

فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات

و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدر*

□ امیر راستین^۱

□ سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

صدرالمتألهین در مورد ادراک صور جزئی خیالی و حسی، دو تصویر عمده برای نفس ترسیم می‌کند؛ یکی نفسِ فاعل و دیگری نفسِ قابل. برای هر یک از هر دو نظریه نیز شواهدی در آثار وی وجود دارد. مهم‌ترین نتیجه پذیرش فاعلیت نفس، طبق قاعده «فاعل و معطی شیء، فاقد آن نیست»، قبول واجد بودن صور توسط نفس در مرتبه قبل از صدور و فاعلیت است. چنین نتیجه‌ای ما را به نظریه مشابه، اما دقیق‌تری در حوزه ادراکات نفس می‌رساند و آن، نظریه عرفانی انکشاف نفس است. از سوی دیگر، سخن از قابلیت نفس نسبت به صور خیالی و حسی، ما را به قوه داشتن نفس، خروج آن از قوه به فعلیت در جریان ادراک و در نتیجه، مادیت نفس انسانی و نیز مادیت ادراکات حسی و خیالی می‌رساند؛ نتایجی که با برخی مبانی دیگر صدرایی ناسازگار است. لذا به نظر می‌رسد نظریه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (arastin@um.ac.ir).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

نخست در ادراکات جزئی، به صواب نزدیک تر است و نتایج فلسفی پذیرفتنی تری را به همراه دارد.

واژگان کلیدی: ادراک حسی و خیالی (جزئی)، قابلیت نفس، فاعلیت نفس، انکشاف نفس.

۱. مقدمه و پیشینه پژوهش

یکی از سه ضلع اساسی در فرایند ادراک، مدرک است؛^۱ یعنی نفس انسان. ترسیم جایگاه و نقش این عنصر در میان فلاسفه مسلمان، بسته به مبانی مختلف فلسفی ایشان، متعدد می نماید و هر مکتبی با تکیه بر آراء خاص هستی شناختی خود، تفسیر متفاوتی از نقش نفس ارائه می دهد.

حکمای مشایی، قائل به قابلیت محض نفس در ادراک تمام اقسام مدرکات بوده^۲ و نقش نفس را تنها پذیرش صوری می دانند که فاعل ماوراء ماده افاضه می کند؛ با این توضیح که ایشان هم برای صور مادی محسوس خارجی و هم برای صور ذهنی، یک مفیض ماورای طبیعت اثبات می کنند که در عالم طبیعت، مطلق صور بلکه مطلق آثار را افاضه می نماید. شیخ الرئیس می گوید:

- «صور معلومات [که همان علم است] آثاری است که از خارج بر نفس وارد می شوند و مفیض آنها هنگام کامل شدن استعداد نفس، واهب الصور است، همچنان که سایر آثار نیز افاضه اوست. بنابراین معلومات از خارج از وجود انسان برایش حاصل می شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶).

- «تصور برای نفس، بالقوه است و نیازمند مصوری است که اشیاء را برایش تصویر و او را از قوه به فعلیت خارج کند» (همان: ۱۶۷).

بهمنیار در این باره بیان جامع و دقیقی دارد که ترجمه و خلاصه اش بدین ترتیب

است:

۱. هرچند ممکن است سه ضلع «ادراک» (علم، حاس، عقل و...)، «مدرک» (عالم، حاس، عاقل و...) و «مدرک» (معلوم، محسوس، معقول و...) متحد یا حتی مصداقاً یکی باشند، اما به لحاظ تحلیل عقلی، این سه مفهوم در هر ادراکی ملحوظ است.

۲. از جمله تمام معانی جزئی خیالی و حسی (فیاض صابری، ۱۳۷۹: ۳۹۶).

«به طور کلی، صور محسوس و متخیل و متوهم و معقول، همگی به نوعی مجرد از ماده هستند و ممکن نیست که سفیدی یا حرارت مثلاً، به سفیدی و حرارت موجود در آلت حس یا عقل، تجردی را که ویژه هر یک است، بدهد؛ وگرنه لازم می‌آید که سفیدی یا حرارت، در حالی که بالقوه مجرد از ماده‌اند، خود را بالفعل مجرد از ماده کنند؛ چرا که وجود خارجی این دو بالقوه، مدرك می‌باشد. بنابراین ضروری است که سفیدی مثلاً، از آن جهت که محسوس است و نوعی از تجرد را دارد، یا از آن جهت که متخیل است و گونه‌ای از تجرد را دارد و یا از آن جهت که معقول است و قسمی از تجرد را واجد است، علتی غیر از سفید بودن داشته باشد. پس فاعل صورت سفید بودن در قوه بینایی، یا در خیال و یا در عقل، امری غیر از آن می‌باشد. تناهی علل و بطلان تسلسل نیز ضروری است. همچنین ممکن نیست که سفیدی یا حرارت به خودی خود، تبدیل به متخیل و ملموس شده، بلکه در این امر به علتی نیاز دارند. پس بالضروره باید این فاعل و مخرج حواس ما در محسوساتش از قوه به فعلیت، جسم و جسمانی نباشد؛ زیرا اجسام متناهی بوده و همه در محسوس شدن، محتاج دیگری هستند و دور هم باطل است، لذا باید به امری برسد که جسم نبوده و حرکات قوه را افزایند. به عبارت دیگر، باید مفیض سفیدی در جسم محسوس، عیناً همان مفیض سفیدی در قوه بینایی، خیال یا عقل باشد» (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۷۹۲).

بنابراین همچنان که ماده نسبت به صور خارجی، قوه صرف است و این صور محسوس مادی را از واهب‌الصور عقلی دریافت می‌نماید، نفس نیز صور علمی خود را مرهون افزایند این مفیض عقلی است. در این نگاه، آشکارا به شباهت نفس و هیولی تصریح شده است و به میزان بهره‌مندی از صور علمی و قدرت بر احضار آنان، نفوس رتبه‌بندی شده‌اند و به ازای هر یک، نامی نیز بر آنان گذارده شده است. تقسیم‌بندی معروفی که از مشایبان به یادگار مانده، به این شرح است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱: ۴۴۷/۲-۴۴۹).

سهروردی نیز ادراک جزئی حسی را به مشاهده مستقیم و اشراق و علم حضوری نفس به موجودات مادی خارجی می‌داند و نه علم حصولی و با واسطه صورت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۳-۲۹۲). بنابراین حضوری دانستن ادراک خیالی و عقلی، که نسبت به صور حسی از مادیت امور مادی دورترند، امری کاملاً طبیعی خواهد بود. نکته مهم در نظریه سهروردی آن است که نفس در فرایند ادراک حضوری خود از

معلوم حسی یا خیالی، فاعلیتی نسبت به آن‌ها ندارد و بر خلاف دیدگاه صدرای، آن‌ها واقع در عالم نفس نبوده و معلول و فعل قائم به نفس نمی‌باشند. در مورد ابصار و رؤیت حسی، ادراک با اشراق نفس حاصل می‌شود و نفس حضوراً مدرک محسوس را شهود می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۶/۱). در ادراک خیالی هم نفس موجودات مجرد در عالم خیال و مثال منفصل را مشاهده می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۲)، نه خیال متصل به نفس را. ادراک عقلی هم جز به مشاهده حضوری عقول تحقق نمی‌یابد. در نتیجه در این دیدگاه، صدور و فاعلیت نفس جایگاهی ندارد.

بنابراین هر دو مکتب فلسفی پیش از ملاصدرا، تنها به قابلیت نفس نظر داشته و برای جنبه‌های فعالانه و خلاقانه نفس نسبت به ادراکات، جایگاه روشنی ترسیم نکرده بودند. در این میان، صدرالمتألهین در باب ادراکات جزئی حسی و خیالی، مطالبی را در آثار خود به یادگار گذاشته که از مجموع آن‌ها می‌توان دو نظریه اصلی را به دست آورد: یکی «نظریه قابلیت نفس» که به دیدگاه پیشینیان نزدیک است و دیگری «نظریه فاعلیت یا خلاقیت نفس» که از ابتکارات فلسفی او به شمار می‌رود؛ ابتکاری که بی‌ارتباط با گرایش‌های عرفانی صدرای نیست.

در میان آثار متأخران به ویژه حکمای صدرایی نیز تبیین یا نقد دیدگاه‌های صدرای در باب ادراک جزئیات به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، علامه طباطبایی در فصل ششم از مرحله یازدهم *بدایة الحکمه* و نیز فصل هفتم از مرحله یازدهم *نهایة الحکمه* به بحث درباره مفیض صور علمی جزئی پرداخته و به اثبات دیدگاه قابلیت نفس، اهتمام ورزیده است. علامه حسن‌زاده نیز در کتاب *اتحاد عاقل به معقول* اشاراتی به هر دو دیدگاه فاعلیت و قابلیت نفس داشته و در بخش‌های پایانی (درس بیستم) به نوعی از دیدگاه قابلیت دفاع می‌کند، گرچه هم وجهی برای تبیین فاعل بودن نفس بیان کرده و هم در باب ذاتی بودن یا نبودن علوم برای نفس مطالبی را ارائه می‌دهد که از جهاتی به دیدگاه عرفانی انکشاف نفس نزدیک می‌شود. در کتاب *علم و عالم و معلوم* استاد فیاض صابری نیز در امر اول از فصل ششم، دو دیدگاه صدرای در باب فاعل و مفیض صور جزئی و نیز وجوه جمع میان آن دو تبیین گردیده و در نهایت، به دیدگاه قابلیت تمایل بیشتری نشان داده شده است. در میان پایان‌نامه‌های مرتبط نیز می‌توان به بررسی نحوه

ادراک جزئیات و کلیات از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا (عباسی، ۱۳۹۰) و بررسی جایگاه ذهن در ساحت وجودی انسان از نظر فلسفه صدرایی (مرادی، ۱۳۹۲) اشاره کرد. البته مسئله اصلی پژوهش حاضر در هیچ یک از آثار مذکور در پیشینه یافت نشد و پراکندگی مباحث، عدم توجه به مبانی و نتایج دیدگاه‌های صدرا و نیز عدم مقایسه میان این دیدگاه‌ها در این آثار، نوآوری پژوهش کنونی را تضمین می‌نماید.

