

انفعالِ نفس و تغییرِ ذاتِ مدرک: مسأله‌ای ارسطویی، رده‌ای سینوی و دفاعیه‌ای صدرایی

مصطفی زالی^۱

چکیده

نفس در فلسفه‌ی ارسطویی به‌عنوان قوه‌ی مدرک شناخته شده و از آنجا که ادراک نوعی استحاله به شمار می‌رود، مسأله‌ی تبیین تغییرِ نفس از جایگاهی خاص برخوردار است. ارسطو خود در فصل پنجم کتاب دوم درباره‌ی نفس، از نوعی استحاله در نفس سخن می‌گوید که مستلزم تغییر در ذات مدرک و در نتیجه متمایز از استحاله‌ی کیفی طبیعات (استحاله‌ای که در آن دو امر متضاد جایگزین یکدیگر می‌شوند) است. این تعبیر مستلزم استکمال ذات نفس در فرآیند ادراک، بدون پذیرش ماهیتی خاص و در نتیجه قابل انطباق بر مفهوم مناقشه برانگیز اتحاد عاقل و معقول است. این نوشتار بر مبنای همین انطباق، نخست به شرح انفعال خاص نفس نزد ارسطو و سپس توضیح عدم امکان تبیین آن نزد ابن‌سینا و در نهایت چگونگی امکان تبیین آن نزد ملاصدرا می‌پردازد. به این منظور نخست ویژگی‌های انفعال خاص نفس نزد ارسطو و تمایز آن از استحاله‌های

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۱

۱. استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، m.zali@ut.ac.ir.

متعارف با کنار هم نهادن فقرات پراکنده‌ی ارسطو بیان می‌شود؛ سپس با تدقیق در استدلال‌های ابن‌سینا در رد اتحاد عاقل و معقول، مفروضات خاص سینوی که به امتناع تبیین این استحاله نزد او می‌انجامد، توضیح داده می‌شود. بخش آخر این مقاله به شرح مفروضات صدرایی در امکان تبیین این استحاله اختصاص دارد؛ به گونه‌ای که در نهایت روشن می‌شود می‌توان ابن‌سینا و ملاصدرا را دو جریان متفاوت در تفسیر علم‌النفس ارسطو دانست.

واژگان کلیدی: نفس، ارسطو، ابن‌سینا، ملاصدرا، اتحاد عاقل و معقول.

مقدمه

ارسطو علم را نوعی انطباع و انفعال از معلوم تلقی کرده و این انفعال، مستلزم گونه‌ای تغییر در نفس است. یکی از پرسش‌های بسیار مهم و بحث‌برانگیز ذیل این مسأله، نحوه‌ی انفعال نفس در حین فرآیند ادراک است. با پذیرش ادراک به‌عنوان گونه‌ای از تغییر و انفعال، پرسش از حقیقت این تغییر به میان می‌آید: آیا این نوع از تغییر و انفعال با انواع تغییر که در طبیعات مورد بحث قرار گرفته قابل تطبیق است یا گونه‌ی متفاوتی از تغییر به شمار می‌رود؟ و چگونه می‌توان این انفعال را به ذات نفس نسبت داد؟ وحدت عاقل و معقول تفسیری خاص و مناقشه‌برانگیز از این انفعال است.^۱

این نوشتار برای تبیین این مسأله، به فصل چهارم از کتاب سوم درباره‌ی نفس و بیان ارسطو از مسأله‌ی تعقل می‌پردازد. بر این اساس، ارسطو تعقل را فرآیندی می‌داند که در آن نفس از سویی منفعل شده و از سوی دیگر نفس را انفعال ناپذیر می‌داند؛ به گونه‌ای که نفس را فاقد هرگونه وجه مشترک با امور معقول و در نتیجه نامنفع از آن‌ها تلقی می‌کند؛ اما تعقل همواره نوعی تغییر و انفعال است. ارسطو این تعارض ظاهری را با ارجاع به نوع خاصی از انفعال حل می‌کند که پیش‌تر در فصل دوم از کتاب پنجم درباره‌ی نفس، از آن سخن گفته است؛ او در این موضع انفعال نفس را در فرآیند ادراک، گونه‌ی متفاوتی از تغییر قلمداد می‌کند. گونه‌ی متفاوتی که نه به تغییر در عوارض، بلکه به نوعی تغییر و کمال در ذات (طبیعت) مدرک منجر می‌شود؛ بنابراین برخلاف تغییر در مکان، کمیت و کیفیت، در اینجا با نوع دیگری از تغییر و در نتیجه با نوع دیگر از قوه و فعلیت مواجه هستیم. منطبق بر همین انفعال خاص، نفس در فرآیند انفعال صورت خاص مدرک

۱. شایان ذکر است که تاریخ فهم این مسأله در سنت فلسفه‌ی اسلامی با مدعای متن شناختی این نوشتار متفاوت است. ابن سینا این سخن را قولی سخیف و منسوب به فورفورئوس می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۸-۹؛ همو، ۱۴۳۵، ج ۳: ۲۹۵). صدرای شیرازی، فارابی را قائل به تصریح بر اتحاد عاقل و معقول و این سخن را به ارسطو نیز بر اساس نسخه‌ای از کتاب *اثولوجیا* که نزد او موجود است و به فورفورئوس (صاحب رساله‌ای در باب عقل و معقولات) بر اساس نقل ابن سینا و به اسکندر افرویدی بر اساس رساله‌ای که نزد او موجود است، منسوب می‌نماید (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۵). روشن است که این انتساب به ارسطو با توجه به عدم تعلق کتاب *اثولوجیا* به او، صحیح نیست.

را نمی‌پذیرد و به این معنا نامنفع‌عل باقی می‌ماند، ولی در عین حال ذات نفس استکمال می‌یابد که خود نوعی انفعال است. این دریافت ارسطو از تمایز خاص انفعالات نفسانی از حرکات طبیعی و ناظر بودن این انفعال به طبیعت مدرک، بر مسأله‌ی وحدت عاقل و معقول منطبق است؛ چرا که مقصود از اتحاد عاقل و معقول، صیوریت ذات نفس با اکتساب صور معقول است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۶-۲۵۷؛ مطهری، ۱۳۶۸: ۲۵۱).^۱ اما ابن‌سینا با دریافت خاص خود از حرکت، امکان تحقق این اتحاد را منکر شده است؛ چرا که از نظر او همواره تغییر به معنای جایگزینی یک ماهیت با ماهیتی دیگر است؛ بنابراین در نظام اندیشه‌ی سینوی، تحقق نوع خاصی از انفعال در ساحت تعقل که به استکمال سرشت مدرک بیانجامد ناممکن است؛ برای درک روشن این مسأله در بخش دوم، مفروضات خاص سینوی که موجب انکار این نوع خاص از انفعال است و نحوه دریافت او از فلسفه ارسطو، بر مبنای تحلیل استدلال‌های او بر امتناع وحدت عقل و عاقل و معقول مورد بحث قرار می‌گیرد. بخش آخر مقاله به طرح این مسأله می‌پردازد که چگونه در نظام اندیشه‌ی صدرایی، چهارچوبی هستی‌شناختی شکل می‌گیرد که با طرح دریافت خاصی از حرکت، چالش‌های سینوی برای تبیین نوع انفعال نفس پاسخ داده شود؛ بنابراین چهارچوب اندیشه صدرایی در حل این مسأله را می‌توان پاسخی به چالشی سینوی به یک مسأله ارسطویی تلقی کرد.

۱. ادراک نزد ارسطو: طرح نوع خاصی از استحاله

ارسطو در فصل چهارم کتاب سوم درباره نفس، در صورت‌بندی تعقل به تعارضی می‌پردازد که مطابق آن عقل نامنفع‌عل و در عین حال تعقل، انفعال است. پس عقل، منفع‌عل نامنفع‌عل است:

۱. در بحث وحدت عاقل و معقول سه مقام را باید از یکدیگر تفکیک نمود: ۱- علم مجرد به ذات خود که در آن اتحاد عاقل و معقول مورد وفاق همگان است؛ ۲- ادراک نفس نسبت به صور عقلی؛ ۳- اتحاد نفس با صور عقلی (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۸۲-۴۸۳). محل اختلاف اصلی نیز در مورد تعقل انسان به غیر ذات خود است (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۴۰) که موضوع بحث این نوشتار نیز است.

