



خردنامه صدرا

فصلنامه

علمی - پژوهشی

شماره شصت و نهم

۱۳۲۷ صفحه، قیمت ۳۵۰۰ تومان

پاییز ۱۳۹۱

صفر ۱۳۲۲

ISSN: 1688-8877
T: ۰۳۱۰-۰۶۰۰۷۱

مسئله بداء در مکتب تشیع

دکتر اکبر فایدلی / ص ۵

قائد مفروض هر یک از ضریب‌های منتج قیاس اقتراضی حملی

دکتر اصغر عین الله زاده صمدی / ص ۱۷

تبیین و ارزیابی نظریه اعراض فردی بمتابه بدیلی برای نظریه کلاسیک

دکتر رضا ماحوزی / ص ۳۷

پارادایم پیچیدگی و همگرایی معرفتشناختی با واقعکارایی اسلامی

دکتر حسین اسکندری / ص ۵۱

واکاوی جایگاه خلاقیت هنری در حکمت صدرا با تکیه بر عالم امر و ابداع

دکتر محمد علی آبادی، دکتر قاسم کاکایی، محدثه شدیری نبا / ص ۷۱

تبیین تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی در مسئله قوای ادراکی باطنی

دکتر نصرالله حکمت، نفسیه اهل سرمدی / ص ۸۷

بررسی تطبیقی اتحاد عاقل و معقول در فلسفه ملاصدرا و وحدت استعلایی نفس در فلسفه کانت

دکتر محمد کاظمی علمی سولا، طوبی نعل صاحبی / ص ۱۰۱

بررسی تطبیقی اتحاد عاقل و معقول در فلسفه ملاصدرا

و وحدت استعلایی نفس در فلسفه کانت

دکتر محمد کاظم علمی سولا، استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد
طوبی لعل صاحبی،^{*} دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

ابداعی وی نظیر اصالت وجود، تشکیک آن، حرکت جوهری نفس مبتنی است. اما ملاصدرا بر اساس این مبانی، براهین خاص خویش را نیز بیان میدارد. این براهین (بویژه برهان تضایف) مورد تفسیر و مناقشه‌های گوناگون متفکرین بزرگی از اصحاب حکمت متعالیه قرار گرفته است.

در دیدگاه کانت نیز چگونگی ارتباط عین و ذهن از جایگاه ویژه‌ی بیرون‌دار است و کانت آن را در بخش استنتاج استعلایی که در آن در صدد بیان چگونگی اطلاق مقولات بر داده‌های حسی است، مطرح می‌کند.

بحثی که خودوی آن را روح یا قلب شناخت معرفی می‌کند. بدلیل آنکه وحدت استعلایی ادراک نفسانی نقطه محوری فلسفه‌ی وی است و در عین اینکه بیان و فهمش بسیار دشوار است، ژرفترین حقایق فلسفی را پیش می‌کشد. با وجود این در نوشته‌های فارسی یا به آن توجه نشده یا توجه به آن در غایت اجمال بوده است. غرض این نوشتار روشن ساختن این چند نکته است:

چکیده

مسئله تقابل یا تطابق عین و ذهن از ابتدای تاریخ فلسفه، ذهن متفکران را بخود مشغول داشته است. در میان این متفکران بزرگ ملاصدرا و کانت دوگانگی ذهن و عین را نامقبول دانسته و قائل به نوعی یگانگی شده‌اند. این مسئله در ملاصدرا امری محرز است، اما در کانت برغم تأکید ویژه وی بر اهمیت آن، بجهت غموض بسیار شدید مسئله، تاکنون بسان امری ناشناخته باقی مانده است. این جستار مدعی است که کانت اگرچه در ابتدای تبعیت عین از ذهن سخن می‌گوید، اما درنهایت نوعی یگانگی آن‌دورا پذیرفته است. این مسئله که در کارکرد وحدت استعلایی ادراک نفسانی نهفته است با اتحاد عاقل و معقول در ملاصدرا قابل بحث و بررسی است.

کلید واژگان

عین	ذهن
وحدت استعلایی ادراک نفسانی	نفس تجربی
اتحاد عاقل و معقول	

مقدمه

مسئله اتحاد عاقل و معقول حاصل ریاضتهای فکری فراوان ملاصدراست. این مسئله بر مبانی خاص و

* نویسنده مسئول (tu_Sahebi@yahoo.com)

۱. لودیگ، راهنمای مطالعه سنجش خود ناب، مهر اندیش،

مادی نبودن است که از خود غیبت ندارد، و تمام وجودش از ابعاد مکان و زمان خالی و از یک وجود جمعی برخوردار است که این خود بمعنای فعلیت محض است.^۲

بنظر میرسد وضوح این مسئله در نظر ابن سینا که قائل به حدوث روحانی نفس است روشن و قابل پذیرش است ولی در حکمت متعالیه که نفس جسمانیه الحدوث است و در همان ابتداء عین فعلیت نیست این موضوع قابل بحث است.

ملاصdra گویا پیشایش خود را در معرض این سؤال قرار داده و میگوید: ممکن است سؤال شود که اگر نفس از آغاز، عالم به ذات خویش و قوای موجود در ذات خویش است، پس چگونه میتوان گفت نفس در آغاز امری بالقوه است؟

در پاسخ به این مسئله میگوییم: برای نفس در این حال، قوه و امکان وجودی مخصوص به او و کمالی شایسته وجود اوست و نیز برای علم او قوه و کمالی مناسب آن وجود دارد. پس علم او به ذات خویش عین وجود ذات اوست و علم او به اشیاء عین وجود اشیاء برای ذات اوست؛ زیرا وجود او، عقلی است و آن چه حاصل برای امر عقلی و شایسته اوست، جز امر عقلی نیست پس زمانی که وجود او وجودی بالقوه است معقولات او نیز بالقوه اند، پس علم او به ذات خویش و ماسوای خویش در ابتدای تکون و حدوث همان قوه علم به ذات و قوه علم به ماسوای ذات است.^۳

در این نوشتار قوه علم به ماسوای ذات و چگونگی

۱. میتوان منشاً مسئله اتحاد عاقل و معقول که تاکنون به فرفوریوس نسبت داده شده است را در آثار ارسطو یافت. ۲. میتوان گفت اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ملاصdra بر محوریت انقلابی عظیم در معرفتشناسی فلسفه ارسطوی - اسلامی مبتنی است؛ یعنی انقلابی کپرنیکی که از ثبوت معلوم خارجی و حرکت نفس خبر میدهد و استحکام این محور بر پایه مبانی ابداعی یاد شده استوار است.^۴ اعتقاد عاقل و معقول در کانت مورد پذیرش و اثبات است. ۴. تفاوتها و شباهتهای اساسی حول این موضوع بنظر میرسد.

اتحاد عاقل و معقول در ملاصdra

اصطلاح اتحاد عاقل و معقول بمعنای یگانگی و یکی بودن در بینهای و در یافته است.^۵ این مسئله حاوی دو محور است: ۱. علم عالم به ذات خود ۲. علم عالم به غیر ذات.

در باب علم ذات به خود یا خودآگاهی مقصود این نیست که ذاتی باشد که در مرحله ذات ناخودآگاه باشد، یعنی «خودی» باشد که آن خود، ناخودآگاه بوده بعد از مدتی به توسط تصویری از خود، همان خود ناخودآگاه به خودآگاه تبدیل شود؛ این تصویر از خودآگاهی از دیدگاه حکمای اسلامی مردود است. معنای خودآگاهی اینست که جوهر شیء از آغاز، جوهر آگاهی است نه اینکه بالتابع و بالعرض یک تصویری خودآگاه شود؛ بلکه همان «خود» یا «من» عین آگاهی است که بر آن «آگاه» و «آگاهی» و «آگاه شده» صدق میکند. فلاسفه بر این مدعای خود دلایل متعددی بیان نموده اند که اکنون مجال بیان و بررسی آنها نیست؛ اما خلاصه مقصود اینست که نفس از نوعی تحدیر برخوردار است و بجهت همین

۲. سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ابن سینا، ص ۱۵.

۳. مطهری، شرح مبسوط منظمه، ج ۲، حکمت، ص ۲۵ و ۸.

۴. ملاصdra، الشواهد الربویه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۲۹۵ و مفاتیح الغیب، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۸۳۴.

■ مسئله

اتحاد عاقل و معقول

حاصل ریاضتهای فکری فراوان

ملاصدراست. این مسئله بر مبانی

خاص و ابداعی وی نظیر اصالت

وجود، تشکیک آن،

حرکت جوهری نفس مبتنی است.



نظر ارسسطو جهان خارجی زائیده احساس ما نیست بلکه اشیاء وجود مستقل از حواس ما دارند و این اشیاء قبل از مواجهه حواس ما با آنها محسوس بالقوه هستند.

