

# وحدت گروهی صدرای در تحلیل وجودی انسان

اسحاق طاهری سرتشنیزی\*

## چکیده

فلسفه وجودی صدرای، چه تحلیلی از هستی انسان دارد؟ این نوشتار به این پرسش پرداخته است. این مکتب فلسفی در سطوح مختلف تحلیل هستی انسان، نمودهای کثرت و دوگانگی را به وحدت و یگانگی باز می گرداند. دوگانگی نفس و بدن، با توجه به علیت نفس برای بدن و بر اساس اصول فلسفی صدرای از جمله اصالت، وحدت، بساطت و تشکیک وجود، حمل حقیقت و رقیقت و کل الاشیاء بودن بسیط الحقیقه، سرانجام به وحدت می انجامد؛ کثرت قوای نفس، در وحدت ظلی نفس محو می گردد و علم، عالم و معلوم واحد دانسته می شوند. در عالم درون، نفس هم مبدأ و هم غایت است و از این جهت نیز، هیچ گونه دوگانگی در میان نیست. گسست و رهایی نفس انسان از قالب های ماهوی، تبیین تجرد نفس را در مرتبه ای متعالی قرار می دهد و در سطح عالی، یگانگی آن را با عقل فعال رقم می زند. در مجموع، آموزه های فلسفه صدرایی، هماهنگی و مشابهت های عالم درون و عالم بیرون را به زیبایی به تصویر کشیده است. بر این اساس، می توان گفت با وجود استناد مسائل به کشف و شهود در این مکتب فلسفی - عرفانی، نظر به جمع و بررسی یافته های دیگر مکتب های فلسفی با شیوه منطقی و اخذ محکومات آنها، منزلت خود را به عنوان یک مکتب فلسفی حفظ کرده و از مزایای مکتب های عرفانی نیز بهره جسته است.

**واژگان کلیدی:** حکمت متعالیه، وحدت هستی انسان، نفس ناطقه، وحدت قوای نفس.

\* استادیار فلسفه اسلامی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۵/۱۶ تأیید نهایی: ۱۳۸۶/۶/۱۹

## مقدمه

نظریه وجودی حکمت متعالیه توانست برای نخستین بار با کنار زدن نمودهای متکثر، وحدت هستی را تبیین کند؛ هر چند لزوم یک نظام معرفت شناختی منسجم برای آن احساس می شود. از این منظر، دوگانگی علت و معلول، دوگانگی جوهر و عرض، دوگانگی ماده و صورت، دوگانگی عالم و معلوم و کثرت هایی از این دست، در وحدتی متعالی محو می شوند و حتی عالم امکان نیز، جلوه واجب تعالی تلقی می گردد و نه معلول او. از این رو، پیام هستی شناختی این مکتب به نتیجه رسیده است که هستی واقعی از آن واجب تعالی است و عالم امکانی، تنها جلوه و نمود اوست. بی گمان چنین نگرشی، مستلزم تفسیر نوینی از انسان است. پرسش این است که این نگاه هستی شناختی، چه تفسیری از انسان به دست می دهد؟ آیا وحدت گرایی متعالی در هستی انسان نیز دنبال شده است؟ اگر چنین است، سیر آن چگونه و نتایج آن کدام است؟

این نوشتار به این پرسش ها می پردازد و مبنای پژوهش نیز آثار صدرالدین شیرازی و پیروان وی است. با توجه به نقش محوری نفس در شاکله وجودی انسان، اساس مباحث درباره نفس و مسائل مربوط بدان خواهد بود.

## ۱. حقیقت نفس

ملاصدرا، در تبیین حقیقت نفس، سخنان پیشینیان را پیش می کشد و پس از نکته سنجی های دقیق، نظر خود را در این باره بیان می کند. پیش از او، دیگران مفهوم کمال را بر نفس اطلاق کرده اند و آن را «کمال اول جسم طبیعی آلی» دانسته اند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف ۲۰ - ۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۲۲).

ملاصدرا به نکته دقیقی در این زمینه توجه می کند که به استکمال جوهری نفس انسانی مربوط است. از نظر او، تعریف نفس به «کمال»، تنها حکایت صوری و ظاهری نیست؛ آن گونه که در مواردی چون بنا و آب و ابن منظور گردیده است؛ زیرا نفسیت نفس، بسان ابوت یا بنوت نیست که قطع نظر از اضافه، برای خود وجود مستقلی دارند. نفسیت نفس، نحوه وجود خاص آن است و نفس، وجود دیگری غیر از آن ندارد که بر آن اساس نفس نباشد؛ جز اینکه پس از مراحل کمال و دگرگونی های ذاتی، پس از آنکه عقل بالقوه

است، به صورت عقل فعال در می‌آید (الشیرازی، ۱۹۹۰: ج ۸، صص ۱۱ و ۱۲).

با این بیان، همراهی نفس با بدن و نیز تصرف نفس در بدن، امری ذاتی و نحوه وجود خاص و شخصی آن است، هر چند از این امر لازم نمی‌آید که نفس از مقوله اضافه و خارج از مقوله جوهر پنداشته شود. از این رو، او نفس را مثالی برای باری تعالی می‌داند که از نظر ذاتی، صفتی و فعلی و با در نظر داشتن تفاوتی که میان مثال و حقیقت شیء وجود دارد، با او همانند است (الشیرازی، ۱۳۸۲: ص ۲۵).

این دو تعبیر متفاوت، به دو شأن مختلف نفس اشاره دارد؛ نفس در آغاز، از هر گونه فعلیت تهی است و با جسم تفاوتی ندارد، بلکه خود در آن مرحله، جسم است، ولی همین‌که به یاری مبدأ عقلی، نخستین مرحله فعلیت را پیدا کرد و با حرکت استکمالی و جوهری استعداد یافت، شباهت و سنخیت آن با عقل فعال بیشتر می‌شود تا آن‌گاه که همانند آن می‌گردد.

در این زمینه، سخنان صدرا معنای دیگری را نیز القا می‌کند که بر اساس آن، مابینت نفس با عقل فعال در همه مراتب هستی حاصل است؛ زیرا به باور وی برخی اجسام ادراکی و حی بذات هستند (الشیرازی، ۱۴۰۴: ص ۱۱۴). اگر چنین سخنی روا باشد، چه منعی دارد که نفس در مرتبه مثالی، به جسم مثالی و در مرتبه عقلی، به جسم عقلی تعلق داشته باشد؟ از این نظر، نفس در هیچ مرتبه ای از مطلق جسم، مجرد نخواهد بود. برخی از پیروان حکمت متعالیه، از سخنان ملا صدرا چنین برداشتی کرده‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۴: ص ۱۶۱). اما این برداشت، با یکی از اصول مهم حکمت متعالیه درباره مقام فوق مجرد نفس، در تعارض است؛ زیرا بر اساس این اصل، نفس از اصل ماهیت نیز مجرد می‌یابد. با چنین فرضی، چگونه می‌توان همراهی آن با مطلق بدن را در مراتب مطلق هستی پذیرفت؟!

صدرا با توجه به تحقق حرکت در ژرفای هستی جوهر که از آرای خاص اوست، از استکمال جوهری نفس و تحوّل آن به صورت عقل فعال سخن می‌گوید. ولی او می‌خواهد از خود هستی و نه از نمود آن، بحث کند. از این رو، بحث جوهریت و عرضیت، جای خود را به بحث در مراتب هستی و ضعف و قوت آن می‌دهد. بنابر این حقیقت انسان، واقعیتهای واحد است که مراتبی از هستی در آن تحقق دارد؛ شدت مرتبه شدید در وجود

است و ضعف مرتبه ضعیف نیز در وجود است. پس تفاوت نفس و بدن را باید ناشی از رتبه وجودی هر کلام در گستره و ژرفای وجودی انسان دانست؛ این تفاوت برخلاف تفاوت‌های ماهوی، وحدت را بر هم نمی‌زند. بر این اساس، دیگر نمی‌توان رابطه نفس و بدن را بسان حلول و انطباع دانست؛ این دو با هم اتحاد وجودی دارند و تنها هنگامی که نفس در جریان استکمال جوهری و اشتداد وجودی به عقل تحول یافت، این جرم مادی رها می‌شود.

## ۲. تعالی اصل تجرد نفس

صدرالمتألهین بر پایه اصول و مبانی حکمت متعالیه، تجرد نفس را در مرتبه ای متعالی مطرح کرده است. در این مرتبه، نه تنها نفس از ماده و عوارض مادی، بلکه از اصل ماهیت نیز فراتر می‌رود و به منزلتی دست می‌یازد که در هیچ قالب ماهوی قابل بیان نیست؛ زیرا نفس از این منظر، هیچ سکونی ندارد و در مقامی خاص درنگ نمی‌کند تا موهم ماهیت جوهری یا عرضی گردد.

همچنین این نگرش، با الهام از آموزه‌های قرآنی و روایت‌های نورانی اهل بیت عصمت و طهارت □، قید ماهیت را نیز مانع شناخت صحیح نفس دانسته و آن را از چهره نفس بر گرفته است. به این صورت، تجرد نفس، معنایی متعالی یافت و دست آوردهای ارزشمندی برای شناخت خدا و انسان بر جا گذاشت. از نظر ملاصدرا، می‌توان نفس را فوق مقوله و به معنای اخص، از ماده و ماهیت مجرد دانست؛ زیرا نفس وجود است و وجود نه جوهر یا عرض، بلکه فوق مقولات ماهوی است. بر این اساس، حکیم سبزواری، نفس و ما فوق آن را، وجودهایی بحت و انواری بسیط و عاری از ظلمت دانسته است (السبزواری، ۱۳۶۹: ص ۳۰۸).  
صدرا خود در این زمینه می‌گوید:

النفس الانسانیة من شأنها ان تبلغ الی درجة یكون جمیع الموجودات اجزاء ذاتها و یكون قوتها ساریة فی الجمیع و یكون وجودها غایت الكون و الخلیقة (الشیرازی، ۱۳۶۳: ص ۵۸۶).

بر این اساس، صدرا برای نفس مرتبه‌ای می‌شناسد که نفس در آن مرتبه، مشرف و مشتمل بر همه موجودات است؛ بی‌گمان امکان ندارد که نفس با وجود محدودیت ماهوی، چنین شأن و منزلتی بیابد. از این رو، وی در جایی دیگر می‌افزاید:

ان النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویة و لا لها درجة معینة فی الوجود کسائر

الطبیعیة و النفسیة و العقلیة التي كل له مقام معلوم؛ بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقه و لاحقہ، و لها فی كل مقام و عالم صورة اخرى (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۳۴۳).

رهایی نفس از قید ماهیت، سعه وجودی نفس و عینیت آن با موجودات مراتب مختلف هستی را می‌نمایاند. صدرا در جایی می‌گوید:

فانظر ایها العاقل الزکی فی امر النفس و اطوارها و نشئاتها الوجودیة و کونها فی کل طور وجودی متحدة مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودی، فهي مع البدن، طبیعة بدنیة و مع الحس، حس و مع الخیال، خیال و مع العقل، عقل ... فاذا اتحدت مع طبیعة، صارت عین الاعضاء و اذا اتحدت مع الحس بالفعل، صارت عین المحسوسات التي حصلت للحواس بالفعل. و اذا كانت مع الخیال بالفعل، تصیر عین الصور المتخیلة له و هكذا الی ان ترتقی الی مقام العقل بالفعل، فتصیر عین الصور العقلیة التي حصلت لها بالفعل (الشیرازی، ۱۳۷۵: ص ۷۴ - ۷۵).

در این عبارت، باور به حضور نفس در مراتب مختلف جسمانی، خیالی و عقلی به نحو عینیت با موجودات آن مرتبه‌ها، به خوبی آشکار است. این عینیت چگونه ممکن است؟ از نظر صدرا، نفس از وحدت جمعی و ظلی برخوردار است؛ در این نوع وحدت، موجودیت و آثار اعضا و جوارح و نیز افعال قوا و وجود آنها تنها در پرتو موجودیت نفس ممکن است. بنابراین همه آثار و افعال، در اصل از نفس سرچشمه می‌گیرد و به گونه‌ای است که گویا در حیات مادی، قوای نفس و در مرتبه پایین‌تر، اعضا و جوارح بدن امتداد هستی نفس در این نشئه‌اند و بدون آنها نفسیت نفس منتفی خواهد گشت. برخورداری نفس از این نحوه وجود، سبب عینیت آن با تمام اعضا و جوارح بدن و مراتب ادراکی است.

ملاصدرا، بر خلاف پیشینیان که تنها قوه عاقله را مجرد می‌دانستند، مراتب تجرد را از نیز باز شناخت و به دو مرتبه از تجرد شامل تجرد خیالی و تجرد عقلی پی‌برد. تجرد خیالی، برزخی میان ماده و عقل است؛ موجودات خیالی مادی نیستند، ولی برخی ویژگی‌های مادیات مانند شکل و اندازه را دارند (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۱۹۱). او در استدلال بر این مطلب می‌گوید نفس حیوانی، قوه‌ای دارد که بدان وسیله اشباح و صور مثالی را درک می‌کند. ادراک نیز عبارت است از حصول صورت نزد مدرک، اعم از اینکه در ذات یا در قوه‌ای از آن حاصل گردد، ولی این گونه صورت‌های خیالی، قابل اشاره

حسی نیستند؛ در حالی که صورت جسمانی، در هر کجا که باشد، اشاره حسی می‌پذیرد. بنابراین، صورتهای خیالی در این عالم نیستند (الشیرازی، ۱۳۶۳: صص ۵۰۹ - ۵۱۰).  
عالم مثال، از موارد اختلافی میان صدرا و مکتب مشاء است؛ از نظر فیلسوفان مشاء، وجود ویژگی‌های مادی همچون شکل و مقدار، فرع بر وجود ماده است و بدون ماده، تحقق آنها ممکن نیست؛ اینکه بتوان صورتهای خیالی را مبنای استدلال بر عالمی غیر از این عالم قرار داد، محل تأمل است؛ این گونه صورتهای مقتضای وجود مادی انسان در دنیا است که از طریق اعداد حواس و انشاء نفس ایجاد می‌شوند. بر همین اساس، تغییر شرایط زیستی و نارسایی بیولوژیک بدن، در چگونگی آنها تأثیر می‌گذارد. وجود صورتهای خیالی، چیزی بیش از امکان وجود عالم مثال را اثبات نمی‌کند؛ یعنی این سخن صدرا، مدعا را ثابت نمی‌کند.

### ۳. پی‌آمدهای تعالی مفهوم تجرد نفس

نگاه متعالی ملاً صدرا به نفس و تعالی معنای تجرد نزد او، پی‌آمدهای گران بهایی بر جا گذاشته است. از این منظر، دیگر صور حسی و خیالی - آن گونه که فیلسوفان مشاء گفته‌اند - منطبع و حال در نفس تلقی نمی‌شود. از دیدگاه ملاصدرا، نفس موجد و فاعل صور حسی و خیالی است. از این رو، نسبت این گونه صور به نفس، نسبت فعل به فاعل است نه نسبت قبول به قابل (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۳۰۴). پس همان گونه که «رب» در عالم خارج به خالقیت متصف است و همه موجودات، فعل و مخلوق او هستند، در عالم درون نیز تمام حالت‌ها و صورتهای فعل و مخلوق نفس است.

از این منظر، حالت نفس نسبت به صورتهای عقلی، برای انواع جوهری اصیل در وجود، تنها با اضافه شهودی و انکشافی و نسبت نوری حضوری به ذوات نوری عقلی و نیز با صورتهای مفارقی حاصل می‌گردد که در جهان ابداع قرار دارند و در صنع وجود الهی موجودند (الشیرازی، همان: ج ۱، صص ۲۸۷ - ۲۸۸). منشأ برخی از وجوه تشابه عالم برون و عالم درون همین مطلب است، هر چند درک چنین نگرشی بر اساس کشف و شهود استوار است و تبیین دقیق فلسفی آن به عنوان یک اصل، در فلسفه مرسوم ممکن نیست. بنابراین، طرح و تبیین چنین اصلی در فلسفه، به پردازشی عقلی و حصولی نیازمند

است؛ هر چند از اهمیت روش صدرا چیزی کاسته نمی‌شود.

در این نگرش، تقریب دیگری نیز میان معرفت نفس و معرفت ربّ وجود دارد؛ همان گونه که در عالم برون، علت غایی همان علت فاعلی است و این دو از یکدیگر جدا نیستند (الشیرازی، ۱۳۸۰: ص ۲۹۵). در عالم درون نیز همان گونه که نفس، خلّاق حالت‌ها و بعضی از انواع صورت‌ها و حرکت‌ها است، افزون بر آن، غایت آنها نیز هست (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۵۱). از این رو، پیش از اینکه قوّه محرکه به عملی پردازد، باید قوّه عاقله عاقبت اندیشی کند و قوّه شوقیه را به انجام دادن فعل وادارد. با ایجاد شوق، قوّه محرکه به حرکت در می‌آید و فعل انجام می‌پذیرد. پس همان گونه که در عالم هستی، آفرینش بر حبّ ذات پروردگار استوار است، در عالم درون نیز تمام فعالیت‌ها و حالات ارادی و نفسانی، برخاسته از حبّ ذات انسان است.

نتیجه دیگری که از تعالی مفهوم تجرّد نفس در حکمت متعالیه حاصل می‌گردد، آن است که نفس ماهیّت ندارد و از جمله مقولات نیست. همان گونه که در عالم خارج، واجب تعالی فوق مقوله است و ماهیتی جز هستی محض و انیّت ندارد (الشیرازی، همان: ج ۱، ص ۹۶). وقتی که کثرت ماهوی از میان رفت، وحدت، جای‌گزین آن می‌شود.

همچنین، اعتقاد به عوالم سه گانه مادی، مثالی و عقلی برخاسته از وجود این گونه عوالم در وجود انسان است (الشیرازی، همان: ج ۸، ص ۲۳۴) که البته آن را نیز می‌توان جنبه دیگری از شباهت دو عالم دانست؛ بدین صورت که انسان با تأمل در خویشتن، سه ساحت مختلف ماده، خیال و عقل را از هم تشخیص داده و هر کدام را برخاسته از عالم خاصّ خود در خارج دانسته است. البته این سه گانگی یا چند گانگی چون به مراتب وجود ناظر است و وجود نیز امری واحد و بسیط است، (الشیرازی، همان: ج ۱، ص ۵۰) نمی‌توان آن را بر کثرت حقیقی حمل کرد.

تفسیر وجودی نفس در حکمت متعالیه، چگونگی اسناد افعال عالم وجود به خالق و نقش غیر استقلال و سائط در آن را نشان می‌دهد و بطلان جبر و تفویض در فعل فاعل مختار را نیز آشکار، می‌سازد. صدرا به این جنبه شباهت نفس با عالم برون نیز توجه داده است (الشیرازی، همان: ج ۸، صص ۲۲۳ - ۲۲۴). همان گونه که گفته شد، خداوند نفس آدمی را چنان آفریده است که بتواند از نظر ذاتی، فعلی و وصفی، مثالی برای او باشد. از

این رو، معصوم □ فرموده است:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (المجلسی، الجزء الثانی، ص ۳۲).

هر احساس و ادراکی، فعل نفس است. بدون تردیدی ابصار و سماع، به ترتیب، فعل بَصَرَ و سَمِعَ است؛ زیرا هیچ یک بدون انفعال جسمانی که آن هم به عینه فعل نفس است، ممکن نیست (الشیرازی، ۱۳۷۵: ص ۲۷۸). در حکمت رسمی، مشهور است که نفس، همان گونه که کسی، کاتب یا نقاشی را به کار می‌گیرد، آلات را به کار گرفته است، ولی این سخن در حکمت متعالیه مردود است، زیرا استخدامِ نفس، طبیعی است و نه غیر طبیعی؛ یعنی نفس، به طور تکوینی و طبیعی، آلات را به کار می‌گیرد، بلکه بالاتر از آن - همان گونه که گذشت - خود نفس، چشم بینا و گوش شنوا و نیروی ساری در اعضا و جوارح است (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۱۳۵). پس چشم به واسطه نفس می‌بیند و نیز، گوش و دیگر جوارح همین‌گونه عمل می‌کنند. این رویکرد، از آن اصلی استفاده می‌شود که بر پایه آن، ملاصدرا نفس را در عین وحدتی که دارد، کلّ قوا می‌داند:

النفس فی وحدتها کلّ القوی (الشیرازی، همان: ص ۲۲۱).

همچنین از این تفسیر بر می‌آید که حتی انفعالات جسمانی بدن، هنگام ادراک و هر گونه احساس و عمل نیز از نفس ریشه می‌گیرد.

این روایت را به گونه دیگری نیز می‌توان تفسیر کرد که بر آن اساس، معرفت «رب» سبب معرفت «نفس» باشد؛ این معنای دقیق‌تر و عمیق‌تر و بیانگر برهان «لمّی» است. بنابراین، در باره این گونه نصوص دینی و چگونگی دلالت آنها، چنین گفته شده است:

برخی از آیات و نصوص در یک نگاه، به برهان «ان» و در نگاهی دیگر، به برهان «لم» هدایت می‌نمایند. در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، در نگاه ابتدایی، به معرفت ربّ از طریق معرفت نفس پی برده می‌شود و محصول این معنی برهان «ان» است، امّا در نگاه احقّ بر شناخت نفس از طریق معرفت ربّ دلالت می‌کند و مفاد معنای دقیق آن، برهان «لم» است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ص ۵۶۶).

شبهات دیگر عالم درون و برون، این است که بدنی که نفس در آن تصرف می‌کند و آن را استخدام می‌کند، بدن ظاهر نیست که از امور متضادّ فراهم آمده است، بلکه این بدن، به منزله ظرف و حافظ یک بدن لطیف و حارّ و متشابه الاجزاء است که نفس در اصل بر



روی آن تصرف می‌کند (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹، صص ۲۲۷-۲۲۸). همان گونه که عقول و اشیاء غیر مادی در عالم خارج، واسطه خلقت مادیات‌اند، در عالم درون نیز، جسم لطیف و حارّ است که این تن ظاهر را بر پا داشته است.

توضیح اینکه صادر اول، از همان حیثی که به موجد خود علم دارد به خود نیز علم دارد؛ یعنی نخست واجب تعالی را می‌شناسد، سپس به خود علم می‌یابد. از این رو، در حدیث نبوی یاد شده، از این معنا به فعل ماضی تعبیر شده است. به این معنا که اگر کسی خود را شناخت، معلوم می‌شود که خدای خود را پیش‌تر شناخته است؛ یعنی سخن از «لمّ» است و نه از «ان». چگونه انسان می‌تواند بدون این که پیش‌تر سبب را شناخته باشد، مسبب را بشناسد؟! از این رو، در برخی روایت‌ها آمده است:

أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّكُمْ، أَعْرِفُكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ (الشیرازی، همان: ج ۸، ص ۳۰۶).

#### ۴. وحدت قوای نفس

یکی دیگر از رویکردهای وحدت‌انگاری حکمت صدرایی، وحدت هستی قوای نفس است. ملاصدرا گرچه هنگام بحث درباره تعدد قوای نفس، نخست در مسیر پیشینیان گام بر می‌دارد، ولی سرانجام، وحدتی برای نفس قائل می‌شود که در پرتو آن، نفس عین قوا دانسته می‌شود و از این راه، کثرت قوا از میان می‌رود. او بر دو دسته از پیشینیانش خرده می‌گیرد و می‌گوید:

من الناس من زعم ان فينا نفسا انسانية مجردة و اخرى نباتية، و الجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط و لها قوى و مشاعر و الات؛ ... و كلا القولين رفع عن الثواب (الشیرازی، ۱۳۶۳: ص ۵۵۳).

او پس از نقد آن دو نظریه، دیدگاه خاص خود را این گونه بیان می‌کند:

النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الالهية، فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة و حساسة و قوة نباتية غذائية و منمية و قوة محركة و طبيعة سارية في الجسم (الشیرازی، همان: صص ۵۵۳ - ۵۵۴).

از سخنان وی چنین بر می‌آید که در این رویکرد نیز، بنیاد نظر او را اصالت، وحدت و تشکیک وجود تشکیل می‌دهد. بر این اساس، از نظر صدرا، همان گونه که در عالم هستی

علّیت به تشّان باز می‌گردد و عالم امکان، عین ربط به واجب الوجود دانسته می‌شود و وحدت محض هستی، خود را نشان می‌دهد، (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۳۰۵) در ساحت نفس نیز، قوا، شئون و جلوه‌های نفس دانسته می‌شوند؛ نه چیزهایی در مقابل آن. از نظر او، آنچه در عالم نفس هست، چیزی جز خود نفس نیست. اعتقاد به وجود قوای متعدّد برای نفس، آن گونه که دیگران قائل‌اند، در واقع پذیرفتن کثرتی خواهد بود که به وحدت نفس آسیب رسانده و چگونگی اشراف آن بر بدن را مبهم می‌سازد؛ هر چند روشن است که این نگرش، ورود به حوزه عرفان است؛ زیرا در عرفان نظری، از مظهر و جلوه‌ها سخن گفته می‌شود. فکر فلسفی به آسانی چنین جهشی را بر نمی‌تابد؛ بر این اساس، برخی کوشیده‌اند اندیشه صدرایی را تئوسوفی یا الهیات بخوانند و از اطلاق فلسفه یا هستی‌شناسی فلسفی بدان پرهیز کرده‌اند (Nasr, 1997, 85).

## ۵. فرجام قوای عالمه و عامله

امتیاز انسان از دیگر حیوانات، برخورداری، از عقل است؛ این قوه ادراکی، امکان درک کلیات را به انسان می‌دهد و او را به معرفت مجهولات تصوّری و تصدیقی رهنمون می‌سازد. ملاصدرا، عقل را دو گونه می‌داند و می‌گوید: نفس انسان، قوه‌ای دارد که ویژه اندیشه‌های کلی و باورها است و نیز، قوه‌ای دیگر دارد که ویژه تأمل در امور جزئی است، (از آنچه سزاوار فعل و ترک است) این قوه، با بایدها و نبایدها سر و کار دارد و انسان به سبب آن، سود و زیان، زیبایی و زشتی و خیر و شرّ را تشخیص می‌دهد (الشیرازی، ۱۳۶۳: ص ۵۱۶). عقل عملی در تمام افعال، جز در مواردی اندک، به بدن دنیایی وابسته است، ولی در مواردی همچون ضرب چشم افراد شرور و صدور افعال عجیب و غریب مانند کرامت‌ها، به بدن وابسته نیست. عقل نظری، در آغاز به بدن نیاز دارد و پس از مرگ، از آن استقلال می‌یابد. جوهر نفس، این شایستگی را دارد که به یاری عقل نظری استکمال یابد و با استعانت عقل عملی، از آسیب‌ها، دوری جوید (الشیرازی، ۱۳۸۲: ص ۲۹۳). از این نظرگاه، قوای عالمه و عامله هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌گردند (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۴۱۸) و نفس آن‌گاه که بالغ گردد و به کمال عقلی برسد و از حرکات و افکار بی‌نیاز شود، هر دو قوه آن، یکی می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۲: ص ۲۹۳). در این جا نیز، یکی از نموده‌های

وحدت گرایی صدرا نمایان است.

سخن دیگر صدرا در این زمینه، بیان چگونگی بهره‌مندی بدن و قوای متکثر آن از این قوه واحد و مجرد است. او می‌گوید نفس ناطقه گرچه جوهری عقلی و از عالمی دیگر است، گونه‌ای از اتحاد را با قوای خود و فروع آن دارد. پس تجسم نفس ناطقه در وجود جسمانی این قوا، با تجرد آن از هر گونه ماده در وجود مفارق خود که غیب الغیوب است، منافات ندارد. نفس ناطقه، گاهی تفردی ذاتی نزد پروردگارش دارد و نیز گاهی، نزولی تا درجه قوا و آلات می‌یابد، بدون اینکه نقصی بر آن عارض گردد (الشیرازی، ۱۳۶۳: ص ۵۰۸).

بی‌گمان اگر صدرا چنین حضوری جمعی، در عین وحدت، برای نفس ناطقه قائل می‌شود، این امر بر خاسته از نظریه خاص او در باره وجود است که آن را امری اصیل، بسیط و دارای مراتب می‌داند. باز بر همین اساس است که وحدت حقه ظلیه‌ای به آن نسبت داده است که در عین برخورداری از آن وحدت، تمام وجودات پایین‌تر را فرا گرفته و حقایق را به طور حضوری می‌یابد و بدان علم می‌یابد (الشیرازی، ۱۳۸۲: صص ۳۱۴ - ۳۱۵).

## ۶. یگانگی فرجامین نفس ناطقه و عقل فعال

از نظر ملاصدرا، عقل فعال دارای دو نحوه وجود است؛ یکی وجود فی نفسه و دیگری وجود تعلقی. تمامیت نفس انسان، به بهره‌مندی‌اش از وجود عقل فعال وابسته است تا با آن یکی شده و به صورت آن در آید (الشیرازی، همان: ص ۳۱۵). ملاصدرا، دگرگونی‌های وجودی نفس انسانی را در مراتب مختلف، حاکی از وجود عقل فعال می‌داند و می‌گوید: هر آنچه از قوه به فعل در آید، سبب می‌خواهد و محال است که این سبب خود، فعلیت نداشته باشد؛ پس عقل هیولانی، سببی دارد که عقل و عاقل بالفعل است و هیچ‌گونه قوه‌ای ندارد و آن را از حالت هیولانی به مرحله فعلیت پیش می‌برد (الشیرازی، همان: صص ۳۲۹-۳۳۰).

نفس انسانی، سیر خود را از جسمیت مطلق آغاز می‌کند و سپس به ترتیب، مراحل عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد. آن‌گاه به ذاتی می‌رسد که هیچ نسبتی با ماده جسمانی ندارد. پس از آنکه از این مرحله فراتر رفت، به آغاز مرتبه‌ای می‌رسد که به طور کلی از ماده مفارق است و مستفاد نامیده می‌شود. از این رو، صدرا می‌گوید: هر

آنچه که انسان در این دنیا یا پس از مرگ در عالم آخرت می‌بیند، آن را در ذات و عالم خود می‌بیند؛ او هیچ چیزی بیرون از خود و بیرون از عالم خود نمی‌بیند و عالم او نیز در خود اوست (الشیرازی، همان: ص ۳۲۹).

این سخن، گستردگی و ژرفای وجود نفس انسانی را تا عقل فعال و حتی برتر از آن را نشان می‌دهد. به بیان دیگر، نفس انسانی همان عقل فعال است و دوگانگی ماهوی و نفوذناپذیری در میان این دو نیست. از این رو، تفاوت این دو اعتباری دانسته شده است. او در بیان تفاوت عقل مستفاد و عقل فعّال می‌گوید: عقل مستفاد، صورت مفارقی است که پیش‌تر همراه ماده بوده و از آن تجرّد یافته است، ولی عقل فعّال صورتی است که هیچ‌گاه در ماده و مقارن با آن نبوده است و شأنی جز مفارقت از ماده ندارد (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۴۶۱).

ملاصدرا سپس مثالی می‌آورد تا از طریق آن، چگونگی به فعلیت رسیدن عقل هیولانی توسط عقل فعّال را نشان دهد. وی این مثال را که از ارسطو نقل شده است، می‌آورد و می‌گوید نسبت عقل فعّال به عقل هیولانی، مانند نسبت خورشید به چشم است وقتی که چشم بالقوه مبصر باشد و این، در هنگام ظلمت و تاریکی است. چشم قوه‌ای استعدادی و هیأتی قائم به ماده و مبصر بالقوه است. باصره برای فعلیت بینایی و رؤیت، کفایت نمی‌کند و همچنین رنگ‌ها نیز، برای فعلیت یافتن قابلیت رؤیت و پدیداری کافی نیست. اما خورشید نوری را به چشم و نوری را نیز به رنگ‌ها می‌رساند و بینایی چشم و دیده شدن رنگ‌ها، به سبب آن نور فعلیت می‌یابد. عقل فعّال نیز این‌گونه تأثیری را بر عقل هیولانی دارد و آن را به فعلیت می‌رساند. همان‌گونه که چشم به واسطه خود نور، نوری را که سبب ابصار آن گردیده است و نیز، خورشید و دیگر چیزها را می‌بیند، عقل هیولانی نیز از راه وجود خاصی که به تأثیر عقل فعّال دریافته است، خود آن وجود و عقل بالفعلی را که آن را افاضه کرده است، تعقل می‌کند. وی آن‌گاه می‌گوید باید در زمینه حسّ و محسوس نیز جوهری باشد که همان نسبتی را که عقل فعّال به عقل و معقول دارد، به حسّ و محسوس داشته باشد (الشیرازی، همان: ص ۴۶۲).

بر این اساس، می‌توان این سخن را درباره‌ی خیال و متخیل نیز پذیرفت و وجود جوهر دیگری را ضروری دانست که همان نسبتی را که میان عقل فعّال، عقل و معقول هست، با خیال و متخیل داشته باشد. البته این مطلب با اصول فلسفی صدرا سازگار است؛ زیرا همان

گونه که نفس انسانی، در عین بساطت، جلوه‌ها و شئون فراوان دارد و هر شأنی را به سبب نوع تأثر و ادراک آن، نامی خاص داده‌اند، عقل فعال نیز جوهر مجرد محضی است که می‌توان آن را از یک جهت نسبت به عقل هیولانی و معقول، و از جهتی دیگر، نسبت به مقدمات عقل و تعقل که احساس و خیال است، سنجد؛ زیرا بدون تأثیر عقل فعال، هیچ گونه ادراکی، اعم از احساس و تخیل رخ نخواهد داد.

## ۷. تعقل و آگاهی

در دیدگاه ملاصدرا، تعقل و بلکه مطلق ادراک، سیمایی دیگر می‌یابد. او بر پیشینیان خرده می‌گیرد که نباید اموری همچون مقارنت با رنگ، وضع، شکل و غیر آن را مانع پدیدار شدن شیء پنداشت. همچنین نمی‌توان آن گونه که آنها می‌گویند مدار معقولیت را انفراد و رهایی کامل از عوارض و ملاک مدرک بودن را تجرد پنداشت. توضیح آنکه چون بیشتر فیلسوفان، علم را ارتسام یا حلول صور اشیاء خارجی در نفس و به عبارتی کیف نفسانی می‌پنداشتند، ناگزیر ملاک معلومیت و معقولیت را این چنین تفسیر می‌کردند. صدرا این پندار را نادرست می‌شناسد و آن را به دلیل بی‌بهرگی از حکمت و نا آگاهی از تفاوت نحوه‌های مختلف وجودات از نظر قوت و ضعف و کمال و نقص می‌داند.

ملاصدرا می‌گوید تمام امور مقارن «زید» در خارج، مانند شکل، وضع، رنگ و اعضای بدن، همچون سر و دست و پا، همان گونه که وجودشان در خارج همراه «زید» امکان دارد، در عقل نیز می‌توانند همراه آن موجود باشند؛ در غیر این صورت، نمی‌توان گفت آن فرد معقول، «زید» است. وی سپس می‌گوید:

فالق الحری بالتصدیق و التحقیق هو ان مدار العلم و الجهل ... علی تأکد الوجود و ضعفه، فالوجود کما کان اقوی تحصلاً و اشد فعلیة و اتم هویة، کان اقوی انکشافاً و اشد ظهوراً و اکثر حیطة و جمعاً للاشیاء (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶، صص ۱۵۴ - ۱۵۵).

او آنچه را دیگران علم و سبب انکشاف و حکایت‌گری دانسته‌اند، علم و روشن‌گر نمی‌داند؛ زیرا ارتسام صورت یا حلول آن، به حضور شیء نزد عالم نمی‌انجامد؛ حال آن‌که در علم حقیقی، ذات معلوم نزد عالم حاضر است و این کامل‌ترین علم است (الشیرازی، همان: ص ۱۶۳). و بی‌گمان، صورت شیء، غیر از خود شیء است و حضور صورت

شیء، سبب حضور خود آن نمی‌گردد.

این سخن درباره اشیائی که وجود نوری و ادراکی دارند، درست است، ولی او درباره اشیای مادی که از وجود علمی بی‌بهره‌اند، می‌گوید شناسایی آنها از طریق حصول صورتی مطابق است که انوار علمیّه متصل به آنها، آن را فراهم می‌کند. این انوار علمی، در حقیقت همان است که موجودیت ماهیت‌های آنها را فراهم می‌سازد (الشیرازی، همان: ص ۱۶۴).

احساس و ادراک، تنها هنگامی پیش می‌آید که صورتی نوری و ادراکی افاضه گردد و ادراک شعور حاصل شود. پس در واقع، آن صورت نوری و ادراکی، مدرک و مُدرک بالفعل است و وجود صورت در ماده‌ای مخصوص، زمینه ساز فیضان آن صورت ادراکی است (الشیرازی، همان: ج ۳، ص ۳۱۷). او در بسیاری از بحث‌ها، تأکید می‌کند که در مطلق ادراک، نفس به مشیری عقلی و هادی روحانی پیوند می‌خورد و این امر را به دیگر حیوانات نیز تعمیم می‌دهد (الشیرازی، ۱۳۷۵: ص ۱۱۸).

اعتقاد صدرا به مُثُل افلاطونی، (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۳۰۷) رهگشای او در بحث تعقل و ادراک است؛ زیرا این امر، زمینه وقوع نفس را در افق وجودی عالم مثال تأمین می‌کند و این امر سرچشمه همه دانش‌ها و حالت‌ها و اطوار نفسانی است. از این رو، وی صورت حاصله هنگام بینایی را، نه در ماده و نه منطبق در آلت ابصار، بلکه آن را مثالی معلّق و برگرفته از فاعلی نوری می‌پندارد که وجود صورت‌های خارجی در ماده، زمینه حصول آن را در نفس فراهم می‌کند (الشیرازی، ۱۳۷۵: ص ۷۷).

مطلب مهمّ دیگر نزد صدرا، اتحاد مدرک بالذات با مُدرک است. با توجه به پیش گفته‌ها، روشن می‌شود که علم جز از راه اتصال نفس به معلوم، حاصل نمی‌گردد. این اتصال و اتحاد، با چیزهایی مانند ارتسام و حلول که دیگران گفته‌اند، تفاوت دارد. این نحوه اتحاد، همانند اتحاد فعل و فاعل است. او در بحث علیّت معتقد است معلول حقیقی، معلولی است که وجود آن، جز حیثیت معلولیت هیچ حیثیت دیگری ندارد و عین ربط به علت است؛ نه اینکه ذاتی مرتبط و وابسته به علت باشد. پس در مشرب او، معلولیت، تمام ذات علت را تشکیل می‌دهد.

از جمله مواردی که صدرا این نظریه خاص را به کار برده است، تبیین موقعیت عالم

امکان نسبت به خداوند است. وی می‌گوید عالم، معلول خداست و معلولیت تمام ذات آن است. پس عالم عین ربط به خدا است و غیر از آن چیزی نیست. این اصل، برای صدرا بسیار مهم است و او تمامیت فلسفه را تنها در این مقام اعلام می‌کند (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۲۹۹).

وی همین تصویر را در بحث علم و ادراک پیش می‌کشد. بر این اساس، آنچه مدرک حقیقی است، حیثیت دیگری جز مدرک بودن ندارد و همان گونه که معلول، شأن و جلوه‌ای از شئون و جلوه‌های علت است نه چیز دیگر، مُدرکات نیز از شئون و مراتب نفس هستند و جز آن، حیثیت دیگری ندارند. از این رو، او بارها می‌گوید قیام صورت‌ها و ادراکات و حالت‌های نفس به نفس، از نوع قیام صدور است.

همچنین در بحث چگونگی تعقل، ملاصدرا تعقل را چیزی جز اتحاد عاقل به معقول نمی‌داند (الشیرازی، همان: ج ۳، ص ۳۱۲). او این مسئله را از پیچیده‌ترین مسائلی دانسته است که تا آن زمان، کسی توان حل آن را نیافته بود. وی نخست، صورت‌های اشیاء را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ دسته اول، صورت‌هایی که در ماده و همراه قیدهایی چون وضع، شکل، مکان و غیر آن است. امکان ندارد این گونه صورت‌ها بالفعل معقول و حتی محسوس گردند و تنها بالعرض معقول و محسوس واقع می‌شوند. دسته دوم، صورت‌هایی هستند که به طور ناقص یا تام از ماده مجردند؛ آنهایی که کاملاً از ماده مجردند، صورت‌های معقول بالفعل اند و آنهایی که به طور ناقص از ماده مجردند، صورت‌های متخیل بالفعل یا محسوس بالفعل هستند.

او آن‌گاه به اثبات اتحاد عاقل و معقول و نیز اتحاد حاس و محسوس می‌پردازد. با این بیان که وجود فی نفس معقول بالفعل و وجودی که نزد عاقل دارد، از نظر همه حکیمان، از جهت واحد، یک وجود است. حال، اگر معقول بالفعل، امری غیر از عاقل دانسته شود، به گونه‌ای که گویی آنها دو هویت متفاوتند و ارتباط آنها با هم، مانند ارتباط سواد و جسم تنها از جهت حال و محل بودن باشد، لازم می‌آید وجود هر یک، جدای از دیگری لحاظ گردد؛ حال آنکه در معقول بالفعل چنین نیست؛ زیرا صورت معقول، جز معقولیت، حیثیت دیگری ندارد. اگر از این حیثیت قطع نظر شود، چیزی باقی نمی‌ماند. نیز با این فرض که غیر از حیثیت معقولیت، باز هم حیثیت دیگری از آن بر جای بماند، معلوم می‌شود آنچه

معقول بالفعل و بالذات فرض شده است، در واقع چنان نیست و این خلاف فرض است (الشیرازی، همان: صص ۳۱۵ - ۳۱۳).

او با چنین بیانی، اتحاد حاسّ و محسوس و اتحاد خیال و متخیّل رانیز اثبات می‌کند و این بیان، دو قوّه احساس و خیال را تا اندازه‌ای به عقل نزدیک و مشابه می‌گرداند. از این رو، برخی شارحان، نظر صدرا در احساس و خیال را با نوعی ابهام و کلیّت همراه دانسته‌اند (الشیرازی، همان: ج ۶، ص ۱۵۵).

مقدمات نظریه ملاصدرا در اثبات اتحاد عاقل و معقول، بلکه برای اتحاد هر مدرک بالذاتی با مدرک، در آثار او پراکنده است. اصالت وجود، حدوث جسمانی نفس، اتحاد علّت و معلول از نظر حقیقت و رقیقت، کلّ القوا بودن نفس، بازگشت علم به نحوه مجردی از وجود، اجتماع متضایفین با هم، رجوع اشیاء به اصل خود، اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت، صلاحیت شیء واحد برای حمل مفاهیم مختلف در سلوک تدریجی و اشتداد وجودی و اصولی از این دست، او را به اثبات این اصل مهمّ رهنمون ساخته است (آشتیانی، ۱۳۷۸: صص ۱۳۹ - ۱۴۰).

اصل مهمّ دیگر برای صدرا این است که عقل، کلّ اشیاء معقول است. این بدان معنا نیست که اشیاء با وجودهای ویژه و خارجی خود، بسان یک امر واحد بسیط حقیقی در آمده باشند، بلکه بدین معنا است که تمام ماهیتهایی که در خارج، با وجودهای متعدّد و متکثر به کثرت عددی و در عقل، با وجودهای متکثر به کثرت عقلی یافت می‌شوند، چه بسا با وجودی واحد و عقلی موجود شده باشند که این وجود بعینه، در عین بساطت و وحدت، جمیع آن معانی را فرا گیرد (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۳۳۷).

آن‌گاه می‌گوید وحدت عقول، وحدتی عددی نیست، بلکه گونه‌ای دیگر از وحدت است و بر خلاف وحدت در اجسام که با فرض تعدّد، مجموع از واحد، بزرگ‌تر خواهد شد، اگر هزار عقل هم فرض شود، حال عقل واحد در وحدت خود، همچون حال آن هزار عقل در کثرتشان خواهد بود و تفاوتی نخواهد داشت. برای مثال، اگر معنای معقول انسان منظور گردد و بارها معانی عقلی دیگر او نیز در نظر آید، بیش از یکی نخواهد بود و افزایشی نخواهد داشت (الشیرازی، همان: ص ۳۳۸).

در نتیجه، شأن نفس انسان آن است که همه حقایق را بیابد و با آنها متحد شود و عالمی



عقلی گردد که صورت هر موجود عقلی و معنای هر موجود جسمانی را شامل شود. پس هر گاه صورتی مانند «فرس» عقلی از معنای عقلی در آن حاصل گردد، چون عقل واحد در وجود تعدد پذیر نیست، فرسِ عقلی موجود در عقلِ فعّال و فرسِ عقلی موجود در نفس که با عقلِ فعّالِ فعلیت می‌یابد، از جهت معنا و حقیقت واحد است.

از سویی، پیش‌تر گذشت که نفس، هر صورتی را ادراک کند با آن متحد می‌گردد. پس لازم است نفسِ ناطقه با عقلِ فعّال که همه اشیاء را در بر دارد، از این جهت خاص، یعنی تعقل معنای فرس و نه از جهت معقولاتی که هنوز نفس به آنها دست نیافته است، متحد شود. پس هر نفسی که صورتی عقلی را ادراک می‌کند، از جهت تعقل آن صورت خاص، با عقلِ فعّال، اتحادی عقلی پیدا می‌کند (الشیرازی، همان: ۳۳۸ - ۳۳۹). بر این اساس، ملاصدرا می‌گوید نفس انسانی این شأن را دارد که به مرتبه‌ای برسد که تمام موجودات، اجزای ذات آن شوند و قوه آن در تمام آنها سریان یابد و این کمال، خاص نفس ناطقه قلمداد گردیده است (الشیرازی، ۱۳۷۵: ص ۵۸۶).

بر این مبنا، حسّ فعّال و نیز خیال فعّال، به محاذات عقل فعّال تصویر می‌گردد؛ با این تفاوت که صورت عقلی انسان، وحدتی عقلی و تکثر ناپذیر دارد، ولی صورت خیالی انسان به دلیل داشتن برخی ویژگی‌های جسمانی، تا حدی متکثر است. صورت حسّی انسان نیز، چون به شرط حضور مصداق عینی آن حاصل می‌شود و با غیبت آن از میان می‌رود، جزئی و متشخص خواهد بود.

پیش‌تر گذشت که صورت‌های محسوس و متخیل، به قیام صدوری، قائم به نفس انسان و معلول آن هستند و اضافه نفس به آنها اضافه اشراقی است، ولی درباره صورت‌ها و معانی معقول، چنین سخنی روا نیست؛ زیرا آنها از عالم عقل و برتر از نفس هستند. از این رو، نفس را مظهر معقولات و مصدر محسوسات و مخیلات دانسته‌اند. در بیان نسبت متعکس نفس و عقل گفته‌اند: نسبت نفس به عقل، شهودی و نسبت عقل به نفس، اشراقی است تا اینکه نفس در آن فانی گردد و همین فنا، منظور کسی است که به اتحاد عاقل و معقول روی آورده است (السبزواری، ۱۳۷۰: ص ۶۳۱).

مراحل مختلف صورت‌های عقلی در فرآیند تعالی بدین گونه است که در آغاز، این صورت‌ها از نوع مشاهده‌شده‌ای دور است. در میانه، ادراکات نفس از راه اتحاد با عقل

فَعَال، دارای قوه و کمال می‌گردد و پس از اتّحاد تامّ با عقل فَعَال، نفس خلاقیت پیدا می‌کند. البته این خلاقیت مراتب ضعیف‌تری نیز در مراحل پیشین دارد، ولی در این مرحله به اوج رسیده است. در این سیر تکاملی، خلاقیت و اتّحاد به اعتبار دو جهت مختلف، به نفس نسبت داده می‌شود؛ به این صورت که آن را در قوس صعود، اتّحاد و در قوس نزول، خلاقیت گفته‌اند. پیداست که ساحت نفس، چه اندازه با عالم آفرینش و سیر تکاملی آن، همسان و هماهنگ است.

از آنچه گذشت می‌توان تعبیر روشنی از پیدایش معانی کلی برای انسان به دست داد. او در هنگام ادراک معنای کلی، با حقیقت و اصل شیء خارجی، یعنی عقل فَعَال متحد می‌گردد و حقیقت اصیلی را که تمام حقایق خارجی به نحو اعلی و اتمّ در آن موجودند، مشاهده می‌کند و در قوس صعود، یک مفهوم کلی را ادراک می‌نماید. بدین ترتیب، تعالی چگونگی حصول مفهوم کلی، در اندیشه صدرای خوبی هویدا است.

نکته دیگر در حکمت متعالیه این است که اگر عقل در سیر استکمالی، چنان به مراتب کمال خود بار یابد که همه مراتب وجودی را طی کند، چه بسا از عقل فَعَال نیز برتر می‌شود و به همه معقولات عقل فَعَال احاطه می‌یابد؛ به گونه‌ای که حتی عقل فَعَال از رشحات و حسنات وجودی او می‌شود. شمار اندکی که از نظر نفس و روح، آمادگی یافته باشند، به محض مشاهده خارج، به حقایق ملک و ملکوت آگاه می‌شوند. این عده همان انبیا و اولیای الهی‌اند که نخست، از عقل فَعَال بهره‌مند می‌شوند سپس با قوس صعود، همه مراحل وجودی را طی می‌کنند و از عقل اول هم کامل‌تر می‌شوند. به گونه‌ای که چه بسا عقل، اول حسنه‌ای از حسنات آنها گردد. این مقام به پیامبر مکرم اسلام و فرزندان پاک او اختصاص دارد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۸).

## نتیجه گیری

اصولی که زمینه چنین تفسیری از انسان و هستی را در حکمت متعالیه فراهم آورده است، در مقایسه با اصول فلسفی رایج، همچون اصل علیت و مانند آن، از لطافت خاصی برخوردار است؛ زیرا اصول حکمت متعالیه، اصولی عرفانی در قالب مفاهیم فلسفی است. از این رو، این روش هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی، تا اندازه زیادی بر پایه

یافته های ذوقی و عرفانی استوار است و به عنوان هستی شناسی فلسفی چندان مورد توجه نیست. برای ارائه تصویر روشن تری از این نگرش عرفانی - فلسفی، اثبات پایگاه معرفت شناختی نظام مند آن اهمیت فراوانی دارد. بنابراین، اگر پیروان این مکتب، یک نظام منسجم معرفت شناختی و منطقی ارائه دهند، این مکتب صورت جامع و ویژه ای در تبیین نگرش توحیدی به خود خواهد گرفت. رویکرد فلسفی دکتر مهدی حائری در رساله دکتری خود در زمینه فلسفه تحلیلی، بر پایه این ضرورت بوده است. او خلأ نظام وارگی منطقی حکمت متعالیه را به خوبی شناخت و کوشید آن را پر کند. او خود در اثرش با عنوان «هرم هستی» می گوید:

میان وجود و وحدت، مسلماً یک نوع معادله ای بر قرار است، اما اینکه این معادله منطقی است یا تنها از طریق کشف و شهود به دست می آید و اگر هم این معادله منطقی است و در حقیقت وجود است، پس پاسخ این همه کثرات و گوناگونی های هستی چیست، مسئله ای است که ما در هرم هستی مورد بررسی خود قرار داده ایم (حائری، ۱۳۶۱: ص ۱۲۹). نکته اساسی این است که ملاصدرا همواره در آثار خود بر لزوم شناخت «وجود» تأکید می ورزد و شناخت وجود را نیز تنها در پرتو شناخت «نفس» از طریق مکاشفه های باطنی می داند (الشیرازی، ۱۹۹۰: ج ۳، ص ۱۷؛ ج ۶، ص ۶ و ۱۲۵؛ ج ۹، ص ۱۰۸). بنابراین، یافته های صدرا بر انسان شناسی و علم النفس متمرکز است تا ازین راه، مسیر معرفت الله هموار گردد. بر این اساس، می توان آشکارا انسان شناسی او را عرفانی و مبتنی بر کشف و شهود دانست. البته آنچه آموزه های این مکتب را نزدیک به واقع می سازد، اهتمام به سخنان گذشتگان در حوزه های مختلف قرآن پژوهی، کلام، عرفان و فلسفه است. او گرچه در وجودشناسی از اندیشه های ابن عربی تأثیر پذیرفته است، ولی پژوهش های موشکافانه ابن سینا در وجود شناسی را نیز از نظر دور نداشته است. از این رو، می توان آموزه های هستی شناختی و انسان شناختی او را دارای صبغه فلسفی نیز دانست. بنابراین، صدرالدین شیرازی توانسته است انسان شناسی وحدت گروانه ای را در اسلوب فلسفی - عرفانی تبیین سازد که تا حد زیادی با آموزه های وحیانی هماهنگ است از همین رو، ارائه چنین نگرش فلسفی در سطح جهانی، به پردازش متناسبی نیازمند است.

## منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.
۲. ارسطو، درباره نفس، با تعلیقات تریکو، ترجمه: علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.
۳. السبزواری، مآلهادی، رسائل، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۷۰ ش.
۴. \_\_\_\_\_، شرح المنظومه، من منشورات جامعه العلامة، قم، ۱۳۶۹ ش.
۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶. الشیرازی، صدر الدین محمد، الحکمة المتعالیة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۹۹۰م، جلدهای ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۸ و ۹.
۷. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة، با حواشی حکیم محقق حاج مآلهادی سبزواری، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۸. \_\_\_\_\_، تعلیقات بر الهیات شفاء، چاپ سنگی، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۹. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. \_\_\_\_\_، رساله الحشر، ترجمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ ش، ج ۲.
۱۳. حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴ ش.
15. Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.