۲. نظریه قابلیت نفس

نگارندگان عبارت صریحی از ملاصدرا مبنی بر اینکه وی به صورت جداگانه و مستقلاً «فاعل صور جزئی» را عقل فعال یا عقول دیگر بدانند و یا به صورت قاطع، نفس را در این گونه ادراکات، «قابل صرف» معرفی کند، نیافتند. اما صدرالمتألهین در برخی عبارات خود، همگام با مشایبان سخن می‌گوید و نفس را قابل همه علوم و صور می‌داند و آن را در فرایند ادراک، عنصری منفعل به شمار می‌آورد. وی در اینجا، افاضه مطلق علوم را از عالم قدس می‌داند. به نظر وی، مبدأ تمام علوم، عالم قدس است، ولی استعداد نفوس متفاوت است و هنگامی که نفس کاملاً مستعد گردد، هیچ تفاوتی در ادراک اولیات (بدیهیات اولیه) و علوم نظری نیست و همه یکسان از عالم قدس افاضه می‌شوند. اسباب ظاهری مانند بحث و تفکر و شنیدن از معلم بشری نیز علت موجه علم نیستند، بلکه معدّ و واسطه فیض هستند و چون علم از عالم قدس و عقل فعال بر همه یکسان افاضه می‌شود، چون باب ملکوت و فیض الهی بر هیچ کس مسدود نیست، اگر اکتساب علوم برای کسی غیر مقدور یا مشکل باشد، از جانب خود اوست و مربوط به قصور و ضعف نفس اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۸۴-۳۸۵).

بنابراین در چنین عباراتی، ادراک خاصی لحاظ نشده، بلکه مطلق علوم، مفاض از خارج از نفس انسان (عالم قدس) دانسته شده است که طبق این سخن، باید ادراکات جزئی حسی و خیالی را نیز افاضه شده به نفس دانست و نفس را قابل آن‌ها، نه فاعل. در میان شارحان حکمت متعالیه نیز تصریحاتی بر پذیرندگی و قابلیت نفس نسبت به صور جزئی به چشم می‌خورد. علامه طباطبایی مفیض صور علمی، چه صور کلی عقلی و چه جزئی حسی و خیالی را امری غیر از خود نفس می‌داند و بر این مطلب،

برهان اقامه می‌فرماید. ایشان در ابتدا برای اثبات فاعلیت جوهر عقلی مفارق به عنوان فاعل و مفیض صور کلی عقلی، برهان اقامه می‌کند و سپس از همین طریق، جوهر مجرد مثالی را نیز به عنوان فاعل صور جزئی اثبات می‌نماید:

- «آن که صور علمیه را بر نفس افاضه می‌کند، جوهر عقلی مفارق است که همه صورت‌های عقلی و کلی نزد اوست؛ زیرا چنان که قبلاً گفته شد، صور علمیه مجرد از ماده است و بر نفس افاضه می‌شود و بنابراین افاضه‌کننده‌ای دارد که یا خود نفس است که از یک سو آن را ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، آن را می‌پذیرد و یا امری است خارج از نفس. اما اینکه فاعل و مفیض آن، نفس فرض شود، محال است؛ زیرا لازمه‌اش وحدت فاعل و قابل خواهد بود که پیش از این، بطلان آن به اثبات رسیده است. پس نفس، افاضه‌کننده صور علمیه نیست. اما یک امر مادی هم نمی‌تواند مفیض صور بر نفس باشد؛ زیرا امر مادی از امر مجرد، وجوداً ضعیف‌تر است که این نیز محال است؛ زیرا فاعل باید از حیث وجود، قوی‌تر از فعل باشد. گذشته از این، فعل علل مادی مشروط به وضع است، در حالی که امر مجرد وضع ندارد» (۱۳۸۵: ۹۷۴-۹۷۳/۴).

- «به همین بیان اثبات می‌شود که مفیض صور عملی جزئی نیز موجود مجرد مثالی است که در آن، همه صور جزئی به نحو اجمالی موجود است» (همان: ۹۷۷/۴).

استاد حسن زاده آملی نیز در *دروس اتحاد عاقل به معقول* می‌فرماید:

«در چند جای این رساله گفته‌ایم که یک سلسله از علوم و مدرکات، به انشاء نفس و ایجاد اوست. اکنون روشن شده است که اسناد انشاء و ایجاد به نفس، یک نحو توسع در تعبیر است و در حقیقت، منشئ صور علمیه و موجد آن، فاعل الهی است که مخرج نفس از نقص به کمال و از نداری به دارایی است، نه خود نفس» (۱۳۶۶: ۳۴۹-۳۴۸).

همچنین وجود برخی عناوین و مباحث دیگر در حکمت متعالیه نیز مؤید تهی بودن نفس از ادراکات و علوم در ابتدای تکون، و در نتیجه، قابلیت نسبت به آن‌هاست، نه فاعلیت؛ برای نمونه، «ذاتی نبودن علوم برای نفس انسان» یا «فطری نبودن علوم» می‌تواند به خوبی نشانگر تمایل به نظریه قابلیت نفس باشد. در *سفار*، فصلی است با عنوان: «فصل فی أنّ تعقل النفس الإنسانیة للمعقولات لیس أمراً ذاتیاً ولا من اللوازم له»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۸۷/۳). گرچه عنوان این فصل، گویای نفی علم کلی عقلی به عنوان علم ذاتی از نفس است، اما هم در عبارات همین فصل و هم در برخی موارد دیگر، واژه علم و علوم، به صورت مطلق و بدون قید معقول و کلی بودن آمده است؛ برای نمونه و در جای دیگر، صدرا در توضیح اصطلاح «ذهن» چنین می نویسد:

«سخن حق در این باره آن است که خدای متعال روح انسان را خالی از تحقق اشیاء و علم به آنها آفرید؛ چنان که فرمود: ﴿أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [نحل/ ۷۸]. اما ارواح را نیافرید، مگر برای معرفت و طاعت... پس به ناچار، نفس باید امکان و استعداد تحصیل این معارف و علوم را داشته باشد؛ لذا حق تعالی به ما حواسی عطا فرمود تا در تحصیل این غرض ما را یاری کنند... بنابراین هنگامی که این قوا و آلات هماهنگ عمل کنند، روح جاهل عالم می شود و این است معنای سخن خداوند که فرمود: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [رحمن/ ۲-۱]. حاصل آنکه استعداد نفس برای تحصیل این معارف، همان ذهن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷-۱۳۸).

در این سخن صدرا تصریحاتی وجود دارد: خالی بودن نفس از علوم در ابتدای تکون مادی؛ تمکن و توانایی نفس در تحصیل و اکتساب علوم؛ جاهل بودن روح در ابتدا؛ استعداد و قوه کسب معارف را داشتن.

همچنین علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه*، عنوان فصل را بر مدار مطلق علم مطرح کرده و ذاتی، فطری و بالفعل بودن تمام علوم در بدو تولد را منکر شده است (۱۳۸۵: ۱۰۲۷/۴-۱۰۳۰). نیز در *المیزان* قائل است که آیه ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ دال بر نفی هر گونه «علم حصولی» در بدو تولد است، نه نافی «مطلق علم» حتی «علم حضوری»، و علم به خود را به عنوان یکی از مصادیق علم حضوری بیان می کند (همو، ۱۴۱۷: ۳۱۲/۱۲).

۳. بررسی برخی نتایج نظریه قابلیت نفس

پایبندی به نقش انفعالی و قابلی نفس در فرایند ادراک، ما را به پذیرش برخی نتایج و لوازم ملزم می کند. در اینجا تنها به مهم ترین لوازم هستی شناختی این نظریه می پردازیم که با برخی مبانی دیگر حکمت متعالیه سازگاری نداشته و در نتیجه به نوعی، پیامدهای

منفی چنین دیدگاهی محسوب می‌شوند.

الف) قوه داشتن نفس

خلو نفس از ادراکات و قابل بودنش، مستلزم قوه داشتن است؛ زیرا تا چیزی قوه و استعداد پذیرش شیئی را نداشته باشد، نمی‌تواند آن را بپذیرد و دریافت کند. این امر از مسلمات فلسفه اسلامی است. به عبارت دیگر، طبق نظریه قابلیت نفس، ادراکات و علوم از ابتدا حاصل نیستند، بلکه بعداً برای نفس حادث می‌شوند. از طرفی هر امر حادثی، نیازمند ماده‌ای است که امکان و استعداد وجود آن را در خود داشته باشد.^۱ بنابراین نفسی که ادراکات برایش حادث و عارض می‌شوند، باید در رتبه و زمان قبل از حدوث علوم، حامل استعداد و قوه آن علوم باشد و چون خود نفس است که این‌ها را قبول می‌کند، آن ماده حامل استعداد نیز خود نفس است. لذا ماده بودن یا ماده داشتن نفس، امری گریزناپذیر خواهد بود.

علاوه بر این، نفس در این دیدگاه نسبت به پذیرش صور علمی، «حالت منتظره» دارد و حالت منتظره در هر موجودی، مستلزم تحقق امکان استعدادی و قوه در آن موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۲/۱). بنابراین نفس قابل هم باید حامل استعداد و قوه باشد و قوه تنها با مادیت سازگار است.

ب) خروج نفس از قوه به فعلیت و ترکیب از قوه و فعل

نفس پذیرنده، در جریان ادراک دچار تغییر و تحول می‌شود و از حالت بالقوه به حالت بالفعل خارج می‌شود؛ زیرا کمالی (صورت علمی) را که فاقد است و نسبت به آن بالقوه به دست می‌آورد و به فعلیت می‌رسد.

اما خروج از قوه به فعلیت، اولاً از ریشه و بن، مفهومی قابل تأمل و در خور نقد است؛ زیرا فعلیت مساوق وجود است و رسیدن به فعلیت به معنای کسب وجود است و به معنای انضمام و عروض وجودی (کمال و فعلیت) بر وجود دیگر (وجود قابل) است؛ حال آنکه در نظام حکمت صدرایی و بر اساس اصالت و بساطت وجود، تمام صفات و

۱. میرداماد این قاعده را از اصول حکمی می‌داند: «من الأصول الحکمیة أنّ کلّ حادث مسبوق الوجود لامحالة بمادة حاملة لإمكان وجوده» (۱۳۶۷: ۲۳؛ نیز ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱: ۳/۶۶۰).

کمالات وجود، عین وجود است و چیزی خارج از آن محسوب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۳/۱-۶۴) و لذا عروض و انضمام و ترکیب وجود امکان‌پذیر نیست. ثانیاً خروج از قوه به فعلیت، تنها در امور مادی راه می‌یابد و سبب مادیت نفس خواهد شد، خواه این خروج، دفعی باشد و خواه تدریجی؛ زیرا خروج از قوه به فعل، خالی از نوعی تغییر نیست و تغییر چه دفعی و چه تدریجی، بدون حرکت، تمام نیست و محقق نمی‌شود. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«تغییر یا تدریجی است و یا دفعی... و تغییر دفعی جز با حرکت محقق نمی‌شود؛ زیرا به موضوعی که پذیرای تغییر باشد و به استعداد و قوه‌ای سابق بر حدوث تغییر نیازمند است... خروج از قوه به فعلیت، هر گونه که فرض شود، جز با حرکت تمام نمی‌شود؛ منتها چون این تغییر دفعی است، از آن دسته معانی خواهد بود که بر اجزای آنی حرکت منطبق می‌شوند؛ مانند رسیدن، رها کردن، متصل شدن، جدا شدن. بنابراین تغییر هر گونه که فرض شود، بدون حرکت نخواهد بود» (همان: ۷۷۹/۳-۷۸۰).

از سویی، حرکت به معنای خروج از قوه به فعل نیز از مختصات امور مادی است و تنها در عالم ماده رخ می‌دهد. ایشان در قالب یک اشکال، خروج نفس از قوه به فعل را در جریان ادراک و اتحادش با صور علمی (طبق اتحاد عالم و معلوم)، مستلزم حرکت و ترکیب نفس از قوه و فعل و در نتیجه، مادیت نفس دانسته و بدان چنین پاسخ گفته است:

«خروج نفس مجرد از قوه به فعلیت به وسیله اتحاد با عقلی پس از عقل دیگر، از باب حرکت معروف یعنی "کمال اول برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است"، نیست؛ وگرنه مستلزم قوه و استعداد و تغییر و زمان می‌بود و همه این‌ها با تجرد، که عبارت است از فعلیت تامّ عاری از قوه، ناسازگار است. بلکه مراد از ماده بودن نفس برای صور معقوله، اشتداد وجود مجردش بدون تغییر و زمان می‌باشد که از طریق اتحاد با مرتبه عقلی مافوق خود، مرتبه عالی‌تری به نفس افاضه می‌شود» (همان: ۳۸۶-۳۸۲/۲).

اما به نظر می‌رسد که این پاسخ کافی نیست و محذور حرکت و ترکیب از حیثیت قوه و فعل و مادی شدن نفس، در صورت پذیرش خروج از قوه به فعلیت، اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا اصل اعتراف به خروج نفس از قوه به فعل، صریح در قوه و استعداد داشتن

است. همین که نفس در مرتبه قبل، فاقد صور علمی است و پس از آن با اتحاد با آنها، استکمال پیدا کرده، نشان از نقص پیشین و کمال پسین اوست و این نیز مستلزم حرکت است؛ همچنان که خود در جای دیگر می‌فرماید:

«إِنَّ ما لوجوده قوّة، فوجوده سیّال تدریجی وهناك حركة» (همان: ۷۷۱/۳).

مگر آنکه تفسیر دیگری از قوه و فعلیت و در نتیجه، خروج از یکی به دیگری (حرکت) مدنظر بوده است یا ما بتوانیم ارائه دهیم؛ مثلاً خروج از اجمال به تفصیل یا از باطن به ظاهر، که ان‌شاءالله خواهد آمد.

ج) مادیت نفس

از موارد پیشین به روشنی این نتیجه حاصل می‌شود. نفس هم قوه و استعداد دریافت صور علمی را دارد و هم با دریافت آنها از قوه به فعلیت خارج می‌شود که قطعاً مستلزم وجود حرکت نیز هست. از طرفی طبق مبانی فلسفه اسلامی، حضور قوه و استعداد و نیز خروج از قوه به فعلیت و وجود حرکت، بدون شک حاکی از وجود ماده است؛ برای نمونه، علامه در بحث توضیح معنای وجود بالقوه و بالفعل تصریح می‌فرماید به استلزام وجود تمام این اوصاف در موجودی که یکی از آنها را داشته باشد:

«وجود به وجود بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شود... و هر وجودی که قوه داشته باشد، وجودش سیال و تدریجی خواهد بود و در آنجا حرکت هست... و وجودی که حرکت داشته باشد، ماده خواهد داشت» (همان: ۷۷۲-۷۷۱/۳).

د) مادیت ادراکات (حسی و خیالی)

گرچه سخنان حکمای پیش از صدرا درباره تجرد ادراکات و صور علمی، بیشتر منعطف بر صور عقلی و کلی است، اما در حکمت متعالیه تمام ادراکات اعم از حسی، خیالی و عقلی، مجرد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۳).

با این حال و با پذیرش نظریه قابلیت نفس، باید صور جزئی را مادی دانست؛ زیرا این‌ها اموری هستند که بر نفس عارض می‌شوند و هر گونه عروضی، مستلزم مادیت بوده و تنها در عالم ماده رخ می‌دهد. به عبارت دیگر چنان که گذشت، ادراکات

اموری حادث هستند و حدوث، مستلزم داشتن استعداد قبلی و ماده‌ای است که حامل آن استعداد باشد. بنابراین آن‌ها بر امری مادی حادث و عارض می‌شوند و نهایتاً طبق اتحاد عالم و معلوم، با آن ماده و قابل مادی متحد می‌شوند. پس مادی خواهند بود.

ه) امتناع عروض صور علمی بر نفس

بر اساس دیدگاه قابلیت نفس، نفس در ابتدا فاقد ادراکات است، لذا ادراکات خارج از ذات نفس بوده و از حوزه ذاتیات و لوازم ذات بیرون می‌رود. در نتیجه باید پذیرفت که ادراکات، عوارض مفارق برای نفس هستند. حال چنان که در سخنان مشایبان و همچنین علامه گذشت، این ادراکات از بیرون نفس توسط یک موجود مجرد (عقلی یا مثالی) به نفس افزوده می‌شوند. پرسش اصلی در نحوه این افزوده است که در فرایند افزوده، دقیقاً چه اتفاقی روی می‌دهد؟ اینکه موجود مجرد (به عنوان نمونه، عقل فعال) با نفس متحد می‌شود یا نفس ارتقاء یافته و او را از نزدیک مشاهده می‌کند، چندان اثری در پاسخ ندارد. آنچه مسلم است این است که نفس قبل از این ارتباط در مرتبه ذات خود، فاقد چیزی (علم) بود که پس از ارتباط واجد آن است؛ یعنی از بیرون، چیزی بر او افزوده شده و منضم گردیده است. اما این سخن قطعاً باطل است؛ زیرا:

اولاً بر اساس «اصالت وجود»، ترکیب به طور کلی در حوزه وجود راهی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۳/۱-۶۴)؛ چرا که وجود بسیط است، نه جزء دارد و نه جزء واقع می‌شود و ترکیب وجود با عدم یا ماهیت و یا وجود دیگر امکان‌پذیر نیست. ثانیاً نفس مجرد است و به خاطر تجردش بسیط است و در مجردات به طریق اولی، ترکیب راه ندارد.

ثالثاً بر فرض هم که ترکیبی باشد، بر اساس نظریه «اتحاد عاقل و معقول» (عالم و معلوم)، قطعاً «ترکیب انضمامی» نخواهد بود؛ به این معنا که چیزی از بیرون بر شیء افزوده شود و بر ذاتش منضم گردد. چنین ترکیبی در حوزه نفس و ادراکات آن، امری ناممکن و بی‌معناست.

دلیل دیگر بر امتناع عروض صور علمی بر نفس، تبدیل عرض به جوهر در صورت خروج از مبدأ و وصول به نفس است. توضیح اینکه هنگام افزوده صور علمی به نفس،

این صور باید ابتدا از آن موجود مجرد جدا شده و سپس به نفس اضافه شوند؛ حال آنکه جدا شدن عرض از موضوعش ممکن نیست؛ زیرا:
اولاً بر اساس نگاه صدرایی، عرض مرتبه‌ای از جوهر است و لذا قابل جدا شدن نیست.

ثانیاً وجود بسیط است و جدایی چیزی از آن، با بساطتش منافات دارد؛ همچنان که اضافه شدن چیزی به وجود دیگر (نفس) با بساطت آن وجود دیگر (نفس) منافات دارد. ثالثاً بر اساس تمام مکاتب فلسفی، انتقال عرض محال است (ر.ک: فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۳؛ نیز: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۷۴/۱-۱۷۵)؛ زیرا هنگام جدایی عرض از موضوعش و انتقال به موضوع جدید (ولو به اندازه یک آن طول بکشد)، عرض بدون موضوع خواهد بود، و عرضی که موضوع نداشته باشد و مستغنی از جوهرش تحقق داشته باشد، دیگر عرض نیست، بلکه خود جوهر است. ناگفته پیداست عرضی که عرض نباشد، تناقضی آشکار است.

۴. نفی دیدگاه قابلیت و تحویل آن به دیدگاه شهرت یافته صدرای

از مطالب پیشین، چنین نتیجه می‌شود که با نظر به اشکالاتی که بر نظریه قابلیت نفس نسبت به صور جزئی بیان شد، نمی‌توان آن را به عنوان دیدگاه صدرالمتألهین پذیرفت؛ زیرا از یک سو، این اشکالات متوجه مبانی حکمت صدرایی همچون تجرد نفس و تجرد ادراکات نفس است و با آن‌ها تعارض دارد و از سوی دیگر، مانند بسیاری از نظریات مطرح شده در آثار وی که شهرت نیز یافته‌اند، صرفاً جنبه تعلیمی و آماده‌سازی مخاطب برای رسیدن به دیدگاه‌های دقیق‌تر دارند؛ مانند نظریه «تشکیک وجود» که دیدگاهی تعلیمی است و زمینه‌ساز نظریه «وحدت وجود» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱). در مسئله مورد بحث نیز «نظریه قابلیت»، دیدگاه ابتدایی و تعلیمی صدرای است که از طریق مماشات با قوم و همراهی با نظریات مشهور بیان شده است؛ اما مخاطب در نگاه اول و بدون توجه به روش تعلیمی صدرای، آن را به عنوان دیدگاه نهایی او تلقی می‌نماید. از این رو، این نظریه صدرای شهرت بیشتری یافته و اگر به دیدگاه فاعلیت هم توجه شده، همان را نیز به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که به نظریه

قابلیت، قابل تحویل باشد و یا حداقل با آن ناسازگار نباشد؛ چنان که برخی از این موارد خواهد آمد.



۵. نظریه فاعلیت (یا خلاقیت) نفس

در این دیدگاه، نفس و فاعل شناسای مدرکات جزئی، به جای اینکه صرفاً قابل باشد و در فرایند ادراک، نقشی انفعالی ایفا کند، حضوری فعال داشته و خود، صور حسی و خیالی را ایجاد و انشاء می‌کند.

به نظر می‌رسد که نظریه خلاقیت نفس ملاصدرا را باید با بررسی دیدگاه او در باب ابصار آغاز کرد. مسئله رؤیت امور حسی اگرچه تنها یکی از اقسام ادراک، آن هم ادراک حسی محسوب می‌شود، اما همواره به عنوان یک ادراک تعیین‌کننده در بین فلاسفه مطرح بوده و نظرگاه‌های مختلفی در این باب مطرح شده است. بنا به روایت فارابی، افلاطون و ارسطو هر یک در باب ابصار نظریه‌ای ابراز داشتند که بعدها منشأ نظریات دقیق‌تری در فلاسفه اسلامی شد: نظریه خروج «شعاع» و نظریه «انطباع» (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱-۹۴). شیخ اشراق هر دو دیدگاه را رد کرد و نظریه جدیدی ارائه نمود. از نگاه او، هر گاه شیء مستتیر در برابر چشم واقع شود، از سوی نفس که مدبر بدن است، بر آن اشراق حضوری شده و ابصار رخ می‌دهد. پس ابصار عبارت است از اشراق و علم حضوری نفس به اشیاء (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۶/۱).

اما صدرا دیدگاه سهروردی را نیز همانند دو نظریه دیگر نادرست دانست و نظر ویژه خود را چنین معرفی نمود:

«نظر حق در مسئله ابصار آن است که پس از حصول شرایط لازم، نفس به اذن خدای متعال صورت‌هایی را ایجاد می‌کند که معلق‌اند و وابسته و قائم به نفس هستند و نزد نفس و در عالم خود نفس، متمثل و حاضرند، نه اینکه در عالمی خارج از نفس باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۳۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۷۹/۸-۱۸۰).

صدرا در گام بعد، فاعلیت و مصدریت نفس را به تمام ادراکات حسی تعمیم

می‌دهد:

(و در سایر حواس نیز مسئله به همین منوال است که محسوس در حقیقت همان

صورت جزئی‌های است که توسط قوه حسی برای نفس حاصل شده است، حتی ابصار، چنان که به زودی خواهی دانست» (همو، ۱۹۸۱: ۱۶۶/۸).

در گام نهایی، فاعلیت نفس به صور ادراکی خیالی نیز سرایت می‌کند. صدرا در پاسخ به شبهات وجود ذهنی، اصلی را بیان می‌کند که به اعتقاد او، بسیاری از معضلات مسئله، قابل پاسخ‌گویی خواهند بود:

«نفس انسان نسبت به مدرکات حسی و خیالی خود آن نفس، به فاعل مخترع شبیه‌تر است تا قابل متصف» (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

به نظر او، نفس ناطقه انسان به گونه‌ای آفریده شده است که دارای قدرت بر ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش است؛ زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت است و مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج، غلبه احکام تجسم و تضاعف جهات امکان و حیثیات اعدام و ملکاتی است که به خاطر همراهی با ماده و علائق ماده در وی پدید آمده‌اند. بنابراین هر صورتی که از فاعلی صادر شود که احکام وجوب و مجرد و غنا بر آن غالب باشد، آن صورت یک وجود تعلقی و وابسته به آن فاعل دارد، بلکه حصول فی نفسه‌اش عین حصولش برای فاعل است (همان: ۱۵۱).

ملاصدرا می‌گوید حضور صورت علمی برای عالم، سه حالت دارد: یا به عینیت است (مانند علم نفس به ذات خود)، یا به حلول است (مانند علم نفس به صفاتش) و یا به معلولیت و صادر شدن (مانند علم خدا به ممکنات از طریق صور تفصیلی‌شان). بعد اضافه می‌کند که علم نفس به صور خیالی از نوع سوم است؛ یعنی معلولیت و صدور (همو، ۱۹۸۱: ۳/۴۸۰). همچنین حکیم شیرازی در جایی دیگر تصریح می‌کند که برخی از صور جزئی، به دلیل زشتی و سخافت و فسادشان، هرگز نمی‌توانند از خدای متعال یا مبادی عالی‌ه صادر شده باشند و لاجرم فاعل آن‌ها خود نفس است و این گونه صور، قیام صدور به نفس دارند، نه قیام حلولی:

«نفس اکثراً اموری را به طور اختراع تصور می‌کند که بسیار زشت، سخیف و فاسد هستند و شکل‌های باطل، بازی‌های شیطانی سست و بسیار زشت را تصور می‌کند، حال آنکه خدای متعال و وسایط فیض میان او و عالم مثال، از ایجاد چنین صور باطلی برترند؛ همچنان که فطرت سالم و حق صریح، همان دیدگاه ما در این مسئله را

که خداوند به من الهام نمود، تصدیق می‌کند و آن اینکه این صور به ایجاد نفس موجودند، نه به قبول نفس، و قیام و وابستگی آن‌ها به نفس از قبیل وابستگی اعراض و صور به موضوعات و مواد آن‌ها نیست، بلکه از قبیل وابستگی اشیاء موجود به برپادارنده و فاعل آن‌هاست» (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

پس نفس است که فاعل و مفیض صور علمی (جزئی) در عالم خویش است، نه عقل فعال و یا موجود خارجی دیگر.

در مورد صور عقلی اما معتقد است که نفس، ذوات نوری عقلی را مشاهده می‌کند، نه اینکه آن‌ها را انشاء کند و یا همانند نظر مشهور، آن‌ها را از افراد و مصادیق جزئی خارجی، با تجرید انتزاع نماید؛ بلکه این مشاهده به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالمی به عالم دیگر است، از نشئه محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۱-۲۹۰). البته چنین مشاهده‌ای برای نفوس ضعیف، تام نبوده و از دور است و لذا سبب کلیت و ابهام و اشتراک شده و منجر به نوعی علم حصولی می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۷).

البته صدرا در مواردی، پا را فراتر نهاده و تمام علوم را به طور مطلق، حتی صور عقلی را معلول و ناشی از خود نفس می‌داند، نه اینکه نفس قابل و پذیرنده آن‌ها باشد: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف» (همو، ۱۳۸۷: ۲۲۱).

برخی شارحان صدرا این گونه سخنان وی را چنین شرح داده و فهم کرده‌اند که نفس پس از اشتداد وجودی و سیر استکمالی خود و رسیدن به مراتب بالای کمال که عبارت است از اتحاد، بلکه فنای با عقول مجرده بسیطه، چنین قدرتی می‌یابد که حتی صور معقول را نیز صادر کند، نه اینکه از ابتدا بر این امر توانا باشد؛ بلکه نفس نسبت به صور عقلیه سه حالت کلی دارد: در اول مراتب عقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند، در وسط با آن‌ها متحد می‌گردد و پس از آن، خلاق صور عقلیه می‌شود و هر یک از این حالات، مراتب متعددی دارد (حسن‌زاده، ۱۳۶۶: ۳۴۱؛ نیز ر.ک: ۳۳۳-۳۳۵).

نتیجه آنکه ملاصدرا در یکی از نظرات خود در باب ادراکات جزئی، آن‌ها را به انشاء، ایجاد و فاعلیت نفس می‌داند. این دیدگاه که با شواهد مذکور در آثار صدرا

به راحتی قابل انتساب به اوست، به چند دلیل، نظریه اصلی و دقیق او نیز محسوب می‌شود:

- ۱- اشکالات نظریه قابلیت بر آن وارد نیست؛
- ۲- از ابتکارات صدرا محسوب می‌شود و مبتنی بر مبانی اوست، نه اینکه صرفاً از گذشتگان اخذ شده باشد؛
- ۳- عباراتی مانند «و نظر حق نزد ما آن است که...» نشان می‌دهد که خود صدرا نیز این دیدگاه را «نظریه خود» می‌داند؛
- ۴- عباراتی مانند اینکه «خدا این امر را به من الهام نموده است»، حکایت از آن دارد که این دیدگاه نظریه دقیق اوست و احیاناً با مبانی و گرایش‌های عرفانی همگرایی دارد که یا خود، دیدگاهی عرفانی است و یا منتهی به یک نظریه عرفانی.

۶. برخی نتایج و آثار دیدگاه فاعلیت نفس

در اینجا تنها به چند نمونه از ثمرات دیدگاه خلاقیت نفس به اختصار اشاره می‌کنیم و یک نتیجه آن را که هم به جهت منتهی شدن به یک نظریه دقیق‌تر در باب ادراکات، اهمیت به سزایی دارد و هم خود این نتیجه، منشأ ثمرات و برکات فراوان دیگری است، به تفصیل مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

الف) یکی از نتایجی که مستقیماً به خود مسئله ذهن و وجود ذهنی مربوط می‌شود و از ثمرات آشکار فاعلیت نفس است، باز کردن گره وجود ذهنی است. صدرا از طرح این دیدگاه در حل شبهات وجود ذهنی بهره برده است و مدعی است که با آن توانسته بسیاری از شبهات این حوزه را حل کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۵۱؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱-۲۶۸).

