معقولات ثانیه فلسفی دارای عروض ذهنی و اُتصاف خارجی هستند. عروض ذهنی معقولات ثانیه فلسفی به این معناست که ظرف عروض آن ها ذهن است، یعنی در واقع ظرف استقلالشان ذهن است، و به عبارت دیگر ظرف وجود محمولی آنها ذهن است، و در اصطلاح دیگر ظرف وجود فی نفسه آنها ذهن است. اما اُتصاف خارجی معقولات ثانیه فلسفی به این معناست که خارج، ظرف وجود لا فی نفسه آنهاست، یعنی ظرف حقیقت غیر مستقل آنهاست. به عبارت دیگر معقولات ثانیه فلسفی در خارج هیچ استقلالی ندارند و فقط در ذهن می شود به آنها استقلال داد (مطهری، ۱۳۶۹: ۳/ ۳۵۷، ۳۵۶).

اما بر اساس مبانی فلسفه صدرا در مورد مفاهیم فلسفی همچون علیت:

«دیگر نمی توان به عروض ذهنی و اُتصاف خارجی مفاهیم فلسفی قائل شد. اُتصاف در هر جا باشد، نسبتی است بین متغیرین و ظرف تغایر هم در خارج است؛ یعنی ما یک نحو تغایر خارجی داریم. البته تغایر خارجی را باید معنا کرد. صدرا آن را این گونه توضیح می دهد که این تغایر، از نوع تغایر بین متن (متنی که در آن امور مندمج وجود دارند) و امر مندمج است که یک نحوه خاصی از تغایر است. توضیح اینکه واقعاً می توانیم بگوییم متن وجود غیر از علیت [یا وحدت] است؛ اما وجود مورد نظر، متصف به علیت [یا وحدت] می شود؛ بنابراین، براساس نظر صدرا در این گونه مفاهیم، عروض هم خارجی است؛ ولی عروض بر دو نحو است: یک نحوه عروض همان است که در بحث جوهر و عرض مطرح است (مانند سفیدی شیء که سفیدی در خارج موجود است؛ ولی نحوه وجود سفیدی، نحوه وجود حلولی



است)، و گونه دیگر آن عروض اندماجی است [مانند وحدت که در خارج است؛ اما نحوه وجودش اندماجی است]؛ بنابراین ثانی بودن معقولات ثانیه براساس این دیدگاه صدرا معنای دیگری پیدا می‌کند، علیت به‌عنوان یکی از معقولات ثانیه فلسفی، اگرچه از صفات عینی و خارجی است؛ اما به‌نحو انتزاعی و اندماجی نه به‌نحو انضمامی؛ یعنی صدرا صفات عینی را منحصر در صفات انضمامی نمی‌داند. از نظر او فقط سواد و بیاض و امثال این‌ها عینی نیستند، بلکه صفات عینی یا انضمامی‌اند یا انتزاعی؛ پس وجود، وحدت، اضافه و علیت از اموری هستند که خارجیت دارند؛ اما به‌نحو معقول ثانی؛ یعنی صفتی انتزاعی و اندماجی. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۶، ۲۷۷/۱)

پس بنابر دیدگاه صدرا درباره اصالت وجود و مفاهیم فلسفی، وجود متن واقع و خارج را پر کرده است و همه معقولات ثانیه فلسفی نسبت به وجود، صفات انباشته و انتزاعی آن هستند. البته باید توجه داشت که چیز انتزاعی در دستگاه صدرا، چیزی است که ریشه و اساس آن در خارج است؛ یعنی خارج خصیصه‌ای دارد که ما به‌لحاظ انفعالی آن را احساس می‌کنیم و به‌لحاظ فعال بودن، آن را در ذهن انتزاع می‌کنیم؛ بنابراین وقتی صدرا می‌گوید انتزاعی، نباید گمان کنیم انتزاعی به‌معنای ذهنی است، بلکه منشأ انتزاع، چیزی خارجی است؛ براین اساس، این‌گونه نیست که ذهن ما مفاهیم فلسفی مانند علیت را به شیئی خارجی نسبت دهد، بدون اینکه آن‌ها در خارج مابازایی داشته باشند، بلکه همان وجود اصیل به‌صرف وجود خویش همه این صفات را به‌نحو اندماجی در خود دارد و کار ذهن فقط انتزاع و جداسازی آن‌هاست؛ پس تمام مفاهیم فلسفی غیر از خود «وجود» که در عین معقول ثانی بودن، خود متن واقع است، باقی حیثیات بر آن نهفته و انباشته شده‌اند؛ حتی ماهیت.

