

**A Comparative Study of the Correlation of
Epistemological and Psychological Views in
Peripatetics and Neo-Sadrians**
A Case Study of the Views of Avicenna and Ayatollah Javadi Amoli

Gholam Hossein Gerami

*Associate professor, Islamic Maaref University
(gerami_2024@mailna.com)*

Zahra Gerami

*A.M. student, Baqir al-Olum University
(z.gerami@mailna.com)*

Abstract

One of the characteristics of all philosophical systems is the coordination of their parts and subsystems such as epistemology, ontology, psychology, etc. Paying attention to such a matter can be of great help in understanding their seemingly scattered theories. In this regard, the present research aims to examine the epistemological and psychological theories and show their correlation in the two schools of the peripatetics and Neo-Sadrians through the study of Ibn Sina's and Allameh Javadi Amoli's opinions. The results of the research show that despite the fundamental differences in epistemological theories such as the incorporeality or corporeality of perception, how perceptions occur and survive, the explanation of the levels of perception, the substantiality or accidentality of knowledge, the relationship between perceptions and human soul and the way the soul is united with the forms of perception, their epistemological positions are deeply related to psychological theories such as incorporeality of the soul, the occurrence of the soul, the levels of the soul in the worlds of existence, the passivity or the creativity of the soul. It has a close relationship with the forms of perception and accepting the substantial or accidental transformations of the soul. The current research was done through library sources and descriptive-analytical method.

Keywords: Epistemology, Psychology, Levels of Perception, Ibn Sina, Javadi Amoli.



دراسة مقارنة للارتباط بين وجهات النظر المعرفية والنفسية في مدرستي المشاء والصدراية الحديثة (دراسة حالة لآراء ابن سينا وآية الله جوادي آملی)

غلامحسين گرامی^١

زهرا گرامی^٢

إحدى سمات جميع الأنظمة الفلسفية هي تنسيق الأجزاء والأنظمة الفرعية تحتها مثل الإستمولوجيا، الأنطولوجيا، علم النفس، إلخ. يمكن أن يساعد الانتباه لمثل هذا الأمر بشكل كبير في فهم نظريات تبدو مشتتة ومختلفة ظاهرياً. في هذا السياق، تسعى هذه الدراسة إلى دراسة النظريات المعرفية والنفسية وإظهار ارتباطها في مدرستي المشاء والصدراية الحديثة من خلال دراسة آراء ابن سينا والعلامة جوادي آملی. تظهر نتائج البحث أن مدرستي المشاء والصدراية الحديثة على الرغم من الاختلافات الأساسية في النظريات المعرفية مثل التجرد أو عدم التجرد في الإدراك، كيفية حدوث وبقاء الإدراكات، تفسير مراتب الإدراك، كون العلم جوهرًا أو عرضًا، نسبة الإدراكات إلى النفس وكيفية اتحاد النفس مع الصور الإدراكية، فإن مواقفهم المعرفية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنظرياتهم النفسية مثل تجرد النفس، حدوث النفس، مرئب النفس في عوالم الوجود، انفعال أو خالقية النفس بالنسبة للصور

١. أستاذ مشارك وعضو هيئة التدريس في جامعة المعارف الإسلامية
(gerami_2024@mailna.com).

٢. طالب ماجستير في جامعة باقر العلوم
(z.gerami@mailna.com).



الإدراكية وقبول التحولات الجوهرية أو العرضية للنفس. تم إجراء هذه الدراسة من خلال المصادر المكتبية وباستخدام المنهج الوصفي-التحليلي.

مفاتيح البحث: الإستمولوجيا، علم النفس، مراتب الإدراك، ابن سينا، جوادى آملی.



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال شانزدهم، فروردین ۱۴۰۳، شماره مسلسل ۵۹

بررسی تطبیقی همبستگی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی
در دو مکتب مشایی و نوصدرایی
(مطالعه موردی آرای ابن‌سینا و آیت‌الله جوادی آملی)

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

* غلامحسین گرامی
** زهرا گرامی

یکی از ویژگی‌های همه نظام‌های فلسفی، هماهنگی اجزا و خرده‌نظام‌های ذیل آنها مانند معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، نفس‌شناسی و ... است. توجه به چنین امری می‌تواند کمک شایانی در فهم نظریه‌های به‌ظاهر متشکک و متفرق آنها کند. در همین راستا تحقیق حاضر در صدد بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی و نشان‌دادن همبستگی آنها در دو مکتب مشایی و نوصدرایی از طریق مطالعه آرای ابن‌سینا و علامه جوادی آملی است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد دو مکتب مشایی و نوصدرایی علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین در نظریه‌های معرفت‌شناختی مانند تجرد یا عدم تجرد ادراک، چگونگی حدوث و بقای ادراکات، تبیین مراتب ادراک، جوهر یا عرض بودن علم، نسبت ادراکات با نفس و نحوه اتحاد نفس با صور ادراکی،

* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه معارف اسلامی
(gerami_2024@mailna.com)

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
(z.gerami@mailna.com)



مواضع معرفت‌شناختی آنها با نظریه‌های نفس‌شناسی مانند تجرد نفس، حدوث نفس، مراتب نفس در عوالم هستی، انفعال یا خالقیت نفس نسبت به صور ادراکی و پذیرش تحولات جوهری یا عرضی نفس، ارتباط وثیق دارد. پژوهش حاضر از طریق منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: معرفت‌شناسی، علم النفس، مراتب ادراک، ابن‌سینا، جوادی آملی.

مقدمه

نظام‌مندی فلسفه اسلامی در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی ارتباطی وثیق میان همه مباحث آن به وجود آورده است که در فلسفه صدرایی با نوآوری‌های مبتنی بر نظریه اصالت وجود، نظم چشمگیرتری نسبت به پیشینیان داشته است. به دلیل این ارتباط و هماهنگی لازم است در تبیین همه نظریات این ابتنا بر مقدمات به‌خوبی بررسی شده و مورد مذاقه قرار گیرد.

یکی از مصادیق بارز چنین ارتباطی، هماهنگی بین مباحث معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به‌سختی می‌توان قضاوت کرد آیا مباحث معرفت‌شناسی پایه و مبنای علم‌النفس فلسفی است یا بالعکس. آنچه در مقام ارائه مطالب مشاهده می‌شود، ارتباط دوسویه این دو شاخه مهم فلسفی است. پیوستگی عمیقی که بین این دو حوزه وجود دارد، به گونه‌ای است که فهم آرا و نظریه‌ها در یکی بدون دیگری ناقص خواهد بود. تحقیق حاضر در صدد نشان‌دادن و مقایسه این پیوستگی در دو مکتب فلسفی مشاء و نوصدرایی است. ابن‌سینا به عنوان شاخص‌ترین چهره فلسفه مشاء در جهان اسلام مباحث قابل توجهی در معرفت‌شناسی دارد که برخی از آنها مبتنی بر علم‌النفس فلسفی وی، برخی هم تأثیرگذار بر علم‌النفس است. از سوی دیگر در نظام حکمت صدرایی و پس از آن در حوزه نوصدرائیان تحولات گسترده‌ای در مباحث معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی صورت گرفته که هر دو پایه‌پای هم پیش رفته‌اند. از آنجاکه حضرت آیت‌الله جوادی برجسته‌ترین فیلسوف معاصر نوصدرایی است، مقاله پیش رو تلاش کرده است تفاوت‌های معرفت‌شناختی این دو شخصیت را در پرتو ارتباطات انسان‌شناختی آنها تبیین کند.

روش این مقاله در مطرح نمودن مسائل مربوط به معرفت‌شناسی ابن‌سینا و آیت‌الله جوادی آملی توصیفی بوده و در ارتباط این دو و هماهنگی این آرا با علم‌النفس ایشان تحلیلی و عقلی خواهد بود.

پرسش اصلی این نوشتار آن است که مهم‌ترین تفاوت‌های معرفت‌شناختی دو مکتب مشایی و نوصدرایی بر اساس آرای ابن‌سینا و آیت‌الله جوادی آملی چیست و چه ارتباطی با مباحث علم‌النفس ایشان دارد؟ بنابراین نه مباحث معرفت‌شناسی به‌تنهایی مورد نظر است و نه نفس‌شناسی، بلکه ارتباط آنها مورد توجه بوده است.

۱. ارتباط تجرد ادراک با تجرد نفس

یکی از مباحث مهم در هستی‌شناسی ادراک، مادی یا مجرد بودن ادراک است. این مسئله از این جهت حائز اهمیت است که پیشاصدراییان به‌ویژه پیروان ابن‌سینا ادراک شیء را به تجرید صورت از ماده و انطباع و ارتسام آن در ذهن تعریف می‌کردند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۳۶) و بر این اساس علم را کیفیتی برای نفس می‌دانستند، در حالی که در نظرگاه حکمت متعالیه علم از سنخ وجود عینی و خارجی بوده و مساوقت با وجود دارد؛ بنابراین اصلاً به ذهن نمی‌آید و آنچه کیف نفسانی می‌شود، وجود ذهنی است نه علم. نظر علامه جوادی این است که علم وجود خارجی است، لیکن موطن آن نفس می‌باشد، مانند سایر اوصاف نفسانی نظیر عدل، تقوا، شجاعت و ... که موجود خارجی‌اند و موطن آنها نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹/۴) و از آنجا که در جای خود اثبات شد که نفس مجرد است، علم و ادراک که در ظرف نفس مجرد است، هم باید مجرد باشد.

البته با توجه به ذومراتب بودن تجرد نفس، تجرد ادراک نیز ذومراتب است؛ به این معنا که موجودات هر مرتبه شئونی دارند که متناسب با همان مرتبه وجودی بوده و با قوای متناسب با مرتبه خود ادراک می‌شوند؛ به نحوی که گاه در عالم ماده بوده و به واسطه حواس ادراک می‌شود و گاه در عالم مثال و عقل بوده و بدون واسطه حواس ادراک می‌شود.

بر این اساس اگر معلوم در عالم ماده باشد، ادراک حسی و اگر در عالم مثال باشد، ادراک خیالی و اگر در عالم عقل باشد، ادراک عقلی خواهد بود. درواقع می‌توان گفت دلیل اینکه سه عالم وجود دارد، این است که سه نحوه ادراک وجود دارد.

ادراک حسی نحوه‌ای از ادراک است که مربوط به مرتبه محسوس عالم است و همگانی است. در این نوع ادراک ماده همراه با اعراض و هیئت‌هایی از کیف و کم و ... که در آنها حضور دارد، درک می‌شود و درک‌کننده حاسه درونی نفس است و ماده شیء احساس‌شونده در آنجا حضور ندارد و پس از نوعی تجرید نزد احساس‌کننده حاضر می‌شود که البته طبق نظر علامه جوادی آملی این تجرید تام نیست و تنها در ناحیه جرم ماده رخ می‌دهد و همچنان همراه با کم و کیف است و آنچه نزد مدرک حاضر می‌شود، صورت محسوس است نه خود محسوس (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸/۲۵۰).

در مرتبه ادراک تخیلی این تجرید و تقشیر شدیدتر شده و دیگر ویژگی‌های مادی نیز از معلوم جدا می‌شود و تنها اعراض و جزئیت همراه با صورت ادراکی باقی می‌ماند. ادراک تخیلی گاهی به منزله حافظه حس است و آن زمانی است که محسوس از دسترس حس خارج شده، اما صورت آن نزد مدرک باقی می‌ماند و به آن خیال می‌گویند و گاهی در آن صورت باقی‌مانده دخل و تصرف می‌کند و کم و کیف آن را تغییر می‌دهد و به آن متخیله می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸/۲۵۲). آیت‌الله جوادی آملی بر مبنای اینکه متخیله تحت اشراف و تسلط قوه عاقله باشد یا وهم به تفاوت کارکرد آن عنایت دارند و این نوع ادراک را در افراد مختلف متفاوت می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲/۲۵۲).

در آخرین مرتبه از مراتب ادراک یعنی مرتبه عقلی صورت ادراکی از تمام ملازمات مادی و اعراض و اضافات و حتی اتصاف به جزئیت تجرید شده و به نحو کلی ادراک می‌شود که خود دارای مراتبی است.

اولین مرتبه ادراک عقلی مشاهده صورت‌های عقلی از دور است که در آن مثل نوریه و وجودات عقلی مشاهده می‌شوند و سپس به سبب تحولاتی نفس انسانی با عقل فعال متحد شده و با این اتحاد صور عقلی برای او حاضر می‌شوند. نفس در بالاترین مراتب استکمالی خود با اندکاک در ذات الهی به امور عقلی واصل می‌شود و خود خلاق صور عقلی می‌گردد. به بیان علامه جوادی تجرید و تقشیر در حکمت متعالیه نقش محوری‌ای که در حکمت مشاء ایفا می‌کنند، ندارند و تنها از باب سهولت در تعلیم استفاده می‌شوند و صور علمی در

همه مراتب خود - از حس و خیال و عقل - دارای تجرد و ثبات بوده و قابل تغییر و دگرگونی نیستند که درخور تعبیری چون تجرید و تقشیر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۵/۴). همان گونه که معلوم است، مراتب تجرد ادراک کاملاً به مراتب تجرد نفس و چگونگی تحقق آن مرتبه ادراکی برای نفس مرتبط است. بر همین اساس در حکمت متعالیه همه مراتب ادراکی مجرد از ماده‌اند؛ بر خلاف نظر مشاییان که به دلیل قول به مادی بودن نفس حیوانی (ابن‌سینا، ۴۰۴ق: ۸۲) قوای ظاهری و باطنی را منطبق در مغز و روح بخاری می‌دانند (ابن‌سینا، ۴۱۷ق: ۳۵۸) و برای هر کدام از قوا در مغز جایگاهی مادی مشخص می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۴) و به سبب این نوع نفس‌شناسی ادراکات جزئی را مادی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۹). بر اساس این دیدگاه ادراکات جزئی - ادراکات حسی و خیالی - به جهت آنکه موطن آنها نفس حیوانی است، مادی و جسمانی‌اند؛ چون نفس حیوانی و به تعبیری روح بخاری مادی است، اما ادراکات کلی به جهت آنکه در نفس ناطقه که مجرد است، محقق می‌شوند، مجردند.

بر خلاف ابن‌سینا علامه جوادی آملی بر این اعتقادند که قوای مقیده حسی، خیالی و وهمی که نزد غالب حکمای مشاء همگی جسمانی‌اند و در حکمت متعالیه به رغم تجرد از ماده، به قیود برزخی و نظایر آن مقیدند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۵/۳). این عقیده ایشان مبتنی بر نقل از صدررا در باب مراتب و قوای نفس انسانی است که می‌فرمایند: «قوای طبیعی انسان، سایه قوای نفس مدبره و قوای نفسانی، سایه انسان عقلی‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰/۹). اگر انسان بتواند خود را از اسارت قوای طبیعی برهاند، حیات برزخی برای او کشف می‌شود و به همین گونه قادر است از حیات برزخی فاصله گرفته، به حیات عقلانی که نتیجه کمالات نفسانی است، برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۶۶).

در نتیجه در فلسفه صدرایی - بر خلاف بسیاری از صاحب‌نظران افلاطونی و ارسطویی که تنها به تجرد قوه تعقل باور داشتند - تجرد قوه خیال و وهم بلکه قوه حس با حفظ مرتبه خاص هر یک پذیرفته شده است و از نظر علامه جوادی آملی تجرد مانند وجود، مشکک و دارای مراتب است و هر قوه‌ای که شیء مجرد را ادراک می‌کند، با آن متحد بوده و به سبب تجرد تمام مراتب علم، مجرد خواهد بود. در نتیجه در نظر علامه و دیگر نوصدرائیان تمام شئون ادراکی نفس مجرد است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۲۲۸).

بنابراین در هر دو مکتب فلسفی تجرد یا عدم تجرد مراتب ادراک با تجرد و عدم تجرد موطن آن مرتبه ادراکی در نفس همبستگی کامل دارد. از دیدگاه ابن‌سینا ادراکات کلی عقلی مجردند و موطن آنها نفس ناطقه مجرد است، ولی ادراکات حسی و خیالی مادی‌اند و موطن آنها نیز نفس حیوانی مادی است. از نظر آیت‌الله جوادی آملی همه مراتب ادراک و مواطن آنها در نفس مجردند، لکن تجرد دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی است.

۲. حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس و ادراکات

یکی از مباحث مهم نفس‌شناسی که تأثیر ویژه‌ای بر تحلیل ادراکات می‌گذارد، چگونگی حدوث نفس است. مشایبان نفس آدمی را از ابتدای حدوث جوهر مجرد و کامل می‌دانند که با کسب ادراک و سایر ملکات تغییری در ذات و جوهره او رخ نمی‌دهد، بلکه صرفاً اعراضی به او افزوده می‌شود که همگی برای نفس کمال ثانوی محسوب می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: نمط ۳ / فصل ۶)؛ اما علامه جوادی آملی و سایر حکمای متعالیه نفس را در حدوث اولیه، جسمانی و پس از طی مراتبی روحانی و مجرد می‌دانند. بر همین اساس علامه جوادی آملی ملکات علمی و عملی انسان را دارای حدوث جسمانی و بقای روحانی می‌دانند؛ یعنی حقیقت علم و عدل با همه زیرمجموعه‌های خود در حکمت نظری و عملی، جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا هستند و همه آنچه با انسان در قوس صعود است، در حال صیروت و تحول است؛ برای نمونه فهمیدن برای نفس ابتدا به صورت «حال» است - یعنی گاهی می‌داند و گاهی از یاد می‌برد - و پس از مدتی آزمون و تجربه به صورت «ملکه» درمی‌آید - که به سادگی قبل فراموش نمی‌شود - و پس از اعتقاد راسخ به آن «مقوم هویت» عالم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۶۰). از این رو باید گفت علامه جوادی آملی با تکیه بر نظریه ملاصدرا در جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن نفس، آنها را در ابتدای قوس صعود به همه چیز جاهل می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۰۸)؛ یعنی انسان در ابتدای آفرینش خود صورت جسمانی است و کم‌کم به واسطه ادراکات خویش و بر اساس حرکت جوهری تحول یافته و به مراتب دیگر دست می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۲۰).

بنابراین قول به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس در انسان‌شناسی، پایه و اساس قول به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن ادراک و علم است. بر این اساس علم در ابتدای امر برای عالم جسمانیة الحدوث بوده و صورت علمی از سنخ مفاهیم است و در مرتبه آخر صبغه وجودی می‌یابد و روحانیة البقا می‌شود و مبتنی بر همین امر است که در نحوه تحقق ادراک گفته شده است که انسان حقایق را از دور می‌بیند و سپس به حقیقت کلی آنها که موجود مجرد و ثابت به نام علم است، می‌رسد. درواقع تحول درونی عالم سبب رسیدن او به علم است و علم حقیقت مجرد ثابت است که نفس با صیورورت درونی خود به آن واصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

الف) ذومراتب بودن ادراک مبتنی بر حرکت نفس در عوالم وجود

نحوه ارتباط بین انواع سه‌گانه ادراک از مسائل مهم معرفت‌شناسی است. ابن‌سینا -همان طور که اشاره شد- در هر سه مرتبه ادراک قایل به تجرید و تقشیر -در علم حصولی- است، به نحوی که در ادراک حسی نفس به وسیله حس، صور محسوس را از ماده تجرید می‌کند و در مرتبه خیال با غیبت ماده تجرید بیشتری انجام می‌شود و در مرتبه ادراک عقلی به تجرید تام و کامل می‌رسد و در تمام این مراتب نفس هیچ تغییری ندارد و در ذات و جوهر خویش ثابت است و فقط صور در حال تغییرند که نفس به تبع آنها واجد مراتب مختلف ادراک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۵۰۵).

نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی در حکمت متعالیه به معنای وجود ذومراتب نفس و شئون آن و حرکت در این مراتب است. بر این مبنا، علم از نشئه طبیعت و به گونه صیورورت سیر می‌کند تا به مقام تجرد برسد. موجود محسوس در عالم طبیعت، دارای وجود مثالی در عالم مثال و وجود عقلی در عالم عقل است و علم به هر صورت ادراکی از مراتب وجودی متناظر با التفات نفس عالم به مراتب وجودی معلوم، شدت و ضعف می‌یابد؛ اگر توجه عالم تنها به نشئه طبیعی معلوم باشد، ادراک حسی است و اگر به مرتبه خیالی باشد، ادراک وهمی و اگر توجه به عالم عقل داشته باشد، در مرتبه ادراک عقلی قرار می‌گیرد و این امور مبتنی بر پذیرش ذومراتب بودن ظرف علم یعنی نفس است.

نفس نیز همانند دیگر موجودات در این عوالم به اشتراک ماهوی موجود است، اما به لحاظ مرتبه وجودی به نسبت هر عالم دارای مرتبه‌ای است؛ در مرتبه حس در عالم طبیعت است و تعلق به این عالم دارد و زمانی که قوه خیال او فعلیت یافت، وارد عالم مثال می‌شود و بنا بر قاعده کلی که هر چیزی که در عالم طبیعت است، این شأن را دارد که معقول شود، نفسی که قوه خیال آن بالفعل شده باشد، عاقل بالقوه است و عقل بالقوه با حصول صور معانی عقلی برای نفس و به دلیل اتحاد عاقل و معقول، تبدیل به عقل بالفعل می‌شود و وجودی فراتر از وجود طبیعی خود به دست می‌آورد و بر خلاف مراتب قبلی در خارج از موجودات طبیعی و در درون موجودات عقلی قرار می‌گیرد، هر چند که قبل از آن در عالم طبیعت، مثال یا برزخ بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۹/۴۸۳).

بر این اساس اشیا در عوالم سه‌گانه ثابت بوده و نفس تغییر می‌کند و به تعبیری عوالم متعدد بوده و نفس از عالمی به عالم دیگر حرکت می‌کند و در نتیجه علم به حضور عالم نمی‌رود، بلکه عالم با حرکت جوهری به خدمت علم می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/۴۵۸) و دیگر در این بیان جایی برای تجرید و تقشیر صورت محسوس و تبدیل آن به صورت معقول و مجرد نمی‌ماند.

این امر مبتنی بر پذیرش حرکت جوهری در نفس است. علامه جوادی آملی همچون دیگر پیروان حکمت متعالیه حرکت نفس در این مراتب را حرکت جوهری می‌دانند که به نحو لُبَس بعد از لُبَس است نه به نحو کون و فساد؛ بدین معنا که انسان در هر مرتبه مراتب قبلی را نیز حفظ می‌کند و این گونه نیست که با گذر از یک مرتبه و وصول به مرتبه دیگر مراحل قبل را رها کند و این به معنای ذومراتب بودن نفس است.

بر این اساس آیت‌الله جوادی آملی انسان را کون جامع می‌خوانند که سر خط حلقه هستی - قوس صعود و قوس نزول - را به یکدیگر پیوند داده و نفس او هیچ محل معینی در سراسر هستی ندارد و برای وجود او تفاوتی بین عالم طبیعت و مثال و عقل نیست؛ چراکه خود دارای مراتبی است که متناظر با آنها در هر مرتبه از عالم حضور خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۴۰۷). ایشان در بیان این مطلب می‌فرمایند اگر در جای خود حرکت جوهری اثبات شد، می‌توان پذیرفت که هویت ضعیف از مرتبه مادی حرکت کند و با زیرپا گذاشتن درجات مجرد ضعیف

و متوسط و قوی، به اقوامرتبه تجرد روحانی واصل شود؛ اما این حرکت حرکتی درونی است و مستلزم این نیست که با رفتن به مرتبه قوی مرتبه ضعیف ترک شود، چراکه این حرکت و اشتداد وجودی به نحو تجلی رخ می‌دهد نه به نحو تجافی (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ب: ۳۲۳). مقصود از تجلی این است که حرکت انسان در مراتب به این نحو نیست که نفس یک‌باره عالم طبیعت را ترک کند و به عالم مثال یا عقل برود، بلکه هر لحظه از عالم بالا به او صورتی جدید افاضه می‌شود و این افاضات به او سعه وجودی داده، در مسیر اشتداد به حرکت وامی‌دارد و با به‌دست‌آوردن صورت‌های ادراکی جدید صورت‌های قبلی را رها نمی‌کند، بلکه هر صورت جدید روی صورت‌های قبلی اضافه می‌شود و این همان حرکت اشتدادی است که به اصطلاح لُبس بعد از لُبس است نه لبس بعد از خلع (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ب: ۳۲۳).

با این مقدمات مشخص می‌شود قول به اندکاک صور ادراکی مادون در صور ادراکی عقلی نیز مبتنی بر حرکت اشتدادی نفس در مراتب خود و مراتب عالم است. بر اساس حرکت جوهری نفس، صورت‌های ادراکی نیز در هر مرتبه از ادراک که برای عالم حاصل می‌شوند، در مرتبه بالاتر از بین نمی‌روند و در صفحه ذهن عالم باقی می‌مانند و صورت‌های بعدی ادراک به آنها اضافه می‌شوند. چنان‌که آیت‌الله جوادی در تأیید این مطلب می‌فرماید: چون تحوّل انسان جوهری است، یعنی لُبس بعد از لُبس است نه خَلع لُبس، بنابراین انسان متحوّل در جوهر، هرچه را از مواد و صور و اجناس و فصول به همراه خود داشته، دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ج: ۵۵). در نتیجه این گونه نیست که با وجود صورت خیالی و عقلی از یک شیء که در نشئه طبیعت وجود دارد، صورت محسوس آن از بین برود؛ لکن در این موضوع تعبیر دقیق‌تر از نظر علامه جوادی آملی این است که با آمدن صورت جدید هرچند صورت قبلی موجود است، اما وجودش به نحو بالفعل نیست، بلکه در صورت جدید مندرک و مستهلک است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۲/۹). حال آنکه مشائیان با در نظر گرفتن ادراک و صور ادراکی به عنوان کیف نفسانی، حصول ادراکات متعدد را حصول کیفیات متعدد نفسانی می‌دانند. بنابراین ادراکات سه‌گانه به صورت معلومات مباین و مستقل برای نفس حاصل می‌شود. ابن‌سینا بنا بر قول به تجرد نفس به ثبات نفس قایل است؛ اما از طرفی استکمال نفس را نفی نمی‌کند، بلکه آن را در اعراض می‌پذیرد - که به سبب فعلیت تام امر مجرد قابل مناقشه است. با این بیان علم مانند دیگر اعراض بر

نفس عارض شده و بحث از اندکاک صور ادراکی در صور عقلی منتفی خواهد بود؛ چراکه قول لُبس بعد از لُبس و اشتداد وجودی تنها در حرکت جوهری قابل طرح و اثبات خواهد بود و نفس‌شناسی سینوی با اختیار نظریه ثبات نفس نه‌تنها باب حرکت اشتدادی را تعطیل می‌کند، سبب انتقای شمولیت صور عقلی به صور مادون نیز می‌شود.

ب) رابطه نفس و قوا و چگونگی تحقق ادراک برای نفس

رابطه بین نفس و قوای آن در تحلیل چگونگی تحقق ادراک برای نفس از اهمیت بالایی برخوردار است. حکمای مشاء به‌ویژه ابن‌سینا نیز مانند صدراییان نفس را واحد بسیط می‌دانند که قوا فروغ آن‌اند، اما بر خلاف نظر صدراییان فاعلیت نفس در جمیع افعال را یکسان نمی‌دانند. ایشان برخی افعال را فعل مباشر نفس دانسته، و برخی دیگر به واسطه قوا به نفس نسبت می‌دهند. بر این اساس ابن‌سینا صور جسمانی را فعل آلات جسمانی می‌داند که نفس برای ادراک آنها از واسطه آلات جسمانی ناگزیر است؛ چراکه نفس مجرد بوده و نمی‌تواند مادی باشد. پس افعال مادی را به واسطه قوا و افعال مجرد را مباشرتاً انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق: ۳۰۳). مبنی بر این نگاه نفس‌شناختی سینوی ادراکات جزئی منطبق در قوای مادی نفس‌اند و از آنجا که قوای نفس برای نفس حاضرند، ادراک حسی و خیالی با واسطه آنها برای نفس حاصل می‌شود. بنابراین ادراک اولاً و بالذات برای قوا و ثانیاً و بالتبع برای نفس حاصل می‌شود.