اگر تعقل (VOEIV) شبیه احساس باشد، فکر عبارت از انفعالی است که تحت تأثیر شیء معقول (VOHTOC) یا از امر دیگری از این‌گونه حاصل شود. پس ضروری است باینکه قابلیت اخذ صورت را دارا است، انفعال ناپذیر باشد و بالقوه از آن نوع باشد باینکه [بالفعل] خود آن نیست و به‌طور مشابه همان‌طور که حس نسبت به محسوسات است، عقل (VOOC) نسبت به معقولات (VOHTA) چنان باشد (۴۲۹ الف ۱۳-۱۸).

او در ادامه با اشاره به اینکه عقل باید بالضروره چنانکه آناکساگوراس گفته است عاری از مخالطت باشد، استدلالی به شکل زیر ارائه می‌دهد که در پیوند با بحث قبلی، مستلزم نفی هر گونه اتحاد عقل با صور معقول است (۴۲۹ الف ۱۹-۲۵):

۱. اگر صورت خاص خود را در جنب صورت خارجی پدیدار سازد، صورت اخیر معارض با تحقق آن می‌شود.

۲. [ولی صورت اخیر معارض با تحقق آن نمی‌شود]

۳. پس عقل ماهیت خاصی جز وجود بالقوه ندارد.

بر اساس این استدلال عقل خود ماهیت خاصی در عرض صور معقول مأخوذ از خارج ندارد، زیرا این ماهیت خاص، منجر به اقتضای خاصی برای عقل و نفی بالقوه بودن آن نسبت به تمامی صور می‌شود. همین مسأله مستلزم طرح پرسش زیر می‌شود:

اگر عقل بسیط (áπλόος) و نامنفع (áπαθής) است و چنانکه آناکساگوراس گفته هیچ‌وجه مشترکی با هیچ‌چیزی ندارد چگونه می‌تواند تفکر کند زیرا که تفکر عبارت از حصول انفعال معینی است. درواقع از حیث تعلق ماهیت مشترکی به دو عامل است که گویی یکی از آن دو فاعل و دیگری منفعل است (۴۲۹ ب ۲۲-۲۷).

ارسطو برای حل این مسأله به تمایز میان دو نوع انفعال اشاره می‌کند (۴۲۹ ب ۲۹-۳۰)؛ اما مقصود از این دو نوع انفعال چیست؟ پاسخ به این پرسش را باید در فصل پنجم از کتاب دوم درباره‌ی نفس جستجو کرد. بنا بر بیان ارسطو «احساس (αἴσθησις) ناشی از (συμβαίνει) حرکت (κινεῖσθαι) و انفعال (πάσχειν) است، زیرا احساس

گونه‌ای استحاله ۱ (ἀλλοιώσις τις) است» (۴۱۶ ب ۴۱۷ الف ۱). به عبارت دیگر و در تکمیل بیان قبلی «احساس عبارت از انفعال (πάσχειν) شیء است، در نتیجه شیء فاعل این عضو را که بالقوه (δυνάμει) است، بالفعل (ἐνεργεία) مشابه خودش نماید» (۴۲۴ آ ۱-۲). این مسأله به طور خاص از آن جهت مورد توجه این نوشتار قرار می‌گیرد که حس و تعقل هر دو از سنخ انفعال و تغییر به شمار می‌روند؛ «احساس مانند اندیشیدن و شناختن، بر طبق اصول خاص خود آنان، عبارت از قبول انفعال یا جنبشی است» (۴۱۰ الف ۲۵) ۲. حال پرسش اصلی آن است که احساس و تعقل، به عنوان گونه‌ای استحاله، چه هستند و چه تمایزی با استحاله‌ی طبیعی دارند؟ آیا انفعالات نفس در فرآیند ادراک همانند استحاله‌ی طبیعی هستند، یا سخن گفتن از گونه‌ای استحاله توسط ارسطو دلالت ویژه‌ای دارد؟ و به طور خاص چگونه در عین حال که عقل انفعال ناپذیر است، تعقل باید گونه‌ای انفعال باشد؟

ارسطو در فیزیک سه نوع حرکت مکانی، کیفی و کمی را معرفی می‌کند (۲۲۵ ب ۱۰-۵)؛ و استحاله را اصطلاح خاص برای حرکات کیفی می‌داند که همین اصطلاح را در درباره‌ی نفس، برای انفعالات نفسانی به کار می‌برد. تصویر رایج از استحاله آن است که دو امر متضاد در یک موضوع واحد جایگزین هم می‌شوند (۲۲۶ ب ۱-۳). در این نوع از استحاله، همواره شاهد یک فقدان و یک وجدان و جابجایی میان امور متضاد هستیم^۳. یعنی دو صفت متضاد ذیل یک جنس واحد جایگزین هم می‌شوند. برای مثال

۱. بزرگ‌نمایی از نویسنده است.

۲. نخستین استلزام قیاس میان عقل و حس آن است که عقل در نسبت با متعلقات خود منفعل است. عقل قوه تأثر از اشیائی معین یعنی صور معقول است، همان‌طور که حس، قوه تأثر از صور محسوس است. از این رو عقل متعلق مستقلی ندارد، بلکه امور را از آن حیث که معقول هستند درک می‌کند. البته تمایز ادراک حسی از ادراک عقلی در آن است که اولی تصویری از صفات اشیاء مستقل از آنکه آن‌ها ذاتی یا عرضی باشند عرضه می‌کند، اما نمی‌تواند آن‌ها را به عنوان صفات ذاتی درک کند (Johansen, 2012: 228-229).

۳. به تعبیری دیگر، تحقق امر ناظر به طبیعت نفس را نمی‌توان نابودی چیزی به شمار آورد، زیرا همواره در تغییرات طبیعی یک صفت از بین رفته و صفتی دیگر جایگزین آن می‌شود، بنابراین یا نباید آن را تغییر نامید یا باید آن را

در تغییر رنگ یک میوه از سبز به قرمز، در ابتدای فرآیند تغییر با رنگ سبز و در انتها با رنگ قرمز مواجه هستیم؛ بنابراین در انتهای فرآیند شاهد فقدان رنگ سبز و وجدان رنگ قرمز خواهیم بود. از این رو در این نوع استحاله، ظهور یک امر جدید، با زوال یک امر قدیم همراه است.

حال به ادامه بحث فصل پنجم کتاب دوم بازمی‌گردیم. اهمیت این بحث از آن روست که ارسطو در آن، میان انواع مختلفی از قوه و فعل تمایز نهاده و نوع خاص انفعال نفسانی را مورد بحث قرار می‌دهد. او ابتدا میان دو گونه احساس تمایز قائل می‌شود: ۱- احساس بالقوه؛ ۲- احساس بالفعل (۴۱۷ الف ۱۳) و سپس در توضیح معنای احساس بالقوه و احساس بالفعل، به توضیح یک مثال می‌پردازد. این مثال بر اساس حالات مختلفی است که یک انسان می‌تواند به صفت عالم متصف شود. بر اساس تحلیل ارسطو، انسان به سه معنای مختلف می‌تواند به عالم متصف شود: ۱- انسان عالم است، زیرا انسان می‌تواند علم بیاموزد؛ ۲- انسان عالم است یعنی واجد علم نحو است؛ ۳- انسان عالم است یعنی قادر است علم خود را به کار اندازد (۴۱۷ الف ۲۳-۲۶). مقصود از قسم اول آن است که انسانی صرفاً به جهت استعداد علم‌آموزی، به صفت عالم متصف شود. قسم دوم مربوط به موقعیتی است که انسانی واجد علم است، ولی آن را به کار نمی‌بندد؛ و قسم سوم ناظر به استفاده از ملکات علمی و به کار انداختن آن است؛ بنابراین در قیاس با حالت سوم دو شخص اول بالقوه عالم هستند. گرچه معنای بالقوه نیز در دو حالت اول یکسان نیست. متناسب با این سه نوع اتصاف، دو نوع انفعال در گذار از حالت اول به دوم و دوم به سوم از یکدیگر متمایز می‌شود: ۱- در گذار از حالت اول به دوم، شخص بالقوه، با عبور از یک حالت متضاد به حالت متقابل آن، به خود فعلیت می‌بخشد؛ بنابراین در این حالت انفعال نوعی از فساد است که تحت تأثیر شیء متضاد حاصل

گونه‌ای دیگر از تغییر محسوب نمود (Polansky, 2007: 240). مشابه همین تبیین توسط شیلدز نیز مطرح شده است. بر این اساس تغییرات استاندارد مادی صوری شامل از بین رفتن یک متضاد توسط متضادی دیگر است، اما در مواردی دیگر یک امر از پیش صفت الف را دارد ولی این صفت را بتمامه فعلیت نبخشیده است (Shields, 2016: 217).

می‌شود. ۲- درحالی که در گذار از حالت دوم به سوم، شخص از این حالت که دارای احساس یا علم بود ولی آن را به کار نینداخته بود، به حالتی گذر می‌کند که این حالت را فعلیت می‌بخشد؛ بنابراین گذار نوع دوم، حفظ وجود بالقوه به واسطه‌ی وجود بالفعلی است که مشابهت آن دو مانند نسبت قوه به فعل است (۴۱۷ الف ۴۱۷ ۳۱ ب ۵)؛ بنابراین ارسطو از دو نوع قوه، دو نوع فعلیت و دو نوع انفعال سخن گفته است؛ اما ارسطو یک‌باره پای نوع دیگری از انفعال را به میان می‌آورد؛ انفعالی که از نظر او یا انفعال نیست، یا اگر شایسته‌ی چنین عنوانی باشد، قسم دیگری از انفعال است:

موجودی که بالقوه است و دانش را از کسی که بالفعل و توانای بر آموختن است می‌آموزد و فرامی‌گیرد [همچنان که راجع به شخص نخستین گفتیم] یا نباید گفت که انفعال می‌پذیرد یا دو قسم انفعال وجود دارد: ۱- یکی از آن تغییری به سوی حالات (διάρθωση) سلبی (στερητικὰς) است ۲- و دیگری به سوی ملکات (ἔξις) و طبیعت (φύσις) شیء است (۴۱۷ ب ۱۱-۱۵).

بر اساس تبیین فوق، یادگیری نوع دیگری از انفعال، در کنار گذار از حالت اول به دوم است. انفعال نوع اول و این نوع انفعال جدید، هر دو از این حیث مشابهت دارند که در آن‌ها حالت قبلی از بین رفته و یک حالت جدید، جایگزین حالت قبلی می‌شود (برخلاف انفعال نوع دوم)^۱. اما این نوع جدید از انفعال که به تعبیر ارسطو مربوط به

۱. برنیت در مقاله‌ای فصل پنجم کتاب دوم ارسطو را مورد موشکافی قرار می‌دهد و استحاله کیفی طبیعی را استحاله متعارف و دو استحاله خاص نفس از قوه نخستین به فعلیت نخستین و از فعلیت نخستین به فعلیت ثانوی را استحاله نامتعارف (unordinary) و فرا متعارف (extraordinary) می‌نامد؛ بنابراین ادراک گونه‌ای تغییر کیفی نیست که شیء سبز وقتی قرمز رنگ می‌شود، متحمل آن می‌شود. او مهم‌ترین اصطلاح را فهم مقصود نهایی ارسطو، تغییر در سرشت (فوسیس) می‌داند؛ یعنی ادراک برخلاف تغییرات متعارف کیفی که تغییر در عرض است، نوعی تغییر در سرشت مدرک محسوب می‌شود؛ بنابراین تغییر نامتعارف بسط ملکه‌ای است که به کمال طبیعت شیء (ذات شیء) می‌انجامد (Burnyeat, 2002). مفسری دیگر استدلال می‌کند که تمایز برنیت میان استحاله متعارف و نامتعارف قابل دفاع نیست، بلکه استحاله نامتعارف نوع خاصی از استحاله متعارف است که در آن موضوع استحاله به جای از بین رفتن، تکمیل می‌شود (Heinaman, 2007). برای توضیح بیشتر همچنین ر.ک: Bowin, 2011 و Bowin, 2012. فصل مشترک تمامی این تفاسیر آن است که در این نوع خاص از تغییر، دو امر متضاد وجودی جایگزین هم نمی‌شوند.

حالتی ایجابی در طبیعت خود موضوع است، ناظر به انفعالات محسوس و معقول نفسانی است. با توجه به توضیحات ارسطو، انفعالات نفسانی از سنخ انفعالاتی نیست که در آن متضادی با متضاد ایجابی دیگر جایگزین شود. بلکه جایگزینی امری عدمی با امری وجودی است. گرچه سه تمایز اساسی میان قوه‌ی عقل و حس وجود دارد:

۱. زیرا تعقل پیش از امر معقول در وضعیت قوه نخستین است درحالی که قوای حسی فعلیت دارند (۴۱۷ ب ۱۶-۱۹)؛ یعنی فعلیت نخستین برای حس از همان بدو تولد حاصل است ولی عقل هیولانی در فرآیند حیات به فعلیت می‌رسد.
۲. فعلیت ثانوی حس از اشیای فردی حاصل می‌شود. درحالی که علم ناظر به کلیات است و کلیات از یک جهت در خود نفس واقع است؛ بنابراین فکر کردن (فعلیت ثانوی) وابسته به خود فاعل و اراده‌ی او است در صورتی که احساس کردن وابسته به او نیست (۴۱۷ ب ۲۰-۲۷).
۳. اما عقل در این فعلیت نخستین نیز به طریقی که حس متعین می‌شود، متعین نمی‌شود، به گونه‌ای که نتواند به امور دیگر بیندیشد؛ بنابراین عقل چیزی نیست تا این که بیندیشد. چراکه توان اندیشیدن به تمامی امور برای عقل به‌عنوان یک کل باقی می‌ماند. از این رو با درک مفاهیم ریاضی توان یادگیری شیمی یا فلسفه کنار نمی‌رود؛ بنابراین عقل با گونه‌ی خاصی از معقول در سطح فعلیت نخستین به گونه‌ای متعین نمی‌شود که از درک سایر امور معقول ناتوان شود (۴۲۹ الف ۳۰-۴).

اما درعین حال با سه شباهت اساسی میان انفعال حسی و عقلی روبرو هستیم:

۱. هر دو نوعی تغییر متفاوت از حرکات طبیعی‌اند،
۲. در هر دو سرشت امر منفعل حفظ می‌شود،
۳. هر دو تغییر ناظر به استکمال و رشد سرشت حس و عقل‌اند،

شبهات‌هایی که موجب یکسانی نوع انفعال در فرآیند احساس و تعقل می‌شوند. بر این اساس می‌توان تعارض ظاهری در توضیح تعقل را رفع کرد؛ وجه این تعبیر که نفس در عین انفعال ناپذیری منفع‌ال است، به این معناست که سرشت نفس در فرآیند ادراک کمال می‌یابد و از این رو انفعال‌پذیر است و از آنجا که در این فرآیند، ذات نفس تبدیل نمی‌یابد، نفس انفعال‌ناپذیر است. پیچیدگی خاص مسأله از این جهت است که از یک سو تعقل تغییری در جهت استکمال سرشت است و از سوی دیگر، عقل هیچ اشتراکی با سایر اشیاء ندارد که با پذیرش انفعال از آن‌ها، استکمال ذاتی یابد؛ و هرگونه تأثیرپذیری از امری که ذات آن غیر از عقل باشد، موجب تغییر در سرشت عقل می‌شود؛ بنابراین از یک سو اکتساب صور عقلانی و انفعالات عقلانی مستلزم تغییر در ذاتِ مدرک است و از سوی دیگر ذاتِ مدرک با معقولات سنخیت ندارد؛ اما با نظر به دریافت ارسطو از انفعال خاص نفس و تمایز میان دو نوع استحاله، تعقل به استکمال ذات عقل و به گونه‌ای اتحاد عقل و معقول انجامیده، این تعارض ظاهری قابل فهم و رفع است؛ بنابراین از نظر ارسطو، تعقل، نه از بین رفتن ذات نفس و جایگزینی آن با ذاتی دیگر که تنها استکمال آن است^۱. از این رو تعقل، به معنای پذیرش ماهیت خاص مدرک نیست، بلکه حفظ ذات نفس و در عین حال استکمال آن است؛ یعنی تعقل نفس، فعلیت یافتن معقولات بالقوه در ساحت آن بدون از دست دادن فعلیت حاضر است.

۲. ابن سینا و ادراک نفس: نفی تغییر ذات نفس

با توجه به توضیحات بخش قبل، مسأله‌ی خاص تعقل عبارت است از تبیین تغییر خاص عاقل در فرآیند تعقل و کیفیت هستی‌شناختی نسبت میان عاقل و معقول. این تبیین هستی‌شناختی در سنت فلسفه‌ی اسلامی ذیل عنوان اتحاد عاقل و معقول طرح شده است. چراکه استکمال سرشت ذات مدرک در فرآیند تعقل، از طریق اتحاد ذاتی عاقل و

۱. به تعبیری «نفس با تعقل، از بالقوه صورت G بودن به بالفعل این صورت بودن تحول می‌یابد، بدون آنکه هیچ صورت معقول F را از دست دهد» (Carter, 2019: 186-7).

معقول میسر می‌شود؛ بنابراین پرسش استکمال ذات نفس به این پرسش تبدیل می‌شود: «آیا عاقل با معقول - که عین عقل است - عینیت دارد یا نه؟ یعنی آیا عاقل و معقول مجموعاً یک واحد را تشکیل می‌دهند و اختلاف این دو صرفاً اختلاف مفهومی است یا آنکه دو واحد را تشکیل می‌دهند و مصداقاً با یکدیگر اختلاف دارند؟» (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۳۹). ابن‌سینا چنین دریافتی را به صراحت انکار می‌کند. از این رو در ادامه به این مسأله خواهیم پرداخت که چه دریافتی از سرشت انفعال، موجب انکار این اتحاد می‌شود. در اندیشه‌ی سینیوی نفس نوعی قوه دانسته شده و از وجوه مسمای قوه نامیدن نفس این است که در نسبت با آنچه از صور محسوس و معقول می‌پذیرد بالقوه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵)؛ نفس حقیقتی است که قوه و استعداد پذیرش صور ادراکی را دارد و با پذیرش صور عقلانی، منفعل می‌شود؛ بنابراین ادراک، انفعال به شمار می‌رود. چراکه در میان قوای ادراکی و تحریکی نفس، ادراک امری است که نه قوه مبدئیت برای فعل که مبدأ قبول است (همان: ۱۷).

اما ابن‌سینا در فصل ششم کتاب پنجم نفس شفاء، نوعی از انفعال که در آن معقول با ذات عاقل متحد شود، انکار می‌کند^۱. او در ابتدای این فصل در بیان نحوه‌ی تعقل صور عقلانی می‌گوید نفس به این نحو تعقل می‌کند که صورت معقولات را مجرد از ماده اخذ می‌کند؛ اما نفس دو نوع تعقل دارد: ۱- تعقل ذات خودش^۲؛ ۲- تعقل صور دیگر:

۱. لازم به ذکر است، ابن‌سینا در فصل هفتم از مقاله اول کتاب مبدأ و معاد از رأی مشهور خویش بازگشته و می‌گوید: «هر صورتی که مجرد از ماده و عوارض آن باشد، اگر با عقل بالقوه متحد شود، آن را بالفعل می‌گرداند، نه به این صورت که عقل بالقوه از آن مانند انفصال ماده از صورت، منفصل باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶-۷) خواجه نصیر در شرح اشارات برای رفع تعارض میان این سخن و سخن ابن‌سینا در اشارات، آن را نه نظر شخص او که بر اساس تقریر قول مشهور مشائیان قلمداد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۳۵، ج ۳: ۲۹۲). صدرای شیرازی پس از نقد استدلال ابن‌سینا، آن را به طریق تکلف به‌منظور مدارای با مشائیان قائل به این اتحاد دانسته است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۶). تفصیل این دو گانگی باید موضوع پژوهش مستقلی قرار گیرد.

۲. البته طرح مسأله وحدت عقل و عاقل و معقول در علم عاقل به ذات خویش نیز در سنت فلسفه اسلامی محل اشکال بوده است؛ چراکه همواره آگاهی فرع بر دوگانگی است. برای مشاهده تاریخ این مسأله ر.ک Adamson, 2018.

نفس ذات خود را تصور می‌کند و تصور ذاتش باعث می‌شود که عقل و عاقل و معقول می‌شود، اما در تصور سایر صور عقلی توسط نفس باعث نمی‌شود که چنین باشد [یعنی عاقل با معقول متحد باشد]؛ پس مادام که جوهر عقل در بدن است، بالقوه عقل است و اگرچه در اموری به فعلیت برسد؛ و اگر گفته شود که نفس به معقولات تبدیل می‌شود نزد من محال است (همان: ۳۲۷-۸).

مشابه این بیان در نمط سوم اشارات با این عبارات مطرح می‌شود که «هر چه شیئی را تعقل می‌کند، ذاتش را تعقل می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۳۵، ج ۲: ۳۸۲)؛ بنابراین هر عاقلی، معقول است، زیرا ذات عاقل، معقول خودش واقع می‌شود؛ یعنی هر معقولی که قائم به ذات خویش باشد و نه قائم به غیر، ذات خویش را تعقل می‌کند. ابن سینا در ادامه و ذیل عنوان وهم و تنبیه توضیح می‌دهد که چرا به صورتی که از ماده تجرید می‌شود، نمی‌توان تعقل را نسبت داد (همان: ۳۹۱)؛ و در پاسخ می‌گوید که دلیل این امر آن است که این صورت عقلی در قوام خود مستقل نیست و خود برای شیء دیگری حاصل است و چون قائم به ذات نیست قابلیت آن را که محل معانی معقول واقع شود (عاقل باشد) ندارد (همان). از این رو ابن سینا عاقل بودن را تنها به ذوات مجرد قائم به ذات نسبت می‌دهد؛ اما یک حالت خاص برای عاقل خواندن صور معقول وجود دارد: صور معقول اموری مستقل باشند و تنها راه این استقلال آن است که در فرآیند تعقل با عاقل بالذات متحد شوند. او مسأله‌ی وحدت عقل و عاقل و معقول را در موضعی دیگر در قالب دو زیرمسأله مطرح می‌کند: وحدت عقل و عاقل، وحدت عاقل و معقول؛ اما رد وحدت عقل و معقول بدان جهت است که عقل موجودی مجرد و تام بوده ولی نفس به عنوان عاقل مادام که در بدن باشد، دائماً بالقوه است؛ یعنی عقل یک موجود بالفعل است و نفس تا زمانی که در بدن است به جوهر خود بالقوه است، گرچه با درک برخی از معقولات بالفعل می‌شود ولی نسبت به سایر امور بالقوه است؛ یعنی عقل مطلق نیست، زیرا نسبت به سایر معقولات بالقوه است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

ابن سینا در نفی اتحاد عاقل و معقول دو استدلال عرضه می‌کند. استدلال اول مرکب از دو بخش است. بخش اول استدلال نوعی از تغییر عاقل با اکتساب معقول را مطرح

می‌کند که اگر چه محال نیست، ولی در نهایت نمی‌توان آن را معقول شدن عاقل نامید، چه آنکه با خلع و لبس، صورت اول از میان رفته و صورت دیگری جای آن می‌نشیند. بخش دوم استدلال اما ناظر به معدوم شدن یک امر و آمدن امر دیگری به جای آن است که مصداق تغییر محسوب نمی‌شود (همان: ۳۲۸):

۱. نفس با پذیرش صورت عقلانی، صورتی را از دست داده و صورتی را به دست می‌آورد؛ بنابراین هیچ شیئی به شیء دیگر تبدیل نمی‌شود، بلکه یک شیء از میان رفته و شیء دیگری در موضوع جایگزین آن می‌شود. (اتحاد عاقل معقول اگر به نحو خلع و لبس باشد بی‌معنا است؛ زیرا شما می‌گویید نفس واجد صورت معقول شده؛ در حالی که با خلع و لبس نفس رفت و امری دیگر آمد).
۲. شیء اول با شیء دوم جایگزین می‌شود که در این حالت نیز یا هر دو شیء باقی هستند که در این صورت نه یک موجود که با دو وجود سروکار داریم؛ و در صورت عدم یکی از این دو وجود که باز هم تبدیلی در میان نیست.