«رابطه وجود و مفاهیم فلسفی یا حیثیات، به‌نحو "اتحاد متحصل و لامتحصل" است؛ یعنی متن اصیل که متحصل است، وجود است و تمام این حیثیات با او متحدند. این بیان می‌رساند که تا وقتی وجود هست، این مفاهیم نیز هستند؛ یعنی از آن گرفته می‌شوند و همین‌که وجود نباشد، آن‌ها هم نخواهند بود. اگر تحصلی هست، به نفس اتحادی است که با متحصل، یعنی وجود دارند. حظ وجودشان این است که چون وجود هست، حیثیت وحدت هم هست و چون وجود هست، حیثیت فعلیت و علیت هم هست؛ پس تمام این مفاهیم، حیثیات

انداماجی اند و حیثیات اندماجی به واسطه متن اصیل محقق اند و خارجیت دارند؛ به تعبیر دیگر، تمام این مفاهیم تقرر خارجی دارند؛ ولی با حیثیت تقییدیه وجود. حکم موجودیت اولاً و بالذات از آن وجود است و ثانیاً و بالعرض از آن آن‌ها؛ باین حساب، درعین حال که این مفاهیم با همدیگر مغایرت دارند، عین هم هستند به نفس متن اصیل؛ از این رو باید گفت تمام وجود، وحدت است و تمام وجود، علیت است. بی‌گمان این مفاهیم فلسفی درعین اتحاد با وجود، با آن مغایرت هم دارند. این تغایر با متن اصیل به این صورت است که وقتی ما می‌گوییم وجود بتمامه واحد است، لازمه این حرف این نیست که حال که وجود واحد است، دیگر نمی‌تواند بالفعل باشد، بلکه وجود درعین حال که عین حیثیت وحدت است، عین حیثیت فعلیت و علیت و ... نیز هست؛ اما حیثیت علیت، غیر از حیثیت وحدت است؛ پس اتحاد وجود با حیثیاتش لازم نمی‌آورد که خود حیثیات با همدیگر عینیت داشته باشند، بلکه مغایرت دارند.» (همان، ۲۹۰).

بنابراین تغییری که براساس امکانات و مبانی فلسفه صدرا درباره متعلق شناخت ایجاد می‌شود، این است که متعلق شناخت از سنخ وجود است و تمام حقایق فلسفی هم به نحو وجودی با متعلق خارجی اتحاد و عینیت داشته و به همین جهت که متعلق شناخت از سنخ وجود است، می‌تواند در مرئی و محضر فاعل شناسا حاضر باشد که آن هم از سنخ وجود است؛ بدین ترتیب شکاف و انشقاق حاصل از دوگانگی نفس و بدن میان فاعل شناسا و متعلقش، از میان می‌رود. صدرا قائل است نفس خودش در ادراک حسی حاضر است و به دلیل حضور بدن در جهان، شیء خارجی را مستقیم همان‌طور ادراک می‌کند که فی‌نفسه وجود دارد.

ج) تبیین صدرا درباره علم و شناسایی

تغییر اساسی دیگر صدرا درباره خود علم و شناسایی است. برخلاف ابن‌سینا که علم را ماهیت و عرض می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۵)، صدرا براساس مبانی خودش، علم را از ماهیت و کیف نفسانی خارج می‌کند و از سنخ وجود قرار می‌دهد (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱/ ۳۱۴، ۳۱۳). دیدگاه نهایی صدرا که براساس مبنای او در اصالت وجود است، این است که اساساً علم از عوارض تحلیلی وجود و بلکه عین وجود است (همان، ۱۴۴/۶). به نظر او

علم نه از نوع کیف نفسانی است و نه از نوع اضافه، بلکه علم وجود است (همان، ۳/ ۲۲۶، ۲۲۷)؛ بر همین اساس، به نظر او صورت جرمی (مادی) یکی از مراتب علم و ادراک است؛ اما اینکه علم نامیده نمی‌شود (همان، ۶/ ۲۸۸)، به این دلیل است که صدرا علم را وجود مجرد از ماده می‌داند (همان، ۳/ ۲۸۱).

این مطلب را می‌توانیم در سخن خود صدرا ببینیم که می‌گوید حقیقت علم منحصر در کیفیت نفسانی نیست، بلکه حقیقت آن حقیقت وجود است، البته به شرط سلب ماده از آن؛ پس علم مانند وجود، حقیقتی واحد است که از حیث شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر مراتب متفاوتی دارد؛ به طوری که علم در واجب، واجب است؛ در عقل، عقل است؛ در نفس، نفس است؛ در حس، حس است؛ در جوهر، جوهر است و در عرض، عرض است (همان، ۱/ ۶۲۱).

با این سه تغییر صدرا، تبیین ارتباط فاعل شناسا، متعلق شناسایی و خود علم و شناسایی با یکدیگر و در نهایت، تبیین فرایند شناخت آسان است؛ زیرا بر اساس این تحولات سه‌گانه، دیگر شکاف و انشقاقی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی وجود ندارد؛ زیرا در فاعل شناسا نفس با بدن و قوای خود اتحاد و بلکه عینیت دارد و بدین ترتیب، ثنویت و انشقاقی در کار نیست؛ از طرف دیگر، در متعلق شناخت هم حقایق فلسفی و وجودی با خود وجود اتحاد و بلکه عینیت وجودی دارد و بدین ترتیب، کثرت و انشقاقی در کار نیست. در نهایت، خود علم و شناسایی هم که از سنخ وجود است، نه چیزی غیر از وجود که باعث انشقاق دیگری میان عالم و علم شود؛ بنابراین به واسطه حضور عالم در جهان و ارتباط حضوری و بی‌واسطه عالم با معلوم، علم به جهان حاصل می‌شود. بنابراین بر اساس مبانی فلسفه صدرا، هم دوگانگی میان فاعل شناخت و متعلق شناخت برداشته می‌شود و هم عدم سنخیت آنها. زیرا از یک طرف، وجود که امری اصیل و واحد است ارتباط فاعل شناخت و متعلق شناخت را تأمین می‌کند و از طرف دیگر در مورد شناخت مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه فلسفی همچون علیت، عقل به عنوان فاعل شناخت با علیت به عنوان متعلق شناخت که امری معقول است نه محسوس،

سنخیت وجودی داشته و بدین ترتیب هم عدم دوگانگی و هم سنخیت عاقل و معقول تأمین می شود و بدون این که گرفتار تبیین های ایده آلیستی از واقعیت شویم، عقل انسان به فهم واقعیت نائل می شود.

براساس این سه تحول، تبیین شناخت شناسانه مفهوم علیت و رسیدن ذهن انسان را به آن می توان این گونه بیان کرد: وقتی انسان به ارتباط خود با عالم ماده توجه و پدیدارشناسانه آن را تحلیل می کند، پی می برد که با تمام وجودش با خارج ارتباط دارد و خودش در خارج هست، نه اینکه فقط از دور و با واسطه با خارج ارتباط دارد؛ برای مثال، هنگامی که دو دستش را به هم می زند، خود را در موطن دستان خویش احساس می کند و وقتی دستش را روی شیء گرمی می گذارد، به حقیقت احساس می کند که خودش آن گرمی را در همان موطن لمس کرده است. نکته مهم در اینجا تحلیل فلسفی و هستی شناختی این ارتباط است که به فهم دو نکته بستگی دارد که نتیجه همان تغییری است که براساس امکانات فلسفه صدرا درباره فاعل شناسا حاصل می شود:

۱. نفس در سراسر بدن حضور و با آن ارتباط وجودی دارد؛ از این رو در موطن تمام حواس پنج گانه حاضر است؛

۲. نفس در رتبه بدن از کانال حواس پنج گانه، مستقیم به صرف ارتباط حواس با آن ها و حضورش در موطن حواس با محسوسات خارجی مادی ارتباط حضوری دارد (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲/ ۳۱۰).