چنانکه ارسسطو خود میگوید اینکه فعل محسوس و فعل حاس، فعل واحدی است بمعنای آنچه طبیعتشناسان پیشین گمان برده‌اند، نیست. آنها در اینکه پنداشته اند بدون بینایی نه سیاه و نه سفید هست و بدون چشایی طعمی وجود ندارد گرفتار اشتباه شده‌اند.^۵ بنابرین، این گفته ارسسطو که ظهور فعل محرك و محسوس در فاعل شناسا است مبتنی بر مبنای ارسطودرباب قوه و فعل یا تعبیر دیگر فعل و انفعال است. میتوان حاصل مختصر این دیدگاه را بدین ترتیب بیان نمود که لفظ انفعال از معنای واحدی برخوردار نیست بلکه به یک معنا، نوعی از فساد است که تحت تأثیر شیئی متضاد حاصل میشود و بمعنای

۵. از جمله آنها علامه رفیعی قزوینی در اتحاد عاقل به معقول، ص ۵؛ استاد مطهری در شرح مختصر منظمه، ص ۶۴؛ استاد حسن زاده در دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۸ و استاد حائزی بزدی در کاوش های عقل نظری، ص ۱۵۲.

۶. ارسسطو، درباره نفس، دانشگاه تهران، ص ۱۸۷.

۷. ارسسطو، درباره نفس، ص ۱۹۰.

فعليت یافتن آن، محل بحث است؛ زیرا مسئله اتحاد عاقل و معقول آنگونه که محل نزاع فلاسفه اسلامی است علم عالم به غير ذات یعنی محور دوم از مسائل یاد شده است؛ بدین معناکه وجود یک شیء (نفس) با وجود معلوم بالذات متحد گردد.

بلحظات تاریخی اولین اظهار پذیرش این مسئله در آثار بسیاری از متفکرین و فلاسفه اسلامی حتی ملاصدرا به فروریوس نسبت داده میشود.^۶ اما با بازنگری دقیق در آثار حقیقی و خاص ارسسطو میتوان به بیاناتی که حاکی از پذیرش اتحاد عاقل و معقول است، دست یافت:

ارسطو آنگاه که در صدد معرفی نفس از طریق افعال آن است در مورد مطلق احساس میگوید: احساس نوعی استحاله است و عبارتست از حصولی انفعالي و وقوع در برابر حرکتی؛ زیرا حواس بدون محسوسات خارجی موجب احساس نمیگردند و قوه حساسه صرفاً از وجودی بالقوه برخوردار است و نه وجود بالفعل. این قوه، نظیر ماده محترقه‌ی است که بخودی خود و بدون عامل محرقی احتراق نمی‌یابد. از دیدگاه وی فعل احساس و فعل محسوس فعل واحدی است، اگرچه ماهیت آنها یکسان نیست. بعنوان نمونه سمع بالفعل و صوت بالفعل تا قبل از فعلیت یافتن آندو، هر دو در حالت بالقوه هستند اما اگر قوه شنیدن و قوه صدا داشتن به فعلیت درآید، بلاfaciale سمع بالفعل و صوت بالفعل همزمان حاصل میشوند. ارسسطو علت این امر را چنین بیان میدارد: اساساً فعل فاعل و محرك در منفعل که در اینجا همان حاس است به ظهور میرسد.^۷

البته دلیل یاد شده ضمن اینکه از ظرافتی خاص برخوردار است نباید سبب تفسیری کانتی یا پدیدارشناسانه از سخن ارسسطو شود، زیرا اساساً در

■ در دیدگاه کانت چگونگی ارتباط عین و ذهن از جایگاه ویژه‌یی برخوردار است و کانت آن را در بخش استنتاج استعلایی که در آن در صدد بیان چگونگی اطلاق مقولات بر داده‌های حسی است، مطرح میکند.

محال میدانم، زیرا اینکه میگویند چیزی چیزی دیگر شود نمیفهمم یعنی چه؟^۳ وی اصولاً تبدیل و تحول هر امری به امر دیگر بنحو اتحاد را نمیپذیرد و برای هر یک از این ابطال عام و خاص برآهین متعددی اقامه میکند. اما ملاصدرا برخلاف ابن سینا مسئله اتحاد عاقل و معقول را میپذیرد و بسیار به آن میاهات میکند و

۸. همان، ص ۱۱۸.

۹. کتاب طبیعت ۲۰۱ ب ۳۱ و ما بعد الطبيعة تا ۱۰۴۸ ب.

۱۰. همان، ص ۲۲.

۱۱. البته در آثار پرخی از متفکرین اشارات واستناداتی بر دیدگاه ارسطو شده است از جمله آنکه استاد مطهری هنگام شرح برهان حکیم سبزواری بر اتحاد بیان میدارد که حاجی از راه ماده و صورت مسئله را حل کرده است: به این معنا که همان نظریه ارسطوی معروف که در مقابل افلاطون است را کافی میداند، یعنی این که نفس در ابتداء هیچ فعلیت ندارد بلکه بالقوه محض است (عقل هیولانی) و همین بالقوه، بالفعل میگردد و از آنجاکه رابطه هر بالقوه و بالفعل اتحاد است این مطلب جز پذیرش اتحاد عاقل و معقول نیست (مطهری، شرح مسوط منظمه، ج ۲، حکمت ص ۴۸). اخیراً پرخی از محققان شواهدی از اتحاد عاقل و معقول در کتاب متأفیه یک ارسطو و حتی پذیرش این مسئله در آثار افلاطون را ارائه کرده اند (دیبا، نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۲۲۴).

۱۲. ابن سینا، الاشارات والتبييات، بوستان کتاب، ص ۳۲۶.

۱۳. داناسرشت، روانشناسی شفا سپهر، ص ۲۴۹.

دیگر، عبارتست از حفظ وجود بالقوه بواسطه وجود بالفعلی که مشابهت آندو با یکدیگر مانند نسبت قوه به فعل است^۴ و ارسسطو در آثار دیگر خویش^۵ اثبات کرده است که بین انفعال و حرکت از یک طرف و فعل از جانب دیگر وحدت وجود دارد.

بنابرین بین قوه و انفعال که در اینجا همان نفس بالقوه است با محسوس بالفعل رابطه اتحادی برقرار است. این در مورد حس و محسوسات بود اما در مورد معقولات نیز میگوید: عقل خود معقول است، همانگونه که معقولات چنین‌اند؛ زیرا در مورد واقعیات غیر مادی بین اندیشه‌نده و اندیشه‌دهنگانگی است اما در مورد تعقل اشیاء مادی عقل معقول است اما معقول عقل نیست؛ مگر اینکه عقل معقولات بالقوه که در اشیاء مادی است را فعلیت بخشد و معقول بالفعل گرداند.^۶

توجه به عبارات یادشده و عدم ارجاع این مسئله به ارسسطو محل ابهام و سؤال است. میتوان گفت حداقل یک علت اصلی این امر استناد این بزرگان به حججهت بیان ابن سینا میباشد. ابن سینا در آثار خود این مسئله را متناسب به فرقه‌یوس میداند و بشدت آن را مردود میداند. از جمله در اشارات اینگونه اظهار میدارد:

در بین آنها مردی معروف به فرقه‌یوس بود که در باب عقل و معقولات کتابی نوشته و مشائیان او را ستایش میکنند در حالیکه همه آن کتاب حشو است و آنها میدانند که نه خودشان از آن کتاب میفهمند و نه فرقه‌یوس.^۷

و در شفای میگوید:

اینکه گفته شده است ذات عقل معقولات میگردد، در شمار مطالبی است که من آن را

ضمن پاسخگویی به اعترافات عام و خاص ابن سینا
این مسئله را بر پایه مبانی و دلایل ابداعی خود بنا
میکند.

ملاصدرا در یکی از پاسخهایش به ابن سینا بیانی
شبیه به ارسطو - که در ابتداء نقل شد - را ارائه میکند؛
معنی از دیدگاه وی نیز لفظ انفعال حامل دو معنی
است: ۱. تجددی استعدادی که بر حدوث مقابل شء
است؛ مانند متصل که منفصل میشود و آب که هوا.
۲. بمعنای استكمال و اشتداد. و همین معنای دوم را
در اتحاد عاقل و معقول میپذیرد.^{۱۴}

این تعریف مشترک از دو فیلسوف برخاسته از
برخی مبانی مشترک آندو نظریه تقسیم وجود به قوه و
فعل و تبدلات عقل از قوه به فعلیت محض است.
اما ملاصدرا در باب اتحاد عاقل و معقول مبانی و
دلایل متمایزی از دیدگاه ارسطوی - مشابی را نیز
بیان میدارد.

بنظر میرسد اساسیترین محوری که ملاصدرا
مسئله اتحاد را حول آن قرار میدهد، انقلابی مبنایی
در حوزه معرفتشناختی فلسفه اسلامی است. این
تحول بدینصورت است که تا پیش از ملاصدرا مسیر
معرفت عمده‌ای از جهان خارج به ذهن بوده است؛
یعنی اولین ادراک بشری که ادراک محسوسات است
با تجرید صورت محسوس خارجی (علوم بالعرض)
توسط ذهن حاصل میشود و سپس این صورت
محسوس تجرید بیشتری یافته تا اینکه به معقول
میرسد و در ذهن طی این مسیر هیچگونه تحولی
ایجاد نمیگردد و درواقع ذهن ثابت است و تنها صور
در حال تغییرند.