بنابراین یا صورتی از شیء اول از میان رفته با صورتی دیگر در همان موضوع جایگزین می‌شود، یا آن که کل شیء اول با شیء دوم جایگزین می‌شود که در این صورت تبدیلی در کار نیست و شیئی جایگزین شیء دیگری می‌شود یا آن که دو شیء هم‌زمان داریم که اتحادی میان آن دو نیست. هیچ از یک حالات سه‌گانه، بر مفهوم استکمال امری واحد، قابل انطباق نیست.

بخش اول این استدلال بر اساس تصور خاص ابن‌سینا از تغییر مبتنی است. در این تصور خاص از تغییر، یک موضوع واحد باقی بوده و دو امر متضاد جایگزین هم می‌شوند. اگر این تغییر ناظر به صورت شیء باشد، امر ثابت حامل حرکت، ماده‌ی شیء است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۵۶). در این حالت، صورت شیء اول از میان رفته و صورت دیگری جایگزین می‌شود؛ در این حالت گرچه نوعی تغییر تحقق می‌یابد، ولی در این تغییر تنها حقیقتی به نام ماده ثابت باقی می‌ماند، بنابراین میان عقل و معقول، به‌عنوان دو

حقیقت بالفعل، اتحاد رخ نداده و تنها دو صورت متضاد جایگزین یکدیگر شده‌اند. پس مطابق دریافت ابن سینا، در هر تغییری که ناظر به صورت باشد، حقیقت ثابت ماده اولی است. منشأ چنین دریافتی به خود ارسطو بازمی‌گردد؛ او در کتاب فیزیک تصریح می‌کند: «برای حل بی‌راهه‌ی پیدایش جواهر از امور متضاد، یک زیرنهاد (ὀποκείμενον) باید در میان باشد که خود باید از تعینات حسی تهی باشد» (۱۸۸ ب ۱۸۹-۲۳ ب ۷)؛ اما چرا ماده باید به‌عنوان موضوع ثابت در تغییرات جوهری باشد؟ می‌توان بر مبنای ابن سینا به شکل زیر استدلال کرد: ۱- در هر تغییر باید موضوعی واحد وجود داشته باشد؛ ۲- صورت خود به‌عنوان امر واحد در فرآیند حرکت تحقق ندارد (زیرا حرکت یک مقوله به معنای شدت و ضعف یافتن آن است و صور شدت و ضعف نمی‌پذیرند و حرکت در آن‌ها ممکن نبوده (ابن سینا، ۱۴۰۵/الف: ۹۸)، تنها با یکدیگر جایگزین می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۳۵، ج ۲: ۲۵۷)). پس در تغییر جوهری تنها ماده ثابت باقی می‌ماند؛ بنابراین استحاله‌ی خاص نفس در فرآیند تعقل (کسب صورت معقول توسط عاقل) تنها از طریق جایگزین شدن صورت عقل با صورت خاص معقول ممکن بوده و نه آن که خود صورت نفس به‌صورت معقول تبدیل شده و با آن متحد شود.^۱ اشتداد نپذیرفتن صور، در پیوند با این فرض است که دو ماهیت مختلف در یک وجود واحد قابل جمع نیستند. استدلال دوم ابن سینا مبتنی بر همین دریافت است. بر اساس این استدلال: صور معقول فعلیت هستند و در ذات صورت، قوه‌ی قبول شیئی نیست؛ پس اگر نفس با صورت شیئی اتحاد پیدا کند، قوه‌ی قبول اشیاء را از دست خواهد داد.^۲ یعنی اگر نفس با صورت معقول متحد شود، لازم می‌آید که نتواند صورت معقول دیگر را درک کند. درحالی که مشاهده می‌کنیم صور معقول دیگر را درک می‌کند. پس نفس با صور

۱. مشابه همین استدلال در اشارات نیز آمده است (ابن سینا، ۱۴۳۵، ج ۳: ۲۹۲-۳۰۷).

۲. تقریر دیگر این استدلال به صورت زیر است: «اگر اتحاد عاقل و معقول به صورت اتحاد ماده و صورت باشد، از آنجا که ماده خارجی بیش از یک صورت را نمی‌پذیرد، یا صورت دیگری را قبول نمی‌کند، یا باید صورت نخستین را رها کند و صورت دیگری را بپذیرد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴۱).

معقول متحد نمی‌شود (همان: ۳۲۹).^۱

البته فرضی دیگر در این موضع قابل طرح است: این که دو صورت با هم ترکیب باشند و یک ترکیب جدید پدید آید. این حالت را نمی‌توان از سنخ کون و فساد دانست، زیرا در اینجا اجتماع صور رخ می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۵۸).^۲ اما به دو دلیل این حالت نیز نمی‌تواند به وحدت عاقل و معقول بیانجامد: نخست آن که در اینجا اجتماع صور رخ داده است، نه اتحاد صور در امری واحد؛ و دیگر آن که همان‌طور که پیش‌تر در شرح استدلال بیان شد، صورت عقلی در قوام خود مستقل نیست و خود برای شیء دیگری حاصل است: پس همواره به‌عنوان عرض تحقق دارد؛ اما چرا این دو صورت تنها می‌توانند در کنار هم قرار گرفته و امکان وحدت نداشتند؟ زیرا بر مبنای خاص ابن‌سینا، هر شیء تنها می‌تواند یک صورت (ماهیت) داشته باشد.

بنابراین، حصول معقول برای عاقل تنها می‌تواند به نحو تحقق عرض برای جوهر باشد؛ اما ابن‌سینا، تحقق جوهر و عرض را به دو وجود مغایر می‌داند، زیرا:

ممتنع است که شیئی واحد، از یک‌سو ماهیتی باشد که در وجودش نیازمند باشد که در شیئی به‌عنوان موضوع پدید آید و از سوی دیگر هم‌زمان نیازمند به آن نباشد که در موضوع پدید آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۵/ب: ۴۶).

به‌اجمال آن که سه فرض سینوی مانع از تبیین انفعال ناظر به ذات منفعل است: ۱- در فرآیند انفعال جوهری، تنها ماده‌ی اولی به‌عنوان حقیقتی نامتعیین، ثابت باقی می‌ماند، زیرا در صورت شیء، اشتداد و تغییر قابل‌تصور نیست؛ ۲- دو ماهیت در یک وجود با هم قابل‌جمع نیستند؛ ۳- عرض و جوهر به دو وجود مجزا تحقق دارند.

۱. از این رو «بر اساس تبیین حکمت‌مشاء نفس در مرتبه عقل هیولانی دارای عقل بالقوه است و در مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد نیز دارای همین ویژگی است، زیرا در هیچ‌یک از این مراتب تحولی در ذات نفس ایجاد نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۶۷).

۲. «بنا بر نظر مشائیان اجتماع صور ممکن است؛ درحالی‌که بنا بر نظر صدرالمثالهین چنین نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۵۵۲) و نیز ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۶-۴۵.