از طرف دیگر، تأمل فلسفی و پدیدارشناسانه به ما اطمینان می دهد که درباره علت و معلول، درحقیقت آنچه قوای حسی ما ادراک می کند، چیزی جز دست و حرکت دست، کلید و حرکت آن و حداکثر به دنبال آمدن حرکت کلید بعد از حرکت دست نیست؛ باین حال، هنگامی که با حرکت دست، کلید به حرکت درمی آید، همه ما علیت را درک می کنیم. مهم تر از نمونه های فوق، کیفیت فهم وجود است. هنگامی که برای مثال، سفیدی را روی کاغذ می بینیم، ولی در جای دیگر این سفیدی را نمی یابیم، درباره نخست می گوئیم هست و درباره دوم می گوئیم نیست. این هستی و نیستی را بی شک



در همان موطن حس و جایگاه شیء خارجی می‌یابیم؛ ولی نمی‌توانیم آن را کار حس بدانیم. حال این نوع ادراک‌ها که از شئون حسی برترند و با این حال، در همان موطن خارج روی می‌دهند، چگونه و با چه نیرویی درک می‌شوند؟ در پاسخ می‌توان گفت قوه‌ای که شأنش ادراک این نوع و سنخ از مفاهیم بوده، همان است که آن را عقل و قوه عاقله می‌نامیم (همان، ۵۸/۱، ۵۹).

بنابراین باتوجه‌به دیدگاه خاص صدرا دربارهٔ ارتباط نفس و بدن می‌توان گفت عقل در همان موطن حس، علیت را حضوری و مستقیم درک می‌کند؛ زیرا او قائل است نفس، ساری و جاری در همهٔ اعضاست؛ پس عقل هم در همهٔ اعضا ساری و جاری خواهد بود.

احساس عقلانی در فلسفهٔ صدرا

نتیجهٔ مطلب بالا این است که بنابر نظر صدرا، هر چیزی که محسوس است، در واقع معقول و مدرک عقل است. او برخلاف کانت که احساس معقول را تعبیری تناقض‌آمیز می‌داند (کانت، ۱۳۸۴: ۱۹۳) و برخلاف ابن‌سینا که جمع معقول و محسوس را رد و تصریح می‌کند که معقول از آنجا که معقول است، نمی‌تواند محسوس باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۹۲، ۴۹۱)؛ همان‌طور که محسوس از آنجا که محسوس است، نمی‌تواند معقول باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳)، عقیده دارد «هر محسوسی همانا معقول است؛ یعنی آن محسوس در واقع مدرک عقل است؛ اما اصطلاح این‌طور قرار گرفته است که این ادراک جزئی به وساطت حس، محسوس نامیده می‌شود؛ در حالی که قسیم آن یعنی ادراک مجردات کلی، معقول نامیده می‌شود.» (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۷۷/۸)

سبزواری توضیح می‌دهد که بنابر دیدگاه صدرا، اینکه محسوس معقول نامیده نمی‌شود، از آن‌روست که محسوس مختص صورت جزئی و معقول مختص معنای کلی مجرد است، نه اینکه عقل مدرک محسوس نیست؛ زیرا مدرک هر ادراکی و محرک هر متحرکی، چیزی نیست مگر ذات شخصی واحد (همان، ۶۴/۹).

صدرا تصریح می‌کند که «ممکن نیست عقل جزئی را درک کند؛ مگر با آلت

جسمانی.» (همان، ۱۵۳/۲) او به دیدگاه صاحب/تولوجیا استناد می‌کند که همه قوا و آلات باطنی، سایه و اشباح چیزی هستند که در عقل انسان است؛ زیرا عقل بسیط منشأ این قواست که به واسطه آن‌ها در بدن است. به نظر صاحب/تولوجیا جمیع اعضایی که در انسان حسی‌اند، به وجه مناسبی در انسان عقلی‌اند؛ یعنی انسان عقلی در انسان حسی است. او تصریح می‌کند که حواس عقول ضعیف‌اند؛ همان‌طور که عقول حواس قوی‌اند؛ همان‌طور که به تعبیر سبزواری، معلول حد ناقص علت و علت حد تام معلول است (همان، ۶۳/۹، ۶۴).

«براساس این مطالب، به نظر می‌آید که صدرا اگرچه در نظریه رسمی خود، ادراک‌های حسی را به نحو شهودی و حضوری نمی‌پذیرد و دیدگاه سهروردی در این زمینه را ابطال می‌کند؛ اما این نظریه با برخی از مباحثی که او ارائه می‌دهد، مانند مسائل نفس، همخوانی ندارد؛ به عبارت دیگر، تمام مؤلفه‌های اصلی شهود عقلی در بیانات صدرا دیده می‌شود جز اینکه وی شهود حسی را به صورت رسمی باور ندارد؛ پس می‌توان براساس مبانی صدرا اثبات کرد که آنچه علیت (و نیز وحدت و کثرت و سایر معقولات فلسفی) را درک می‌کند، عقل حاضر در حس است؛ یعنی در دل همان شهود حسی که به فهم محسوسات گوناگون ناآل می‌شویم، پرتو عقل حاضر است و حقایق مسانخ خود را دریافت می‌کند که ما از این فهم مستقیم، به شهود عقلی تعبیر می‌کنیم؛ به بیان دیگر قوای بالاتر همچون عاقله، به برکت نفس و حضورش در همه قوا، در قوه حاسه حضور دارد و در خود شهود حسی از سوی قوه حاسه، آن قوای بالاتر نیز به کار خود می‌پردازند و این آن سری است که گفته‌اند حس انسان، حس عقلانی است، برخلاف حیوان که حس او، حس وهمانی است.» (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱/۵۹، ۵۶)