در حکمت متعالیه ادراک فعل نفس است، لکن توسط قوای نفسانی انجام می‌شود. توضیح مطلب آن است که از آنجا که نفس مجرد تام عقلی ندارد و در مرتبه‌ای از هستی قرار دارد که گرفتار ماده است، برای ادراک در هر مرتبه از هستی نیازمند قوای متناسب با همان مرتبه می‌باشد؛ از طرفی ادراک ماده بدون قوای حسی ممکن نیست؛ به همین علت در نشئه طبیعی که بالفعل حساس و بالقوه متخیل و متعقل است، با حواس ظاهری چون باصره، سامعه، شامه، لامسه و ذائقه قادر به ادراک محسوسات می‌شود.

در مرتبه انسان نفسانی، حواس باطنی -حس مشترک که مدرک صور جزئی است، خیال که حافظ صور جزئی است، واهمه که مدرک معانی جزئی مانند مهربانی و... است، حافظه که حافظ معانی جزئی است، متخیله که ترکیب‌کننده و

تجزیه‌کننده صور و معانی جزئی است- در اختیار انسان قرار می‌گیرد و انسان واجد قوه خیال می‌شود و در حین ادراک محسوسات مدرک مخیلات نیز می‌گردد که متناظر با نشئه مثالی نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲۱۴/۱).

اما در مرتبه انسان عقلی که بعد روحانی نفس تکامل می‌یابد، دارای دو قوه دیگر می‌شود. آن قوه نفسانی که فعالیت‌های علمی را بر عهده دارد و علوم را از مبادی برتر دریافت می‌کند، عقل نظری و قوه دیگر که امور بدن را تدبیر می‌کند، عقل عملی نام دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۲/۱).

از مطالب پیشین معلوم می‌شود رابطه نفس و قوای ادراکی آن و در نتیجه تحلیل چگونگی تحقق ادراک برای نفس از دیدگاه صدراییان کاملاً متفاوت است. علامه جوادی آملی مبتنی بر نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» در فاعلیت نفس نسبت به ادراکات می‌فرماید: نه تنها ادراکات عقلی بلکه تمامی شناخت‌ها و ادراکات انسانی باید به نفس او نسبت داده شود؛ یعنی چنین نیست که نفس انسان تنها در عاقله او خلاصه شده و بقیه ادراکات وی به قوا و ابزار او منسوب باشد، بلکه قوا و ابزارهای نفسانی شئون و مراتب مختلف خود نفس‌اند و نفس حقیقت واحدی است که در عین وحدت، شامل جمیع قوا نیز می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۰۱) و از این طریق حضور نفس در همه مراتب ادراکی حفظ می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸/۷). بر اساس این دیدگاه حصول ادراک برای قوه‌ای از قوای نفس عین حصول ادراک برای نفس است؛ چون قوای نفس هم از مراتب خود نفس‌اند - همانند آنچه در فاعل‌های طولی گفته می‌شود- نه اینکه ادراک اصالتاً و بالذات برای قوه و ثانیاً و بالتبع برای نفس حاصل شود، آن‌گونه که مشایین قایل‌اند.

۳. نسبت نفس با صور ادراکی

نسبت نفس با صور ادراکی - فاعلیت یا قابلیت نفس - نیز مسئله مهمی است که در تبیین و تحلیل ادراکات بسیار مهم است. در نفس‌شناسی سینیوی، نفس در فرایند ادراک تنها نقش قابلی و انفعالی دارد و به‌سان لوح سفیدی است که این صور را پذیرا می‌گردد و قابل محض است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق: ۹۷). به همین دلیل قول مختار

ایشان انطباع و ارتسام صور ادراکی در نفس می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۳). در مکتب مشاء به دلیل رد حرکت جوهری حتی این نحو قابلیت و اتصاف نفس به صور ادراکی اتصاف عرضی بوده و هیچ گونه فاعلیتی برای نفس در این زمینه قایل نشده‌اند. انفعال نفس نسبت به صورتهای حسی و خیالی نتیجه مواجهه نفس با موجودات مادی و طبیعی است و ابن‌سینا در مورد ادراکات عقلی، اعتقاد دارد صورتهای عقلی، محصول افاضه عقل فعال به نفس ناطقه است؛ پس در همه ادراکات، نفس نسبت به صورتهای ادراکی منفعل است (ابن‌سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۷).

بنا بر قول علامه جوادی وجود علمی که رابطه با نفس دارد، اگر وجودی ضعیف باشد، نظیر وجودات حسی و خیالی پیوند نفس با آنها از طریق مصدریت نفس نسبت به آنها حاصل می‌شود. نفس، آن وجودات حسی و خیالی را به صورتی نوین و تازه، در ظرف هستی خود تمثیل بخشیده و ایجاد می‌نماید. البته ایجاد نفس به وساطت و اعداد مظهری است که برای آن وجودات حسی و خیالی در طبیعت یا عالم خیال می‌باشد؛ مانند تصویری که در مردمک چشم یا صورتی که در آینه برای صور حسی پیدا می‌شوند یا همانند صوری که در عالم خیال وجود دارند و در نسبت صدوری که نفس نسبت به وجودات حسی و خیالی دارد، مجالی برای توهم حلول نیست. وجود علمی مرتبط با نفس اگر قوی باشد نظیر معقولات، نفس با ارتقا به سوی آنها و اتصال با آنها، بدون آنکه آنها حلول در نفس نمایند، مظهر آنها می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۱۷۷).

به بیان علامه جوادی آملی به خلاف نظریه مشایین، فاعلیت عقل فعال نسبت به صور ادراکی عقلی خالقیت نیست که صور معقول را در نفس ناطقه ایجاد کند، بلکه عقل فعال مبصر است و همچون خورشید روشنگری می‌کند و معقول بالقوه را بالفعل می‌کند و با این ابصار عقل بالقوه را بالفعل می‌گرداند؛ به این نحو که عقل هیولانی اگر بخواهد عاقل بالفعل شود، باید با عقل فعال مرتبط شود. عقل فعال به دو جهت در ادراکات مؤثر است؛ جهتی از جانب معقول و جهتی از جانب عاقل. از جهت معقول اگر مدرک از حقایق مجرد باشد، بالفعل معقول عقل فعال است و برای اینکه معقول نفس قرار بگیرد، نیاز به ارتباط و اتحاد

نفس با عقل فعال دارد و در این مرتبه از ادراک عقل بالقوه با رقیقه عقل فعال متحد می‌شود نه با تمام حقیقت آن (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۵۹/۱۹). بنا بر همه این مقدمات عقل فعال سائق و قائد نفس برای دست‌یابی به ادراکات عقلی است.

اما از جهت عاقل و مدبرک نفس انسانی که در آغاز از نظر عقلی در مرتبه عقل هیولانی قرار دارد و هیچ صورتی در آن هنوز منقوش نگشته و با هیچ صورت ادراکی متحد نشده است، به خودی خود نمی‌تواند از قوه خارج شود و به فعلیت برسد؛ آنچه نفس را از عقل هیولانی به عقل بالملکه و از عقل بالملکه به عقل بالفعل عبور می‌دهد، عقل فعال است. درواقع تکامل مقامات عقلی نفس و رسیدن آن به مرتبه عقل مستفاد با انعکاس صور ادراکی به نفس توسط عقل فعال حاصل خواهد شد که در این مقام، نفس دیگر مصدر صور ادراکی نیست، بلکه مظهر صوری است که از عقل فعال در او منعکس می‌شود.