۳. حکمت متعالیه و تبیین استکمال ذات نفس در فرآیند تعقل

در بخش قبل روشن شد که بر اساس مبنای ابن سینا، هر مجرد قائم به ذات خود عقل و عاقل و معقول است، ولی صور معقوله که برای نفس حاصل می‌شوند، با نفس به عنوان عاقل اتحادی نداشته و در نتیجه خود عاقل نیستند. نتیجه‌ی این سخن آن است که «نفس را در ذات خود جوهری واحد می‌دانند... که نسبت صور علمیه به نفس مانند نسبت اعراض است به جوهر ... [بنابراین] بین نفس یک کودک نوزاد و نفس یک فیلسوف و دانشمند پیر در ذات خود از لحاظ قوت و کمال اولی هیچ فرقی نیست، تنها فرقی که هست در قوت و کمالات ثانیه و نقوشی است که بر این نفوس نقش بسته‌اند» (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۵۰-۲۴۹)؛ بنابراین بر اساس دریافت خاص سینیوی از نسبت میان نفس و صور معقول، نفس به منزله جوهر و صور معقول به منزله عرض بوده و وحدتی میان آن دو شکل نمی‌گیرد؛ نتیجه‌ی صریح‌تر این دریافت آن است که ادراک صور عقلانی، منجر به تغییری در طبیعت نفس نمی‌شود؛ بنابراین، مسأله‌ی ارسطویی تبیین انفعال نفس، بر مبنای خاص حکمت سینیوی، غیر قابل تبیین باقی می‌ماند. این بخش به توضیح امکان تبیین مسأله‌ی ارسطو در فلسفه‌ی صدرایی اختصاص دارد.

مشهور است که صدرای شیرازی در مخالفت با این مبنا که نیل عقل به صور عقلانی غیر از ذاتش، بدون آن است که با آن‌ها متحد شده و تحول یابد، نظریه‌ی خاص خود را مطرح می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۷). در دیدگاه او عاقل و معقول از نظر وجودی متباین بوده و به دو وجود موجود نیستند (همان: ۲۳)؛ به گونه‌ای که وجود عاقل واحد دارای معقولات کثیر با وجود آن معقولات یکی است (همان: ۲۵).^۱ صدرا اتحاد

۱. البته می‌توان در معنای این گونه از اتحاد نیز تدقیق نمود و گفت مقصود از اتحاد عاقل و معقول گونه‌ای اتحاد است که در آن دو امر در طول هم که یکی ناقص و دیگری صورت کماله آن امر ناقص است به گونه‌ای متحد شوند که امر اول به واسطه حرکت جوهری و استکمال وجودی، به جایی برسد که مصداق مفهوم دوم نیز باشد. به عبارت دیگر در اینجا نیز مفاهیم متعدد از یک وجود واحد حکایت می‌کنند، ولی به گونه‌ای که آن مفاهیم ابتدا بر آن صادق نیستند و از طریق اشتداد وجودی و حرکت جوهری از نقص به کمال، مفاهیم بر آن صدق خواهند کرد (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

عاقل و معقول را چنین تعریف و بر آن استدلال می‌کند: وجود فی نفسه‌ی صورت معقول بالفعل با وجود آن برای عاقل، امری واحد از جهتی واحد است؛ چراکه اگر فرض شود معقول بالفعل، امری است که وجودش غیر از وجود عاقل است به گونه‌ای که دو ذات با دو وجود مغایر تحقق داشته باشند که ارتباط میان آن‌ها صرف ارتباط حال و محل باشد، لازم می‌آید بتوان وجود یکی را جدای از دیگری تصور کرد، زیرا حداقل مراتب دوگانگی آن است که دو شیء وجود فی نفسه داشته باشند. درحالی که وجود شیء معقول بدون وجود عاقل قابل تصور نیست؛ پس اگر عاقل امری مغایر آن [معقول] باشد، با قطع نظر از عاقل، [معقول] فی نفسه معقول نخواهد بود؛ ولی معقول بالفعل نمی‌تواند معقول بالفعل نباشد، زیرا وجود فی نفسه‌ی آن عین معقولیت است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۸-۲۵۰).

این نوع دریافت از تعقل، منطبق بر دریافت ارسطو است. صدرا در پاسخ به اشکالات ابن سینا عبارتی دارد که از حیث مضمون با عبارت منقول از ارسطو در بیان استحاله‌ی خاص نفس (فقره ۴۱۷ ب ۱۱-۱۵) منطبق است:

[در فرآیند ادراک] چیزی از مقومات شیء و از ذات شیء باطل نمی‌شود و تنها نقصی از شیء رفع می‌شود، به گونه‌ای که شیء در جوهریت خود شدت پیدا می‌کند و این همانند استحاله‌ی رایج نیست که در آن انتقال از یک صفت وجودی به صفت وجودی متضاد آن صورت می‌گیرد (همان: ۲۵۹).^۱

پرسش محوری در این بخش آن است که ملاصدرا با چه مفروضات متفاوتی نسبت به ابن سینا، راهی متفاوت در تفسیر مسأله ارسطویی انفعال نفس می‌گشاید؟ به تعبیری دیگر، چگونه پذیرش صور معقول منجر به اتصاف ذات نفس به امر معقول می‌شود، به گونه‌ای که اتحاد عاقل و معقول به جایگزینی دو صورت متضاد با یکدیگر نینجامد و نفس در عین حفظ فعلیت پیشین خود، به فعلیتی جدید تحول یابد؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به دو چالش اساسی سینوی پاسخ داد: ۱- چگونه تغییر بدون فرض

۱. با نظر به این فقره می‌توان ملاصدرا در دریافت خاص تغییر نفس و تمایز آن از استحاله‌های رایج همسو با تفسیر برنیت (Burnyeat, 2002) از ارسطو دانست. برای توضیح بیشتر به پانوش شماره ۶ رجوع شود.

موضوع ثابت امکان‌پذیر است؟ (ذات عاقل موضوع تغییر واقع می‌شود) ۲- چگونه اشتداد در صورت امکان‌پذیر است؟ (در ذیل این پرسش باید میان دو معنای اشتداد تمایز قائل شد: در معنای نخست مقصود از اشتداد، فعلیت یافتن هر قوه‌ای است؛ در معنای دوم مقصود از اشتداد، اشدیت هر فعلیت نسبت فعلیت قبلی است (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۹۲-۳). مقصود از اشتداد در این پرسش همین معنای دوم است).

پاسخ به پرسش اول در متون ارسطو و با نفی یکی از مفروضات اساسی منسوب به او در سنت حکمت مشاء ممکن است. برخلاف تصور سنتی (که در بخش پیش روشن شد ابن‌سینا نیز از آن تبعیت می‌کند)، ارسطو در مواضعی وجود موضوعی ثابت در تغییرات جوهری را ضروری ندانسته و به خلاف آن تصریح می‌کند:

وقتی که کل بدون هیچ امر قابل‌درکی به‌عنوان همان زیرنهاد، تغییر کند، مانند طریقی که بذر کاملاً تبدیل به گیاه می‌شود، آب به هوا تبدیل می‌شود یا هوا کاملاً به آب تبدیل می‌شود، مواردی از این دست را داریم که به آن تغییر جوهری می‌گوییم (۳۱۹ ب ۱۶).

این دو گانه (پذیرش یا عدم پذیرش موضوع ثابت برای تغییر) موجب شکل‌گیری دو جریان تفسیری در فلسفه‌ی ارسطو شده است^۱. با نظر به این دو گانه، می‌توان ملاصدرا و ابن‌سینا را ذیل دو جریان متفاوت تفسیری معاصر فلسفه ارسطو قرار داد؛ اما ملاصدرا چگونه ضرورت موضوع ثابت برای حرکت را (که استحاله خاص نفس نیز از مصادیق آن است) نفی می‌کند؟ مسأله‌ی تغییر ذات نفس بنا بر بیان مشهور ذیل پذیرش حرکت جوهری میسر می‌شود^۲؛ گرچه در بیان ملاصدرا پیرامون موضوع حرکت جوهری

۱. برای مثال چارلتون تصریح می‌کند: «شکافی جدی در استدلال ارسطو وجود دارد؛ خوانندگان گاهی اوقات می‌کوشند این شکاف را با وضع چیزی به نام ماده اولی پر کنند که در طول حرکت ثابت باقی می‌ماند؛ درحالی‌که ارسطو تصریح نمی‌کند چیز ثابتی وجود دارد، بلکه حرکت نیازمند به موضوع است» (Charlton, 1992: 77)؛ درحالی‌که رابینسون موضعی مخالف این تفسیر دارد (Rabinson, 1974).

۲. این مسأله در پاره‌ای منابع مورد بحث قرار گرفته است؛ برای مثال: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۵-۱۶۳. ولی تطبیق این مسأله بر دریافت‌های مختلف از نحوه دریافت موضوع حرکت جوهری، مورد بحث این منابع نبوده است.

دوگانگی به چشم می‌خورد^۱؛ ولی در مواردی بر مبنای اصالت وجود، تشخیص حرکت را به همان وجود واحد شیء و بدون نیاز به موضوع ثابت می‌داند:

برای سیاهی در هنگام اشتدادش، شخص زمانی مستمر متصل بین ابتدا و انتها وجود دارد که حافظ وحدت آن به وحدت عددی عارض بر سواد است ... همین‌طور جوهر صوری متصل واحد است ... و وجود نزد ما عین هویت شخصی است ... و سر مسأله آن است که وجود خاص هر شیء اصیل و متعین به ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۱۳)^۲.

مطابق بیان فوق، در حرکت جوهری، حقیقت ثابتی به‌عنوان موضوع حرکت تحقق ندارد، بلکه طبیعت شیء، عین حرکت و تجدد است؛ یعنی ذات شیء به‌عنوان فردی سیال تحقق دارد. از این رو ذات شیء بدون از بین رفتن و جایگزین شدن با امری دیگر، تحول می‌یابد. پس انحصار سینوی در تبیین اتحاد یافتن نفس با صور عقلی به طریق خلع و لبس (جایگزین شدن فعلیتی با فعلیتی دیگر و عدم امکان جمع شدن آن دو در وجودی واحد)، با طرح مفهوم حرکت جوهری، نفی شده و زمینه‌ی تبیین سخن ارسطو فراهم می‌گردد.

این دیدگاه تنها وجود موضوع ثابت برای تغییر را نفی می‌کند؛ ولی چگونه در جریان این تبدیل صورت اشتداد پیدا می‌کند، به این معنا که تمام کمالات ابتدایی در انتها حفظ شده و کمالاتی جدید حاصل می‌شود؟ ملاصدرا همانند ارسطو، تغییر نفس را از سنخ جایگزینی دو امر متضاد نمی‌داند، بلکه در جریان تعقل و انفعال نفس، تنها امور عدمی (جهل) از ذات نفس رفع می‌شود و ذات نفس بدون فساد و از دست رفتن کمال پیشین، استکمال می‌یابد (همو، ۱۹۸۱: ۲۵۸). در تبیین این فرآیند، با ارجاع به تحول ذات نفس به نفی امور عدمی از آن، حرکت نفس، به معنای جایگزینی نقائص عدمی با کمالات وجودی است. پس تحول ذات نفس، ملازم با فساد از دست رفتن فعلیتی نیست؛ بنابراین قبول به معنای انفعال تجددی (جایگزینی صورتی با صورتی دیگر)

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸: ۴۱۲-۱۸.

۲. نیز ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۱-۲.

متمایز از قبول به معنای استکمال شیء صوری (شدت یافتن کمال آن) است (همان: ۲۶۲). نفس به منزله‌ی ماده و امر معقول به منزله‌ی صورت برای آن ماده خواهد بود که در هر مرحله بدون از دست دادن کمالات پیشین، واجد کمالی جدید می‌شود^۱.

همان‌طور که در بخش قبل اشاره شد، نخستین معضل در تبیین اتحاد عاقل و معقول، یعنی ممکن نبودن تغییر بدون تحقق موضوع ثابت، ریشه در آثار ارسطو دارد. معضل دوم، یعنی ممکن نبودن جمع دو ماهیت در یک شیء واحد، نیز به تفسیر خاص مشائیان از ارسطو بازمی‌گردد. از نظر ابن‌سینا، آنچه در خارج تحقق دارد ماهیات متباین اشیاء است و از این رو، تحقق دو ماهیت با هم امکان‌پذیر نیست. درحالی‌که بر اساس تبیین صدرالمتهلین این دریافت ناشی از مغالطه‌ی خلط میان وجود و ماهیت است؛ زیرا که اصل هر شیئی وجود آن است و ماهیت به دنبال آن می‌آید؛ در نتیجه تغییر در جوهر به معنای تحقق یک حقیقت واحد پیوسته‌ی تدریجی در خارج است، نه تبدل ماهیات متباین به یکدیگر (همان: ۷۰-۷۲). ادراک صور معقول و اتحاد با آن نیز به معنای آن نیست که حاصل اتحاد ترکیبی باشد که مصداق ماهیت خاص آن صورت معقول باشد، بلکه مقصود اشتداد است، به گونه‌ای که عاقل نه به وجود خاص صورت معقول که به وجود برتر آن تبدیل شود. پس نفس با ماده واقع شدن برای فعلیت صورت معقول، به یک ماهیت خاص تبدیل نمی‌شود، بلکه در اشتداد وجودی، نفس با پذیرش صور معقول، وسعت می‌یابد و معانی مختلف در وجود واحد اتحاد می‌یابد (همان: ۲۶۰).

البته راه دیگری نیز در دستگاه اندیشه‌ی صدرایی ذیل تعلیقه‌ی انتقادی علامه

۱. این تبیین از نسبت میان عالم و معلوم در منابع مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۵۱-۲؛ سبزواری، ۱۳۳۲: ۱۴۸-۹). گرچه برخی این تعبیر را کامل ندانسته، بر آن هستند برخلاف اتحاد ماده و صورت که اتحاد دو چیز است، اتحاد عاقل و معقول اشتداد و سعه وجودی است (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴۲)؛ یا به تعبیری دیگر با تمایز میان دو نحوه تحقق صورت برای ماده، ترکیب ماده و صورت طبیعی را ترکیب دو اشکوبه‌ای به معنای تحقق ماده و صورت در دو مرتبه متفاوت وجودی و ترکیب ماده و صورت عقلانی را به معنای تحقق آن دو در یک مرتبه واحد وجودی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۰). برای شرح انتقادی این مسأله ر.ک: زالی، ۱۳۹۷.

طباطبائی بر استدلال صدرا مطرح می‌شود؛ بر مبنای دریافت علامه طباطبائی استدلال صدرا بر این فرض مبتنی است که هر آنچه وجودش برای شیئی است، وجود فی‌نفسه‌اش عین وجودش برای آن شیء باشد و این سخن اعم از این است که وجود لغیره همانند اعراض در نسبت با موضوعاتشان یا صور منطبع در نسبت با ماده باشد؛ و اگر وجود لفسه به جهت تقویم وجود لغیره در مرتبه‌ای غیر از خود فرض شود، این دو حیثیت واحد نخواهند بود؛ و از این سخن لازم نمی‌آید که اتحاد عاقل و معقول به معنای آن باشد که وجود منسوب به عاقل و معقول وجودی واحد و دارای مرتبه‌ای واحد باشند (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۷)^۱. بنابراین این اتحاد همان اتحاد عرض با موضوع است؛ یعنی مقصود آن نیست که جوهر نفس به آن معقول متحول می‌شود، بلکه چون هر عرضی با موضوع خود وحدت دارد، صور عقلی نیز با عاقل متحد هستند (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۱۵)^۲. این دریافت گرچه وفاداری بیشتری به راه‌حل سینیوی دارد، ولی یکی از مفروضات اندیشه سینیوی را نمی‌پذیرد: عرض وجود فی‌نفسه لغیره است و مقصود از وجود لغیره گونه‌ای از وجود است که در عین طرد عدم از ماهیت خود، عدمی را نیز از شیئی دیگر رفع می‌کند؛ به طوری که علم همان‌طور که طارد عدم از ذات خود است، طارد جهل از موضوع خود (عالم) است. از این رو عرض از شئون وجود جوهر (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۱۳۷)، یعنی عرض مرتبه‌ای از وجود جوهر است؛ بنابراین گرچه اعراض منجر به تغییر ذات جوهر نمی‌شوند، ولی جوهر به نحو حقیقی به آن‌ها متصف می‌شود^۳. پس

۱. برای مشاهده نقد این برهان ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۲۹؛ ۳۵۶.

۲. بر این اساس مقصود از اتحاد عاقل و معقول اتحاد وجود رابطی با موضوع است که به دو صورت امکان‌پذیر است: اتحاد عرض با جوهر و اتحاد صورت با ماده. هر دو سنخ اتحاد از این نظر که نفس با این اتحاد استکمال می‌یابد و مقصود از اتحاد، اتحاد وجودی است تفاوتی ندارند، ولی تفاوت از اینجاست که در حالت دوم نفس تحصیل جوهری با صورت پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۹۵-۸).

۳. مطابق دیدگاه علامه طباطبائی اعراض از مراتب وجود جوهر هستند و جمیع اعراض از سنخ خارج محمول هستند؛ بنابراین راهی جز این باقی نمی‌ماند که عرض بعین وجود موضوعش موجود باشد (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۱۳۶) و بر این اساس تمامی اعراض، محمول بالضمیمه هستند (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۲۸۶). برای مشاهده تفسیری دیگر از رابطه وجودی

جوهر و عرض ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۴: ۵۵-۶.

درعین حال که جوهر و عرض به دو وجود موجود هستند، ولی عرض از شئون وجودی جوهر به حساب می‌آید و منجر به کمال جوهر می‌شود.^۱

نتیجه‌گیری

این نوشتار ابتدا به صورت بندی خاص ارسطو از نحوه‌ی انفعال نفس در فرآیند ادراک پرداخت که مطابق آن برخلاف انفعالات طبیعی، در انفعالات نفسانی، شاهد تغییری ناظر به سرشت نفس هستیم. ارسطو گرچه در بیان تعقل، به گونه‌ای تناقض آمیز نفس را منفعل انفعال ناپذیر توصیف می‌کند، ولی پاسخ او به این تعارض ظاهری، بر همین تمایز میان انفعال خاص از انفعالات طبیعی مبتنی است. همین تعبیر منفعل انفعال ناپذیر، مبنای پیگیری بحث در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا قرار گرفت. بر این اساس در تعقل، سرشت نفس تبدل نیافته و بلکه کمال ذاتی می‌یابد که لمی مشابه مسأله وحدت عاقل و معقول در سنت فلسفه اسلامی دارد؛ اما ابن سینا با طرح دریافت خاص خویش از حرکت و مفروض پنداشتن وجود موضوع ثابت برای حرکت و عدم امکان اشتداد در ماهیات، صراحتاً اتحاد عاقل و معقول را انکار می‌نماید. بخش آخر این نوشتار به دنبال آن بود که نشان دهد چگونه طرح مسأله‌ی اصالت وجود و حرکت جوهری و وحدت عقل و عاقل و معقول به‌عنوان مفاهیم خاص فلسفه‌ی صدرایی، راه را برای تبیین استحاله خاص نفس به‌عنوان یکی از مسائل فلسفه ارسطو می‌گشاید. مطابق دریافت صدررا، در حرکت جوهری اشتدادی، فعلیت یک جوهر متحرک با فعلیتی دیگر جایگزین نمی‌شود، بلکه امری عدمی جای خود را به امری وجودی می‌دهد. پس تعقل به معنای جایگزین شدن

۱. اینکه عرض عدمی را از جوهر رفع نماید یعنی از آن رفع نقص نماید و رفع نقص از شیئی به منزله کامل کردن آن شیء است و کمال بودن تنها زمانی ممکن است که به وجود آن شیء امری را بیفزاید و در حد وجود آن داخل شود. از این رو علم نیز به وسعت وجودی ذات انسان می‌انجامد. درعین حال باید توجه داشت مشائیان به این مسأله توجه نداشته‌اند که وجود فی‌نفسه و لغیره بودن عرض موجب آن است که عرض از شئون وجود جوهر باشد و این را باید از ابتکارات حکمت متعالیه محسوب نمود؛ بنابراین جوهر با کسب عرض به مرتبه‌ای نائل می‌شود که پیش از آن واجد آن نبوده است (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۱۳۷-۸).

دو امر متضاد با یکدیگر نیست، بلکه کسب فعلیتی جدید توأم با حفظ فعلیت قبلی است. مطابق دریافتی دیگر، گرچه معقول، عرض برای ذات عاقل به شمار می‌رود، ولی از آنجا که عرض از شئون وجود جوهر است، وجود عرض برای جوهر تحقق دارد و جوهر حقیقتاً به عرض متصف می‌شود. به این ترتیب بر اساس هر دو دیدگاه، تبیینی برای مسأله‌ی استحاله‌ی نامتعارف نفس در فرآیند ادراک به دست می‌آید؛ بنابراین مروری بر مواضع ابن‌سینا و ملاصدرا ذیل بحث حرکت جوهری و وحدت عاقل و معقول و تطبیق آن بر منازعات معاصر ارسطو شناسی، حکایت از آن دارد که این دو را می‌توان دو جریان تفسیری در فهم فلسفه ارسطو محسوب کرد.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵) *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۷۶) *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۸۳) *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا (۱۴۰۵/الف) *السماء الطبیعی من طبیعیات الشفاء*، تصویر و مراجعه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن سینا (۱۴۰۵/ب) *المقولات من المنطق الشفاء*، تصویر و مراجعه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن سینا (۱۴۳۵) *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، قم: نشر البلاغه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) *رحیق مختوم جلد ۱۷*، قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶) *رحیق مختوم جلد ۲۰*، قم: مرکز نشر اسراء
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶) *اتحاد عاقل به معقول*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- زالی، مصطفی (۱۳۹۷) *ترکیب اتحادی ماده و صورت و مسأله اتحاد عاقل و معقول*، فلسفه، ۴۶ (۱)، ۵۷-۷۷.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۳۲) *شرح المنظومه: الجزء الثاني*، علق علیه آیت الله حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد الثالث*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*،

- تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۸۷) رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح تحقیق مقدمه دکتر بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
 - طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۵) *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 - عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶) *نظام حکمت صدرائی: جلد دوم*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 - عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱) *نظام حکمت صدرائی: جلد سوم*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 - عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴) *حکمت صدرائی به روایت علامه طباطبائی: مبحث جوهر (شرح نهایه الحکمه: مرحله ششم)*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 - مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳) *تعلیقہ علی نهایه الحکمه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 - مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۵) *شرح الهیات شفاء: جلد چهارم*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) *مجموعه آثار: جلد ۵ (جلد اول از بخش فلسفه)*، تهران: صدرا.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) *مجموعه آثار: جلد ۱۱ (حرکت در اسفار)*، تهران: صدرا.
 - Adamson, Peter (2018) The simplicity of self-knowledge after Avicenna, *Arabic Sciences and Philosophy*, 28 (2): 257-277.
 - Bowin, John (2011) Aristotle on Various Types of Alteration in De Anima II 5. *Phronesis*, 56 (2): 138-161.
 - Bowin, John (2012) Aristotle on 'First Transitions' in De Anima II 5, *Apeiron*, 45 (3): 262-282.
 - Burnyeat, M.F. (2002) De Anima II 5, *Phronesis*, 47(1): 28-

90.

- Carter, Jason W. (2019) *Aristotle on Earlier Greek Psychology: The Science of Soul*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Charlton, William (1992) *Aristotle's Physics: Books I and II* (Translated and commented, with an introduction) Oxford: Clarendon Press.
- Heinaman, Robert (2007) Actuality, Potentiality and De Anima II.5, *Phronesis*, 52(2): 139-187.
- Johansen, Thomas Kjeller (2012) *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Polansky, Ronald (2007) *Aristotle's De Anima*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Howard M (1974) Prime Matter in Aristotle, *Phronesis*, 19 (2): 168–188.
- Shields Christopher (2016) *Aristotle, De Anima*, translation with introduction and commentary, Oxford: Oxford University Press.