شهود عقلی^۱ علیت

بنابراین همان‌طور که به تصریح صدرا «وجود آن‌طور که اکثر متأخرین گمان کرده‌اند

۱. شهود عقلی چیزی جز برخورد عقلی و مواجهه مستقیم فلسفی با اشیاء خارجی و واقعیت بیرونی نیست که در دل دریافت‌های جزئی که در پس مواجهه مستقیم عقلی تحصیل می‌شود، نفس با مکانیزمی خاص، کلیات آن‌ها را فراهم می‌سازد و در فلسفه و زبان فلسفی عمدتاً با بیان کلی سخن می‌گوید (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱/۶۷).

از معقولات ثانیه، یعنی چیزهایی انتزاعی نیست که چیزی در خارج محاذی آنها وجود ندارد، بلکه نظر حق درباره وجود این است که آن از هوایاتی عینی است که هیچ چیز ذهنی ای محاذی آن وجود ندارد و اشاره به آن ممکن نیست مگر به واسطه شهود» (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۶۱/۹)، علیت و سایر معقولات فلسفی مانند امکان، وجوب، وحدت و کثرت، که انحاء وجود هستند هم از راه شهود عقلی ادراک می‌شوند؛ زیرا براساس دیدگاه صدرا، علیت به وجود مربوط است نه ماهیت:

«فقط وجود است که صلاحیت برای علیت و معلولیت دارد؛ زیرا غیر وجود ذاتش با قطع نظر از وجودش، جز چیزی نیست که نسبت وجود و عدم به آن مساوی است؛ پس در ذات خود به حسب ذات خود موجود نیست؛ بنابراین ذاتش به ذات خود این صلاحیت را ندارد که اصلاً علت وجود چیزی باشد؛ پس هر چیزی که سبب چیزی است، ناگزیر باید وجودش را در وجود آن چیز تأثیر باشد؛ پس وجود صلاحیت مؤثر بودن را دارد.» (همان، ۲/ ۳۱۰، ۳۱۱)

او تصریح می‌کند که علم به علت و معلول همچون علم به وجود، حضوری و با شهود عقلی است، نه حصولی:

«علم به علت از همان جهتی است که به واسطه آن، علت علت است و هیچ شبهه‌ای نیست که وقتی علیت کامل شود، وجود معلول از آن لازم می‌آید و آن جهت در جاعل چیزی نیست مگر نحوه وجود کمالی برای آن و علم به وجود خاص برای شیء فقط با شهود عینی به تصور درمی‌آید، نه با مثالی [صورت ذهنی] از آن و همین‌طور است علم به معلول.» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۶)

«بنابراین مسیر بسیار طبیعی در این مبحث، همان است که گفته شود از آنجا که نفس با هویت عقلانی‌اش در همه مراتب خود، از جمله مرتبه حسی حاضر است، در دل همان شهود حسی و بالمباشره‌ای که با حقایق خارجی دارد، به وجود، وحدت، فعلیت، علیت و تشخیص آنها پی‌می‌برد و اساساً هر کس شهود حسی را بپذیرد، ناگزیر از پذیرش مرتبه‌ای رقیق‌تر و درعین‌حال عمیق‌تر از ادراک در همان موطن شهود حسی است که شهود عقلی نامیده می‌شود.» (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۶۱/۱)