ملاصدرا این دیدگاه قوم را نمیپذیرد و میگوید
اولی اینست که بپذیریم نفس دائما در حال تحول
است و اشیاء محسوس ثابت. دلیل این امر اینست که

اشیاء مادی محفوف به عوارض و حجابهای مادی
اند و صورت و کیفیت وجود آنها صورت و کیفیت
موجود محسوس است و محسوس محال است که
متخيل گردد.

اینگونه استنباط برخاسته از مبانی و استناداتی
صریح از بیانات ملاصدراست. از جمله آنها در
الشاهد الربویه و مفاتیح الغیب بتصریح عبارت «بل
الامر بالعكس أولی من ذلك»^{۱۵}. و «بل الأمر بالعكس
من ذلك» را بکار میگیرد.^{۱۶}

و نیز میگوید اگر بپذیریم حرکت آن محسوسات و
دگرگوئیشان تابع حرکت نفس باشد سزاوارتر است و
اینکه تصریح کرده اند که نفس صورت را مجرد میکند
و محسوس را متخيل و متخيل را معقول، سنت ترین
نظر نزد صاحبان علم است.

بنابرین ملاصدرا انقلابی اساسی در معرفتشناسی
ارسطوی - اسلامی ایجاد نمود. این انقلاب شابثت
بسیاری با انقلاب کپنیکی کانت در فلسفه غرب
دارد که در ادامه بحث به آن پرداخته میشود. اما این
وجه شابثت از مبانی متفاوتی منشا گرفته و به نتایج
متمازیت نیز منجر شده است. یعنی اگر در ملاصدرا
مسئله اتحاد بر محوریت این انقلاب میچرخد خود
این محور بر مبانی اصیل و ابداعی وی بنا گردیده
است. بدینترتیب که با پذیرش حرکت نفس در
ملاصدرا این سؤال مطرح میشود که وی چه
خصوصیت و ویژگی برای نفس قائل است که جواز
چنین انقلابی را کسب نموده است؟

ملاصدرا میگوید: نفس از دیدگاه ما مطابق با قول
مشهور که در دو جهت حدوث و بقاء مجرد باشد،

۱۴. بابایی، ترجمه رساله اتحاد عاقل و معقول، مولی، ص ۴۵.

۱۵. ملاصدرا، الشواهد الربویه، ص ۲۸۶.

۱۶. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۹۳۱.

نیست؛ بلکه امری جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. یعنی نفس در ابتدا صورتی برای ماده حسی است و تنها استعداد قبول صورت عقلی – که نفس را به صورت امری عقلانی متحصل میگردداند – دارد اما پیوسته از این حالت ضعیف و کثیف به لطیف نائل میگردد تا اینکه به اولین درجه از قوه حسیه دست یابد، سپس صورت نفسانی حسی حکم ماده برای صورت حسی خیالی دارد و صورت خیالی نیز حکم ماده را برای صورت عقلی دارد.^{۱۷}

اما در اینجا باید پرسید که مجوز این تحولات امر جسمانی چیست؟ ملاصدرا برای پاسخ به این سؤال از مبنای ابداعی و خاص دیگر کشیده باری میطلبید. بدین ترتیب که بعد از آنکه با انواع دلایل به اثبات جوهریت نفس میپردازد این جوهریت را یکی از مصاديق حرکت جوهری میداند؛ اصلی که با براهین خاص خویش در جایگاه خود به اثبات رسانیده است.

سؤال دیگری که در این جایگاه مطرح میشود اینست که اگر در تعریف حرکت گفته میشود: کمال اول برای شیء بالقوه از آنجهت که بالقوه است کمال اول برای نفس چیست؟ ملاصدرا در پاسخ به این سؤال نیز نظری منحصر به فرد دارد و میگوید کمال اول، همان علم است و علم آنگونه که این سینا و اتباع او قائلند کمال ثانی برای نفس نیست که نفس را خالی از هر ادراکی قلمداد نموده و کسب علم بمنزله اعراض نفس باشد. به اعتقاد ملاصدرا وجود فی نفسة علم عین وجود آن برای نفس است؛ یعنی نسبت هر یک از قوای نفس که عین خود اوست به صورت ادراکی بمنزله یک ماده برای صورت ادراکی است و نفس بالقوه با اولین ادراک از قوه به فعلیت مبدل گشته و سپس با ادراکات دیگر در هر لحظه متكامل میگردد.^{۱۸}

چنانکه ملاصدرا خود بیان میدارد:

للنفس الانسانیه ترقیات و تحولات من نشاء
اولی الى نشاء أخرى.^{۱۹}

حال براین نظر که مرتبط با حرکت جوهری است، مخالفین این عقیده اشکال عمدی وارد دانسته‌اند و آن عدم بقاء حقیقت نوعیه در اثنای حرکت است. خلاصه یک پاسخ اصولی ملاصدرا به این مسئله اینست که: تشخّص و هویت در طی حرکت باقی است و دلیل بر بقای تشخّص وحدت وجود برای آن است؛ یعنی امر متحصل واحد از وجودی واحد برخوردار است و وجود عین تشخّص – که همان هویت شخصی آن است – میباشد. دلیل این امر اصالت وجود میباشد که امری متحصل و معین بالذات است.^{۲۰}

ملاصدرا از این پاسخ کلی در مقابل اشکال عده به حرکت جوهری استفاده میکند. اما برای تحولات نفس و در عین حال بقای هویت نفس نیز تنها به یادآوری همین مبنای میپردازد؛ زیرا علوم نقش صور را برای ماده، که همان نفس است، ایفا میکنند. وی این مبنای را بقدری با اهمیت میداند که پیش از دفع اشکالات و اعتراضات این سینا به بیان آن میپردازد:

قبل از تفکر عمیق در دفع این براهین اعم از خاص و عام، توجه به این دو امر واجب است: یکی اینکه وجود در هر شیء، اصل در موجودیت است و همان مبدأ تشخّص و منشأ ماهیّت و قابل شدت و ضعف است. و دیگر اینکه حرکت در جوهر پذیرفتی است

۱۷. بابایی، ترجمه رساله اتحاد عاقل و معقول، مولی، ص ۴۵.

۱۸. مطهّری، شرح مختصر منظمه، صدراء، ص ۷۷

۱۹. ملاصدرا، الاسفارالرابعه، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ج ۸، ص ۴۴۹.

۲۰. ملاصدرا، الشواهد الرواییه، ص ۱۲۴.

و لازمه حرکت در مقوله وجود فرد متصل شخصی تدریجی است.^{۲۱}

■ اصطلاح

اتحاد عاقل و معقول

معنای یگانگی و یکی بودن در یابنده و در یافت شده است. این مسئله حاوی دو محور است:

۱. علم عالم به ذات خود
۲. علم عالم به غیر ذات.

وجودها للعاقل، بلا اختلاف....

برخی بر این عقیده اندکه مقصود ملاصدرا اینست که وجود صورت معقوله بدون واسطه امری دیگر نزد نفس حاضر و متمثل است و اساساً وجودی غیر از وجود ارتباطی و انتسابی به جوهر نفس ندارد و از اینجهت است که گفته میشود صورت علمیه که معقول بالذات است و وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس^{۲۲}.

اما در مقابل برخی بر این عقیده اند که وجود معقولات همانند وجود اعراض بالفعل دارای وجودی مستقل و نفسی اند؛ بدین معنا که همانند وجود رابط نیستند که وجودی جز اضافه و تعلق به غیر ندارد، چون هستی آن عین تعلق است بلکه دارای وجود مستقل از موضوع خود میباشد و این وجود مستقل پیوسته در محل است پس در مورد معقولات ما نخست به وجود نفس آنها اعتراف میکنیم، سپس همان را به غیر وابسته میسازیم و میگوییم وجود

۲۱. بایانی، ترجمه رساله اتحاد عاقل و معقول، مولی، ص ۳۶.

۲۲. ملاصدرا، الاسفارالازیعه، ج ۲، ص ۴۸۳.

۲۳. ملاصدرا، الاسفارالازیعه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ص ۴۸۴.

۲۴. رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۴.

ملاصدرا علاوه بر مبانی یادشده، براهین ویژه‌ی نیز در این باب بیان میدارد. تقریر یکی از مهمترین آنها را (برهان تضایف) میتوان اینگونه خلاصه نمود:

– صورت اشیاء بر دو قسم است: یکی صورت مادی است که قوام وجودش به ماده و خواص ماده از قبیل وضع و مکان و... است. دیگری صورتی است که مجرد از ماده است و این تجرد یا بنهو نام است که همانا صورت معقول بالفعل است و یا بنهو ناقص که صورت محسوس بالفعل است.^{۲۳}

– نزد حکما این مسئله که صورت معقول بالفعل، وجود فی نفس‌اش و وجود آن برای عاقل یک چیز و یک جهت باشد مورد پذیرش است

– با پذیرش این امر که معقول بودن معقول بعینه نوعی وجود برای عاقل است، لازم می‌آید تعقل کننده چنین معقولی از وجود آن معقول غیر مباین باشد؛ زیرا اگر عاقل وجودی داشته باشد و صورت معقوله وجودی دیگر، میگوییم اگر در این حال به معقول نظر کنیم و از عاقل صرف نظر کنیم؛ در این ملاحظه اگر صورت عقلی، معقول نباشد، خلاف فرض لازم می‌آید و اگر باقطع نظر از غیر، معقول باشد ناگزیر عاقل نیز خواهد بود. باین دلیل که معقولیت از عاقلیت جدا نیست. و معنای یکی از دو مضاف بدون همتایش وجود نداشته باشد ناگزیر عاقل است و هم معقول.

اما شارحین حکمت متعالیه پیرامون نتیجه و مقدمات این برهان نوسانات و تفاسیر متفاوتی ارائه کرده‌اند. از جمله اینکه در شرح این عبارت:

قد صحّ عند جميع الحكماء أنَّ الصورة المعقوله بالفعل وجودها في نفسها عين

■ ملاصدرا

انقلابی اساسی در

معرفتشناسی ارسسطویی –

اسلامی ایجاد نمود. این انقلاب

شیاهت بسیاری با انقلاب

کپرنيکی کانت

در فلسفه غرب دارد.

معقول برای عاقل حاصل است.^{۱۰}

بنظر میرسد اگرچه ممکن است کلام ملاصدرا در ذکر این برهان محل ابهام باشد، اما مبانی خاص وی و بویژه برخی عبارات اسفرار بصراحت تفسیر اعراض گونه معلومات را مردود میداند: اگر ارتباط عاقل و معقول به مجرد حال و محل باشد مانند سیاهی و محل آن، در آنصورت اعتبار هر یک از آنها بدون دیگری ممکن است، اما ارتباط عاقل و معقول به این نحو نیست.^{۱۱}

برخی از متفکرین دیگر نیز در بیان این امر که وجود نفسی صورت معلوم عین وجود او برای عالم است بر این عقیده‌اند که وجود نفسی صورت معلوم عین وجود او برای عالم و عین معلومیت است و معلومیت ذاتی آن است به اتفاق و یا از باب اینکه صورت معلوم به امکان عام ممکن است معلوم شود؛ زیرا این صورت علمی مجرد است و هرچه برای مجرد به امکان عام ممکن باشد، بالفعل برای او حاضر است.^{۱۲}

بیان یادشده، ضمن اینکه از ممتاز و استقلالی خاص برخوردار است، میتوان گفت با توجه به اینکه این گزاره مورد نزاع از امری مورد اتفاق اخبار میکند و در نظر جمهور فلاسفه همه مراتب علم از تجرد برخوردار نمیباشند پس لازم می‌آید تنها اتحاد عاقل و

معقول مورد اتفاق باشد درحالیکه در نظر ملاصدرا همه مراتب علم از تجرد و اتحاد با عالم برخوردارند.

آنچه تا کنون گذشت، بیان و بررسی یکی از مقدمات تضایف بود اما پیرامون نتیجه مفید از این برهان نیز نظرات اصحاب حکمت متعالیه متفاوت است. بعنوان نمونه حکیم سبزواری یکی از سرخست ترین پیروان حکمت متعالیه در ابتداء برهان را ناتمام میداند.^{۱۳} همچنین در نظر برخی از متفکرین معاصر نیز برهان تضایف بتهابی اتحاد را اثبات نمینماید، بلکه صرفاً بیان میکند که متضایفان باید در اصل وجود و درجات آن تکافو داشته باشند.^{۱۴} اما حکیم سبزواری در پایان این برهان را میپذیرد و دیگر متفکرین نیز اصل اتحاد را براساس مبانی یا دلایل دیگر ملاصدرا مقبول میدانند.

وحدت استعلایی ادراک نفسانی در کانت کانت پس از بیان این امر که ذهن از ساختاری دوازده مقوله‌یی برخوردار است یکی از مسائل مهم خویش را مطرح کرده و میگوید: چه وجهی برای اطلاق مقولات بر داده‌های حسی وجود دارد؟ بعیارت دیگر کاربرد مقولات بر داده‌های حسی چگونه است؟ و حقانیت استفاده از آنها چیست؟

وی میگوید: ما بسیاری از مفاهیم تجربی را بدون ۲۵. حائزی پردازی، کاوش‌های عقل نظری، شرکت سهامی انتشار، ص ۱۵۸.

۲۶. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۴۸۴.

۲۷. فیاض صابری، *علم و عالم و معلوم*، عروج اندیشه، ص ۲۲۶.

۲۸. حسن‌زاده آملی، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، حکمت، ص ۳۳۷.

۲۹. آشتیانی، جلال الدین؛ *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۱۶۵.

ذهن بشرطند اما مجعلو خود ذهن نیستند تا اینکه نتایج و تبعات ایدئالیسم را در پی داشته باشد و از طرفی نیز ذهن نمیتواند آنچه در نفس الامر بعنوان خود شئ است را بشناسد. بلکه ذهن در صدد آنست که آنچه از خارج در «من» تأثیر گذاشته و مفاهیم را می آفریند با بررسی همین مفاهیم بشناسد. بنابرین مجرای ورود آنها از خارج است یعنی باید اشیاء از وجود قبلی برخوردار باشند؛ اما وجود این اشیاء زمانی معلوم نیست، یا عبارت دیگر اشیاء، زمانی برای من شئ اند که من به این نوع فهم نسبت به آنها دست یابم نه چیزی جلوتر از آن؛ یعنی اشیاء برای من همین فهم‌ها هستند نه چیزی ما قبل آن.

تأید این استنباط را با یک تعریف اصلی و کامل خود کانت از شناخت پی میگیریم: شناخت عبارتست از ارتباط دادن میان کثرات. حال ارتباط با پیوستگی کثرات نتیجه نوعی پیوند دادن و وحدت بخشیدن است و از آنجاکه از دورکن حس و فهم، اولی قوه انفعالی است، پس وحدت کثرات نتیجه فعالیت توحیدی فهم است.

چنانکه خود کانت میگوید: هرگونه ارتباط بین کثرات خواه ما از آن آگاه باشیم و خواه آگاه نباشیم یک کنش فهم است ما بر این کنش فهم، نام کلی ترکیب را میگذاریم تا اینکه متوجه باشیم که ما هیچ عینی را بنحو پیوسته تصور نمیکنیم، مگر اینکه آن را پیوسته و مرتبط ساخته باشیم.^{۳۰} اما باعتقد وی مفهوم ارتباط یا همبستگی علاوه بر مفهوم کثرات و ترکیب آنها مفهوم وحدت کثرات را نیز شامل است؛

اینکه کسی متعرضمان شود به خدمت میگیریم و بدون تدقیق مناطق، خود را ذیحق معنادهی به آنها میدانیم، زیرا تجربه همواره در اختیار ماست و واقعیت عینی آن مفاهیم را استوار میسازد؛ اما حقانیت کاربرد مفاهیم ناب مقدم بر تجربه نیاز به برهان دارد. من توضیح شیوه‌ی که بر طبق آن مقولات بر اعیان مرتبط میشوند را استنتاج استعلایی میخوانم تا آن را از استنتاج تجربی که چگونگی بیرون‌کشانیدن مفهوم از راه تجربه و تأمل درآن را نشان میدهد، متمایز سازم.^{۳۱}

همانگونه که این گفتار گویای آن است در استنتاج استعلایی، کانت انقلاب کپرنیکی خود را مفروض گرفته و قصد آن دارد که بر اساس این انقلاب ویژگیهای عین و ذهن و چگونگی حصول آنها را بویژه حصول وحدت استعلایی ادراک نفسانی محض که دیگر نظرات وی نظیر خدا، جاودانگی نفس، اراده، با آن مرتبط‌شدن را بنحو عمیقت‌تری بررسی کند.

عبارت دیگر مسئله‌ی که کانت در این بحث که قلب فلسفه اوست مطرح میکند، اینست که اگر در یکسو انسان قرار دارد که متکی به حواسش است و در مورد چگونگی اعیان فی نفسه بکمک خرد خویش نمیتواند چیزی بگوید و در سوی دیگر، که شیء فی نفسه غیر قابل فهم و دسترسی ناپذیر موجود است چگونه میتواند با «من» ارتباط برقرار کند و بالعکس^{۳۲}.

و همچنین میتوان گفت علاوه بر سؤال از چگونگی ارتباط حس و مقولات سؤال از خود عین و ذهن و چگونگی حصول آنها نیز مطرح است و اساساً اینجاست که باید پرسید از دیدگاه کانت از دو مورد عین و ذهن کدامیک بر دیگری تقدیمی حصولی دارد؟ بنظر مبرس از دیدگاه کانت مقولات اگرچه ساختار

۳۰. کانت، سنجش خرد ناب، امیرکبیر، ص ۱۷۰.

۳۱. لودویگ، راهنمای مطالعه سنجش خرد ناب، ص ۱۰۲.

۳۲. کانت، سنجش خرد ناب، ص ۲۰۷.

▪ محصلو

حوال و فاهمه از نظر کانت
حکم است و اساس این احکام
همان شهود یعنی همان ادراکی
است که منحصراً به حوال تعلق
دارد، اما در مرحله بعد حکم
کردن که صرفاً از شئون
فاهمه است بدان اضافه میشود.

•••••

پس همبستگی یا ارتباط عبارت است از تصور
وحدت ترکیبی کثرات.

عبارت دیگر برای تقوم شناخت ترکیب بتنها ی
کافی نیست؛ شناخت مستلزم دو امر است که از خود
ترکیب فراتر نمیرود. شناخت از یکسو مستلزم آگاهی
یا عبارت دقیقت ر مستلزم تعلق تصورات به یک
آگاهی واحد است که باید در درون آن با هم مرتبط
شوند و از سوی دیگر مستلزم رابطه ضروری با یک
عین است. تصورات من از آن جهت متعلق به من
هستند که در وحدت آگاهی به یکدیگر پیوند
میخورند، بگونه‌یی که «من می‌اندیشم» آنها را
همراهی میکند. اما تصورات تنها هنگامی از این
طريق در آگاهی وحدت می‌باشد که کثراتی را ترکیب
کنند و به این وسیله با عین مرتبط شوند.^{۳۲} بگفته
خود کانت «من می‌اندیشم» باید با کلیه تصورات ما
همراه باشد در غیر اینصورت چیزی نزد من نمایان
خواهد شد که اصلاً قابل تفکر نخواهد بود و این معادل
آنست که بگوییم که آن تصویر ناممکن است یا حداقل
برای من چیزی نمیباشد.^{۳۳}

کثرات شهود در همان ذهنی که این کثرات وجود
دارند با «من می‌اندیشم» رابطه‌یی ضروری دارند،
من این تصویر را «خود اندر یافت ناب» مینامم تا آن

را از خوداندریافت آروینی (تجربی) متمایز سازم.^{۳۴}

و اساساً از طریق دخالت مداوم این «من می‌اندیشم» است که بنیاد امکان عینیت، آنگونه که کانت آن را میفهمد، فراهم میشود. اگر مفهوم عینیتی که در زبان روزمره وجود دارد را فراموش کنیم - من می‌اندیشم سوبژکتیو، یا دقیقت: من می‌اندیشم به ضرورت سوبژکتیو، شرط ابژکتیو شناختن اعیان است؛ زیرا معلوم یا عین شناخته شده چیزی نیست جز محصلو فعالیت وحدت بخش «من می‌اندیشم» که به خدمت صور ناب اندیشیدن، یعنی مقوله‌ها درآمده و یا حتی گاهی کانت از تقدم آن سخن می‌گوید.^{۳۵} کانت خود بیان میدارد: اگر بخواهیم بنحو کلی سخن بگوییم، فهم عبارتست از قوه شناخت، شناخت از رابطه متعین تصویرهای داده شده به (با) یک عین تشکیل میشوند، اما عین چیزی است که در مفهوم آن، کثرات یک سهش داده شده متحدد میگردد. حال هرگونه شناخت مستلزم یگانگی آگاهی در ترکیب آنهاست. در نتیجه یگانگی آگاهی چیزی است که رابطه تصویرها را با یک عین و بنابرین اعتبار عینی تصویرها را تشکیل میدهد و آنها را به شناختها تبدیل میکند.^{۳۶}

تاکنون بیان شد که من می‌اندیشم یا وحدت استعلایی ادراک نفسانی شرط اساسی شناخت و فهم ما از جهان خارج یا عین مستقل از من است. همچنین بیان گردید که اعیان و اشیاء زمانی برای

۳۲. دلور، فلسفه نقادی کانت، نشری، ص ۴۳.

34. Kant, *critique of Pure Reason*, the Macmillan Press Ltd London and Basingstoke, p152.

۳۵. کانت، سنجش خود ناب، ص ۲۰۱.

۳۶. لو دویگ، راهنمای مطالعه سنجش خود ناب، ص ۱۱۳.

۳۷. کانت، سنجش خود ناب، ص ۲۱۲.

■ از دیدگاه ملاصدرا که نفس در آغاز امری جسمانی است تنها قوّه علم به غیر را دارد، و در آن حال که علم حضوری به خود را داراست در حکم ماده برای صور علمی است، و با آن علوم گسترش می‌یابد نه اینکه دارای آن علوم گردد.

برای خود و نیز برای همه در همه زمانها معتبر می‌خوانیم؛ زیرا هرگاه حکمی بر متعلقی صدق کند باید همه احکام مربوط به آن متعلق با یکدیگر مطابقت داشته باشند. بنابرین، اعتبار عینی حکم تجربی همان اعتبار کلی و ضروری آن است و بالعکس. درواقع اگر ما بموجب علتی، حکمی را بالضروره دارای اعتبار کلی بدانیم، باید آن را عینی نیز قلمداد کنیم؛ یعنی باید آن را نه صرفاً بر نسبت میان ادراک و فاعل ادراک بلکه بر خصوصیتی از شیء اطلاق کنیم^{۲۸}. در این احکام مفاهیمی چون رابطه علیت نقش تعیین کننده‌ی دارد، زیرا تنها رابطه عینی میان علت و معلول است که میتواند ضامن قانونمند بودن این رویدادها واقعی بودن آنها باشد.^{۲۹}

بنابرین، محصول حواس و فاهمه از نظر کانت حکم است و اساس این احکام همان شهود یعنی همان ادراکی است که منحصرآ به حواس تعلق دارد، اما در مرحله بعد حکم کردن که صرفاً از شئون فاهمه است بدان اضافه می‌شود. ایجاد احکام به دو گونه

«من» شیء‌اند که من به این نوع فهم نسبت به آنها دست یابم نه چیزی جلوتر از آن؛ یعنی اشیاء برای من همین فهمها هستند نه چیزی ما قبل آن. از آنجاکه شرط کسب این نوع فهم ملازمت پیوسته من می‌اندیشم با آنست، پس میتوان نتیجه گرفت که ملازمت عمیقی بین نفس یا فاعل شناسا و علم وجود دارد. در ادامه بحث که به چیستی من می‌اندیشم و چگونگی حصول آن پرداخته می‌شود. و این رابطه از حد ملازمت فراتر رفته و به نوعی یگانگی مبدل می‌گردد.

هدف استنتاج استعلایی مقولات روشن ساختن این نکته بود که اطلاق مقولات یکی از شرط‌های ضروری حصول تجربه است. اما آنچه تاکنون استدلال نشان داده اینست که وحدت ترکیبی ادراک نفسانی یکی از شرط‌های حصول تجربه است. کانت برای این مقصود از طریق مقایسه احکام عینی با احکام ادراکی ذهنی همتای آنها مثل «این سنگ سنگین است» با «این سنگ بنظر من سنگین میرسد» نشان میدهد که ما مقولات را اطلاق می‌کنیم. زیرا در این احکام تجربی علاوه بر شهود حسی و رابطه منطقی امر دیگری نیز اضافه شده که به حکم، اعتباری ضروری و کلی مبیخشید و آن جز مفهومی که شهود را به صورتی از صورت‌های احکام یقینی مبیخشند نیست؛ مفهومی که از آن وحدت ترکیبی شهودهایست و صرفاً از رهگذر فعل منطقی احکام ممثلاً می‌شود.^{۳۰} اما اگر چه حکم تالیفی مانقدم علمی یقینی است و از ادراک متمایز است، با وجود این، کلیه احکام یقینی عینی بنحو بیواسطه بر ادراک حسی مبتنی‌اند. ادراکات حسی اموری هستند که صرفاً برای فاعل شناسا معتبرند و این در مرحله بعد است که برای آنها نسبتی جدید یعنی متعلق قائل می‌شوند و حکم را

۲۸. کانت، تمهیدات، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۴۶.

۲۹. همان، ص ۱۳۷.

۳۰. آبل، شرحی بر تمهیدات کانت، مرکز نشر دانشگاهی،

ص ۱۲۰.

■ در نظر کانت، نفس استعلایی با جهان خارج پدیدار میگردد نه آنچنان که در دکارت مطرح است؛ یعنی میاندیشم کانت مانند میاندیشم دکارت قبل از جهان خارج با ثبات فرسیده است. و نیز مانند نظر جان لاک نیست که نفس بسان لوحی نانو شته باشد که بتدریج دارای علوم شود.

استعلایی است.^{۴۱}

بعبارتی صریحتر نفس استعلایی یا فاعل شناساً از نظر وی با مطابقت دادن آن با امور خارجی حاصل میشود، یعنی صحیح است که «من» فاعل شناساً است اما همین فاعل بتعیری خود نتیجه متعلق شناسایی میباشد. حقیقت من فقط با آگاهی از عینیت جهان و در ارتباط با آن حاصل میشود. پس فاهمه تنها زمانی میتواند از عینیت مقولات خود مطمئن باشد که این مقولات متوجه داده های حسی خارجی شود و بنحوی ارتباط متقابل بین آنها بوجود آید.^{۴۲}

بدین ترتیب نفس استعلایی همزمان با محسوسات و اعیان پدیدار میگردد و محدوده من بازی جهان خارجی است که من دریافت کرده‌ام و قبل از این مواجهه، نه من هست و نه عین خارجی. بنابرین آنچه در ابتدای این نوشتار بیان شد که وجود قبلی اشیاء زمانی بر «من» معلوم میگردد که من به این نوع فهم دست یابم و نتیجه بعدی از

.۴۱. کانت، تمهیدات، ص ۱۴۰.

.۴۲. کورنر، فلسفه کانت، خوارزمی، ص ۱۹۷.

.۴۳. مجتبهدی، فلسفه تقادی کانت، هما، ص ۵۰ و گلدمان، کانت و فلسفه معاصر، نگاه، ص ۲۰۰.

صورت میگیرد: یا بدینصورت است که صرفاً ادراکات حسی را با یکدیگر مقایسه میکنیم و آنها را در وجدانی خاص و شخصی به یکدیگر مربوط میسازیم و یا اینکه آنها را در یک وجدانی عام و کلی با یکدیگر مرتبط سازیم. بنابرین، برای اینکه ادراکات حسی به تجربه بدل شود مقدم بر آن، حکم کاملاً متفاوت دیگری لازم است و شهود حسی باید ذیل مفهومی مندرج گردد و آگاهی سطحی را از شهود به یک آگاهی عام و کلی مرتبط میسازد و بوسیله آن مفاهیم به احکام تجربی اعتباری عینی میبخشد.^{۴۳}

بدین ترتیب کانت از یک طرف وحدت استعلایی ادراک نفسانی را شرط ضروری اطلاق مقولات میداند و از جانب دیگر بیان میدارد که از طریق عمل منطقی احکام که همان اطلاق مقولات است کثرات وحدت میباشد. اینجاست که همان مسئله آغازین مطرح میشود که من، عین، مقولات چیستند و چگونه حاصل گردیده‌اند.

میتوان پاسخ به این سوال بسیار اساسی را اینگونه خلاصه نمود: اطلاق مقولات بمعنای عینیت بخشیدن از طریق وحدت دادن به کثرات ادراک محض است؛ بصرف حکم کردن محال است به چیزی عینیت بخشید مگر اینکه چیزی که از این عینیت برخوردار میشود (عین) در مقابل صرفاً مجموعه‌ی از تأثرات ذهنی قبل‌ا در ادراک ساخته شده باشد. هیچ خاصیت عینیت وجود ندارد مگر اینکه با وحدت دادن به کثرات محض، عینی در ادراک بسازیم. از آن بالاتر ساختن عین در ادراک و اطلاق مقوله دو جنبه مختلف از یک عمل اند. یا عبارت بهتر وحدت ادراک نفسانی محض و قابلیت اطلاق مقولات و امکان حصول تجربه، همه از یکدیگر لازم می‌آیند. این چکیده و جوهره استنتاج

■ در نظر ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول

و خلاقیت نفس همراه با اتصال یا حتی اتحاد نفس با عقل فعال با مبادی عالیه صورت می‌پذیرد و در واقع این ذهن، ذهن بشری الهی است؛ اما در کانت ذهن و خلاقیت آن بشری است، اما بشری علمی-نیوتونی.

یکی اند. اما کانت می‌گوید چیزی هست به نام نومن که من به آن دسترسی ندارم من تنها با پدیدار، یکی گشته ام. حتی اگر تصادفًا به آن دست یابم حاصل آن یک علم یقینی که به روش عقل نظری کسب شده باشد نیست.

بنابرین مطابقت میان حکم و شیء را را از دیدگاه کانت نباید بطور جزئی چنان در نظر گرفت که گویی مسئله بر سر مطابقت میان فکر و وجود نفس الامری است؛ شناخت ما هرگز نمیتواند بر آن منطبق شود بلکه عین و متعلق شناسایی همواره وحدتی است از متعلق تجربه که بوسیله فکر ایجاد شده است.^{۴۴} کانت می‌گوید ممکن است فهمی وجود داشته باشد (علم لدنی) که بمدد خود آگاهی، کثرات را نه تنها به یکدیگر بپسند بلکه بخود بدهد؛ اما چگونگی این فهم برای ما بهیچ عنوان قابل تصور نیست.^{۴۵}

دو مسئله «من می‌اندیشم» و عینیت از مسائل مهم مورد نظر دکارت نیز بوده اند، برای دکارت شروع هر نوع شناسایی یقینی «من فکر می‌کنم» است و استدلال وی صرفاً متکی به اصل هوهویت منطق

۴۴. آبل، شرحی بر تمہیدات کانت، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۳۱.

۴۵. کورنر، فلسفه کانت، ص ۱۹۶.

ملازمت عمیق فهم و من استعلایی خبر داد. در اینجا پدیدار گشتن خود نفس با خارج اثبات رسید. پس میتوان نتیجه گرفت که کانت ملازمت یا حتی نوعی یگانگی را بین فهم، نفس استعلایی و اعیان که همانا یگانگی علم و عالم و معلوم است را فائل است.

البته این اتحاد بدان معنا نیست که کانت یگانگی عالم با عین خارجی را پذیرفته است. این مسئله در هوسرل معنای خاصتری می‌باشد؛ یعنی باعتقاد هوسرل میتوان معلوم را همان شیء خارجی لحاظ کرد اما در کانت، شان آن شیء جدا از معلوم من است. باعتقاد کانت وقتی چیزی از جهان خارج ادراک میکنیم در واقع شیئی در جهان خارج هست که ما آن را ادراک میکنیم؛ اما وقتی این ادراک را به جهان خارج نسبت میدهیم معلوم نیست که خود آن شیء چیست. اما هوسرل می‌گوید اساساً سؤال از اینکه خارج چیست، باید مطرح گردد؛ زیرا این سؤال خارج از محدوده فهم ماست و حیطه فهم ما همان جایی است که میفهمیم و جهانی که موضوع فهم ماست در داخل محدوده فهم انسان است. اگر فراتر از این محدوده برویم در واقع وارد قلمرویی ناممکن شده‌ایم. و سخن گفتن از امور ناممکن امری عبث است. پس فیلسوف باید حتی همان شیء خارجی را در حوزه ادراکات بجوبد؛ زیرا هر شیئی یک شیء برای یک ذهن است. اگر ذهنی بخواهد درباره چیزی سخن بگوید زمانی میسر است که آن شیء تبدیل به معرفت او شود و اساساً ماهیت شیء نیز در همین قلمرو معلوم می‌شود؛ زیرا آن چیزی که از طریق مواجهه مستقیم با اشیاء بدست می‌آید چیزی جز پدیدار نیست. اگر بخواهیم نومن یا حقیقت شیء را مشخص کنیم چیزی جز همین پدیدار در اختیار نیست. پس در واقع تعریف من از نومن چیزی جز فنomen نیست و این دو عینا

بعارت دیگر همانگونه که بیان شد عینیت من همزمان و در ارتباط با جهان خارج حاصل میشود و آن من می‌اندیشمی که تمامی کاربردهای فاهمه از آن سرچشمه میگیرند اساساً بدون داده‌های حسی بیمحتواست هیچگونه معرفتی یقینی وجود ندارد که نشان توأم ان عقل و تجربه را نداشته باشد.

ماهیت «خود» نتیجه دوم استنتاج استعلایی محسوب میشود. خود در دیدگاه کانت معنی و کاربردهای متفاوتی دارد. انسان گاهی در اثر درون نگری، از خویشتن آگاه میشود و خود را همچون یکی از اعیان مورد ادراک قرار میدهد؛ یعنی در قالب صور زمان و وحدت استعلایی ادراک نفسانی، این آگاهی تجربی امری ناقص، غیرمتعدد و منفصل است و امری است که متعلق دانایی قرار گرفته است. اما من می‌اندیشمی که با همه تصورات ما ملازم است شرط دائم تجرب است و بعنوان عین بر من عرضه نشده است. واژ جانب دیگر یکی از مقولات ذهن که مقوله وحدت نام گرفته، نیز نیست.

بعد از روشن شدن تفاوت «من استعلایی» و «من تجربی» کانت نظر خویش را پیرامون روح بدینگونه اظهار میدارد که روانشناسی استدلالی یا کهن از آنجا که روش ماقبل تجربی دارد موضوع آن ضرورتاً خودی است که در خود آگاهی محض مطرح است اما این خود نمیتواند متعلق تجربه قرار گیرد.^{۵۰} بگفته خود کانت وحدت آگاهی که مقولات را تحت خود قرار میدهد به اشتباه بعنوان متعلق و موضوع شناسایی در نظر گرفته شده و مقوله جوهر برای آن بکار برده شده

^{۴۶}. مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، ص ۵۰.

^{۴۷}. دلوز، فلسفه نقادی کانت، ص ۴۳.

^{۴۸}. کورنر، فلسفه کانت، ص ۱۹۸.

49. Kant, *Critique of Pure Reason*, p162.

^{۵۰}. کورنر، فلسفه کانت، ص ۲۵۴.

■ در ملاصدرا اتحاد عالم و معلوم و علم همراه با مطابقت این علم با واقع است. اما در کانت اینچنین نیست: یعنی اگرچه علم و عالم و معلوم یکی است یا بعبارتی فهم انسان با خارج و من یکی است، اما وقتی این فهم و علم با جهان خارج سنجیده میشود معلوم نیست که قطعاً عین جهان خارج باشد.

صوری است اما بنظر کانت منی که از امور خارجی مجرزاً میشود صرفاً صوری و انتزاعی است و الرمانه هستی در آن مندرج است و نه عینیت آن تضمین میشود.^{۵۱} یعنی عین بطور کلی همراه و قرین «من می‌اندیشم» یا وحدت آگاهی است؛ این عین بیانگر Cogito یعنی عینیت صوری آنست؛ بنابرین صورتبندی واقعی Cogito عبارتست از: «من خودم را می‌اندیشم» و در این خودم را اندیشیدن، به عین بطور کلی که یک کثرت متصورشده را به آن مرتبط میکنم می‌اندیشم.^{۵۲}

تأثیر استنتاج حداقل تا آنجا که هدف آن آشکار کردن رابطه ادراک و تفکر در ذهن است حتی تا دورترین گوشش‌های فلسفه کانت نیز احساس میشود؛ دو نتیجه ضمنی بسیار مهمی که کانت خود در جریان استدلالش بیان میکند: ۱. کاربرد ناروای مقولات ۲. ماهیت «خود» است؛ برای اینکه مرز استفاده درست از مقولات مشخص شود کانت بار دیگر عوامل سازنده شناخت را یادآور میشود.^{۵۳} شناخت شامل دو عامل است: اولی مفهوم است که در خلال آن یک عین اندیشیده میشود و دومی شهود است که از طریق آن یک عین داده میشود.^{۵۴}

■ در نظر ملاصدرا نفسی که در آغاز وجودی است که از فعلیت علم به خود و قوه علم به غیر برخوردار است، همانست که امر جوهری بسیط و احد جاوید است. اما در کانت نفس استعلایی نمیتواند همان امر جوهری، بسیط، واحد و مجرد و باقی باشد، و اساساً پذیرش این امور در عقل نظری مستلزم ورود در قلمرو مغالطات است.

این قیاسات را که هدف آنها اثبات جوهریت و تجرد نفس است Paralogism مینامد که میتوان آن را نقض منطق ترجمه کرد.^{۵۲} کانت^۴ پارالوژیسم یا مغالطه در مورد جوهریت، بساطت، وحدت نفس و ارتباط نفس و بدن برشمرده است. بعنوان نمونه استدلال مغالطی جوهریت نفس را چنین تعریف میکند: ۱. آنچه را نتوان جز بعنوان موضوع تعقل کرد تنها بصورت موضوع است و بنابرین جوهر است.^۲ موجود متفکر را به هیچ صورت دیگری جز موضوع نمیتوان تعقل و ادراک کرد. ۳. بنابرین موجود متفکر (من) بعنوان یک جوهر وجود دارد

کانت وجه مغالطی بودن این قیاس را بدینگونه بیان میکند که حد وسط (لفظ موضوع) موجود در کبری و صغیری به یک معنی نیست؛ یعنی حد وسط در کبری امری است که میتواند در قضیه بعنوان یک شیء موضوع واقع شود و محمولهایی را پذیرد.

اعمال این مقولات بر «من متفکر» را این جهت ناممکن میداند که هرگاه قضیه‌ی ساخته شود که در آن «من» موضوع آن و یکی از مقولات برای مثال جوهر محمول آن باشد شرط لازم برای ادراک آن قضیه «من می‌اندیشم» است که مبین وحدت استعلایی ادراک ماست. چنانچه در قضیه‌ی مانند «من جوهر هستم» یا ادراک آن مسبوق به من نیست که در آن صورت ادراک آن ممکن نخواهد بود و یا اینکه مسبوق به «من فکر میکنم» است. در اینصورت باید بگوییم که «من» موضوع قضیه «من جوهر هستم» نمیتواند همان «من» در «من فکر میکنم» باشد؛ زیرا محال است آنچه خودشرط حصول هر نوعی از ادراک است بتواند متعلق یکی از انواع ادراک قرار گیرد.^{۵۳} کانت بصراحت بین ذهن و روح فرق نهاده است. ذهن در اصطلاح او بمعنای دکارتی لفظ، جوهری متفکر نیست؛ بلکه آگاهی فیزیکی یا مادی برآمده از احساس و تأثیر و انفعال است. یعنی ذهن دال بر مفهومی جوهری نیست، بلکه وضعیت ترکیبی قوایی از قبیل احساس، تخیل، فاهمه و عقل است. این تصویر ذهن، تصویری کارکرده است و از هیوم بعد در فلسفه غرب جایگزین تصویر افلاطونی – سنتی ذهن شده است. بعد از کانت در نیمه قرن نوزدهم نوکانتی‌ها این تصویر را گسترش دادند و ذهن را دال بر مجموع اعمالی که با عنوان تفکر، تعقل، فهم، احساس، تخیل و اراده شناخته می‌شوند، بحساب آوردند.^{۵۴}

اما در مورد روح میگوید: ایده نفس یکی از ایده‌های سه گانه استعلایی (خدا، جهان، نفس) است، این ایده از محصولات ضروری عقل است اما ما هیچ مفهومی از متعلق آن (ذات نفس) نداریم، این نتیجه قیاس است که فاقد مقدمات تجربی است. کانت

۵۱. Kant, *Critique of Pure Reason*, p377.

.۵۲. کانت، تمہیدات، ص ۲۵.

.۵۳. صانعی دره بیدی، جایگاه انسان در انديشه کانت، فتنس، ص ۲۶.

.۵۴. همان، ص ۲۵.

بعبارت دیگر موضوع بدین معنی شئی است که میتواند در مکان و زمان به شهود درآید. اما موضوع در صغیر را نمیتوان بعنوان امری که در زمان و مکان به شهود درمی آید ادراک کرد این «من» شرط حصول هر نوع ادراکی است.^{۵۵} در پایان باید توجه داشت که آنچه تاکنون پیرامون نفس گذشت نزد کانت تنها از لحاظ فلسفه نظری قابل طرح است، اما در چارچوب متفاوت عقل عملی، نفس و بقای آن را بر دلایل خویش مبتنی میدارد.

■ در ملاصدرا آنچه مهم است اینست که

جهان خارج بعنوان امری مستقل از اذهان وجود دارد، اعم از اینکه ذهن بعنوان جزئی از جهان موجود باشد یا خیر. اما در کانت اگرچه جهان خارج از وجود استقلالی و قبلی برخوردار است اما شیء خارجی زمانی برای «من» خارج وشیء است که من به این نوع فهم نسبت به آن دست یابم؛ یعنی اگر منی نباشد خارج معنا ندارد.

مستقل از آن، که بانبود اشیاء، خارج بدون اشیاء باقی بماند، بلکه مجموعه اینها خارج‌اند، اشیاء، خارج‌اند و خارج نیز اشیاء، نفس نیز اینگونه است؛ یعنی اینطور نیست که نفس وجود مستقلی باشد که اشیاء به آن اضافه شده‌اند، بلکه اساساً نفس با این علوم و ادراکات ساخته میشود و گسترش می‌یابد.^{۵۶}

یعنی قبل از ارتباط با جهان خارج نفس از هیچ وجودی حتی وجود بالقوه برخوردار نیست. اما ملاصدرا این وجه شباهت دیدگاه کانت و مرحوم سبزواری را تنها در مورد علم نفس به غیر، یعنی معنای دوم اتحاد عاقل و معقول که همان معركة آراست، می‌پذیرد؛ یعنی نفسی که در آغاز از وجودی

جمع بندی و نتیجه‌گیری

همانگونه که بیان شد، مسئله اتحاد عاقل و معقول حاوی دو مسئله است: ۱. علم عالم به ذات خود ۲. علم عالم به غیر ذات.

نزد تمامی فلاسفه اسلامی اتحاد عالم با ذات مفروض است؛ اما در مورد علم به غیر از آنجاکه مبانی هر یک از فلاسفه بویژه ابن‌سینا و ملاصدرا متفاوت است، نتایجی متمایز نیز در بی دارد. از دیدگاه ملاصدرا که نفس در آغاز امری جسمانی است تنها قوه علم به غیر را دارد، و در آن حال که علم حضوری به خود را داراست در حکم ماده برای صور علمی است، و با آن علوم گسترش می‌یابد نه اینکه دارای آن علوم گردد.

اما در نظر کانت، نفس استعلالی با جهان خارج پدیدار می‌گردد نه آنچنان که در دکارت مطرح است؛ یعنی می‌اندیشم کانت مانند می‌اندیشم دکارت قبل

.۵۵. کانت، تمہیدات، ص ۲۵.

.۵۶. فیاض صابری، علم و عالم و معلوم، ص ۲۴۰ و مطهری، شرح مسوط منظمه، ج ۲، ص ۴۰.

■ نفس در ملاصدرا با همهٔ مراتب ادراک متعدد است، یعنی نفس عین مراتب ادراکات است: «النفس فی وحدتها کل القوی» و همان نفس جسمانی بتدریج تجرود یافته و همان است که میتواند مجرد تمام گردد. اما در کانت اگرچه ملازمت «من» با تمامی ادراکات امری ضروری است بعبارت خود وی تصور «من می‌اندیشم» باید بتواند با همهٔ تصورهای من ملازم باشد.

من در عین حال آگاهی بیواسطه وجود سایر چیزهای است که خارج از من هستند؛ بعبارت دیگر خود آگاهی امری مقدم بر ادراک نیست، انسان از راه ادراک اشیاء خارج به خود آگاهی حاصل می‌کند. بنابرین مسئله استنتاج اشیاء خارج اصولاً مطرح نمی‌شود.^{۵۶}

همچنین در ملاصدرا براساس مبانی صریحی که در باب علم دارد از جمله آنها وجودی دانستن علم، حرکت واقعی و جوهری نفس، حدوث جسمانی آن و بویژهٔ خلاقیت نفس که در آن حضور ماده یکی از شرایط اصیل خلق صورت است، این امر مندفع است. خود ملاصدرا حضور و وجود عوامل سازنده علم را در این عبارات کوتاه بیان داشته است:

احساس بخلاف عقاید گذشتگان
بدینصورت حاصل می‌شود که صورتی ادراکی
ونوری از فیاض افاضه می‌شود که همان حس
و محسوس بالفعل است، اما وجود صورت
در ماده محسوس از امور زمینه‌ساز فیضان آن
صورت است.^{۵۷}

بالقوه برخوردار است و عالم به خود نیز هست، با افزایش علم به غیر وجود او نیز افزوده می‌گردد. نه آنکه همچون ابن سينا نفس باقی به حال خویش باشد و تنها معلومات آن افزایش یابد. اما برخلاف نظر ملاصدرا این مسئله علم به ذات قبل از علم به غیر اساساً در کانت مورد پذیرش نیست.

دیدگاههای این سه فیلسوف ممکن است رویکردی ایدئالیستی را نمایان سازد. اما کما بیش هر سه آنها آگاهانه با مبانی و عباراتی صریح در صدد ابطال این شبهه برآمده‌اند. چنانکه ارسسطو می‌گوید: عوامل مولد فعلیت احساس، اشیاء خارجی است؛ یعنی برخلاف فکر کردن که وابسته به اراده خود فاعل است، احساس وابسته به او نیست، بلکه حضور شیء محسوس واجب است.^{۵۸}

همچنین کانت برای جلوگیری از ابهام نظر خویش، بحثی تحت عنوان ایدئالیسم استعلایی به مباحث خود علاوه نموده و از آن تحت عنوان ابطال ایدئالیسم تجزیی یاد کرده است.

بیان مختصر این استدلال پیچیده بدین ترتیب است: انسان از وجود خود از حیث اینکه مقدر در زمان است آگاهی دارد اما این تقدیر و تعیین در زمان مستلزم تقدم وجودی مداوم در ادراک است؛ این چیز مداوم امکان ندارد در درون انسان باشد، زیرا شرط وجود انسان در زمان است (انسان محدث و موجودی زمانی است). بنابرین لازم می‌آید ادراک وجود خود انسان فقط بوسیله وجود چیزی واقعی در خارج از او باشد، پس آگاهی در زمان ضرورتاً مربوط به وجود اشیاء خارجی است نه صرف تصور اموری که نسبت به انسان، خارجی است؛ مقصود کانت اینست که انسان نمیتواند جز از طریق بیواسطه به اشیاء خارج، از خویشتن آگاهی داشته باشد. آگاهی به وجود خود

۵۷. ارسسطو، درباره نفس، ص ۱۲۰.

۵۸. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ج ۶، ص ۲۸۵.

۵۹. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۹۴۱.

■ عینیت و نسبیت مد نظر کانت
بشری است، یعنی نوع بشر (بشر
نیوتونی) این فهم را نسبت به پیرامون
خود دارد و این علم از حد علم زمان
کانت فراتر نمیرود. اما در ملاصدرا
نفس بتوسط علم، اشتداد وجودی
یافته و پیوسته در حال تکامل است.

در کانت اگرچه ملازمت «من» با تمامی ادراکات
امری ضروری است بعبارت خود وی تصویر «من
می‌اندیشم» باید بتواند با همه تصورهای من ملازم
باشد؛ زیرا در اینصورت چیزی در من متصور خواهد
شد که بهیچوجه نمیتواند آندهشیده شود و معنادار
باشد. اما این می‌اندیشم تنها «من استعلایی» است
و با من تجربی و روح متفاوت است.

تفاوت مهم دیگر اینست که در ملاصدرا اتحاد
عالی و معلوم و علم همراه با مطابقت این علم با واقع
است. اما در کانت اینچنین نیست؛ یعنی اگرچه علم
و عالم و معلوم یکی است یا بعبارتی فهم انسان با
خارج و من یکی است، اما وقتی این فهم و علم با
جهان خارج سنجیده میشود معلوم نیست که قطعاً
عين جهان خارج باشد.

همچنین در نظر ملاصدرا نفسی که در آغاز
وجودی است که از فعلیت علم به خود و قوه علم به
غیر برخوردار است، همانست که امر جوهری بسیط
واحد جاوید است. اما در کانت نفس استعلایی
نمیتواند همان امر جوهری، بسیط، واحد و مجرد و
باقي باشد، و اساساً پذیرش این امور در عقل نظری
مستلزم ورود در قلمرو مغالطات است.

تفاوت پایانی که در دیدگاه این دو فیلسوف بنظر
میرسد اینست که عینیت و نسبیت مد نظر کانت بشری
است، یعنی نوع بشر (بشر نیوتونی) این فهم را نسبت به
پیرامون خود دارد و این علم از حد علم زمان کانت فراتر
نمیرود. اما در ملاصدرا نفس بتوسط علم، اشتداد
وجودی یافته و پیوسته در حال تکامل است.

مسئله‌یی قابل طرح در اینجا اینست که آیا میتوان
به نوعی نسبیت برای ذهن بشر اما بشری الهی در
دیدگاه ملاصدرا قائل شد؟ پاسخ به این سوال مجالی
دیگر را برای تحقیق و بررسی میطلبد.

این عبارت مختصر ملاصدرا و مبانی هستیشناسی
و معرفتشناسی فلسفه وی که طی این نوشتار مکتوم
ماند، بیان میدارد که در نظر وی اتحاد عاقل و معقول
و خلاقیت نفس همراه با اتصال یا حتی اتحاد نفس با
عقل فعال یا مبادی عالیه صورت می‌پذیرد و درواقع
این ذهن، ذهن بشری الهی است؛ اما در کانت ذهن
و خلاقیت آن بشری است، اما بشری علمی-نیوتونی.
بنابرین علیرغم اختلاف این دو فیلسوف در زمینه
خودآگاهی، و اشتراک اصلی آنها در علم به غیر، وجود
جهان خارج یا بگفته ملاصدرا معلوم بالعرض نیز در
نظر آنها امری مفروض است؛ با این تفاوت که در
ملاصدا آنچه مهم است اینست که جهان خارج بعنوان
امری مستقل از اذهان وجود دارد، اعم از اینکه ذهن
بعنوان جزئی از جهان موجود باشد یا خیر. اما در کانت
اگرچه جهان خارج از وجود استقلالی و قبلی برخوردار
است اما شیء خارجی زمانی برای «من» خارج و شیء
است که من به این نوع فهم نسبت به آن دست یابم؛ یعنی
اگر منی نباشد خارج معنادارد.

تفاوت اساسی دیگر در این دو دیدگاه اینست که
نفس در ملاصدرا با همه مراتب ادراک متحد است،
یعنی نفس عین مراتب ادراکات است: «النفس في
وحدتها كل القوى» و همان نفس جسمانی بتدریج
تجرد یافته و همان است که میتواند مجرد تام گردد. اما