محصول این نگاه نفس‌شناختی در تبیین تحقق ادراکات این است که نفس برای وصول به صورت‌های معقول باید متحول به تحول جوهری شده، رفعت مقام بیابد نه اینکه تصور شود صورت‌های عقلی تنزل یافته، نفس در هر مرتبه‌ای باشد، مورد وصول نفس قرار می‌گیرند. بنابراین نفس با حرکت صعودی خود به سمت عقل فعال و با اتحاد با آن به بالاترین مراتب استکمالی خود می‌رسد.

اتحاد با عقل فعال بر مبنای اتحاد عاقل و معقول به این نحو است که نفس انسانی با معقول خود متحد می‌شود و بر همین مبنای عقل فعال که محیط به تمام صور ادراکی است، با تمام صور معقول متحد است. بر این اساس نفس و عقل فعال در ادراک صوری که نفس به آنها دست می‌یابد، متحدند و این وحدت، وحدت عقلی است نه وحدت شخصی و واضح است که استعداد نفوس در اتحاد با عقل فعال به میزان ادراک صورت‌های معقول هر نفس است و آنچه در مورد معصومان به عنوان «خزان العلم» آمده است، به این معناست که انمه که کون جامع و دارای همه نشانات وجودی‌اند، در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه یعنی مرحله تآم که حقیقت امامت آنهاست، به عنایت الهی مسلط بر همه عوالم هستی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۵/۱) و بر این اساس «اذا شاء أن يعلم، عُلِّم» بوده و همه معلومات برای آنها حاضر است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳۷/۱۹).

حکمت متعالیه نفس را در سفر ملکوتی خود بسیار فراتر از این می‌داند که در مرتبه اتحاد با عقل فعال متوقف شده، به مظهریت صور عقلی‌ای که از جانب عقل فعال به آن افزوده می‌شود، بسنده نماید. نفس شأن خلّاقیت و ابداع صور را داراست، پس تا رسیدن به این مرتبه در معقولات همچنان حرکت خواهد کرد.

بر این مبنا قول به مشاهده مثل نوریّه و حتی اتحاد با عقل فعال، قول متوسط ملاصدرا و پیروان ایشان در مورد ادراک عقلی بوده و نفس در سیر ملکوتی خود تا اندکاک و فنا در ذات حق پیش خواهد رفت و پس از نیل به این مقام خود خالق و مبدع صور عقلی خواهد شد. این نظریه در باب ادراک مبتنی بر تأثیرات قوه عماله نفس یا همان عقل عملی و عملکرد قوای آن در حرکت استکمالی نفس است.

الف) نحوه اتحاد نفس با صور ادراکی

در هر دو مکتب سینوی و صدرایی، علم نفس به صورت‌های ادراکی از طریق اتحاد با آنهاست؛ ولی نحوه این اتحاد در نگاه مشایین و پیروان حکمت متعالیه کاملاً متفاوت است و منشأ این تفاوت به نفس‌شناسی دو مکتب بازمی‌گردد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، از دیدگاه ابن‌سینا و پیروانش حرکت در مقوله جواهر محال است و به همین دلیل تغییرات و تحولات هر جوهری در واقع تحولات در اعراض آن جوهر است. بر همین اساس ابن‌سینا بحث علم را در طبیعیات شفا در مبحث اعراض و ذیل کیف نفسانی آورده است. وی درباره صور ادراکی می‌گوید: «... فیه اعراض فی النفس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۴). بنابراین نحوه اتحاد بین نفس و صور ادراکی، اتحاد جوهر و عرض و به عبارتی اتحاد بین دو ماهیت متباین ذیل دو مقوله متفاوت است.

از نظر علامه جوادی آملی بر اساس حرکت جوهری نفس، صور ادراکی با نفس اتحاد وجودی پیدا می‌کنند. توضیح مطلب آن است که معقولاتی که در عقل بالقوه پدید می‌آیند، دو دسته‌اند: معقولاتی که در نشئه طبیعت موجودند و نفس برای ادراک، آنها را از مواد تجرید و تقشیر کرده و صورت مجردشده آنها را ادراک می‌نماید و معقولاتی که در نشئه عقلی وجود دارند و بالفعل‌اند و نیازی به تجرید ندارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹/۴۸۴). همان‌طور که نفس

در عبور از عالم طبیعت و ورود به عرصه مجردات مراحل و مراتبی را باید طی کند، موجودات طبیعی نیز در فرایند تجرید مراتب و مراحل را طی می‌کنند، صورت‌های مادی بعد از انتزاع ضمن آنکه معقول بالقوه می‌شوند، صورت برای ذات عقل هیولانی می‌گردند و درواقع عقل بالقوه با تجرید معقولات همراه با آن معقولات فعلیت پیدا می‌کند و بدین ترتیب معقول بالفعل شدن صورت‌ها پس از تجرید و عقل بالفعل بودن آنها یک شیء و معنای واحد است. در مورد موجودات بالفعل نیز باید گفت این موجودات از آن جهت که موجودات عقلی‌اند، شأن این را دارند که هم صورت برای ذات خود باشند هم برای عاقل دیگر و عاقل و معقول در اینها نیز یکی خواهد بود.

در نتیجه عاقل شدن یک ذات بالقوه به معنای این است که معقولات، صورت برای آن ذات شده‌اند به نحوی که ذات عاقل عین همان صورت‌ها شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۵۲/۱۹). انسان در نخستین رتبه تکوین خود -در آغاز حرکت جوهری خود- خالی از هر گونه ادراک است و -همان طور که اشاره شد- در ابتدای قوس صعود به همه چیز جاهل است؛ اما قوه و استعداد دست‌یابی به ادراکات را داراست که پس از دست‌یابی به ادراکات اولیه از حالت قوه محض خارج می‌شود؛ اما این مرتبه در برابر استعدادهای انسانی بسیار کم است. به همین سبب کم‌کم به علوم غیراولی دست می‌یابد و اولین صورت‌های معارف نخستین را ادراک می‌کند. آنچه از ادراکات برای او حاصل می‌شود، در ابتدای امر برای نفس بالفعل و حاضر نیست، بلکه در مخزن بوده و به محض التفات آن را به خاطر می‌آورد و گاه از یاد می‌برد؛ پس از مدتی آزمون و تجربه و تمرین و تکرار صور علوم غیراولی مشهود عالم بوده و نزد آن حاضر خواهند بود. این مراتب از ادراک عقلی مبتنی بر مقامات مرتبه عقلی نفس است. صدرالمألهین برای مرتبه عقلی انسان مقاماتی را تبیین کرده و می‌فرماید: «ان للعقل مقامات ...» (صدرالمألهین، ۱۴۲۲ق: ۱۲۹). فاعلیت نفس در هر یک از این مقامات متفاوت است.