عینیت شهود عقلی

آنچه عینیت و بین‌الذهانی^۱ بودن این علم شهودی و حضوری عقل را تأمین و آن را از گزند ذهنی^۲ و شخصی شدن مصون می‌کند، این است که تفاوت اساسی شهود عقلی با شهود عرفانی این است که عقل حقیقتی بین‌الذهانی است که سنخ اشیا و حقایق را ادراک می‌کند. البته تا این شهود به صورت عقل تحلیلی و توصیفی^۳ (عکس برگردان شهود عقلانی) درنیاید، استفاده کردنی نخواهد بود؛ زیرا ذهن انسان با مفاهیم سروکار دارد و هرچیزی برای اینکه به شناخت بین‌الذهانی برسد، باید به صورت مفهوم درک شود؛ بنابراین، بعد از اینکه عقل به واسطه حضور نفس در همه قوا و اعضا و ارتباط حضوری و مستقیم با شیء خارجی، علیت و تأثیر را در همان موطن خارج درک می‌کند، در مرحله دیگری این شهود و درک تأثیر را بازسازی مفهومی می‌کند و تحت مفهوم علیت قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

هدف اساسی این نوشته این بود که نشان دهیم می‌توان براساس امکانات و مبانی فلسفه صدرای درباره دستگاه شناسایی انسان، ادراک، ارتباط و بلکه اتحاد نفس با بدن و قوا، عینی بودن مفاهیم و حقایق فلسفی، تحولی بنیادین در فاعل شناسا، متعلق شناسایی و خود علم و شناسایی و ارتباط هر یک با یکدیگر تبیین کرد و بدین ترتیب، برای گذر از دوگانه‌انگاری دکارتی^۴ و سوژکتیویسم^۱ غربی تلاش کرد و به جای اینکه

1 . intersubjective

2 . subjectivity

۳ . عقل تحلیلی عقلی است که استدلال و برهان نمی‌آورد، یعنی به این مقام مربوط نیست. عقل تحلیلی که به حیطة حصولی متعلق است امری را تجزیه می‌کند. عقل توصیفی آن است که آن امور تجزیه شده را برای وصف کنار هم قرار می‌دهد تا از واقع بیرون از خود گزارش دهد (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۷۴ / ۱).

۴ . دوآلیسم در تاریخ فلسفه به افلاطون بر می‌گردد، اما در فلسفه جدید این دکارت بود که این مسأله را مبنای فلسفه خود قرار داد. او نفس و بدن را دو جوهر دانست. به نظر او، نفس و بدن نه تنها جوهرهای متمایز، بلکه انواع

جهان را درون ذهن انسان قرار دهیم، آن را ساخته و پرداخته ذهن انسان بدانیم و انسان و دستگاه شناسایی اش را در بنیان جهان و واقعیت قرار دهیم، انسان را در جهان

کاملاً متفاوتی از جوهر هستند. نفس یا ذهن دکارتی به مثابه عقل محض فهمیده می‌شود، در حالی که بدن بدون ذهن، فقط نظامی مکانیکی خواهد بود.

ویژگی اندیشه و تفکر این است که بُعد ندارد و هیچ فضائی را اشغال نمی‌کند. بنابراین شیء متفکر یا ذهن، می‌تواند بدون داشتن هیچ فضائی، موجود باشد. از طرف دیگر، شیء مادی مانند بدن انسان، بنابر تعریف، دارای بُعد و امتداد بوده و فضائی را اشغال می‌کند. علاوه بر این که، بدن می‌تواند بدون تفکر موجود باشد، همانطور که جسد انسان مُرده هنوز بدن است، اما آگاهی یا تفکر ندارد. پس بدن و ذهن در وجود نیازی به یکدیگر ندارند، زیرا آن‌ها می‌توانند مستقل از یکدیگر موجود باشند. بنابراین "من"، یعنی نفسی که به وسیله آن، من آن چیزی هستم که هستم و چنین چیزی کاملاً از بدن متمایز است.

دکارت برای چیزی که در وجودش به هیچ چیز دیگری وابسته نیست، اصطلاح "جوهر" را انتخاب کرد که در دیدگاه ارسطو هم وجود داشت. پس دیدگاه او این بود که ذهن و بدن دو جوهر کاملاً متمایز و متفاوت هستند، بنابراین هر يك از آن دو می‌تواند قائم به خودش بوده و بدون دیگری موجود باشد. این دیدگاهی است که معمولاً "دوآلیسم دکارتی" نامیده می‌شود، زیرا بر اساس آن، حیات ذهنی ما به صورتی کاملاً مختلف از حیات بدنی ما، روی می‌دهد. به عبارت دیگر، ما وجودی دوگانه داریم. بنابراین حیات ذهنی ما که خود بنیادین ما است، وابسته به هیچ کدام از فرایندهای فیزیکی نیست، به طوری که حتی اگر در جوهر بدنی خودمان نباشیم باز هم می‌توانیم به حیات ذهنی خودمان ادامه بدهیم. بر اساس این دیدگاه، انسان از دو بخش متمایز "ذهن" و "بدن" ساخته شده است (Matthews, 2005, pp9-12).

۱. سوئیژکتیویسم به معنای خود بنیادی ذهنی، بر خلاف ابژکتیویسم که معتقد است که اعیان مستقل از ذهن هستند، به طوری که ذهن ویژگی‌های آن‌ها را از طریق داده‌های حسی برای شناسنده حاضر می‌کند و در نتیجه، اشیای شناخته شده و داده‌های حسی یکی هستند، استدلال می‌کند که به جهت این که شناخت محدود به ایده‌ها و تصورات ذهن فاعل شناسا است، رفتن به آن سوی این ایده‌ها و دست یافتن به واقعیت عینی و مادی جدا و مستقل از فاعل شناسا غیر ممکن است. ادراکات حسی و اشیائی که درک می‌شوند یکی هستند و فقط به عنوان ایده‌های ذهن فاعل شناسا می‌توانند شناخته شوند. پس جهان در شناسنده و یا متعلق به او می‌باشد. حتی اگر ایده‌ها يك واقعیت مستقل را بازنمایی کنند (آن طور که رئالیسم ادعا می‌کند)، کسی نمی‌تواند اصلاً آن را بشناسد. حتی اگر عین‌های فیزیکی در زمانی که کسی وجود ندارد که آن‌ها را مشاهده کند وجود داشته باشند، ما دلیلی نداریم که مسلم بگیریم که آن‌ها وجود دارند، زیرا کسی نمی‌تواند آن‌ها را در حالی که به نحو غیر مشاهده وجود دارند مشاهده کند. بنابراین جهان مرکب از مدرک‌ها و ادراک‌ها، یا اذهان و ایده‌ها است (Hunnex, 1986, p9).

قرار دهیم و او را مستقیم با جهان خارج و واقعیت عینی مرتبط و متحد کنیم. این مطلب بسیار مهمی است که هم در شناخت‌شناسی و هم جهان‌شناسی تأثیر بسیاری دارد؛ بنابراین براساس امکانات موجود در فلسفه صدرای می‌توان کنار راه‌حل‌ها و فلسفه‌های مختلف مانند ایدئالیسم استعلایی کانت، ایدئالیسم آلمان، پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه‌های دیگر برای برون‌رفت از شکاکیت و رسیدن به یقین فلسفی و عینی، توانمندی‌های عام فلسفه اسلامی و خاص فلسفه صدرای را در معرض آزمایش و بروز و ظهور قرار داد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ الف)، **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲. _____ (۱۳۷۶)، **الإلهیات من کتاب الشفاء**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۳. _____ (۱۳۷۱)، **المباحثات**، انتشارات بیدار، قم.
۴. _____ (۱۳۷۹ ب)، **التعلیقات**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۵. بهمینار بن المرزبان (۱۳۷۵)، **التحصیل**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، **عیون مسائل النفس**، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۳)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۸. _____ (۱۳۴۶)، **الشواهد الربوبیه فی المناهیج السلوکیه**، سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۹. _____ (۱۳۸۲)، **شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء**، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۰. شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۸)، **شرح حکمه الاشراق به انضمام تعلیقات صدر المتألهین**، حکمت، تهران.
۱۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، **تمهیدات**، غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ ه. ق)، **تعلیقه علی نهایه الحکمه**، مؤسسه در راه حق، قم.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، **شرح مبسوط منظومه**، انتشارات حکمت، تهران.
۱۴. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹)، **حکمت اشراق**، سمت، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸)، **مبانی و اصول عرفان نظری**، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۱۶. یوسفی، محمد تقی و محمودی، معصومه (۱۳۹۴)، **رابطه نفس و بدن از منظر حکیم**

تهران و صدر المتألهین، حکمت اسلامی، سال دوم، شماره سوم.

17. Hunnex, Milton D (1986), *Chronological and Thematic Charts of Philosophies and Philosophers*, Zondervan Publishing House.
18. Kistler, Max (1999), *Causation and Laws of Nature*, Routledge.
19. Matthews, Eric (2005). *Mind* (key concepts in philosophy). New York: Continuum.