ب) یکی دیگر از نتایج خلاقیت نفس، تسهیل فهم بهتر مسئله توحید است. صدرا از فاعلیت نفس نسبت به صور علمی خود در فهم بهتر توحید به ویژه توحید افعالی بهره برده و از نفس و رابطه فاعلی‌اش با صور علمی، به عنوان مثال و تمثیلی مناسب برای تفهیم ربوبیت و خالقیت حق تعالی استفاده کرده است؛ بلکه در موارد بسیاری تأکید می‌کند که نفس ذاتاً، صفتاً و فعلاً مثال باری تعالی است و برای تصویر فاعلیت

الهی از فاعلیت نفس نسبت به صور علمی بهره می برد (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۱-۱۵۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱۹-۲۲۰).

ج) خلاقیت نفس همچنان که در توحید اثرگذار است، در معاد نیز منشأ اثر شده است. صدرا با توجه به تجرد قوه خیال و خلاقیت نفس، معاد جسمانی را مبرهن می کند. در واقع یکی از ارکان، مبانی و اصول چندگانه تبیین معاد جسمانی صدرایی، همین دیدگاه فاعلیت نفس است (برای نمونه ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۹۲/۹-۱۹۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹۸).

د) یکی از مهم ترین نتایج این نظریه، زمینه سازی برای یک دیدگاه دقیق تر در باب رابطه نفس با ادراکات، به نام نظریه انکشاف نفس است. به جهت اهمیت این نتیجه، آن را در قالب عنوانی مجزا و با تفصیل بیشتر ذکر می کنیم.

۷. بررسی یک اشکال بر نظریه فاعلیت نفس

پیش از تبیین نظریه انکشاف نفس به عنوان یکی از فروع و نتایج دیدگاه فاعلیت، به مهم ترین اشکالی که بر نظریه فاعلیت شده است، می پردازیم؛ یعنی همان محذور «اجتماع قابل و فاعل» که مورد عنایت شارحان حکمت صدرایی نیز قرار گرفته است. علامه طباطبایی اشکال را چنین تقریر می کند:

«در مرحله مثال، موجودی مثالی محقق است که نسبتش به نفس متخیل بالقوه، در خارج کردن نفس از قوه به فعلیت، مانند نسبت عقل فعال به نفس عاقله بالفعل یعنی عقل هیولانی است و اگر نفس خودش بدون مُخرجی از بیرون، از قوه به فعل خارج شود، اتحاد قوه و فعلیت لازم می آید که محال است» (همو، ۱۹۸۱: ۴۸۰/۳، تعلیقه شماره ۳).

سپس در ادامه، محملی برای توجیه نظر صدرا فراهم می کند:

«بله، زمانی که صورت خیالی، متمکن در نفس شد و برایش ملکه گردید، آنگاه در اسناد فاعلیت صور خیالی به نفس باکی نیست؛ زیرا چنین اسنادی به وجهی، همان اسناد به مبدأ خیالی فیاض است» (همان).

برخی نیز معتقدند که در همان مراحل ابتدایی که نفس کمال وجودی صور جزئی

را به تدریج از مفیض و واهب‌الصور دریافت می‌کند و واجد آن‌ها می‌شود، می‌تواند فاعل و مفیض آن‌ها باشد (ر.ک: فیاض صابری، ۱۳۸۰: ۱۶۸). همچنین نفس یک حقیقت مشکک و ذومراتب است که در طرف پایینش صور جزئی واقع‌اند و در طرف مافوقش علوم کلی. نفس با دریافت فیض از واهب‌الصور و به حکم اتحاد عالم و معلوم، با این صورت‌ها متحد می‌شود، اما چون فیض از طریق او به مرتبه پایین و صور جزئی می‌رسد، می‌توان گفت که نفس نسبت به مرتبه پایین، شبهه به فاعل است تا قابل؛ ولی نسبت به مرتبه بالا فاعلیت ندارد (ر.ک: همان: ۱۶۷).

بنابراین نفس حقیقتاً قابل صور جزئی است و اگر هم سخن از فاعلیت نفس است، مقصود فاعلیت حقیقی نیست، بلکه نهایتاً به عنوان تمثیل و تشبیه است (شبهه به فاعل) و یا از مرتبه برتر یک حقیقت مشکک، تعبیر به فاعل و علت شده است.

اما به نظر می‌رسد که پذیرش قابلیت حقیقی نفس و اسناد فاعلیت حقیقی به مبادی عالیه، گرچه فی‌نفسه قابل تأمل است، اما حداقل نمی‌تواند نظر ملاصدرا باشد؛ زیرا خود او چنان که گذشت، درباره برخی صور جزئی (قییح) تصریح کرد که این‌ها هرگز نمی‌توانند از خدای متعال و فاعل‌های برتر از نفس صادر شده باشند، بلکه این‌ها تنها به خود نفس منسوب‌اند و معلول اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

همچنین باید گفت که اشکال قابل و مقبول در مسئله حاضر، اساساً وارد نیست و نفس قابل صور جزئی نیست؛ وگرنه در صورت پذیرش قابلیت حقیقی نفس، اشکالات و محدودراتی که قبلاً گفته شد (قوه داشتن نفس و...)، عیناً قابل تکرار است.

در اینجا تذکر نکته‌ای که مقدمه بحث بعدی است، لازم به نظر می‌رسد. در توجیحات فوق نسبت به سخن صدررا، این مقدار از سخن وی پذیرفته شد که نفس پس از دریافت کمال صور جزئی از مفیض و فاعل برتر، قادر به ایجاد صور هست و یا حداقل اسناد عنوان فاعل به او موجه خواهد بود. حال پرسش این است که اگر آن فاعل مفیض مجرد، از همان ابتدا تمام علوم و مدرکات را که فرضاً عین وجود نفس هستند، همراه با ایجاد خود نفس به یک وجود افاضه می‌نمود، آیا باز هم فاعلیت نفس، امری موجه محسوب نمی‌شد؟ به عبارت روشن‌تر، اگر نفس پس از کسب کمالات صور علمی از واهب‌الصور، می‌تواند متصف به فاعلیت شود، آیا اگر مفیض

عقلی یا مثالی از همان ابتدای تکون نفس، کمالات علوم و مدرکات را به عین وجود نفس افاضه می‌کرد، به این نفسی که از ابتدا در بطن و کتم خویش، واجد علوم و ادراکات بوده است، نمی‌توانستیم عنوان فاعل مدرکات را نسبت دهیم؟ پاسخ مثبت است. این مسئله درباره تمام لوازم ذات یک وجود صادق است که به عین وجود شیء موجود می‌شوند و صحیح است که آن‌ها را معلول آن شیء بدانیم. البته باید توجه داشت که در این گونه موارد، معنای فاعلیت نیز متفاوت از معنای رایج آن خواهد شد، چنان که قابلیت^۱ اما آیا در مورد نفس هم معنای فاعلیت، به همین صورت است یا خیر؟ پاسخ را در ادامه و در بخش پایانی باید جست.

۸. بازگشت نظریه فاعلیت نفس به نظریه انکشاف نفس

با پذیرش نقش فاعلی نفس نسبت به مدرکات جزئی، توجه به یک اصل فلسفی، ما را از نظریه فاعلیت به سوی دیدگاهی دقیق‌تر سوق می‌دهد و آن اینکه: «فاعل و علت شیء، فاقد آن شیء و کمالش نیست، بلکه واجد آن است». طبق این قاعده، نفس نیز باید در مرتبه ذات خود و در وجود خویش، واجد کمال صور علمی‌ای باشد که به او قیام صدوری دارند. بنابراین چنین نیست که نفس صور جزئی را از عاملی بیرون از خود دریافت کند و یا از مواد خارجی انتزاع نماید، بلکه تمامی این مدرکات در درون خود نفس هستند و نفس از ابتدا واجد آن‌هاست. البته وجود این علوم قبل از ادراک، وجودی اجمالی است و پس از ادراک، تفصیلی. به عبارت دیگر، نفس به هنگام ادراک، آنچه را که از قبل در باطن خویش داشت، ظاهر می‌کند و عیان و آشکار می‌سازد.

اشکالی که درباره خروج از قوه به فعل بود، در اینجا رخ نمی‌دهد؛ زیرا در این نگاه، هیچ چیز جدید از خارج بر نفس افزوده و عارض نمی‌شود تا عروض و حدودش برای نفس، نیازمند قوه و استعداد باشد؛ حرکت به معنای خروج از قوه به فعل رنگ می‌بازد و خبری از مادیت نفس و ادراکاتش نیست.

۱. برای نمونه، حکما اتصاف ماهیات به لوازم خود را انفعال دانسته و آن را با فاعلیت آن‌ها یعنی موصوف واقع شدنشان برای لوازم خود، سازگار معرفی کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳/۶۸۹-۶۹۶).

اتفاقی که در فرایند ادراک رخ می‌دهد، رسیدن از «اجمال» به «تفصیل»، از «بطون» به «ظهور» و از «علم بسیط» به «علم مرکب» (علم به علم) است. کار نفس و معنای فاعلیت او، پرده‌برداری از آن چیزی است که در نهاد خویش پوشیده و پنهان بود. نفس خود را منکشف و عیان و آشکار می‌کند، همچنان که در مورد علیت و فاعلیت، صدرا قائل است به بازگشت آن به تجلی و تشأن و اینکه موجودات ظهورات حق تعالی هستند (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۲). بنابراین دیدگاه فاعلیت، تلطیف شده و در نهایت، به نظریه «انکشاف نفس» تحویل می‌شود و «نظریه دقیق»، ما را به «دیدگاه ادق» رهنمون می‌سازد.

از این رو، آنجا که نفس را نسبت به صور جزئی، شبه به فاعل می‌داند تا قابل، نفس را مثال خدای متعال معرفی کرده و صاحب مملکتی می‌داند که واجد تمام آن چیزی است که در مملکت ربوبی قرار دارد (همان: ۱۵۱)؛ بلکه صریحاً می‌گوید تمام ادراکات و مشاهدات انسان چه در دنیا و چه در آخرت، ادراک و مشاهده همان چیزی است که در درون وجود و ذات او قرار دارد:

«هر آنچه را که انسان در این عالم می‌بیند، تنها و تنها در ذات خود و در صقع ملکوت خویش می‌بیند، چه رسد به هنگام ارتحال به سرای آخرت. نفس هیچ چیزی را خارج از ذات خود و عالم خود نمی‌بیند و عالمش نیز خارج از ذاتش نیست» (همو، ۱۳۶۳: ۵۸۵).

بنابراین اگر نفس را فاعل و علت صور جزئی بدانیم، از یک سو با توجه به یک اصل مسلم فلسفی که «معطی کمال، فاقد آن نیست»، نتیجه می‌گیریم که کمال این صور در مرتبه قبل در خود نفس (فاعل) وجود دارد و از سوی دیگر و با توجه به تفسیر ویژه و معنای خاص علیت در حکمت صدرایی که میان علت و معلول تباین و بینوتی قائل نیست، باید میان نفس و منشآت آن، وحدت و یگانگی برقرار کرد. براینکه این مقدمات، ما را به دیدگاهی نو در فلسفه اسلامی می‌رساند که البته در میان عرفا و اهل حق، غریب و جدید نیست؛ دیدگاهی که ادراک را «کسب صور جدید» و «خروج از

۱. «كل ما يراه الإنسان في هذا العالم فضلاً عن حالة ارتحاله إلى الدار الآخرة فإنما يراه في ذاته وفي صقع ملكوته ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعن عالمه وعالمه أيضاً في ذاته».

قوه به فعلیت» نمی‌داند، بلکه آن را «انکشاف نفس» و «پرده‌برداری نفس از دارایی‌های خود» می‌داند و سیر در خود است نه اکتساب از بیرون:
 «وَتَحَسَّبُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ، وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ» (میبیدی، ۱۴۱۱: ۱۷۵).

ممکن است اشکال شود که چرا خود صدرا این دیدگاه را به طور صریح و گسترده بیان نکرد؟

پاسخ را باید در روش تعلیمی صدرالمتألهین جستجو نمود. چنان که پیشتر گذشت، ایشان در بیان دیدگاه‌های نو و مبتکرانه خویش، به ویژه آن‌هایی که رنگ و بوی عرفانی دارند، جانب احتیاط را رعایت نموده و مطلب را گام‌به‌گام و در مواردی به طور پراکنده بیان می‌کند و این خود مخاطب است که باید با کنار هم قرار دادن مقدمات، حاق مطلب را دریابد.

همچنین عبارتی را از صدرا نقل کردیم که صریح در مدعا بود. در اینجا به عبارات دیگر نیز اشاره می‌کنیم:

«در وجود انسان، نمونه‌های تمام آنچه در عالم ملک و ملکوت است، وجود دارد؛ گویی او نسخه مختصری از کتاب کبیر الهی است که جامع تمام معلومات است و خدا آن را انشاء، تصنیف و ابداع نموده و انسان از حیث نشئه ظاهری‌اش، کتاب صغیری است برگرفته از آن کتاب کبیر، و اما به حسب نشئه باطنی‌اش و از حیث کمال و احاطه‌اش به معلومات کلی و جزئی و ادراکش نسبت به مدرکات عقلی و حسی، کتاب کبیر است مانند عالم کبیر، بلکه اکبر از آن» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۹۲/۱).

ملاصدرا در کتاب تفسیرش نیز پس از این توضیح که هر چه در عالم صورت است، مثال و نمونه آن در عالم معناست و هر چه در عالم معناست، مثال و نمونه آن در عالم حق است، تصریح می‌کند که هیچ چیزی در عوالم وجودی خلق نشده، مگر اینکه مثال و نمونه آن در عالم انسانی وجود دارد و نفس انسان به لحاظ ذات، صفت، فعل و آثار، مثال باری تعالی است (همو، ۱۳۶۶: ۳۵/۶-۳۶). جالب آنکه صدرا از این مثال بودن، به توحید افعالی نیز پل زده و نتیجه می‌گیرد که جوهر نفس آدمی، تمام افعال غیبی و ظاهری، داخلی و خارجی خود را شامل می‌شود، نه اینکه از ظاهر سخنان پیشینیان برمی‌آید تنها فعل ذاتی نفس، ادراک معقولات باشد و سایر افعال توسط قوای

درونی یا اعضای بیرونی انجام پذیرند (همان: ۳۶/۶). در واقع، این وجهی از همان تلطیف نظریه علیت است که در آن، واسطه‌ها و فاصله‌ها کنار رفته و تباین موهوم میان علت و معلول رخت برمی‌بندد.

به نظر می‌رسد تمام این عبارات و نیز عبارات دیگری که نفس انسان را دارای عالمی می‌داند که شامل همه چیز می‌شود، شاهدهی بر نظریه انکشاف نفس باشد؛ به ویژه آنکه معمولاً در این گونه موارد، میان فاعلیت نفس نسبت به صور ادراکیه (نظریه فاعلیت یا همان نظریه دقیق) و مالکیت نفس نسبت به مملکتی که بر وزان مملکت الهی است (نظریه انکشاف یا همان نظریه ادق)، پیوند برقرار ساخته است.

در پایان، به سخنی از علامه حسن‌زاده آملی اشاره می‌کنیم. ایشان در جایی، پس از آنکه به بالقوه و فاقد بودن نفس نسبت به کمالات و اینکه نفس برای استکمال و خروج از قوه به فعلیت، نیاز به مخرجی دارد که خود واجد کمالات است، اشاره می‌کند، به مطلبی می‌پردازد که خلاصه آن به این ترتیب است:

«طلب مجهول مطلق محال است و انسان به دنبال چیزی که به کلی و از هر جهت برایش نامعلوم باشد، نمی‌تواند برود، بلکه در پی چیزی می‌رود که در آغاز از آن بویی برده است، یعنی علم اجمالی بدان دارد، سپس در علم تفصیلی آن کوشش می‌کند. فکر، حرکت نفس ناطقه است از مطلب اجمالی به سوی اموری معلوم که از ترتیب و نظم خاص آن‌ها، مطلب مطلوب، معلوم و مکشوف می‌شود و آن امور را مبادی آن مطلب گویند. پس فکر، یک حرکت دوری نفس است از مطلب به مبادی و از مبادی به همان مطلب. بنابراین مطلوب در اول و آخر یک چیز است، جز اینکه در اول، معلوم به اجمال بود و در آخر، معلوم به تفصیل. لذا درباره مطلوب می‌توان گفت: «هو الأول والآخر»، و همه چیزهایی را که در راه طلب او هستیم، این چنین می‌دان و شاید در این اشارات، اسراری نهفته باشد که در وقتش آشکار شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۸۹، ۸۵/۱، با اندکی تصرف و تلخیص).

شاید یکی از اسرار این سخن، همان نظریه انکشاف نفس باشد. اینکه تمام مجهول‌ها در ابتدا به طور اجمال، نزد نفس حاضر و معلوم‌اند و به تدریج و پس از طی مقدمات و ظهور معدّات، به طور تفصیل نیز برای نفس عیان و آشکار می‌شوند، تقریباً بیانگر همان محتوای انکشاف نفس است.

نتیجه‌گیری

در مسئله ادراک جزئیات، به نظر می‌رسد که صدرا هماهنگ با شیوه فلسفی و تعلیمی خویش گام برمی‌دارد. وی ابتدا و در گام نخست، به طور پراکنده نظریه قابلیت نفس را که مورد پذیرش اکثر حکمای قبل از اوست، مطرح می‌کند. اما چنین دیدگاهی با مبانی حکمت او به هیچ روی سازگار نبوده و دارای اشکالاتی است که جزء نتایج و آثار این نظریه محسوب می‌شوند: راه یافتن ماده و خواص آن مانند قوه و حرکت در نفس مجرد، مادیت ادراکات، خدشه‌دار شدن بساطت وجود و بساطت نفس، ورود ترکیب انضمامی به حوزه نفس و پذیرش انتقال صور علمی به عنوان اعراض. لذا ملاصدرا در گام بعدی، نظریه فاعلیت نفس را به عنوان دیدگاهی ابتکاری و مخصوص به خود طرح کرده و مستدل می‌نماید. این دیدگاه با توجه به یک اصل فلسفی (واجد بودن فاعل نسبت به کمالات فعل خود)، مبدل و تلطیف به نظریه‌ای می‌شود که بسی دقیق‌تر از دیدگاه‌های پیشین است و با مبانی عرفانی مورد پذیرش صدرا هماهنگی تامی دارد. در این گام نهایی، نفس واجد همه آن چیزی است که صدرا در گام میانی، نفس را فاعل آن می‌دانست. علم نفس و در نتیجه فاعلیت نفس، همان انکشاف خویشتن و پرده‌برداری از مکنونات وجودی خود است، نه چیز دیگر، بدون هیچ گونه افزودن و یا کاستن. تمام حرکات و فعالیت‌های فکری و عملی انسان، زمینه‌ساز و معد ظهور و تفصیل همان علوم است که در نفس او مکنون بوده است. دیدگاه «فاعلیت نفس» به ویژه با تفسیر صدرايي از فاعلیت و علیت که منجر به نظریه «انکشاف نفس» می‌شود، از پیامدهای نادرست دیدگاه «قابلیت نفس» مصون است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۴. همو، *دروس معرفت نفس*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، حاشیه ملاهادی سبزواری، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۹. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. همو، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *شرح اصول الکافی*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. همو، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. عباسی ثانی، اکرم، *بررسی نحوه ادراک جزئیات و کلیات از دیدگاه ابن سینا*، سهروردی و ملاصدرا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *الاعمال الفلسیفیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. همو، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. فیاض صابری، عزیزالله، *علم و عالم و معلوم*، مشهد، عروج اندیشه، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. همو، «نظر و اندیشه در قطعیات»، *فصلنامه مطالعات اسلامی*، شماره‌های ۴۹-۵۰، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. مرادی، قادر، *بررسی جایگاه ذهن در ساحت وجودی انسان از نظر فلسفه صدرایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. میدی، حسین بن معین‌الدین، *دیوان امیرالمؤمنین علی*، قم، دار نداء الاسلام للنشر، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *کتاب القیسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیہات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.



موجز المقالات

شرح وتقييم فهم الصفات الإلهية من منظور ميرزا مهدي أصفهاني

□ مهدي آزادپور

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة قم

إنّ مسألة التعرّف على الصفات الإلهية ومعانيها هي من أهمّ القضايا المثيرة للجدل في مناقشة معرفة الله تعالى. يسعى ميرزا مهدي أصفهاني من خلال التأكيد على الآيات والأحاديث، إلى التعبير عن نوع خاصّ من اللاهوت السلبي، والذي يختلف عن الكلام الآخر للقائلين باللاهوت السلبي مثل ابن ميمون والقاضي سعيد. فبحسب رأيه فإنّ لله صفة، وتلك الصفات تمّ وضعها بشكل مشترك. كذلك وبسبب عدم السخية بين الخالق والمخلوق، لا يمكن لعقل البشر أن يعرف الصفات الإلهية، ووصف الله بالمعلومات والمفاهيم والتصورات البشرية ليس صحيحًا، بل الله سبحانه وتعالى هو من يعرف البشر على صفاته، ولهذا السبب فإنّ القول بهذه النظرية يؤدي إلى تعطيل العقل في فهم معرفة الصفات الإلهية.

الكلمات الأساسية: الصفات الإلهية، ميرزا مهدي أصفهاني، العقل، الاشتراك

اللفظي، اللاهوت السلبي.

العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة من منظور العلامة الطباطبائيّ

وشيخ الإشراق

- جواد پارسانی (طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم (الميتلا))
- أحمد شه گلی (عضو هيئة التدريس بمؤسسة بحوث الحكمة والفلسفة في إيران)

إنّ مناقشة العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة هي واحدة من القضايا الهامة في الفلسفة الإسلامية. قام شيخ الإشراق بطرح نظرية عالم المثال لدحض نظرية المشائين بخصوص ماديّة الأشكال الخياليّة وتبيين بعض القضايا الأخرى في فلسفته. والعلامة الطباطبائيّ أيضًا واحد من الفلاسفة المعاصرين الذين عبّروا عن نظريات هامة حول عالم المثال وعلاقته بعالم الطبيعة. في هذا المقال يتمّ أولاً شرح آراء كلا الفيلسوفين حول عوالم الوجود وأدلتها في إثبات عالم المثال؛ ثمّ يتمّ تحليل العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة في محاور مثل نظرية الخيال والإبصار، الصور الموجودة في المرآة ومعرفة الغيب من منظور شيخ الإشراق، ومجالات مثل العلاقة الطولية والتشكيكية للعوالم، عليّة عالم المثال بالنسبة لعالم الطبيعة، وجود كمالات عالم الطبيعة في عالم المثال، وشرح الأحلام الصادقة وكيفية الإدراك الحسيّ من منظور العلامة الطباطبائيّ، وفي الختام تمّ شرح بعض الأمور عن وجهات النظر المشتركة والمختلفة لهذين الفيلسوفين وتحديات كلّ رأي.

الكلمات الأساسية: عالم المثال، عالم الطبيعة، العلامة الطباطبائيّ، شيخ الإشراق.

برهان القوّة والفعل من منظور الفلسفة المشائيّة

- بهزاد پروازمنش (دكتوراه في الحكمة المتعالية)
- حسين غفاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

خلال التاريخ المكتوب للفلسفة ظهرت وجهات نظر مختلفة حول الحركة، وفي هذا السياق كانت نظرية «القوّة» لأرسطو هي النظرية الوحيدة المقبولة أكثر من قبل الفلاسفة الذين تلوّه، وخاصّة الفلاسفة المسلمين. فقد كان يعتبر الهيمولي جوهرًا مليئًا بالقوّة، وعندما يتمّ دمجها إلى الصورة الجسديّة فإنّها تشكّل الجسم وتقبل تحولاته. قدّم

الفلاسفة المسلمون وخاصة ابن سينا، ضمن قبولهم لهذا المورد، العديد من البراهين عليها، ومنذ ذلك الحين تمت مراجعة هذه البراهين من قبل الفلاسفة وأحياناً لا سيما في الفترة المعاصرة. تمّ النظر إليها ببعض الإنكار من قبل بعض المفكرين، حيث خفّضوها إلى أمر عقليّ بالكامل. نظرًا إلى الدور الهامّ لهذه الفكرة في تفسير التغييرات في الكون، وأنّ أحد أهمّ هذه البراهين هو برهان «القوّة والفعل»، تحاول هذه الدراسة أيضًا إظهار أنّ معظم الانتقادات الواردة على هذا البرهان هي انتقادات أساسية، وهذا البرهان يتمتّع بانسجام كبير في الفلسفة المشائيّة، وتحاول أيضًا تقديم قدرتها على قبول ما حرّره صدرًا. تكمن أهميّة هذا الموضوع في تعزيز مكانة النظام الأمّ للفلسفة الإسلاميّة، أي الفلسفة المشائيّة، في واحدة من أهمّ التعاليم الفلسفيّة، أي «القوّة والفعل»، التي هي نفسها تمهّد الأرضيّة لتفسير أكثر دقّة للتعاليم الرائعة للحركة الجوهرية وتحديد نطاقها.

الكلمات الأساسيّة: القوّة، المادّة الأولى، برهان القوّة والفعل، الفلسفة المشائيّة، التوافق الداخليّ.

الصياغة الدلاليّة للحضارة في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه

□ هديّة تقوى

□ أستاذة مساعدة بجامعة الزهراء عليها السلام

الحضارة واحدة من المقولات الأساسيّة في المجتمعات البشريّة، والتي تؤكّد على الالتزام بمراعاة قواعد الحضارة ومبادئها. وقد انعكست هذه المقولة على نطاق واسع على كينيّة الحياة الاجتماعيّة في فكر ونظريّات الفلاسفة الإسلاميين بمن فيهم ابن مسكويه. فهو بتدوينه لكتاب تهذيب الأخلاق اتخذ خطوة مهمّة في التنظير في مجال الأخلاق والفضائل الإنسانيّة التي أرسّت الأساس لتطوّر الحضارة. تحاول هذه المقالة من خلال التعرّف على الفضائل الأخلاقيّة، شرح تأثيرها على خلق الصياغة الدلاليّة للحضارة، وذلك بالاستفادة من الطريقة الدلاليّة في مجال اللغويات. تظهر نتائج البحث أنّ الفضائل الأخلاقيّة الخمسة «الحكمة»، «العفة»، «الشجاعة»، «السخاء» و«العدالة» -التي هي في حدّ ذاتها من سمات الحضارة- المطروحة في كتاب تهذيب الأخلاق فيما

يتعلّق بالمفاهيم الدلاليّة، قد أنتجت مقولات في العلاقات الدلاليّة مع الحضارة، باعتبارها نقطة مركزية للصياغة الدلاليّة فيما وراء أفكار ابن مسكويه، والتي تؤكد على العيش الاجتماعيّ القائم على أساس الحفاظ على القيم الإنسانيّة للطبيعة البشريّة. الكلمات الأساسيّة: الفضائل الأخلاقيّة، الحضارة، ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، الصياغة الدلاليّة، دلالات الألفاظ.

دور علم أصول الكلمات في المنهج الفلسفي لكلمة «الحق» في القرآن الكريم

- بي بي زينب حسيني (أستاذ مساعد بجامعة فرهنكيان، قسم خراسان الرضويّة)
- حسين قائمي أصل (أستاذ مساعد بجامعة ياسوج)
- رقية بادسار (ماجستير في علوم القرآن والحديث)

كلمة الحقّ هي واحدة من أكثر الكلمات المستخدمة على نطاق واسع في القرآن الكريم، والتي على الرغم من وضوحها الظاهريّ فإنّ معناها الدقيق يحتاج إلى علم أصول الكلمات، وقد استعملت في القرآن الكريم في أكثر من ٣٠ معنى مختلف. معاني مثل: الله، الرسول ﷺ، القرآن، الإسلام، العدالة، الصدق، الكعبة، الحظّ، وغيرها تدلّ على غموض هذه الكلمة في القرآن الكريم. تمّ في هذا البحث باستخدام معرفة أصل الكلمات والمعاني التاريخيّة، شرح العلاقة بين الاستخدامات المختلفة لهذه الكلمة، مع التركيز على الأصل اللغويّ «للوجود». هذا النهج الجديد لكلمة «الحقّ» مع تأكيد بعض تفسيرات الفلاسفة لكلمة الحقّ، على أساس مبدأ صلاحيّة الاجتهاد اللغويّ، يمكن أن يمهد الطريق للتفسير الفلسفيّ للعديد من الآيات الأخرى في القرآن الكريم، التي يتجنّب الفلاسفة الاستشهاد بها لتفادي أنّها مهمم بالتفسير بالرأى لعدم وجود أساس لغويّ لها. كما يمكن أن يكون لها تأثير على ترتيب مختلف مواضع الوجود من حيث أهمّيّتها وثمارها.

الكلمات الأساسيّة: معرفة أصل الكلمات، الدلالات التاريخيّة، الأصل اللغويّ، الحقّ، الوجود.

إعادة التعرّف على مفهوم الطبيعة فى فلسفة السهروردى

فى ضوء نقد الصورة النوعية

- سيد محمد على ديباجى (أستاذ مشارك بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- على أكبر ناسخيان (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- يقوم السهروردى فى أعماله بنقد ودحض وجود وضرورة الأشكال الجوهرية لأنواع. إن نفي وجود الصور النوعية يتطلب نفي قاعدتين هامتين فى الفلسفة المشائية. الأولى هى أن الجوهر يتقوم بالجواهر فقط، ولا يمكن للعرض أن يكون مقومًا للجوهر، الثانية أن الذاتيات فى الجواهر تُحمل على ذاتها بحمل متواطئ وليس مشكك. والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا الصدد ما هى مكانة نفي الصورة النوعية فى نظام الإشراق الفلسفى، ولأى غرض يتم ذلك؟ وفقًا لطريقة السهروردى فى الاستدلال، نجد أنه يستخدمها فى إثبات الأمثال والمدبرات المفارقة من خلال إدراك ضرورات نفي الصورة النوعية وقبول تقويم الجوهر بالهياة، وكذلك الشك فى الماهية، ومن خلال ذلك حقق مفهومًا جديدًا للطبيعة. فالطبيعة فى هذا المعنى والمفهوم الجديد بمثابة أصل التدبير الضوئى لعالم الأجسام بواسطة أرباب الأنواع، ومبدأ النور لمختلف حركات الأشياء.
- الكلمات الأساسية: الطبيعة، الجسم، الصورة النوعية، فلسفة الإشراق، الفلسفة المشائية، السهروردى.

فاعلية أو قابلية النفس فى إدراك الجزئيات ودراسة النتائج الحاصلة عن

قبول كل منهما فى فكر صدر المتألهين

- أمير راستين (دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة فردوسى مشهد)
- سيد مرتضى حسيني شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسى مشهد)
- يرسم صدر المتألهين صورتين رئيسيتين للنفس فيما يتعلق بإدراك الصور الجزئية التخيلية والحسية: الأولى هى النفس الفاعلة والأخرى النفس القابلة. كما يوجد أدلة فى عمله لكل من النظريتين. أهم نتيجة لقبول فاعلية النفس وفق قاعدة «الفاعل ومُعطى الشىء لا يفقده»، هو قبول امتلاك النفس للصور فى مرتبة ما قبل الصدور والفاعلية؛ يقودنا مثل هذا الاستنتاج

إلى نظرية مماثلة ولكنها أكثر دقة في مجال تصورات النفس، وهى النظرية العرفانية المسماة بانكشاف النفس. من جهة أخرى، فإن الحديث عن قابلية النفس بالنسبة للصور الخيالية والحسية يقودنا إلى قوة النفس، وخرجها من القوة إلى الفعلية فى عملية التصور، وفى النتيجة فإنها توصل مادية النفس البشرية وكذلك مادية التصورات الحسية والخيالية؛ وهى نتائج لا تتوافق مع بعض المباني الأخرى لصدر المتألهين. لذلك يبدو أن النظرية الأولى فى التصورات الجزئية أقرب إلى الصواب ولها نتائج فلسفية مقبولة أكثر. الكلمات الأساسية: التصورات الحسية والخيالية (الجزئية)، قابلية النفس، فاعلية النفس، انكشاف النفس.

تحليل طبيعة العلامات من منظور سوسور والفارابى

- ندا راه بار (ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى)
- مهديى خبازى كنارى (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

تعتبر السيميائية جزءاً مهماً من دراسات سوسور الجادة فى علم اللسانيات. وفقاً لسوسور فإن طبيعة العلامات تنقسم إلى جزئين، هما الدال والمدلول. بالمعنى التقليدي فإن الدال شىء خارج الذهن والمدلول شىء داخل الذهن. لكن سوسور وتبعاً لكانت، قد تحدى النظرة التقليدية معتبراً أن أصل تطوّر كل منهما منطويماً فى الذهن. فى سنة الفلسفة الإسلامية فإن الفارابى هو أول فيلسوف لغوى اهتم بالبنية المعاصرة للغة، بغض النظر عن جانبها التاريخي. فباستخدامه مفهوم الكلمة والمعقول، وضمن قراءة العلاقات بينهما، فإنه يقدم قراءة ذاتية لتحليل طبيعة العلامات. تسعى هذه المقالة وراء هدفين: الأول دراسة آراء سوسور والفارابى حول طبيعة العلامة. الثانى تحليل وجهة نظر الفارابى بالنسبة للفظ والمعقول وكيفية ارتباطهما بالنسبة للدال والمدلول اللذان تحدث عنهما سوسور. الكلمات الأساسية: الفارابى، سوسور، الدال والمدلول، اللفظ والمعقول.

تأمل فى نظرية العلم الحصولى للخالق بالخلق قبل الخلق

- إبراهيم رستمى
- أستاذ مساعد بقسم المعارف بجامعة شيراز للعلوم الطبية

قمنا في هذا البحث بتحليل رأى الأستاذ فياضى. فصدر المتألهين وفقاً لقاعدة بسيط الحقيقة واثبات الكمال الوجودى للكائنات الممكنة فى ذات الحق تعالى، يفسر العلم الحضورى لله بالكائنات فى مقام الذات. يعتقد الأستاذ فياضى أن هذه النظرية لها إشكالاتها. الإشكال الأساسى للنظرية هو أن تفسير الملاً صدرا للشك فى الوجود يتطلب تناقضاً، والإشكال النبوى هو أن هذا الرأى غير قادر على إثبات علم الله بالممكنات المعدومة والممتنعات. لقد توصل المؤلف بعد تفسير وحدة الوجود المفاهيمية والمشككة والشخصية، إلى استنتاج مفاده أن الإشكال الأساسى المذكور أعلاه غير وارد، واستدلال صدر المتألهين على علم الله الحضورى قائم على وحدة الوجود المشككة، بينما يستند الإشكال الأساسى بالوحدة الشخصية للوجود. أما بالنسبة للإشكالات الهيكلية فقد قيل أنه على الرغم من أن إثبات هذا النوع من العلم الحضورى لله لديه نقاط ضعف منهجية، إلا أن الرأى النهائى لصدر المتألهين هو نفس العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى على شكل علم حضورى. ثم قمنا بدراسة نظرية الأستاذ الفياضى حول العلم الحضورى للخالق بالخلق قبل الخلقة.

الكلمات الأساسية: العلم الإلهى المسبق، صدر المتألهين، العلم الحضورى، الفياضى، العلم الحضورى.

بعض الأفكار المنطقية لسمرقندى

والنظرية المبتكرة للعلامة الطباطبائى فى أجزاء القضية

□ أكبر فايدنى

□ أستاذ مساعد بجامعة الشهيد مدنى أذربيجان

شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى، عالم منطق مغمور من القرن السابع الهجرى، له دور فعال ومؤثر فى نمو وتطور المنطق السينوى فى العالم الإسلامى. إن دراسة آرائه المنطقية يُظهر تأثيره على أفكار بعض علماء المنطق لا سيما قطب الدين الرازى. إضافة إلى توسيع بعض ابتكارات ابن سينا، فإن لديه وجهات نظر منطقية معينة. الالتزام بنظام ابن سينا المستدل، بساطة التصديق أو نفى تركيب التصديق، حل قضية المفارقة الكاذبة، والتمييز بين الحالات المختلفة للضرورة الوصفية وتقسيمها إلى ثلاثة

أنواع، إضافة شرط الذهنيّة في عكس مستوى السالبة معدولة الموضوع معدومة المحمول، أو الموجبة معدولة المحمول معدومة الموضوع، جميعها من بين الأفكار المنطقيّة لشمس الدين السمرقنديّ. يقوم هذا المقال ضمن ذكر ودراسة هذه الآراء، بمناقشة بساطة التصديق من خلال ذكر ودراسة وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ المبتكرة حول عدد مكونات القضيّة، وبحسب رأيه لا تعتبر النسبة الحكميّة من المكونات الأساسيّة للقضيّة.

الكلمات الأساسيّة: تصوّر والتصديق، عكس المستوى، الضرورة الوصفية، السمرقنديّ والطباطبائيّ.

دراسة مقارنة «للوهيّة البشريّة المتسامية» في فكر هيدغر والملاّ صدرا

□ محمّد حسين كيانيّ

□ دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قمّ

يمكن دراسة آراء هيدغر والملاّ صدرا في باب «الوهيّة البشريّة المتسامية» بطريقة مقارنة من عدّة جوانب. نحصل في هذه المقارنة على أوجه التقارب والاختلاف. إنّ أوجه التقارب عبارة عن: الأول، كلاهما يؤمن بمعنى واحد للتعالي في سياق الوجود، ويقرّان بالتأثير المنفرد للوجود في تحقيق تسامي البشر؛ ثانيًا، كلاهما يؤمن بأهميّة السموّ في تعريف الإنسان، ويعتبران أنّ الوهيّة البشريّة قائمة على السموّ؛ علاوة على ذلك، فإنّ الاثنين يصرّحان بالاستمراريّة الدائمة للسموّ البشريّ. وفيما يلي نقاط الاختلاف: أوّلًا، إنّ أساس كلّ منهما حول السموّ مختلف؛ لأنّ بداية السموّ عند هيدغر يتمّ بنقد ذاتيّ لديدكارت، ويصل إلى استنتاج مفاده أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك الأشياء في انفتاحها؛ لكنّ بداية السموّ عند الملاّ صدرا فيتمّ تصويره من خلال شرح موضوعيّة الكائنات إلى الوجود الحقيقيّ، وهي قائمة على الاعتقاد بأنّ انكشاف الوجود في الإنسان يحدث من خلال الحركة الجوهرية والإرادة وفيض الوجود الحقيقيّ. ثانيًا، يؤمن هيدغر بالنظام الوجوديّ الذي صوّره بالاعتماد الذاتيّ للوجود في أمر السموّ؛ لكن في فكر الملاّ صدرا فإنّ الاهتمام بالألوهيّة وفي ضوئها التمسك العلميّ والعمليّ بجوانبها له أهميّة كبيرة.

الكلمات الأساسيّة: الذاتيّة، مراتب الوجود، الوجود، دازاين، عين الربط.

دراسة مقارنة للعلّة التامة والناقصة في الفلسفة مع السبب والشرط في

علم الاصول

□ غلامعلیّ مقدّم

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

العلّيّة التي هي أحد مبادئ الوجود والفكر، واحدة من القضايا الهامّة في مجال المعارف الدينيّة. لطالما دافع المفكّرون الشيعة كتيار عقلائيّ عن مبدأ العلّيّة وشرحوا أحكامه وأقسامه. تقسيم العلّة إلى تامّة وناقصة، حقيقيّة ومعدّة، بسيطة ومركّبة، قريبة وبعيدة وغيرها في الفلسفة، وتقسيمها إلى السبب والشرط، والمقتضى والمانع وغيرها في علم الأصول هي من بين المواضيع المشتركة بين هذين العلمين. قام الفلاسفة بهذا التقسيم في الغالب بطريقة الحصر الثنائيّ، وقدّم علماء أصول الفقه عدّة تقسيمات وفق اعتبارات فقهية وعملية. تطرّقنا في هذه المقالة التي تمّت بمنهج تحليليّ بدراسة مقارنة لتقسيمات العلّة في هذين العلمين، ومن خلال نقد الشرح الأصوليّ أظهرنا أنّ تقسيم العلّة بطريقة مزدوجة هو أكثر انسجامًا وإتقانًا ويواجه مشاكل أقلّ. بالإضافة إلى ذلك يمكن تفسير بعض تقسيمات العلّة في علم الأصول بناءً على التقسيم الشائع في الفلسفة. الكلمات الأساسيّة: تقسيمات العلّة، العلّة في الأصول والفلسفة، السبب في الفلسفة والأصول، العلّة التامة والناقصة في الأصول.