اولین مقام عقلی نفس، عقل هیولانی است. به فرموده علامه جوادی آملی نفس در آغاز با دو وصف یعنی نداشتن هیچ نحو ادراک و قابلیت داشتن صور ادراکی، دارای عقل هیولانی است (جوادی، ۱۳۹۳: ۳۳۲/۱۹). ایشان به این موضوع نیز اشاره دارند که عقل هیولانی به جهتی

که از مراتب نفس است، مجرد است و این نحو نام‌گذاری تنها به این دلیل است که نفس در این مرتبه بر خلاف مرتبه عقلی کار خود را با ابزار مادی یعنی بدن انجام می‌دهد و از آنجا که ادراک فعل نفس است که در مرتبه حسی با بدن مرتبط است، این عقل را عقل هیولانی گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۱۱/۱۹). این مرتبه از عقل بنا بر اینکه خالی از هر گونه ادراک است، هیچ نحو فاعلیتی نیز نخواهد داشت.

پس از تکمیل نشئه طبیعی و توانایی انسان در استفاده از چشم و گوش و قلب، نفس کم‌کم به درک بدیهیات و اولیات دست می‌یابد که به این مرتبه «عقل بالملکه» گفته می‌شود. قوه عقلی‌ای که خالی از هر گونه ادراک است، عقل هیولانی است و قوه عقلی که خالی از ادراکات نیست و تنها اولیات را می‌شناسد، عقل بالملکه است.

این مقام از مرتبه عقلی انسان در ابتدای تکون نفس حیوانی ایجاد می‌شود و مقام آغازین نفس ناطقه است و بدین سبب که هنوز فعلیت خاصی برای نفس ایجاد نشده و آنچه در مقام عقل هیولانی مورد استعداد نفس است، حاصل نشده است و ادراک اولیات نسبت به توانایی‌های نفس بسیار ناچیز است. این مقام از مقامات عقل را عقل بالملکه می‌نامند نه عقل بالفعل (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳۳/۱۹). در این مقام دست‌یابی انسان به کمالات آغاز می‌شود و انسان دارای صور خیالی و وهمی و حسی می‌گردد، اما هنوز قادر به تحلیل و نظریه‌پردازی نیست؛ اما خود منشأ صور بوده، می‌تواند صور خیالی و وهمی را بسازد.

هنگامی که نفس ناطقه به علوم غیر اولی دست می‌یابد، به مقام دیگری از مرتبه عقلی نفس می‌رسد که عقل «بالفعل» گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳۶/۱۹) و انسان وادار به تفکر و اندیشه می‌شود و به معقولات جدید دست می‌یابد که از خارج نیامده و نفس خالق آنهاست. این صور قیام صدوری به نفس دارند و نفس علت تامه آنهاست که البته به نظر ملاصدرا این نحو از خالقیت مختص انبیا و اولیاءاللهی است که به واسطه فیض الهی به این درجه می‌رسند.

پس از تکرار و تمرینی که به آن اشاره شد، به مقام «عقل مستفاد» خواهد رسید. این مقام در قوس صعود کامل‌ترین مراتب است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۶۶/۱۹) و در این مرتبه نفس

می‌تواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتحاد با مبدأ فعال در ذات او مشاهده کند. در جمیع این مراحل، صور ادراکی بر اثر حرکت جوهری نفس و به شکل بُس بعد اللُّبس برای نفس حاصل می‌شوند و با نفس اتحاد وجودی پیدا می‌کنند.

۴. نسبت ادراکات با عقل عملی

در تبیین ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال اشاره به همین مطلب کافی است که لازمه اتحاد نفس با مراتب بالا، سعه وجودی و ارتقای رتبی نفس لازم است؛ چراکه برای اتحاد نیاز به همرتبیگی و هم‌سنخی است که درنهایت این اتحاد، نفس فنای در متحد خود می‌شود؛ اما این لازمه در نفس‌شناسی سینوی به سبب رد حرکت جوهری در نفس قابل‌پذیرش نیست و به همین سبب مشایبان در مورد رابطه نفس با عقل فعال قایل به اشراق و افاضه‌گری عقل فعال و انفعال و قابلیت نفس شده‌اند.

اما در حکمت متعالیه در مورد دو رویکرد اتحاد با عقل فعال و مشاهده مثل نوریه از دور در جهت تحقق ادراک سخن به میان آمد؛ منتها رویکرد نهایی - که ملاصدرا با انکار دو رویکرد قبلی آن را مطرح کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ق: ۲/۳۵۹) - با به‌کار بستن عقل عملی توسط عقل نظری قابل بررسی می‌باشد؛ چراکه عقل عملی با رساندن نفس به مقام فنا، عقل نظری را به مرحله انشای صور ادراکی می‌رساند که محصول رویکرد تحقق ادراک بر اثر اندکاک در ذات الهی است.

عقل عملی با وصول به مقام فنا نفس را فانی بالله و باقی بالله می‌کند و نفس مقام اندکاک در ذات الهی می‌یابد. در این مرتبه نفس با علت تام همه اشیا یکی شده و واقعیات را آن‌چنان که هستند، به علم حضوری و بدون هیچ واسطه‌ای ادراک می‌کند.

در این مرتبه نفس به سبب یکی‌شدن با نور قاهر و مدبر، خود توان انشا و ایجاد می‌یابد و خلاق صور ادراکی می‌شود.

درواقع در سه رویکرد مطرح‌شده در تحقق ادراک ناظر به سیر نفس در قوس صعود است؛ به نحوی که نفس در مراتبی که دور از عالم عقل و مجرد است، به سبب گرفتاری در مادیات

صور را از دور مشاهده می‌کند، با اندکی حرکت به سمت مجردات به اتصال با عقل فعال می‌رسد و صور ادراکی را از منشأ عالی دریافت می‌کند و زمانی که با تلاش عقل عملی به مقام فنا رسید، خود به خلق و انشای صور ادراکی می‌پردازد.

آنچه عقل عملی را مرتبط با ادراک و مراتب ادراک می‌کند، این است که به بیان علامه جوادی آملی هرچند عقل نظری می‌یابد و جزم دارد و عقل عملی می‌سازد و عزم دارد؛ اما نباید از مطلب غافل شد که عقل عملی هم مجرد است و عزم او یک امر علمی است. موجود مجرد علم است. با اینکه انسان ابتدا با عقل نظری می‌فهمد و سپس با عقل عملی اراده می‌کند، اما اراده خود مجرد است و به مراد خود علم دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳/۱۹۰).

درواقع تمام امور عقل عملی نیز ادراکی است. در مرتبه تهذیب ظاهر و باطن نفس باید مراتب عقل نظری را طی کرده باشد و به عقل فعال متصل شود تا بتواند تصورات و ادراکات فرمان‌های شرعی را درک نماید و محل ظهور این معقولات از مبدأ اعلی بشود و وقتی نفس به عقل فعال متصل شد و تصورات عقلانی از عقل فعال در او منعکس گشت، هم عالم به نفس ذات خویش بوده و هم به واسطه تسلط علمی بر نفس خویش عالم به آن معقولات منعکس شده می‌شود. در نتیجه باید گفت بنا بر نظر علامه جوادی آملی عقل عملی در استخدام عقل نظری است و اگر مراتبی را برای کمال طی می‌کند از جهت رساندن عقل نظری به بالاترین مرتبه خود یعنی انشای صور ادراکی است.

انسان در نشئه طبیعی خود ملازم با قوایی از عقل عملی چون واهمه و غضبیه و شهویه است که اگر همت و تلاش خود را به لذات مادی خلاصه کند، در ردیف بهائم و چهارپایان است و اگر به افسارگسیختگی این قوا تن دهد، در زمره درندگان قرار خواهد گرفت؛ از این رو همواره بر انسان واجب است بر این قوا مسلط بوده و آن را در مسیر ادراک حقایق عوالم وجود سیر دهد.

علامه جوادی آملی در مورد این موضوع می‌فرمایند: کمال وجودی انسان بر سایر موجودات به جهت قابلیت همین قوای مختلف در اوست. نفس آدمی قابلیت پذیرش صورت‌های مختلف را داراست؛ هر یک از قوا وقتی به حد کمال خود رسید، در عالم آخرت

به صورت هم‌سنگ خویش ظاهر می‌شود؛ زیرا صورت اخروی تابع ملکات نفسانی است که آدمی در همین دنیا برای خود تحصیل کرده است. اگر انسان در صراط زندگی به واسطه قوه عاقله تعادل سایر قوا را حفظ کرده باشد، در طریق انسانیت است و با همین صورت در آخرت ظاهر می‌گردد و اگر قوه عقل وی تحت رهبری قوای دیگر قرار گیرد، باطن و صورت حقیقی او تابع همان قوه قرار می‌گیرد. این مطلبی است که در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب).

قوه عقل عملی نفس نیز دارای مراتب است. اولین مرتبه از عقل عملی در مکتب صدرایی تهذیب ظاهر نام دارد که در این مرتبه با عمل به شرایع دینی و تمرین و تکرار دستورهای دین نفس فاعلیت بالعاده یافته و امور شریعت برایش تبدیل به ملکه خواهد شد و در این مقطع در مسیر ورود به مرتبه بعدی که تهذیب باطن است، قرار می‌گیرد. در مرتبه تهذیب باطن به تطهیر و تهذیب از رذایل و کدورات می‌پردازد و صور رذایل اخلاقی و محرمات را که در تهذیب ظاهر شناخته بود، نزد خود حاضر می‌کند و از آنها دوری می‌کند یا اگر قبلاً مرتکب شده، جبران می‌کند و قلب مصفا شده را آماده ورود به مرتبه بعد یعنی تنویر قلب می‌کند. در مرتبه تنویر قلب، نفس آماده دریافت انوار الهی می‌شود و به مرحله فنای از ذات خود می‌رسد. طی طریق نفس در قوس صعود و استمداد او از قوای عملی و نظری مهم‌ترین امر این است که نفس عین‌الربط بودن به علت خویش - یعنی همان ذات واجب - را دائم در نظر داشته باشد. در این صورت به مقام فنا می‌رسد و خود را فانی در ذات واجب می‌بیند و همه فاعلیت خود را تحت تسخیر قاهریت خداوند متعال می‌بیند.

خاتمه و نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر نشان داد دو مکتب فلسفی مشایی و نوصدرایی با همه اختلافاتی که در مباحث معرفت‌شناسی با یک‌دیگر دارند، نظریه‌های معرفت‌شناختی آنها با نظریه‌های نفس‌شناسی شان همبستگی کامل دارد.

توجه به رابطه دوسویه نظریه‌های معرفت‌شناختی و علم‌النفس فلسفی موجب فهم بهتر نظریه‌ها در این دو حوزه می‌شود. تحقیق پیش رو نظریه‌های یادشده را در شش محور مهم

بررسی کرد و نشان داد در همه مباحث، همبستگی کاملی بین مباحث معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی وجود دارد. مسئله تجرد یا عدم تجرد ادراکات به موطن آنها در نفس و تجرد یا عدم تجرد آن موطن بستگی دارد. از دیدگاه مشائیان ادراکات جزئی -حسی و خیالی- مادی- اند و ادراکات عقلی مجردند؛ زیرا موطن ادراکات جزئی، نفس حیوانی و موطن ادراکات عقلی، نفس ناطقه است؛ این درحالی است که از دیدگاه نوصدرائیان فاعل مدرک همواره مجرد است و همه ادراکات با شدت و ضعف، مجردند. سیر از ادراک حسی به ادراک عقلی در نظریه ابن‌سینا به شکل تقشیر تبیین می‌شود، ولی در دیدگاه نوصدرائیان به‌ویژه آیت‌الله جوادی، مراتب سه‌گانه ادراک، نتیجه حرکت و حضور نفس در عوالم سه‌گانه است. ادراکاتی که از طریق قوا برای نفس حاصل می‌شود، از دیدگاه ابن‌سینا اولاً و بالذات برای قوا و ثانیاً و بالتبع برای نفس حاصل می‌شود؛ در حالی که بنا بر نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» حصول ادراک برای قوه، عین حصول آن برای نفس است. در نظریه ابن‌سینا نفس نسبت به صور ادراکی حالت انفعالی دارد؛ اما در نظریه آیت‌الله جوادی نفس فاعل ایجاد صوری ادراکی است.

با توجه به عدم حرکت جوهری نفس از دیدگاه ابن‌سینا، صور ادراکی، اعراض برای نفس‌اند. بنابراین نحوه اتحادشان با نفس اتحاد عرض با جوهر (اتحاد دو موجود مباین) است؛ در حالی که در نظریه آیت‌الله جوادی بر اساس حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول صور ادراکی، اتحاد وجودی با نفس پیدا می‌کنند و به عبارتی یک وجود واحد می‌شوند.

بنابراین به‌روشنی می‌توان نتیجه گرفت رابطه‌ای عمیق بین نظریه‌های علم‌النفس فلسفی و نظریه‌های معرفت‌شناختی در هر دو نظام فلسفی وجود دارد و نمی‌توان بدون توجه به مباحث نفس‌شناسی، تحلیل دقیقی از مباحث معرفت‌شناسی ارائه نمود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ق)، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسة النعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلام.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، النفس من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳)، برهان شفا، ترجمه قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا)، الشفاء طبيعيات، قم: مؤسسه منشورات آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲م)، احوال النفس، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسراء، چ ۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف)، معرفت‌شناسی در قرآن، قم: اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء، چ ۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ج)، فطرت در قرآن، قم: اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، رحيق مختوم، ج ۴، قم: اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب)، رحيق مختوم، ج ۵، قم: اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ج)، رحيق مختوم، ج ۹، قم: اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ د)، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، چ ۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف)، عین نضاح تحریر تمهید القواعد، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب)، دین‌شناسی، قم: اسراء، چ ۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف)، تسنیم، قم: اسراء، چ ۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ب)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف)، جامعه در قرآن، قم: اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب)، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، چ ۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، رحيق مختوم، ج ۱۹، قم: اسراء.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۵۷)، حکمت الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، تحقیق و تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۹۳)، شواهد الربوبية فی المنهاج السلوکية، قم: بوستان کتاب، ج ۸.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، مبدأ و معاد، تصحیح محمد ذبیحی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، مجموعه رسائل فلسفیه، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی