

جایگاه جسمانیت در معرفت‌شناسی ملاصدرا

فخرالسادات علوی^۱

نجف یزدانی^۲

چکیده

این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی شأن و جایگاه جسمانیت در نظام معرفت‌شناسی متعالیه صدرایی می‌پردازد. ضرورت چنین تحقیقی از آنروست که شواهد قابل توجهی در احکام این نظام وجود دارد که در نظر اولیه حاکی از طرد و تحقیر جسم انسان و قوای ادراکی حسی، و به طور کلی عالم ماده در فرایند کسب معرفت است. در واقع، برخلاف معرفت‌شناسی‌های متعارف که جسم را از ارکان اصلی حصول معرفت می‌دانند، به نظر می‌رسد که ملاصدرا جسم و متعلقات آن را در معرفت حقیقی مهم ندانسته و ترجیح داده تا چنین معرفتی را از طریق نفس مجرده و از عوالم فوق محسوس تأمین نماید. با تحلیل اهم مولفه‌های دخیل در فرایند معرفت در بیان ملاصدرا و علیرغم وجود شواهد هفتگانه ناظر به طرد جسمانیت، در مجموع به نظر می‌رسد نمی‌توان معرفت‌شناسی صدرایی را نظامی جسم ستیز تلقی نمود؛ بلکه با لحاظ مویدهای مختلف جسمانیت در این نظام از جمله قول به علیت جسم و دخالت موثر متعلقات جسمانی ادراک برای حصول نخستین مراتب معرفت، و همچنین تحقق کمال برای نفس انسانی بواسطه مانع‌سازی‌های امور جسمانی، بایستی این شواهد سلبی را بجای طرد جسمانیت و تحقیر علوم طبیعی، مشیر به دغدغه‌های حکمت متعالیه برای تعالی بخشی به تمامی علوم بشری اعم از علوم انسانی، تجربی و فنی دانست.

کلید واژه‌ها: جسمانیت؛ معرفت؛ نفس؛ معرفت‌شناسی ملاصدرا

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران. (نویسنده مسئول).
f.alavi@meybod.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران.
yazdani4321@gmail.com

طرح مساله

در انتولوژی اسلامی همانند هستی‌شناسی‌های کلاسیک غربی مخصوصاً در افلاطون و افلوپین و قرون وسطی، جسم و ماده به دلایل مختلف مظهر شر، نقص و پستی قلمداد شده است و از این رو در مباحث معرفتی مبتنی بر این قسم هستی‌شناسی، غالباً معرفت واقعی مستلزم فاصله گرفتن از جسم و به صورت کلی عالم ماده دانسته شده و در نظام اخلاقی برخاسته از آن نیز توصیه می‌شود که حتی الامکان به جسم و تمایلات برخاسته از آن اعتنایی نشود. در مقابل، به عنوان یک واکنش افراطی نسبت به دنیاسازی و بی اعتبار دانستن علوم تجربی در قرون وسطی، در فلسفه‌های جدید غربی، یگانه علم معتبر همان علم تجربی مبتنی بر اندام حسی و جسمی انسان و تنها جهان معتبر موجود، همین دنیا دانسته شد؛ پیشرفتهای خیره‌کننده مادی آنها را نیز می‌توان تا حدی نتیجه این نوع نگاه دانست.

حال پرسش این تحقیق آن است که فلسفه ملاصدرا کدام یک از این دو رویه سنتی و جدید (جسم‌ستیزانه و جسم‌محورانه) را تایید می‌کند؟ در کدام یک از این قالب‌ها می‌گنجد و جسمانیت را تحت کدامیک از این دو الگو و نظرگاه تبیین می‌کند؟ یافتن پاسخ این قبیل پرسش‌ها صرفاً یک سرگرمی فکری نیست بلکه اهمیت مستقیمی در جهت‌گیری‌های عملی ما چه در زندگی عادی و چه در زندگی علمی دارد: در تبیین صدرايي از معرفت، بدن و ابزار حسی معرفت و خود جسم خارجی چه نقشی را ایفا می‌کنند؟ آیا پرداختن به علوم نوین و اتکا به عالمان تجربی و شیوه علمی آنها، که غالباً متمرکز بر جسم انسان و جسم جهان هستند، چه از جهت مطالعه و چه به جهت بهره‌برداری از دستاوردهای آنها در منظومه فکری ملاصدرا، موجه و مطلوب است؟ در ادامه سعی شده تا ضمن تقریر نگاه کلی حکمت‌متعالیه^۱ به جسم، به یافتن شواهدی در منظومه معرفت‌شناختی این حکمت پرداخته شود که به تعیین تکلیف جسمانیت در جریان معرفت‌اندوژی انسان می‌انجامد. این پژوهش می‌تواند به یک پرسش اساسی در مطالعات فلسفی پاسخی درخور بدهد: اینکه متعالیه بودن این فلسفه به ضرر جسمانیت تمام می‌شود یا اینکه از نظر ملاصدرا جسم کارکرد و نقش اصیل معرفت‌شناسانه‌ای دارد بطوریکه نمی‌توان اهمیت آن را در حصول معرفت تضعیف کرد یا نادیده گرفت و خواستار حذف آن شد؟ لازم به ذکر است که گرچه در مورد حقیقت جسم به صورت کلی در فلسفه ملاصدرا پژوهش‌هایی صورت گرفته است.^۲

۱. به عنوان گفتمان غالب فرهنگ فلسفی جامعه ما در سالهای اخیر

۲. برای نمونه ر.ک به: «حقیقت جسم در فلسفه ی شیخ اشراق و صدرالمتالهین»، نگارش مریم عاطفی و محمدسعیدی مهر، پژوهش‌های فلسفی، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۷؛ و «مراتب جسم از نگاه صدرالمتالهین»، فروغ السادات رحیم پور و محمود شکری، قبسات، سال بیست و دوم، بهار ۱۳۹۶.

اما نحوه پرداخت این پژوهش به مسأله جسمانیت، پرداختی نو و همانطور که اشاره شد، دارای اهمیت جدی است و در واقع می‌تواند مواد فکری لازمی را در اختیار پژوهش‌های مربوط به دلایل ادبار و اقبال علمی تمدن اسلامی و غربی در قرون اخیر قرار دهد.

۱. جسم

پای جسم از آن جهت که از اقسام موجود بما هو موجود به حساب می‌آید، به فلسفه باز شده و تعابیر و تعاریف و احکام متفاوتی نیز در فلسفه درباره آن بیان شده است. صدرالمآلهین مانند دیگر فیلسوفان مسلمان، در کتاب‌های خود به تفصیل درباره ی جسم بحث کرده است. وی جسم را یکی از اقسام پنج‌گانه جوهر یعنی عقل، نفس، جسم، ماده و صورت می‌داند؛ او این اقسام را اینگونه تعریف می‌کند:

«جوهر اگر قابل ابعاد سه‌گانه باشد، جسم است و گرنه اگر جزئی از جسم باشد؛ به طوری که باعث فعلیت آن باشد - خواه باعث فعلیت در جنس یا نوع آن باشد- صورت است؛ یا صورت امتدادی یا طبیعی. و اگر جزئی باشد که جسم به واسطه آن بالقوه است، ماده است. و اگر جزء جسم نباشد، اگر در جسم مستقیماً تصرف می‌کند، نفس است و گرنه عقل است» (۱۹۸۱: ۴/۲۳۴).

ملاصدرا وجود جسم را برای تکمیل آفرینش ضروری می‌داند، و دلیل این ادعا را اینگونه بیان می‌دارد: در صورت فقدان جوهری به عنوان جسم در میان مخلوقات لازم می‌آید خلقت الهی به عقول منحصر شود. به بیان دیگر اگر سلسله ایجاد به جوهر جسمانی ختم نشود، لازم می‌آید که ممکنات در عقول منحصر شوند و ماسوای آن مانند نفوس و صور و اعراض از قبیل کم و کیف و این که وجودشان در جسم است یا با جسم است امکان وجود پیدا نکنند (۱۹۸۱: ۵/۲-۳).

البته در عالم خارج جسم بما هو جسم که خصوصیت منحصر بفرد و تمایز بخشی از دیگر اجسام نداشته باشد، وجود ندارد. از عامل ایجاد کننده تمایز خارجی میان اجسام در لسان حکما تعبیر به صورت نوعیه شده است؛ که از انضمام آن با جسم، نوع خاصی از جسم تشکیل می‌شود، و به این ترتیب اجسام مختلف از یکدیگر تمایز می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۱۶۶).

لازم به ذکر است که مراد این مقاله از جسم، جسم در استعمال معمول آن است؛ همان چیزی که حکما از آن تعبیر به جسم طبیعی نموده‌اند و قابلیت ذو ابعادی یا امتداد داری این جسم، حقیقت افتراقی آن را می‌سازد. بر این اساس اجزای سازنده جسم، غایب و مفارق از یکدیگر، و در واقع پخش در زمان و مکان هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۲۹۷-۲۹۸)؛ و به این معنا در برابر امر مجرد قرار می‌گیرد، که بنا به غیر جسمانی بودن، متصف به عوارض امتدادداری از قبیل زمانمندی و مکانمندی و قابلیت اشاره حسی و وضع داری نمی‌شود؛ مراد از جسمانیت نیز جسم و موضوعات همبسته آن از قبیل بدن انسان و حواس وی است. با توجه به این نکات کلی در رابطه با جسم در حکمت ملاصدرا، بحث را با تمرکز بر بعد معرفت‌شناسی متعالیه صدرایی پی می‌گیریم.

۲. رابطه جسمانیت با مولفه‌های معرفت

ملاصدرا دو گزاره کلیدی را در آراء معرفت‌شناسانه خود مورد تأکید قرار می‌دهد: یکی اینکه نفس به عنوان قوه مولد معرفت، امری مجرد است (۱۹۸۱: ۸/۶۶ و ۶۹)؛ و دیگر اینکه خود معرفت امری مجرد است: علم عبارت است از وجود شیء مجرد - وجودی که با ماده مخلوط نباشد (۱۹۸۱: ۳/۲۸۶ و ۲۹۲ و ۳۵۴) نزد مجرد (نفس)؛ ماده بنا به ممتد بودن خود دارای اجزایی است که پخش در زمان و مکان هستند. این ویژگی منجر به محدودیت هر یک از آن اجزا در مرزهای وجودی خود شده و در نتیجه کل تشکیل شده از آن اجزا معروض حکم غیبت و عدم حضور ملازم با علم است؛ و این یعنی جسم و ماده فی نفسه نه می‌تواند عالم باشد، نه معلوم و نه خود علم. حکم اخیر می‌تواند حاکی از تنافی جسمانیت با معرفت باشد چرا که جسمانیت ملازم با ماده است؛ و معرفت، مستلزم مادی نبودن. به نظر می‌رسد با چنین مبنای معرفت‌شناسانه‌ای، حکمت متعالیه به مصاف نظام‌های معرفتی متعارف رفته و از آنها تعالی می‌جوید.^۱

موضوع اصلی نوشتار حاضر، بررسی صحت و سقم ادعای تنافی جسمانیت با معرفت در نظام معرفتی صدرایی است؛ ادعایی که در صورت تأیید، می‌تواند القاکننده این حکم از

۱. تعالی جویی‌ای که می‌تواند آستان رقم زدن دو آینده متفاوت پیش روی تمدن اسلامی و غربی باشد: محوریت جسم و ایده پیشرفت تکنولوژیک در خدمت رفاه مادی نزد فلاسفه مدرن غرب، در برابر محوریت غیرماده و ایده استکمال و استعلا بعنوان غایت نهایی نزد حکیمان متعالیه. قطعاً هر نظام معرفت‌شناسانه مبتنی بر مادی هستی‌شناسانه خاص خود است؛ منتها غرض نگارنده در اینجا واکاوی این مبادی نیست بلکه صرفاً به یکی از تبعات موضوع این نوشتار اشاره شد. پرسش جدی‌یی که اهل فن می‌توانند و لازم است در پس این مقاله، پیگیر آن بشوند.

سوی برخی متفکران باشد که: امروزه اگر جهان غرب بخواهد آخرتی آباد داشته باشد لازم است از آموزه‌های اخلاقی و معنوی امثال ملاصدرا بهره بگیرد و اگر ما بخواهیم دنیای آباد داشته باشیم لازم است از آموزه‌های فلاسفه جدید غرب استفاده کنیم (مرادی، ۱۳۸۳: ۱۳۳)؛ چرا که حکیمان متعالیه بجای تمهید مبانی لازم برای نیل جامعه به پیشرفت، عموماً به فکر تئوریزه نمودن تعالی و تکامل انسان بوده‌اند.

تحقیق خود را از طریق تبیین رابطه جسمانیت با اهمّ مولفه‌های مربوط به معرفت پی می‌گیریم؛ بررسی نوع رابطه جسمانیت با هر یک از این مولفه‌ها تأمین کننده شواهد لازم برای تحقیق پیرامون مسأله این نوشتار است.

۲-۱. رابطه جسمانیت با علم حضوری

در معرفت‌شناسی صدرایی علم به طور کلی یا از سنخ حضوری است یا حصولی؛ علم حضوری عبارتست از یافت بی واسطه خود؛ این خودیابی می‌تواند فارغ از تمامی معلومات حصولی و مفاهیم و صور کلی ذهنی باشد. نخستین و مهمترین مصداق علم حضوری علم به «من» است که هم آغاز و هم راه با قوام نفسانیت است. از دیگر مصداق علم حضوری می‌توان به علم نفس به حالات خود، به صور ذهنی خود و همچنین به قوای خود اشاره نمود (ملاصدرا، بی تا: ۱۳۲ و همو، ۱۳۹۳: ۴). این حالات، صور و قوا جملگی مجرد از ماده هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۰). در این دسته از معارف، خود مدرک نزد نفس حضور و ظهور و وجود دارد و نفس آن را بی واسطه در خود می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱/۲۳۳).

به نظر می‌رسد در این نحوه از درک، جسمانیت مدخلیتی نداشته باشد زیرا سنخ مدرک نفس در اینجا غیرجسمانی است: هم خود نفس، هم آنچه که در خود می‌یابد، هم قوایی که با آنها یکی است^۱ و هم حالات بی واسطه آن همگی اموری غیرمادی هستند و در واقع از سنخ یافتنی‌ها هستند نه دیدنی‌ها. علاوه بر این ملاصدرا تأکید بسیاری بر این نکته دارد که هر چه تاثیر جسمانیت کمتر شود و توجه نفس به آن کاهش یابد بر قوت علوم حضوری و دامنه اش افزوده می‌شود (۱۹۸۱: ۲۹۷/۳-۲۹۸).

نکته قابل توجه دیگر در این رابطه اینکه ملاصدرا درک حقیقت هستی را نیز منوط به همین علم حضوری دانسته است (۱۹۸۱: ۲۴۹/۱ و ۱۳۶۰: ۱۰۶) این شواهد در رابطه با علم، حاکی از این است که دست کم در قسم حضوری علم، نقش معرفت‌زایی و معرفت‌آفرینی برای جسم لحاظ نشده است.

۱. النفس فی وحدتها کل القوا

۲-۲. رابطه جسمانیت با علم حصولی

برخلاف علم حضوری، علم حصولی علمی است با واسطه و همچنین نیازمند تمهید جسم؛ و از آنجا که مراد از علم در معنای تجربی و ساینتیفیک آن همین قسم از علم است، چنانچه بتوان از منظر علم حصولی مدخلیت و نقش آفرینی جسمانیت را در نظام معرفت‌شناسانه ملاصدرا توجیه نمود، کنار زدن جسمانیت از عرصه علم حضوری اشکال جدی به وجود نخواهد آورد هر چند این نکته که ملاصدرا در پاره‌ای از کلمات خود (فی الجمله هر چند نه چندان به صراحت)، تمامی علوم حصولی را نیز به علم حضوری برمی‌گرداند^۱ نیازمند تفسیر و توضیحاتی است تا منجر به اشکالات جدیدی در این رابطه نشود.

مبدا شکل‌گیری علم حصولی، مواجهه حسی با اعیان خارجی یا همان محسوسات است که به مدد قوا و ابزارهای ادراکی مختلف و با طی سلسله مراتبی، درجات مختلف علم را شکل می‌دهند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۴-۱۳۹). در ادامه به منظور تدقیق و اطمینان از نتایج حاصله، جزئیات حصول این سنخ از علم و محدوده‌های نقش آفرینی جسمانیت در آن به تفصیل و در قالب بررسی اهم مولفه‌های موثر در کسب علم حصولی و تحلیل نسبت هر یک از آنها با جسمانیت پی گرفته می‌شود.

۲-۲-۱. رابطه جسمانیت با قوا و ابزارهای کسب معرفت حصولی

بر اساس معرفت‌شناسی صدرایی، از آنجا که معرفت حصولی دارای مراتب و مراحل مختلفی است، نفس هم به ابزار مختلفی متناسب با هر مرحله نیازمند است، از این رو نفس در هر کدام از عوالم محسوسات، مخیلات و معقولات با ابزاری متناسب آن عالم به علم و معرفت می‌رسد. ابزار کسب معرفت در عالم محسوسات، حواس ظاهری یا پنجگانه هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۴-۱۳۹). رویارویی حواس با محسوسات شرط لازم ادراک حسی است ولی به نظر صدرا، خود ادراک، فراورده نفس است نه آن حواس (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۸۹). حواس تنها ماده ادراک را به نفس می‌دهند اما در صورتی که نظر ادراکی نفس به این داده‌ها نیفتد داده‌هایی خام و فاقد ارزش شناختی هستند. به این ترتیب از نگاه صدرا حواس شرط لازم اما ناکافی حصول ادراک (حتی در مرتبه ابتدایی حسی آن) می‌باشند؛ بدون نفس، آدمی گوش دارد اما شنوایی ندارد، چشم دارد اما بینایی ندارد...

۱. تصریح به ارجاع علوم حصولی به علم حضوری در فلسفه اسلامی از آن علامه طباطبایی است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۴؛ و ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۶، تعلیقه علامه طباطبایی). اما ریشه‌های قول به چنین ارجاعی را می‌توان فی الجمله نزد ملاصدرا یافت؛ برای اطلاعات بیشتر در این باره ر. ک به: «انحصار علم به حضور نزد صدرالمتهلپین»، نگارش حجت اسعدی و عباس جوارشکیان، مجله پژوهش‌های عقلی نوین ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.

در مرتبه بالاتر از حواس ظاهری، ابزار ادراکی موسوم به حواس باطنی وجود دارد. حواس باطنی شامل حس مشترک، حافظه، متخیله، ذاکره و... است. صورت حسی از حس ظاهری به مرتبه حواس باطنی منتقل می‌شود؛ به این معنا که هم زمان با وجود آن در حس ظاهری، مشابه همین صورت در حس باطنی به انشای نفس، پدید می‌آید و از این طریق، حس مشترک که قوه ای ادراکی است، آن را درک می‌کند؛ و حافظه، متخیله و ذاکره نیز به عنوان ابزار معین ادراک، آن صورت را از زوال حفظ می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۶۲/۳-۱۶۳). هر آنچه که در رابطه با نسبت نفس با جسمانیت در مرتبه ادراک حسی گفته شد در رابطه با مرتبه حواس باطنی به نحو اولی صادق است زیرا علاوه بر اینکه حواس باطنی در مرتبه بعد از حواس ظاهری واقع شده و از داده‌های آن بهره برداری می‌کند، صور متعلق به این مرتبه در لسان صدرا همچنان انشای نفس قلمداد شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۱/۸ و جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۲۱۳/۱).

در مرتبه بالاتر، ابزار ادراکی عقل قرار دارد. عقل دارای مراتبی است که همگام با حرکت جوهری نفس به کمال می‌گراید؛ در نظام معرفت‌شناسی صدرایی عقل با طی مراحل هیولانی، بالملکه، بالفعل و نهایتاً رسیدن به مرحله عقل مستفاد خودش به منبع نیرومند معرفت و ادراک تبدیل می‌شود و حقایق عالم را در خود متجلی می‌نماید. عقل انسان تا قبل از این مرحله کمالی، نقش ابزار شناخت را به عهده دارد؛ ابزاری برای استدلال و رزی، قیاس سازی و مهمتر از همه، تشکیل برهان (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹/۱۱۴-۱۰۹). عقل به این معنا نزد عموم حکما و از جمله ملاصدرا منزلت و کارکرد ویژه‌ای در جهت تبیین نحوه سیر از جزئیات مشاهدتی به نظریات و قوانین کلی (که معیار حصول معارف مختلف بشری از جمله علوم تجربی است) دارد؛ تا اینجا نقش محسوسات (جزئیات) و عقل کلی ساز محفوظ است، منتها ملاصدرا به ذکر این استعمال متعارف و همگام با گزارش‌های علمای طبیعی از عقلانیت علمی بسنده نمی‌کند، پس از اتصال عقل انسان با عالم عقل از طریق عقل مستفاد، شأن عقل انسانی به منبع معرفت ارتقا می‌یابد. در بحث رابطه جسمانیت با عقل نظری به این موضوع خواهیم پرداخت؛ اما نکته نیازمند تأکید در اینجا این است که در این مرتبه کمالی از عقل، قطع نظر از لزوم طی مراتب ادراکی مقدم بر آن، نفس سروکاری با جسمانیت ندارد و همچنین علمی که به دست می‌آورد مربوط به حقایقی برتر از آن چیزی است که در نگاه حسی به عالم، حاصل انسان می‌شود^۱.

به این ترتیب هر چند در تحلیل صدرایی معرفت، حضور محسوسات و استمداد از ابزارهای

۱. سه مرتبه معرفت و ابزارهای ادراکی سه گانه متناسب با آنها، منطبق بر سه مرتبه هستی از نظر ملاصدرا هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳۳۲).

حسی، برای آغاز جریان ادراکی نفس اجتناب ناپذیر است، اما برخلاف این نیازمندی اولیه به جسم و متعلقات آن بایستی دو نکته را در ارتباط با حدود و نقوش آفرینی جسمانیت در علم مد نظر داشت. اشاره به این دو نکته به جهت تکمیل شواهد مربوط به نحوه حضور جسمانیت در زمینه کسب اولیه معلومات حصولی ضروری است؛ اما تفصیل بحث پیرامون آن، به ترتیب ذیل عناوین خلاقیت نفس و موانع کمال عقل نظری خواهد آمد.

نکته نخست، دلالت‌های منطبع در تحلیل معروف ملاصدرا از عمل حسی "دیدن" است که به جای ارجاع به نظر عالمان طبیعی در این باره، قول حق را آن چیزی می‌داند که خداوند به او الهام فرموده و حاصل این الهام نیز تبیین صور مجرد ادراکی در قالب فرآورده نفس مجرد است، نه صوری حسی مأخوذ از اجسام خارجی و منطبع در مغز (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۶-۲۳۷).

این قسم اصالت بخشی معرفتی به مجردات تبعاتی دارد که مهمترین آنها این است که اساساً متافیزیک قادر است رسالت فیزیک را نیز انجام بدهد و با وجود حکما دیگر نیازی به دانشمندان نیست؛ و البته اینکه چنین تبعاتی مورد نظر ملاصدرا باشد یا نه، محل بحث است.

نکته دوم، تأکید ملاصدرا بر لزوم رهایی از قید جسمانیت و متعلقاتش پس از تحریک اولیه حسی است، زیرا بر مبنای مختصات معرفت‌شناسی صدرا، همین بدن و حواس که در ابتدای مسیر حرکت، یاور و مددکار نفس انسانی برای کسب معرفت تلقی شده، هر چه در معرفت پیش می‌رویم، رفته رفته به نوعی مانع معرفتی برای آن تبدیل می‌شود و چیزی جز مانع و شاغل و بار زائد نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱). از این منظر، یکی از آفتهای علوم طبیعی غافل نمودن انسان از ماورای طبیعت است؛ و اگر نکته اول را به این صورت تفسیر کنیم که حکما پتانسیل تبیین پدیده‌های تجربی را نیز دارند پس حقیقتاً محلی از اعراب برای علوم منشأ آفت تجربی نمی‌ماند!

تفصیل این دو نکته در عناوین بعدی خواهد آمد. اما تذکر این نکته لازم می‌نماید که به راستی چنانچه بتوان نقش ابتدایی و علیت معده جسم برای ادراک را به نحوی تحت الشعاع ملاحظات مجرد محورانه معرفت‌شناسی صدرا، قرار داد، هیچ بعید نیست حتی در مهمترین جایگاه مدخلیت جسم و حضور ماده در فرایند ادراک (یعنی وقوع احساس) نیز نقش اصلی برای حس و محسوسات منظور نشود و جسم در معرفت‌شناسی صدرا، به انزوا برود.

اما مقدمه این قضیه شرطی^۱ هنوز وضع نشده تا به استناد آن، استدلالی له وضع تالی ترتیب داده شود. علیت اعدادی جسمانیت و ابزار ادراکی حسی، شرط ناکافی اما بهر حال، «لازم» تحقق علم حصولی است و لذا بایستی جستجوی شواهد مکمل له مقدم یا علیه تالی چنین فرضیه‌ای ادامه یابد.

۱. مراد از این قضیه شرطی محتوای بند قبلی است:

اگر نزد ملاصدرا حتی در بارزترین جلوه مدخلیت جسم در فرایند معرفت (یعنی مرتبه احساس)، نقش اصلی برای جسمانیت لحاظ نشود، در اینصورت لاجرم جسم در این نظام معرفت‌شناسانه طرد و نفی می‌شود.

۲-۲-۲. رابطه جسمانیت با مراتب معرفت

در تیترا قبلی رابطه جسمانیت با ابزارهای کسب معرفت از منظری معرفت‌شناسانه مورد بحث قرار گرفت، اما همچنین می‌توان رابطه جسمانیت را با خود مراتب معرفت از جهت هستی‌شناختی مورد تامل قرار داد؛ بر این اساس، معرفت دارای سه مرتبه کلی احساس، تخیل و تعقل است و این سه مرتبه منطبق بر عوالم سه‌گانه وجودی مورد نظر ملاصدرا می‌باشد؛ یعنی مبنایی هستی‌شناسانه دارد. در منظومه معرفت‌شناسی صدرایی، از آنجا که هر حقیقتی در ساحت هستی دارای این سه لایه یا مرتبه هستومندی است، نفس بسته به موقعیت و درجه کمالی خود می‌تواند در یکی از این مراتب سیر کرده و آن حقیقت را بشناسد. در ادراکات حسی، نفس به عالم محسوسات تنزل می‌کند، در وقت ادراکات خیالی تا مرتبه تخیل بالا می‌رود و به هنگام تحصیل ادراکات عقلی به رتبه اتصال و اتحاد با عوالم عقل صعود می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳۳۲). پس داستان مراتب معرفت داستان ترفیع‌ها و ارتقاهایی است که نفس به خود می‌بیند نه آنطور که حکمای سابق معرفت‌شناسی متعارف معتقدند داستان درجات انتزاع و تجرید و تقشیر مفهومی امر محسوس (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹۵/۹ و همان، ۲۹۰/۱). دلالت متفاوت این دو نگاه در رابطه با مراتب معرفت در این است که طبق یکی، متعلقات مراتب مختلف معرفت، جهان‌هایی واقعی هستند و طبق دیگری، این متعلقات حاصل فعالیت مفهومی و نظری عقل انسانی است؛ در یکی نفس عروج می‌کند و ارتقای وجودی می‌یابد، در دیگری عقل ورزیده می‌شود و کلیات تصویری و تصدیقی را می‌سازد.

به این ترتیب بر اساس نظر ملاصدرا معرفت عقلی مرتبه برتر و تأکید وجودی یافته همان معرفت حسی است که در مرتبه نازل طبیعت وجود دارد. این معنا بر نظریه تشکیک وجود و حرکت جوهری ملاصدرا منطبق است؛ اگر وجودی اقوی و اشد و اتم باشد، انکشاف و شدت ظهورش نیز بیشتر خواهد بود یعنی به مراتب فوق محسوس تعلق دارد، و اگر از تأکید وجودی کمتری برخوردار باشد، مرتبه خفا و ظلمت آن بالاتر و حصول و ظهورش ضعیف‌تر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶/۱۵۲-۱۵۵) یعنی به مرتبه محسوسات تعلق دارد. پذیرش چنین تبیینی به معنای تکرار یکی از شواهد طارد جسمانیت ذیل عنوان قبلی است؛ اینکه نقش آفرینی جسمانیت در امر معرفت نیز منحصر به مرتبه نخست آن است و مراتب بالاتر از احساس، نه تنها نیازمند به حوزه محسوسات نیستند بلکه نیازمند به ترک آن هستند.

۱. چنین ترکیبی بر اساس نظریه حرکت جوهری که به عنوان لبس بعد اللبس تفسیر می‌شود، می‌تواند به معنای هضم جسمانیت در نفس (نه حذف آن) باشد.

در توصیف همین مراتب کمالی است که ملاصدرا می‌گوید:

«نفس، اشیا را به صرف حصولشان نزد خود به علم حضوری شهودی اشراقی مشاهده می‌کند، نه به علم حصولی؛ و انسان‌ها از عالم قلب و عجایب فطرت و عالم ملکوت آن، به خاطر مشاهده محسوسات و اعراض حسی حیوانی در غفلت اند» (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۵).

یعنی التفات به خود محسوسات پس از حصول صور آنها نزد نفس، مخلّ غرض و مقصد کمالی آن است. و اگر این نکته را ضمیمه کنیم به اینکه احساس، اخسّ مراتب ادراک است باز این احتمال قوت می‌گیرد که ملاصدرا شأن و منزلتی برای محسوسات در نظر نگرفته، مگر از این جهت که باب ارتباط اولیه صاحبان نفوس با عالم از طریق حواس و مواجهه با محسوسات باز می‌شود. البته دلالت نکته اخیر این است که ملاصدرا در عین تبیین مجرد محور معرفت، ابتدا همانند یک عقل-گرای افراطی مثل هگل و اتباع ایدئالیستش منکر اصالت هستی‌شناسانه ی جسمانیت نمی‌شود اما به لحاظ معرفتی، معرفت واقعی را به عالم فراجسمانی نسبت می‌دهد و حتی دخالت جسمانیت را مانع حصول مراتب بالای چنین معرفتی دانسته است.

شاید ملاصدرا به لحاظ انتولوژیک (هستی‌شناسانه) یک ایدئالیست مطلق و بلکه اساساً یک ایدئالیست نباشد اما به نظر می‌رسد طبق شواهد اشاره شده به لحاظ بعد معرفت‌شناسانه، با تقریرهای فلسفی رایج علم مدرن، که نیرو محرکه چرخهای تکنولوژی و صنعت تمدن جدید بوده اند، همچنان فاصله زیادی دارد.

تا بدینجا جسمانیت به توفیق چندانی دست نیافته است، اما بایستی نحوه حضور و مدخلیت آن در سایر مولفه‌های معرفت را نیز سنجید. بحث را با بررسی موقعیت جسمانیت در عرصه عقل نظری ادامه می‌دهیم.

۲-۲-۳. رابطه جسمانیت با عقل نظری

به نظر ملاصدرا عقل نظری یکی از دو قوه خاص نفس انسانی است یعنی نفوس مراتب پایین تر اعم از نباتی و حیوانی، علیرغم برخورداری از پاره ای قوای ادراکی، از این نوع ادراک محروم اند. مهمترین فراورده عقل نظری، معرفت است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱/۱۲۲). از آنجا که در نظرگاه ملاصدرا این قوه واقعیتی ذومراتب است، بحث از رابطه جسمانیت با آن را به تفکیک آن مراتب (عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) پی می‌گیریم.

الف: رابطه جسمانیت با عقل هیولانی

نخستین مرتبه عقل نظری، عقل هیولانی نامیده شده است. مرتبه ای که نفس انسانی ذاتاً فاقد هر صورتی اما مهبای پذیرش همه معلومات است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰). در این مرتبه نفس غیر از وجود عقل است؛ در واقع عقل است اما عقل بالقوه یعنی هنوز فعلیت عقلانیت را از خود بروز نداده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۹).

حال با این اوصاف رابطه جسمانیت با این مرتبه از عقل چه می‌تواند باشد؟ به نظر می‌رسد از آنجا که نفس در این مرتبه، هنوز به فعلیت و ظهور آثار انسانی خود نرسیده است، لذا در همان موقعیت جسمانیه الحدوثی خود به سر می‌برد و به جهت همین جسمانیت، آمیخته با قوه و استعداد و منتظر تکامل و ترقی رتبه وجودی خود است. به هر میزان که در آینده ی این جسم، بواسطه ادراکاتش، کمالات به منصفه ظهور برسد به همان میزان از جسمانیت فاصله گرفته است.

ب: رابطه جسمانیت با عقل بالملکه

آغاز فعالیت عقل هیولانی و خروج آن از بالقوه بودن محض، با درک معقولات اولیه ای است که تمامی انسان‌ها در فهم آن مشترک هستند یعنی اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات. همین که عقل نظری توان تحصیل معقولات اولیه را داشته باشد و صرفاً هم همین توان را داشته باشد، عقل بالملکه نامیده می‌شود؛ زیرا در این حالت قدرت اکتساب و "ملکه" انتقال به مرتبه بالاتر یعنی عقل بالفعل را یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۴۲۰).

می‌بینیم که نفس در این مرتبه هر چند از بالقوه گی و زمینه استعداد بودن محض بیرون آمده اما همچنان صاحب قوه است و استعداد؛ و لذا از یکسو نگاهی به سوی عوالم برتر دارد و از سوی دیگر نگاهی همچنان دوخته بر عالم ماده. رد پای جسمانیت در این مرتبه همچنان مشهود است و نفس هنوز نتوانسته طفل تعقل خود را از شیر مادر جسمانیت بگیرد؛ هر چند این شأن هستی شناسانه، اعتبار معرفتی برای جسمانیت در هیچیک از مراتب مذکور معرفت به ارمغان نمی‌آورد.

ج. رابطه جسمانیت با عقل بالفعل

ترقی نفس به مرتبه عقل بالفعل و به این ترتیب پیدایش معقولات بدیهی در آن، سرآغاز تعقل نفس است؛ نفس با یافتن این کمال اولیه شایسته کسب کمال ثانویه یعنی رسیدن به مرتبه تعقل بالفعل می‌شود. از اینجا به بعد است که نفس شأن و مرتبتی متناسب با نفسانیت خود می‌یابد و حیاتی بالفعل نصیب او می‌شود.

این حیات از ماده بی نیاز است و صاحب این مرتبه از عقل نظری نظر به قطع تعلق از ماده، به چیزی تبدیل شده است که تا ابد باقی خواهد بود (خسروپناه و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

این مرتبه از عقل از آن رو عقل بالفعل نامیده شده است که نفس در این مرتبه می‌تواند در صورت تمایل، معقولات را مشاهده کند و در این مشاهده نیازی به زحمت و تفکر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳/۳۶۸ و ۴۱۹)؛ و طبیعتاً نیازی به بدن مادی و جسمانی نیز نیست بلکه عاری از هرگونه قوه و ملکه ای است؛ و همچنین منفعل نیست بلکه فعال است^۱، یعنی اثرپذیر نیست بلکه اثرساز است.

د. رابطه جسمانیت با عقل مستفاد

چهارمین مرتبه عقل نظری، عقل مستفاد است. عقل مستفاد در واقع همان عقل بالفعل است که می‌تواند همه معقولات و صور علمی را از راه اتصال خود به مبدأ فعال در ذات آن مبدأ مشاهده و استفاده کند. ملاصدرا معتقد است هدف نهایی از آفرینش هستی و موجودات حسی، خلقت انسان است و نهایت و هدف و غایت آفرینش انسان نیز نیل او به این مرتبه از عقل است؛ در واقع، کمال خاص نفس ناطقه انسان این است که با عقل کلی متحد گردد و صورت کل نظام هستی که از مبدأ کل در قالب عقول، نفوس، طبایع، اجرام فلکی و عنصری تا آخرین مرحله و رتبه وجود فیضان می‌یابد و کیفیت تدبیر حضرت حق از بالاترین مخلوقات تا پایین ترین رتبه آنها و عروج آنها از ادنی مرتبه به عالی مرتبه در نفس انسانی متصور گردد... و در نهایت، نفس انسانی، جوهر ذاتش عالم عقلی مشابه عالم عینی گردد و هیأت کل در نفس انسانی متصور شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۶-۵۸۷). حصول این حالت نفسانی، بالاترین سعادت معرفتی برای انسان است؛ و البته معرفت حقیقی متوقف بر مشاهده و وجدان این امور است، نه شناسایی صرف آنها (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۳-۲۷۴).

از اینرو آنچه‌ای که وجود انسان را از زندان تنگ جسم می‌رهاند پیدایش و پرورش عقل نظری در نفس ناطقه وی است. نفسی که از زمین جسم روییده اما سر به آسمان تجرد ملکوتی دارد؛ توجه به این نکته دلالتی غیرمستقیم برای جسمانیت دارد و آن اینکه جسم با مانع تراشی خود برای حصول درجات بالای معرفت، به استكمال معرفتی و اخلاقی انسان معنا می‌بخشد؛ بعد از علیت اعدادی جسم برای حصول علم، این دومین شاهد بر مدخلیت و اهمیت جسمانیت در تبیین ملاصدرا از معرفت است.

۱. البته اتصال به عقل فعال هنگامی روی می‌دهد که همه مراتب عقل (هیولانی، بالملکه، و بالفعل و مستفاد) فعلیت یافته باشند.

هر چند مجال چون و چراهایی در این دو شاهد نیز وجود دارد از جمله اینکه همانطور که پیش‌تر گفته شد شاهد اخیر هر چند موجه موجودیت جسمانیت است اما از منظر ادراکی نافی مانع دانستن آن در فرایند معرفت نیست.

همچنین طبق عبارات ملاصدرا در بالا، معرفت حقیقی حاصل نوعی عروج نفسانی به پیشگاه مجردات است، نه تجرید عقلانی اجسام محسوس؛ و توجه داریم که چه فاصله طی ناشدنی‌یی میان این قسم ادبیات مبتنی بر کشف و شهود با ادبیات فلاسفه مدرن وجود دارد. درست است که افسانه فلسفه به عنوان علم بدون پیش‌فرض مدتهاست که از توجه افتاده اما بحث در این است که وجود این قبیل مایه‌های عرفانی و شهودی در میان پیش‌فرضهای یک نظام فکری می‌تواند توجه علمای فعال در آن را از تدبیر زمین به شهود آسمان جلب نماید؛ اگر حقیقت یافتنی ست نه محاسباتی و توأم با آزمون و خطاهای رایج علوم تجربی، آیا عاقلانه نیست به جای علم به حکمت روی آورد؟ ملاصدرا در عبارات پردلالتی از رساله کسر اصنام الجاهلیه می‌فرماید: باید بدانی که هر علمی باعث مزیت و فضیلت نمی‌شود و انسان را از درجه چارپایان به درجه فرشتگان مقرب نمی‌رساند، زیرا بسیاری از علوم که علما بدان اشتغال می‌ورزند از قبیل حرفه‌ها و صناعات است که هرگز وسیله کمال و فضیلت نیستند. در ادامه وی علم را همان معرفت خدا و کتب آسمانی و خودشناسی و هر علمی که نافع به حال آخرت است، می‌داند. و آنگاه به کنایه می‌افزاید: علمی که علمای آخرت به آن اهتمام می‌ورزند و علمای دنیا از آن روی گردانند (۱۳۸۱: ۱۶). آیا چنین نظام معرفت‌شناسانه‌ای بنیهِ ی‌حمایت از علوم طبیعی و دانشمندان دست‌اندر کار آن را خواهد داشت؟

۲-۲-۴. رابطه جسمانیت با موانع کمال عقل نظری

از جمله موانعی که ملاصدرا آن را مخلّ مشاهده ملکوت و لذا سعادت حقیقی نفس ناطقه می‌داند عدم تفکر در عالم ملکوت به دلیل اطاعت از خواسته‌های مادی و بدنی، و تاریکی نفس به علت انس و محبت به طبیعت و دنیا است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۱).

به زعم ملاصدرا اینها از جمله اسبابی است که مانع نفس ناطقه در معرفت حقایق امور است و گرنه هر نفسی به حسب فطرت اصلی اش شایسته شناخت حقایق اشیاست؛ چون نفس ذاتاً امری قدسی است، و آنچه در روایت آمده که اگر چنین نبود که شیاطین بر قلوب آدمیان احاطه یافته‌اند، هرآینه انسان‌ها ملکوت آسمان‌ها را می‌دیدند، اشاره به همین قابلیت ذاتی انسان است. وقتی این حجاب‌ها و موانع از قلب انسان مرتفع شد، ملک و ملکوت به قدر وسعش، در آن تجلی پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۹/۹).

تأملی روی این موانع حاکی از این است که ملاصدرا جسمانیت و اشتغال به آن را از موانع مهم کمال عقل نظری می‌داند. در این راستا حکمای متعالیه معتقدند حالت نفس انسان به واسطه جسمانیت در معرفت او اثر می‌گذارد. شهید مطهری در بحث خود پیرامون علل گرایش به مادیگری این اثرگذاری را به این صورت تبیین می‌کند که مادی‌گرایی انسان در عمل منجر به مادی‌گرایی اعتقادی و نظری می‌شود؛ بطوریکه متعلقات جسمانیت از قبیل شهوترانی‌ها و افسارگسیختگی‌ها و غرق شدن در منجلاب شهوت پرستی را یکی از موجبات گرایش‌های نظری مادی می‌داند (۱۳۸۷، ۱: ۵۶۸)؛ حتی افراط در عدم کنترل و مدیریت قوای شهویه و غضبیه می‌تواند منجر به مسخ باطن حق جو و نفس ملکوتی انسانی شود (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۵/۱۴۹). علامه طباطبایی نیز ارتکاب و تکرار گناهان را موجد ملکات قبیحه در انسان و بمنزله حجابی در برابر فعلیت یافتن و شکوفایی فطرت انسانی می‌داند (۱۴۱۷: ۲۰/۱۲۳). خود ملاصدرا به صورت خاص به اثرات لقمه حرام بر تخریب نفس اشاره دارد (۱۳۶۳: ۱۶۰) و یکی از ارکان چهارگانه ریاضت را جوع (گرسنگی) می‌داند (۱۳۶۶: ۱/۴۴۸). از این رو ملکه تقوای از جسمانیت را هم در ارتقای فهم نظری عقل و هم در توسیع شهود عرفانی قلب موثر می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶۸). اینها در واقع نمونه‌هایی از اعتقاد حکیمان متعالیه به تاثیرگذاری تمایلات معطوف به جسم بر قدرت و حالت ادراکی نفس انسانی است.

۲-۲-۵. رابطه جسمانیت با نحوه مُدرکیت نفس

بر اساس علم النفس صدرایی نفس قوای مختلفی دارد و همگی آن قوا تحت تدبیر آن هستند. نفس با بهره‌گیری از این قوا به ادراک و معرفت می‌رسد؛ اما این مدرکیت نزد ملاصدرا تبیینی خاص می‌یابد.

همانطور که به اقتضای عناوین قبلی نیز اشاره شد، ملاصدرا قائل به خلاقیت و مُبدعیت ادراکی نفس است؛ به نظر او قوه عاقله نفس تنها در مرحله عقل هیولانی منفعل است اما در مراتب برتر، کم و بیش به خلق و ایجاد صور ادراکی می‌پردازد. البته در زمینه مدرکیت اختراعی و ابداعی نفس بایستی این تمایز را مدنظر داشت که وجود علمی که با نفس رابطه دارد، اگر وجودی ضعیف باشد نظیر وجود های حسی و خیالی، پیوند آنها با نفس از طریق مصدریت نفس نسبت به آنها حاصل می‌شود به این صورت که نفس آن وجودات حسی و خیالی را به صورتی نوین در ظرف هستی خود تمثیل می‌بخشد. بنابراین خود اجسام معلوم بالعرض هستند و نفس، صورت مماثل آنها را در خود ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۲۹۹). اما در صورتیکه وجود علمی مرتبط با نفس، وجودی قوی نظیر معقولات در مراتب

عالیه آن باشد دیگر حتی معلومیت بالعرض محسوسات و حضور حواس مدخلیتی ندارد، بلکه نفس با ارتقا به سوی آن معقولات و اتصال با آنها بدون آن که آنها در نفس حلول کنند، مظهر آن معقولات می‌گردد. البته این مظهریت خود درجات و سلسله مراتب مختلفی دارد؛ و این بر می‌گردد به درجه و رتبه وجودی خود نفس (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴/ ۱۷۹-۱۷۷). بر همین اساس است که همانطور که پیش تر اشاره شد ملاصدرا حتی عمل حسی دیدن را با مشیی نفس محورانه و بر مبنای خلاقیت و منشئیت نفس تبیین می‌کند: در عمل دیدن، نفس، خلاق صور دیداری است و این صور در واقع، از شئون نفس است نه این که نفس محل قابل برای پذیرفتن صورت‌های منتقل شده از خارج یا محل انعکاس نوری باشد که از اشیای بیرونی بر آن می‌تابد (۱۳۴۱: ۲۳۷). به تعبیر حکیم سبزواری احساس در اینجا به معنای قیام صدوری است نه حلولی (۱۳۷۹: ۵/ ۸-۴۷- تعلیقه اول)؛ و این بدین معناست که بر اساس تبیین ملاصدرا از ابصار، علم نفس به صور حسی دیداری نیز از سنخ حضوری است، نه ارتسامی و حلولی (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۲۲۰). ملاصدرا این نحوه تبیین را به تمام ادراکات حسی تعمیم می‌دهد (۱۹۸۱: ۸/ ۱۶۶) و به این ترتیب می‌توان گفت حواس و محسوسات صرفا علت مُعده ادراک هستند؛ و این، نافی این نیست که پس از حدوث معلول، علت مُعده از بین برود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵/ ۸-۴۷) یا کنار گذاشته شود.

بنابراین با وجود اینکه ادراک در مرتبه حسی خود، محصول مشترک جسمانیت و نفسانیت دانسته شده و حتی بدون جسم، خلاقیت نفس شکوفا نمی‌شود؛ اما نفس نه در این مرحله و نه در مراحل بعدی معرفت، به معنای واقعی کلمه منفعل و پذیرنده صرف نیست بلکه پس از رویارویی اولیه وی با محسوسات بواسطه حواس، نفس انسانی که همچون خداوند قدرت خلاقه دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۲۶۵-۲۶۴ و ۱۳: ۱۰۳) با «تدارک» خود از طریق درجات مختلف علم، می‌تواند با هر ادراک خود، معرفت را بیافریند و از همین طریق است که نفس مدرکه رفته رفته ارتقای وجودی می‌یابد^۱ (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۳۷) و عالمی عقلی مشابه و مضاهی عالم عینی می‌گردد.

بر این اساس، حاصل بررسی نسبت جسمانیت با نحوه مدرکیت نفس، دو شاهد علییه اهمیت جسمانیت در جریان حصول ادراکات نفس است: اول اینکه نفس در درک محسوسات، مخترع معرفت است نه محل انطباع صور محسوسات؛ و دوم اینکه در درک فرامحسوس به جای تجرید و انتزاع صور دریافتی خود از حس، معلومات خود را از غیر محسوسات می‌گیرد؛ و البته در برابر این دو شاهد نباید از نظر دور داشت که معرفت آفرینی نفس منوط به «تدارک» نفس دانسته شده.

۱. در بحث حرکت جوهری به این مهم باز خواهیم گشت.

همانطور که به فراخور بحث اشاره شد، یکی از مجاری مهم چنین تدارکی در نفس اولاً آغاز از حواس و مدارکات حسی و ثانیاً لزوم مانع تراشی محسوسات و متعلقات حسی در برابر نفس جوئی کمال است. بررسی خود در این رابطه را با پیگیری مبحث مهم و تأثیرگذار حرکت جوهری ادامه می‌دهیم.

۲-۲-۶. رابطه جسمانیت با حرکت جوهری نفس

دیدیم که ملاصدرا مراتب سه گانه نباتی، حیوانی و انسانی را برای نفس ذکر کرده و برای هر مرتبه نیز قوایی در نظر می‌گیرد که به مدد آن، نفس کارهای خود را انجام می‌دهد. طبق آموزه حرکت جوهری، نفس انسان می‌تواند این مراتب را یکی پس از دیگری طی کند. در حقیقت نفس، واقعیتی ذومراتب و به اصطلاح مشکک دارد. این مراتب از طبیعت مادی شروع می‌شوند و به مجرد محض کمال می‌یابند.^۱ نفس در ابتدای حدوث، برای تشخیص خویش نیازمند ماده یعنی جسم یا همان بدن است. این قسم نیازمندی منحصر به حدوث نفس است^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۶۵-۳۸۰). بعد از آن، نیاز نفس به بدن صرفاً در به دست آوردن پاره ای از کمالات انسانی است که جز از راه تدبیر بدن به دست نمی‌آید.^۳ ملاصدرا دگرگونیهای نفس را مدارج نفس می‌نامد و میان دو دسته مدارج پیشینی و مدارج پسینی تمایز قائل می‌شود. مراحل جمادی و نباتی و حیوانی مدارج پیشینی نفس هستند و دگرگونی آن به عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال مدارج پسینی نفس هستند. همه این مدارج، جزء جدایی ناپذیر نفس انسانی اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۷۸). این دو دسته مدارج، درست در برابر هم قرار دارند و قوت هر یک، مستلزم ضعف دیگری است: به عنوان مثال، هنگامی که قوه نباتی و حیوانی ضعیف شوند، نفس قوت می‌یابد. همین، دلیل بر این است که نفس مستقل از بدن شده است و با فناى آن فانی نمی‌شود؛ بلکه با پشت کردن به جسم و قوای حیوانی و نباتی که از آن به مردن تعبیر می‌شود، رها می‌شود مانند کبوتری که از قفس آزاد شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۹۴).

از این نسبت تنگاتنگ میان نفس و جسم تعبیر به ترکیب اتحادی طبیعی نفس و جسم شده؛ در واقع یک چیز است که در پویش جوهری خودش از دنیای سه بعدی و چهار بعدی گام در راه می‌نهد و به دنیای بی بعدی می‌رسد. این دو در حقیقت، مراتب نقص و کمال

۱. و در این میان هیچ طفره و گسستی میان مراتب اصلی نیست بلکه هر مرتبه خود قابل تفکیک به بی نهایت مرتبه جزئی است.

۲. وجه حدوثی

۳. وجه استکمالی

حقیقتی یگانه اند. نفس مانند یک جسم حادث می‌شود و مانند یک روح باقی می‌ماند (مطهری، ۱۳۶۹: ۱/۱۷-۱۸).

به این ترتیب از منظر نسبت میان نفس با جسم در جریان حرکت جوهری نفس، موقعیت بالنسبه مساعدتری برای جسم به جهت نقشی که در حدوث و استکمال نفس ایفا می‌کند مهیاست؛ لذا تأکید مجدد بر این نکته بجا و لازم است که علیرغم تمامی شواهد علیه اهمیت جسمانیت در حصول معرفت در نظام معرفت‌شناسی صدرایی، چگونه متصور است حکم به لزوم برائت نفس از جسمانیتی داده شود که پیدایش و پرورش خود را مدیون آن است؟ حرکت جوهری و به همراه آن، تمام قابلیت‌های ویژه نفس (که جسمانیت مزاحم بروز آنها دانسته شد) اساساً بدون جسم معنا و هویت خود را از دست می‌دهد. بر این اساس می‌توان شاهد برگرفته از نسبت جسمانیت با حرکت جوهری را به منزله مثال نقضی بر شواهد پیش گفته علیه جسمانیت تفسیر نمود. به نظر می‌رسد با تکیه بر نکته اخیر، بتوان قضیه شرطی را که با شواهد مختلفی در صدد وضع مقدم آن بودیم تا از آن طریق به استنتاج تالی طرد جسمانیت از ساحت معرفت‌شناسی صدرای برسیم، اکنون به کمک این شاهد جدید، نفی تالی نموده و نفی مقدم (عدم طرد جسمانیت از مرتبه احساس) و لذا جسم ستیز نبودن فلسفه ملاصدرا از این منظر را نتیجه بگیریم.

تحلیل این شاهد جدید و متفاوت را در قالب مرور اهمّ شواهد مطرح شده در این نوشتار پیرامون نسبت میان جسمانیت و معرفت در نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا پی می‌گیریم:

۳. تحلیل نسبت جسمانیت با معرفت در نظام معرفت‌شناسی صدرایی (بررسی شواهدی قابل تأمل بر جسم ستیز نبودن فلسفه ملاصدرا)

یکی از مسائل مبتلابه نظام‌های متافیزیکی در طول تاریخ، تبیین ارتباط متقابل نفس و بدن و توجیه ادراک منطبق بر واقع در خلال این ارتباط بوده است. این مسأله یکی از مشغله‌های متفکران متقدم و معاصر صدرای نیز بوده است. ملاصدرا با ارائه نفس‌شناسی خاص و ابتکاری خود توانست پرتوی تازه بر ادبیات موجود بحث بیفکند. این نفس‌شناسی برخاسته از هستی‌شناسی وی، به نوبه خود منجر به ارائه نگرشی متفاوت به علم و معرفت شده و نتایج نوینی را در نظام معرفت‌شناسی وی به بار آورده است؛ اما همچون هر نظام فکری بشری، دستخوش مسائل و اشکالاتی نیز است که بایستی مورد مذاقه و بررسی قرار گیرد. مسأله‌ای که در این نوشتار متعرض آن شده ایم این است که شواهد قابل توجهی در نظام معرفت‌شناسانه ملاصدرا وجود دارد که حاکی از بی‌توجهی به جسمانیت و لذا ارائه تبیینی متفاوت و بلکه متخالف با شیوه‌های رایج تبیین علم انسان نزد فلاسفه مدرن است.

یکی از کاربردهای چنین بحثی، انکشاف بخشی از زمینه‌های فکری و فرهنگی تمدن کنونی اسلامی ایرانی خواهد بود؛ بر فرض تأیید چنین اصلی در مبانی معرفت‌شناسی متعالیه، تضعیف نقش جسمانیت (اعم از اجسام خارجی، بدن و قوای حسی آن)، می‌تواند میل عمومی جامعه را به سمت علوم متعالی در قالب کشف و شهود سوق داده و در نتیجه علوم طبیعی و صنعت که هر دو به نوعی خادم بعد جسمانی هستند مورد بی‌مهری پیروان این چنین فلسفه‌ای قرار خواهد گرفت و حاصل آن را در رکود علوم تجربی در منطقه تحت نفوذ این قبیل حکمت ورزی می‌توان دید.^۱

بررسی صحت و سقم نمودهای چنین ادعایی نیازمند تحقیقات تاریخی است؛ آنچه این مقاله متکفل آن است عبارتست از بررسی اصل ادعا یعنی نفی جسمانیت در منظومه معرفتی ملاصدرا. بدیهی است که در صورت رد این ادعا، حتی چنانچه بررسی‌های تاریخی، همبستگی معناداری را میان ظهور حکمت متعالیه و رکود علمی جوامع تحت تأثیر آن تأیید نماید باز بایستی به دنبال تبیین‌هایی متفاوت از محکوم نمودن حکمت متعالیه به ناب‌گرایی و جسم‌گریزی را جستجو نمود.

در ادامه با نگاهی فلسفی (و نه تاریخی) به تحلیل دلالت‌های شواهد به دست آمده از بررسی نسبت میان جسمانیت با عناصر مهم دخیل در حصول معرفت در منظومه معرفت‌شناسانه ملاصدرا پرداخته خواهد شد.

در میان قوای ادراکی، حواس اهمیت ویژه‌ای دارند زیرا طبق باور عمومی که ملاصدرا نیز با آن مخالفت ننموده، مبدأ پیدایش معرفت برای انسان حواس هستند و در واقع لازمه فعالیت سایر قوای ادراکی، فعال شدن حواس پنجگانه یا همان قوای مدرک از خارج است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/۱۳۸-۱۳۹). لذا ملاصدرا نیز همچون عموم حکمای قبل از خود (به عنوان نمونه: فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹، و ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۰)، معترف است که از دست دادن هر حسی به معنای از دست دادن علمی متناسب با آن است: «من فقد حساً فقد علماً» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱۲۶). این رویارویی اولیه با محسوسات، اولین شرط حصول علم است؛ اما بنا به پاره‌ای ملاحظات به نظر می‌رسد نمی‌توان مانور جدی روی این مدخلیت اولیه داد؛ زیرا نظام معرفت‌شناختی صدرایی اولاً، حس و محسوسات را علت اعدادی ادراک می‌داند نه علت اصلی؛ ثانیاً اشتغال نفس به جسمانیت را مانع حصول معرفت دانسته و تعبیر مانع و شاغل و بار زائد را برای آن به کار می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱)؛ حتی کمالی که در بیان ملاصدرا برای قوای ادراکی حسی ذکر می‌شود پا را از حس فراتر نهاده و آن را به حس

۱. و در مقابل آن، شاهد رونق علوم وابسته به جسم در فرهنگ‌های برساخته از فلسفه‌های غربی که برای جسمانیت نقش مستقلی در حصول معرفت قائلند، هستیم.

باطن و عالم مثال پیوند می‌دهد، و آن را از این جهت می‌داند که حس توان نفوذ به اصل حقیقت اشیاء را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۲۲)؛ ثالثاً صور ادراکی انسان حتی صور حسی، انشای نفس دانسته می‌شود، نه محصول آلات و قوای حسی؛ رابعاً ادراکات مرتبه عقلانی (به عنوان معرفت حقیقی) حاصل مشاهده معقولات متعالی معرفی می‌شود نه اجسام متدانی؛ خامساً، استکمال وجودی و اخلاقی انسان منوط به استکمال معرفتی وی دانسته می‌شود که مهمترین شرط آن، ترک التفات ادراکی و تعلقی به جسمانیت است؛ در واقع، همانطور که طبق هستی‌شناسی صدرایی، عالم طبیعت پایین‌ترین و سطحی‌ترین مرتبه را در میان مراتب هستی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۵۸)، در معرفت‌شناسی صدرایی نیز حواس پایین‌ترین و سطحی‌ترین مرتبه را در میان مراتب ادراک دارد و باید از آن گذر نمود.

البته چنانچه در عبارات ملاصدرا به این قسم گذر نمودن بسنده می‌شد معرفت‌شناسی وی می‌توانست به نحوی از شواهد پنجگانه فوق‌دال بر نفی جسمانیت برآید؛ به دلیل این دو شاهد ایجابی که اولاً، بهر حال نفس تا زمانی که به بدن جسمانی تعلق دارد نیازمند علیت اعدادی محسوسات برای عالم شدن خود است و ثانیاً، اینکه اگر جسم نباشد و موانع جسمانیت وجود نداشته باشد استکمال معرفتی (و به تبع آن، وجودی و اخلاقی) برای انسان معنا و مفهومی نخواهد داشت. منتها طبق عبارات ملاصدرا هر زمان که نفس بتواند به مرتبه قطع تعلق از بدن نائل شود، از قوا و ابزارهای حسی بی‌نیاز خواهد شد؛ و نکته نیازمند تأکید در این میان این است که امکان چنین قطع تعلق را ملاصدرا در همین دنیا نیز برای نفس میسر می‌داند (۱۹۸۱: ۲۲۵-۲۲۴). یعنی نفس می‌تواند در همان‌زمان که متعلق به بدن است، دارای ادراکاتی حسی باشد که نیازمند حس و محسوسات نیست مانند آنچه که در رویاهای صادقانه^۱ واقع می‌شود. در این حالت نفس (البته نفس کامله) می‌تواند صورتهایی پنهان از قوای حسی را بدون مشارکت ماده، در عالم خود ابداع کند، حتی به اعتقاد صدرا عرفا می‌توانند عین اشیای خارجی را ایجاد نمایند (۱۳۶۳: ۵۹۸).

علاوه بر این، بایستی متذکر این نکته که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد، شویم: بازگشت تمامی معلومات حصولی به علم حضوری، که جسمانیت در آن مدخلیتی ندارد. به اعتقاد ملاصدرا علم به هر چیزی عبارتست از علم به حقیقت آن چیز، حقیقت هر چیزی نیز هستی آن است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ۸: ۳/۲۷۰: ۴۰۰). در این صورت و با توجه به نظریه حرکت جوهری، وجود در مراتب عالی خود، وجودهای مرتبه پایین‌تر را در خود

۱. مراد از رویای صادقانه خوابهای معمولی که حاصل تصرفات قوه خیال انسان در صورتهای خیالی اوست نمی‌باشد، بلکه منظور ملاصدرا حالتی است که نفس بدون وساطت حس و محسوسات، نظاره‌گر بخشی از حقایق عالم مثل است.

دارد^۱ لذا با علم به معقولات، علم به محسوسات یعنی علم به حقیقت موجودات حسی نزد ما حاضر می‌شود؛ و به این ترتیب به اذعان حکمای متعالیه گستره علم حضوری، علم حصولی را نیز در برمی‌گیرد منتها بنا به شخصی بودن معلومات حضوری، آنگاه که عالم در مقام تبیین معلوم خود در قالب مفاهیم و الفاظ برمی‌آید آنچه در کلام وی نمودار می‌شود نه خود هستی بلکه چیستی معلوم است یعنی همان ماهیت که دارای حدود و ثغور خاصی است (اسعدی و جوارشکیان، ۱۳۹۸: ۳۴)؛ و این، همان علم حصولی است. علم حصولی اعتبار و انتزاع عقلی است که عقل ناگزیر جهت رفع نیازهای ضروری خود به آن تن در می‌دهد؛ چنین علمی از یک معلوم حضوری که در واقع یک موجود مجرد مثالی و عقلی است و بعینه نزد نفس حاضر است، اخذ می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۷). این یعنی علم حقیقی و مصدر و منشأ علوم اعتباری حصولی، علم حضوری است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۳؛ حسن زاده آملی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۵ و ۱۲۵). کمترین دلالت تحلیل مذکور، به حاشیه رفتن انواع علوم تجربی که مصادیق بارز علم حصولی هستند خواهد بود. اگر انسان می‌تواند بنحو حضوری با حقیقت و حاق واقعیت جهان روبرو شود، دست کم علوم متعالی و فراجسمانی، برتری چشمگیری بر علوم طبیعی و مرتبط به جسمانیت دارند. در پاسخ به این دو شاهد جدید^۲ چه می‌توان گفت؟

به نظر می‌رسد در پاسخ به شاهد جدید نخست (یعنی امکان بی‌نیازی نفس از قوا و ابزار ادراکی حسی در حین حیات دنیایی انسان) می‌توان بر یکی از لوازم نفس شناسی ملاصدرا و دلالت آن بر تحلیل وی از معرفت تاکید نمود:

ادراک امور عقلی پس از آن است که نفس مرحله ادراکات حسی را پشت سر بگذارد و با گذر از آن مرحله به مرحله فعلیت عقلی برسد. از این پس است که به زعم ملاصدرا نفس عقل و عاقل و معقول می‌گردد و با نیل به این مرحله اساساً از ابزارهای ادراک حسی مستغنی می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۰/۲ - ۸۱). وگرنه به هر حال مادامی که نفس به لحاظ معرفتی نتواند از عدم (فقدان محسوسات و عدم مواجهه با آن)، به خلق فرآورده‌های ادراکی خود بپردازد نمی‌توان بطور مطلق سخن از طرد جسمانیت در فلسفه صدرا گفت؛ مضاف بر اینکه اساساً تحقق نفس منوط به این است که نفس با «غیر» خود تماس حاصل کند و به تعبیر دقیقتر صورتی از غیر را نزد خود ابداع کند. در واقع، صورتی که به سمت

۱. در ادراک نیز همانند وجود، سلسله مراتب و سطوح مختلفی وجود دارد که مبتنی بر یکدیگر و متصل به نحو لبس بعد اللبس هستند و درجه بالاتر ادراک کمالات درجات پایین تر را در خود دارد و در عین حال قابل تقلیل به مراتب سابق خود نیست.

۲. در واقع شاهد ششم و هفتم طرد جسمانیت

عالم مجرد عقلانی بالا می‌روند همان صوری هستند که با واسطه حواس مشاهده نفسانی شده‌اند (یوسفی، ۱۳۹۵: ۲۳۴). این نکته در ارزیابی شاهد جدید دوم (بازگشت تمامی علوم به قسم حضوری) نیز می‌تواند مفید باشد چرا که علم حضوری محض نمی‌تواند بدون اتکا به داده‌های حواس، به ادراک و مشاهده معقولات نائل آید، هر چند به سبب مراتب کمالی که در جریان ادراک در هویت و هستی انسان حاصل می‌شود، رفته رفته نوعی بی‌نیازی از جسمانیت حاصل خواهد شد. نفس مدرکه، انسان معلق خودآگاه ابن سینا هم که باشد بهر حال تا اندام حسی اش به کار نیفتد جز به خودش، وقوفی به هستی و چیستی غیر نخواهد داشت؛ به همین دلیل است که ملاصدرا خاطرنشان می‌کند خداوند بر اساس رحمت و لطف خود، امور جسمانی و محسوس را نشانه‌هایی برای امور روحانی و عقلی قرار داده و حواس را رهگذر ارتقا به امور عقلی مقرر داشته است.

برای اینکه نفس کمالات نظری و عملی را از بالا دریافت کند، لازم است مستعد حصول آنها شود و کسب این استعداد مشروط است به اینکه با به‌کارگیری اندام‌های ادراکی و تحریکی جسم خود، از قبیل چشم و گوش و دست و پا، و به اصطلاح با تصرف در آنها، با جهان طبیعت مرتبط شود؛ بدین نحو که با استفاده از قوای حسی ظاهری و اندام‌های ادراکی، به صور حسی، و به کمک این صور و قوه خیال به صور خیالی، و به کمک این صور و قوه عقل به صور معقول دست یابد تا از حیث "نظری" تکامل یابد؛ و همچنین با استفاده از قوای تحریکی و به کمک اندام‌های مرتبط با آنها افعالی را انجام دهد که تکرار آنها به ملکات نفسانی و تکامل "عملی" می‌انجامد. این‌گونه فعالیت نفس در بدن را «اضافه تصرف نفس در بدن» می‌نامند (عبودیت، ۱۳۹۵: ۳ / ۱۳۱-۱۳۰). حاصل اینکه گرچه نفس به محض حدوث، به سبب تجردش، از بدن طبیعی بی‌نیاز است، به سبب نقص وجودی و احتیاجش به تکامل، از جهات متعددی به آن نیازمند است. این، نه به معنای طرد جسمانیت بلکه به معنای لزوم گذر از آن است؛ به نظر می‌رسد شواهد طارد جسم در معرفت‌شناسی متعالیه را نمی‌توان بسادگی دال بر بنیانگذاری یک نظام متافیزیکی ناب‌گرا که متافیزیک ادراک را بی‌توجه به فیزیک آن تفسیر می‌نماید، تلقی نمود.

در واقع تامل بیشتر بر اقتضائات شواهد نفی‌کننده جسم در مقایسه با شواهد موید جسم حاکی از این است که:

- بدون علت، چه معده باشد چه اصلی، معلول‌های علت مذکور محقق نخواهد شد، لذا طرح علیت اعدادی جسمانیت در توضیح فرایند تحقق معرفت صرفاً بحث را به حاشیه ای بی‌اهمیت می‌کشد.

- می‌توان تهدید نهفته در وجود موانع جسمانی در راه حصول کمال نفسانی را به منزله فرصتی برای کمال‌پذیری نفس انسانی تلقی نمود.

- در تاکید بر لزوم طی (هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی) مرحله جسمانیت، جهت نیل به مرتبه انشای صور در نفس و تفسیر مدرکات عقلانی بمثابه فراورده ابداعی نفس، کفایت تاکید را به جای «نیل» به مراتب عالی‌تر عقلانی، بر لزوم و ضرورت آغاز از ادنی مراتب جسم و جسمانیت و «عدم توقف» در آن بگذاریم.

- قول به امکان کسب معرفت بدون استمداد از جسمانیت در همین دنیا، در مقام تبیین روال غالب و شایع حصول معرفت نیست، بلکه صرفاً امکان عام این نحوه حصول علم را مورد تایید قرار می‌دهد.

- ابتدای تمامی معارف با همه پیچیدگی و وسعتش بر نوعی خوداندیشی بسیط و وقوف نفسانی ساده (موسوم به علم حضوری)، هر چند ناظر به عدم تایید فرضیه لوح سفید تجربه‌گرایان صرف و در مواردی نفی وجود جوهر نفس نزد آنها است، اما ملازمه‌ای با تایید روایت‌های افراطی عقل‌گرایان ایدئالیست مبنی بر استخراج تمامی معلومات بشر از درون خود (و در نتیجه بی‌اهمیتی قلمداد نمودن جهان خارج) ندارد؛ درست است که این قبیل روایت‌های حداکثری می‌تواند طارد جسم در تبیین معرفت باشد لیکن گزارش ملاصدرا حاوی چنین افراطی نیست.

بر این اساس چنین می‌نماید که ارزیابی منصفانه دلالت‌های شواهد هفتگانه طارد جسم، صرفاً حکایت از نفی صریح توقف در تبیین‌های تجربی و نگاه استقلال‌ی به علل مادی دارد؛ البته چنین توقفی ناگزیر به معنای محرومیت از مقصد و مقصود حقیقی معرفت است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۷-۳۶۶ و ۸۳۱-۸۲۹).

لیکن در کنار آن، دلالت شواهد موبد جسم بر محور قول به علیت جسم و دخالت موثر متعلقات جسمانی ادراک برای حصول نخستین مراتب معرفت، و همچنین کمال‌پذیری نفس انسانی بواسطه مانع‌سازی‌های امور جسمانی و تمایلات معطوف به جسم انسانی، جلوی تفسیر جسم‌ستیزانه شواهد دسته‌نخست را می‌گیرد؛ حتی صحه نهادن بر امکان حصول معرفت‌های غیر مبتنی بر محسوسات هر چند در مواردی شاذ و نادر، را نباید بمنزله طرد علوم حاصله از حس و محسوسات و نه حتی توصیه عموم به روی آوردن به این طرق خاص و غیرعادی، بلکه نشانه ژرف‌اندیشی و امکان‌ات خاص فلسفه‌ای دانست که به حق «متعالیه» لقب گرفته است.

پیش‌تر پرسیده بودیم که آیا پرداختن به علوم مربوط به جسم از نظر ملاصدرا امر مطلوبی تلقی می‌شود یا به معنای گرفتار نمودن فهم خود در توهمات و علل غیراصیل طبیعت است؟

و حال پاسخ می‌دهیم علم تجربی و عالمان آن مورد مذمت صدرا نیستند؛^۱ اما یک دانشمند نباید فراموش کند که مناسباتی در عالم هست که با پیشرفته‌ترین ابزارهای حسی و دقیق‌ترین محاسبات مادی هم نخواهد توانست به کنه و حقیقت امر آن پی ببرد. دیدن حقایق اصیل و در واقع منبع و مصدر حقایق - یعنی خود هستی - چشم شهودی می‌خواهد و عقل متعالی؛ و این با پشت سر گذاشتن مادیات و نظاره ملکوت میسر می‌شود نه با توقف در جسمانیات و منحصر دانستن عالم هستی به آن. لذا حکمت متعالیه ملاصدرا هر چند نظامی جسم محور و مکتفی به جسم نیست اما منظومه فکری جسم ستیز و قائل به حذف و طرد جسمانیت از ساحت معرفتی خود و نافی اعتبار علوم تجربی نیز نیست. امکانات فلسفه صدرایی راهی فراسوی دو رویکرد افراطی و تفریطی به جسم را بر جویندگان حقیقت می‌گشاید: آغاز از جسم و آنگاه گذر از آن؛ هم در بعد هستی‌شناختی و هم در بعد معرفت‌شناختی. این نه به معنای لزوم طرد جسمانیت بلکه حاکی از کشف دنیایی بسی فراتر از عوالم ماده و جسمانیت، و تدارک تمهیداتی در حکمت متعالیه صدرایی جهت نیل نفس به این مراتب متکامل وجودی و معرفتی است.

این در واقع تجلی آرمان بازگشت علوم انسانی و طبیعیات به الهیات است که تبلور آن را می‌توان در آراء حکمای متعالیه همچون نظریه پردازی له تاسیس نظام اجتماعی موفق مبتنی بر انقلاب فکری - فرهنگی توحیدی نزد مرحوم مطهری (مطهری، ۱۳۹۲: ۴۵) و نظریه عقلانیت وحیانی آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۶) بعنوان دو تن از نظریه پردازان معاصر حکمت متعالیه دید. شهید مطهری تاکید دارد که منطق اسلام در تأمین سلامت روانی آحاد جامعه و ساخت یک نظام اجتماعی موفق عبارتست از ایجاد انقلابات فکری بر مبنای جهان بینی توحیدی (کلمه طیبه) (مطهری، ۱۳۹۲: ۵۰-۴۶).

همچنین به اعتقاد آیت الله جوادی رتبه هر علم به جهتگیری الهی آن برمی‌گردد؛ چه الهیات باشد، چه تجربی ترین و انضمامی ترین علوم؛ و البته در این نگاه بسیاری از مظاهر علوم نوین توجیهی ندارد؛ اما نه بخاطر توجهشان به جسمانیت، بلکه بخاطر جهتگیری مادی و سکولار آنها. جهتگیری الهی در علوم با گذر از جسمانیت (و نه طرد آن)، تدبیری است برای تصفیه حالت ذهنی فاعل شناسا به لحاظ زمینه‌های فکری، اعتقادی و ارزشی؛ و از این طریق، جایگزین نمودن تفسیر ابزاری و اعدادی از جسمانیت به جای تفسیر استقلالی از آن در فرایند حصول ادراک (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲).

۱. هر چند آنگونه که علم متعالی و عالمان آن را می‌ستاید، آنها را مورد ستایش قرار نمی‌دهد.

حکمت متعالیه به دنبال تعالی علوم تجربی و اعطای رسالت مقدس به آنها است؛ از این منظر، علوم تجربی برخلاف آنچه امروزه در نظام معرفتی متعارف حاکم است، نه علمی اصیل و مستقل بلکه بخش کوچکی از ابزارهای پرده برداری از خلقت الهی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۰؛ ۱۳۹۰: ۱۴۱).

نتیجه

در نوشتار حاضر با مرور مهمترین مولفه‌های دخیل در حصول معرفت در نظام معرفت‌شناسی صدرایی، به شواهد هفت‌گانه ای حاکی از نفی و طرد جسمانیت در این نظام رسیدیم: قول به علیت اعدادی (و نه اصیل) جسمانیت در ادراک، تاکید بر مانع-تراشی جسمانیت در جریان حصول ادراک، معرفی صور ادراکی بعنوان انشای نفس، تلقی مدرکات عقلانی بعنوان برآمد مشاهده معقولات متعالی (نه تجرید محسوسات)، اهمیت ترک التفات ادراکی از جسمانیت بعنوان شرط استکمال معرفتی، قول به امکان کسب معرفت بدون استمداد از جسمانیت در همین دنیا (که البته نزد معدودی از خواص انسانها به وقوع می‌پیوندد)، و بازگشت تمامی معلومات انسان به علم حضوری. در مقابل، در اثنای بحث پیرامون این شواهد سلبی، به فقراتی حاکی از اهمیت و مدخلیت جسمانیت در جریان ادراک به روایت حکمت متعالیه اشاره شد و سعی شد با استناد به این شواهد موید جسم - از جمله تاکید بر اهمیت همه انواع علیت برای تحقق معلول ولو اینکه اعدادی باشد، تاکید بر اهمیت جسمانیت بعنوان شرط معنایابی استکمال و تحلیل این نکته که نفس، نیل خود به مرتبه خلق صور را همچون هستی خود مرهون آغاز از مقدمات حسی است - به مضاف این فرضیه برویم که نظام معرفتی ملاصدرا نظامی جسم‌گریز، ناب‌گرا و مجردمحور است؛ بر این اساس نشان داده شد که تفسیر فقرات مشیر به انزوای جسمانیت از فرایند حصول معرفت در کلمات ملاصدرا، نه ناظر به تمرکز این معرفت‌شناسی بر صرف تکامل نفسانی بعنوان تنها ابزار و لازمه نیل به معارف، و در نتیجه غفلت و بلکه تحقیر پیشرفت مادی و صنایع مرتبط با آن، بلکه به معنای تاکید آن بر وجود چنین راه ویژه ای فراسوی جویندگان حقایق امور و معارف حقه است.

منابع

- اسعدی، حجت و عباس جوارشکیان (۱۳۹۷) «انحصار علم به حضور نزد صدرالمتألهین» پژوهش‌های عقلی نوین ۶، ۳۸-۹.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- (۱۳۸۴) *معرفت‌شناسی در قرآن*، محقق حمید پارسا، قم: نشر اسراء.
- (۱۳۸۸) «علم اسلامی» راهبرد فرهنگ ۶، ۱۸-۷.
- (۱۳۹۰) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶) *اتحاد عاقل به معقول*، چاپ دوم، تهران: حکمت
- (۱۴۰۴ق) *دروس اتحاد عاقل و معقول*، تهران: حکمت
- حسینی، جمشید (۱۳۹۴) *تربیت فلسفی در حکمت متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا خسروپناه، عبدالحسین، پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۸) *نظام معرفت‌شناسی صدراایی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹) *غرر الفرائد*: شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب
- سراجی پور، نسرین (۱۳۸۱) «*جوهر جسمانی در اندیشه مثبتان و نافیان*»، کلام اسلامی، (۴۴)، ۱۳۱-۱۲۵.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱) *عرشیه*، به کوشش غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- (۱۳۶۰) *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۹۳) *آگاهی و گواهی*، ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق، ترجمه مهدی حائری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۷۸) *سه رساله فلسفی*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۸۱) *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبیه*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۵). *مجموعه رسائل فلسفی*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۴۲۰). *المشاعر*، به کوشش هانری کربن. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- ، بی تا، *الحاشیه علی الهیات الشفا*، قم: بیدار

۱۲۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، سال دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

--- (۱۳۶۶). شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸) **نهایه الحکمه**، تعلیقه عباسعلی زارعی، ج ۲، قم: اسلامی

--- (۱۴۱۷) **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

--- (۱۳۹۰) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، جلد ۱، تهران: صدرا ۲

عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۵) **درآمدی به نظام حکمت صدرا بی انسان‌شناسی**، ج ۳، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت) و مؤسسه آموزشی امام خمینی.

مرادی، اسدالله (۱۳۸۳) «**دکارت و ملاصدرا**»، نامه فرهنگ ۵۲، ۱۳۳-۱۲۶

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵). **شرح جلد هشتم اسفار**، به کوشش محمد سعیدی مهر. قم: موسسه امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). **مقالات فلسفی** (۲)، تهران: حکمت.

--- (۱۳۸۴) **مجموعه آثار**، ج ۱۵: فلسفه تاریخ (۴)، تهران: صدرا، چاپ دوم.

--- (۱۳۸۷) **مجموعه آثار**، ج ۱: علل گرایش به مادیگری، تهران: صدرا، چاپ پانزدهم.

--- (۱۳۹۲) **خدا در زندگی انسان**، تهران: بینش مطهر

یوسفی، محمد تقی (۱۳۹۵) **درس نامه علم النفس فلسفی** (درسهای حجت الاسلام و المسلمین

غلامرضا فیاضی)، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی