



مقدمه

صدرالمتألهین شیرازی متفکری شیعی مذهب است که از سرچشمهٔ تعالیم امامان شیعه (ع) سیراب گشته و سپس براساس مبانی اعتقادی شیعه از اندیشه متفکرانی چند مانند فلوطین، ابن عربی و شیخ اشراق متأثر گردیده است. وی با درایتی که در فلسفهٔ اسلامی داشت توانست با توجه به اصالت وجود، انقلابی کپرنیکی در حکمت اسلامی به وجود آورد. ملاصدرا فعل هستی، را به معنای حضور در خارج همراه با اشتداد، زمینهٔ حکمت متعالیه خود قرار داد. این اشتداد پیاپی در قلمرو هستی تمام مراتب هستی جز خدا را فرا می‌گیرد. اصالت وجود به اصالت حضور در هستی در مراتب کمال و به نوعی شهود می‌انجامد. هر چه شدت وجود بیشتر باشد درجهٔ حضور بیشتر خواهد بود. میان ماهیت و عالم هستی در خارج وحدتی خود بنیاد است. تحقق وجود، همان ماهیتی است که در پرتو هستی وجود یافته نه چیزی اضافه بر وجود. تا وجود نباشد ماهیت عدم محض است و بدون وجود گزاره‌ای در برابر ماهیت نتوان قرار داد. وجود حقیقتی فراگیر است و همهٔ عوالم عینی و ذهنی را دربرمی‌گیرد. سریان وجود آن چنان گسترده است که پیش از هر تصویری حضور دارد و هر تصویری مستلزم تصور آن است. (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

«من» کیستم؟!

نفس از دیدگاه حکیم متأله

ملاصدرای شیرازی

بدرالسادات مرعشی

دبیر فلسفهٔ دبیرستان‌های اصفهان

اشاره

مقالهٔ پیش‌رو، ضمن داشتن ارتباط با برخی مباحث فصل‌های هشتم و یازدهم کتاب فلسفهٔ دورهٔ پیش‌دانشگاهی رشته‌های علوم انسانی و معارف اسلامی، برای دبیران دینی نیز در مواجهه با پرسش‌های دانش‌آموزان در موضوع معرفت‌النفس و خودشناسی مفید خواهد بود.

▲ **کلیدواژه‌ها:** نفس، ملاصدرا، حکمت متعالیه، تجرد،

روح، حرکت جوهری

یکی از مبادی مهم فلسفی در علوم قدیم و علوم نوین موضوع نفس است. اگر فلسفه صدر را بخواهیم در یک جمله بیان کنیم باید بگوییم: آغاز این فلسفه از اصالت وجود و حقیقت آن سرچشمه می‌گیرد و سپس وجود در مراتب خود در مسیر حرکات گوناگون قرار می‌گیرد که به این حرکات گوناگون تطورات می‌گویند و عرفا از آن به تجلیات اسمائی - که خود وجود بخش‌اند - یاد می‌کنند. مراتب وجود از نشئه‌ای به نشئه‌ای و از عالمی به عالم دیگر انتقال پیدا می‌کند تا آخر الامر مرتبه نفس ناطقه را پیدا می‌کند، تطورات و دگرگونی‌های نفس ناطقه انسانی که در قرآن عزیز به نام «قلب» و در حدیث به نام «روح» و در فلسفه اشراق به نام «نور اسپهبد» آمده و ابن سینا آن را «ورق‌اء - کبوتر عالم قدس» نامیده است، در پایان به معاد جسمانی منتهی می‌گردد، این مباحث گوناگون که شامل مراحل یازده گانه سفر اول و دوم و مواقف ده گانه سفر سوم و ابواب یازده گانه سفر چهارم - سفر نفس - می‌شود، همه این‌ها مقدمه باب یازدهم سفر نفس کتاب اسفارند که خود بانی مستقل در فلسفه صدرائی است. این باب را می‌توان نگین و غایت و ماحصل فلسفه صدر المتألهین دانست (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ۱۳۸۳، ص ۲۶-۲۵).

وجه تسمیه نفس

نفس را به این سبب «نفس» نامیده‌اند که عین گوهر ذات خویش بوده و به چیزی اضافه نشده است و ابتدا در جسم حاصل شده، سپس کمال یافته و به سوی پروردگار حرکت نموده است و نهایتاً بی‌نیاز از بدن می‌گردد.

البته بعضی گمان کرده‌اند که وجه تسمیه نفس به دلیل وابستگی آن به «تن» است و در واقع آن را مرتبه‌ای از مراتب «تن» دانسته‌اند و این سخن صحیحی نیست. زیرا در این صورت دیگر جدای از تن نخواهد بود که به اعتبار اضافه شدن به تن، نفس نامیده شود (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۷؛ ملاصدرا، عرشیه، ص ۲۳۸).

وجه تسمیه «نفس» به دلیل قوه فاعلی آن در اجسام نیز هست. زیرا مبدأ اثر در اشیا غیر از جسمیت آن‌هاست و این مبدأ نامش «نفس» است. ما نمی‌توانیم آثار موجود در بعضی چیزها مانند حس، حیات، حرکت، تغذیه، نمو، تولیدمثل و امثال این‌ها را به ماده اولی نسبت دهیم، زیرا ماده اولی قابلیت محض است و جهت فعل و تأثیر ندارد. مبدأ این آثار صورت جسمی مشترک بین جمیع اجسام نیز نمی‌تواند باشد زیرا اجسامی یافت می‌شوند که آثاری مخالف این آثار دارند، بنابراین

نمی‌توانند مصدر این افعال باشند.

اضافه بر آن، این نام به سبب ذات بسیط نفس نیست، بلکه همان طور که ذکر شد به مبدأ تأثیر گذاری نفس مربوط می‌شود که چیزی به جز جسمانیت آن است.

البته نفس دارای حیثیات مختلفی است و به حسب هر کدام از این حیثیات، اسمی مختلف قوه، کمال، صورت و امثال آن‌ها را به خود اختصاص می‌دهد. از آن جهت که نیروی محرکه اشیا موجب انفعال آن‌ها از صور محسوسات و معقولات است، به آن «قوه» گویند و در قیاس به ماده‌ای که محل جوهر نباتی یا حیوانی یا انسانی است آن را «صورت» نامیده‌اند و در قیاس به طبیعت جنسی که ناقص است و در اضافه به تکمیل کننده‌ای کامل می‌شود «کمال» نامیده می‌شود.

البته در بین اسمی مختلف، «کمال» برای نفس بهتر است، زیرا نسبت نفس به بدن در واقع مانند ناخدا برای کشتی یا حاکم برای شهر است و این دو برای کشتی و شهر حکم کمال را دارند (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۸-۷؛ ملاصدرا، الاسفار، ج ۸، ص ۷-۶).

وجود نفس

فلاسفه دلائل متعددی برای اثبات نفس اقامه کرده‌اند. بعضی از این دلائل هم در اثبات نفس و هم در اثبات تجرد نفس به کار می‌روند، ولی برخی فلاسفه بین دلائل اثبات نفس و اثبات تجرد نفس فرق گذاشته‌اند. فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی بر اثبات نفوس انسانیه براهینی آورده است که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم.

«از اجسام انسانی افعالی صادر می‌شود که از سایر اجسام صادر نمی‌شود. پس صدور این افعال از جسمیت نیست، چه این که جسم مطلق وجودی برای او نیست. پس این امر مقوم جسم مطلق است و سبب این اجسام سبب معاین نیست زیرا که مر این اجسام را خصوصیت وجودی است چه این‌ها را نمو و اغتذا و ادراک و حرکت از خود آن‌هاست.» (آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۴۶).

صدر المتألهین از میان براهین متعدد در اثبات نفس در اسفار تنها به یک برهان اکتفا کرده و آن برهان طبیعی است، شاید به این علت که براهین تجرد نفس را براهین اثبات نفس نیز می‌دانسته است.

«ما البرهان علی وجودها فنقول: انا نشاهد اجساماً یصدر عنها الآثار لاعلی وتیره واحدة من غیر ارادة، مثل الحس و الحركة و التغذیه و النمو و تولید المثل، و لیس مبداء هذه الآثار المادة الاولی، لكونها قابلة محضة لیست فیها جهة الفعل و التأثير و الصورة و الجسمیه المشترکه بین الاجسام، إذ قد یوجد اجسام تخالف تلك الاجسام فی تلك الآثار، و هی ایضاً قد تكون

آغاز فلسفه صدر از اصالت وجود و حقیقت آن سرچشمه می‌گیرد و سپس وجود در مراتب خود در مسیر حرکات گوناگون که بدان تطورات می‌گویند و عرفا تجلیات اسمائی - که خود وجود بخش‌اند - قرار می‌گیرد و از نشئه‌ای به نشئه‌ای و از عالمی به عالم دیگر انتقال پیدا می‌کند تا آخر الامر مرتبه نفس ناطقه را پیدا می‌کند



موصوفة بمصدرية هذه الافعال، فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها، وليست هي باجسام فيها و الا فيعود المحذور فاذن هي قوة متعلقة بتلك الاجسام، و قد عرفت في مباحث القوة و الفعل انا نسمة كل قوة فاعلية يصير عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة نفساً و هذه اللفظه اسم لهذه القوة لايحسب ذاتها البسيطة...» (اسفار، ج ۸، ص ۶).

صدر المتألهين در اين برهان می گوید: بعضی اجسام دارای یک اثر هستند که آن اثر به طور مداوم و بدون اراده و قصد از آن جسم صادر می گردد. ولی اجسامی دیگر را مشاهده می کنیم که آثار گوناگون از قبیل حیات و رشد و نمو... و اعمالی با قصد و نیت انجام می دهند. مبدأ اثر واحد در اشیاى نوع اول نیروی به نام طبیعت است ولی درباره آن جسمی که آثار متنوع از آن صادر می شود منشأ آن آثار می تواند ماده جسم باشد چون ماده از نظر حکما قوه قبول و وسیله پذیرش انفصالات استعداد محض است و به هیچ وجه صلاحیت فاعلیت و تأثیر را ندارد. و همچنین صورت جسم به ماهو جسم نمی تواند باشد و گر نه همه اجسام در این خواص باید شرکت داشته باشند. پس باید این کارها از مبادی دیگری پدید آیند و آن چیزی که مبدأ این افعال است صورت نوعیه و نفس مدبره خوانده می شود.

جوهریت نفس

آیا تعریف نفس خود گواهی بر جوهریت نفس است؟ گوئیم نه زیرا کمال اول هم می تواند جوهر باشد و هم عرض، مثلاً کتابت برای کاتب کمال اول است در حالی که عرض است. «فان كثيراً من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فانها کمالات اولیة للمركب منها و من الموضوع، السواد للسواد بما اسود و الكتابة للكتابة بما هو کاتب.» (اسفار، ج ۸ ص ۲۳)

تجرد نفس

در تعریف نفس گفتیم که صدر نفس را متعلق به ماده و متحد با آن می داند. اما در این صورت تجرد آن چگونه قابل توجیه است؟ در واقع صدر با بیان اصل «جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» به گره گشایی این مشکل پرداخته است و بیان می کند که نفس در بدو حدوث، مادی است ولی در این مرتبه باقی نمی ماند و به مرحله تجرد نائل می شود. (برخلاف برخی حکمای دیگر که گفته اند نفس از همان ابتدا مجرد است.)

چگونگی حصول تجرد

صدر المتألهين با تکیه بر چهار اصل «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» (وحدت تشکیکیه)، «حرکت جوهری» و «اشتداد وجود» به تبیین چگونگی حصول تجرد در نفس



در واقع صدر با بیان اصل «جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» به گره گشایی این مشکل پرداخته است و بیان می کند نفس در بدو حدوث، مادی است ولی در این مرتبه باقی نمی ماند و به مرحله تجرد نائل می شود

می پردازد. به این ترتیب که آن چه در خارج اصیل است وجود است (اصالت وجود) و این وجودات حقایق متباین نیستند بلکه حقایق ذو مراتباند (تشکیک وجود) میان مراتب از نظر وجود گسیختگی و انقطاع نیست، بلکه پیوندی وجودی برقرار است و نفس می تواند مراحل نازله وجود را طی کند و به مراتب عالیه برسد (حرکت جوهری) مرتبه نازله وجود «ماده» و مرحله عالیة وجود «تجرد تام عقلی» نام دارد. بنابراین، نفس انسان مقام معینی ندارد و مانند سایر موجودات، که در هستی درجات ثابتی دارند، نیست یعنی وجود ضعیف در بستر حرکت جوهری به وجود شدید تبدیل می شود (اشتداد وجود).

ابن سینا نیز می گوید: گرچه حیوان نیز نفس خود را درک می کند، اما این ادراک، با ادراک انسان نسبت به نفس خود متفاوت است. حیوانات ذات خود را به وسیله قوه واهمه و در پی حصول صورتی از نفس در آلت واهمه ادراک می کنند. به عبارت دیگر، همان طور که محسوسات را با حواس خود و معانی جزئی متعلق به محسوسات را با واهمه خویش درک می کنند از نفس خویش نیز به وسیله واهمه آگاهی می یابند. (شیرازی، ۱۳۷۹ هـ. ج ۸، ص ۲۷۷).

روشن است که صور واهی نزد ابن سینا مادی است، لذا نفوس حیوانی را موجب نمی شود. صدر المتألهين پس از نقل نظر ابن سینا، رأی ویژه خود را در این باب چنین بیان می کند: «حیوان نیز نفس خود را به وسیله خود نفس و (نه با قوه واهمه) درک می کند. به عبارت دیگر، نفس حیوانی از تجرد مثالی (برزخی) برخوردار است و با همان مرتبه تجرد مثالی، ذات خود را درک می کند و نفوس برخوردار از تجرد مثالی از صور و ادراک خیالی مجرد نیستند، اما از ماده و عالم طبیعت مجردند.» (پیشین ص ۲۷۸).

وی سپس متذکر می شود که عموم انسان ها نیز در همین مرتبه تجرد مثالی به سر می برند و لذا از ادراک حقایق مجرد عقلی محروم اند. این گروه مانند حیوانات نفس خود را در قالب صورتی مثالی و همراه با خواص مثالی - همچون شکل و مقدار - درک می کنند. تنها اندکی از خواص هستند که می توانند نفس خویش را به صورت کاملاً مجرد از احکام و خواص مادی و مثالی درک نمایند و به مرتبه تجرد عقلی نایل گردند.

برهان دیگر: قوه عاقله قادر بر انجام افعال نامتناهی است. نیروهای جسمانی قادر بر انجام افعال نامتناهی نیستند. بنابراین، قوه عاقله جسمانی نیست (همان).

این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است:

صغری - نفس انسانی می تواند افعال نامتناهی داشته باشد. مثلاً ما قادریم مراتب نامتناهی عدد را تعقل کنیم و عقل پس از ادراک هر عددی می تواند عددی بزرگ تر از آن را نیز درک کند، پس نفس قادر بر ادراکات نامتناهی است و چون ادراک

نامتناهی است می توان نتیجه گرفت که قوه عاقله می تواند مبدأ افعال نامتناهی گردد.
کبری - قوای جسمانی نمی توانند افعال نامتناهی داشته باشند.

نتیجه: قوه عاقله قوه ای غیر جسمانی و مجرد است. ملاصدرا پس از نقل این برهان به بیان اعتراضات وارد بر آن می پردازد. از جمله معترضین فخر رازی است که این استدلال را تام نمی داند و می گوید: «تحریکات افلاک اساس این برهان را متزلزل می سازد، چرا که اگر بگویید نفس فلکی است به عنوان یک قوه جسمانی نمی تواند منشأ حرکات نامتناهی گردد ولی در اثر افاضه قوای متجدد جسمانی از سوی عقل مفارق این کار ممکن می شود، ما همین سخن را در مورد نفس انسانی می گوئیم، به عبارت دیگر، می توان ادعا کرد که نفس ناطقه قوه ای است جسمانی و صدور افعال نامتناهی از آن به اعتبار آن است که از سوی عقل فعال قوای متعددی به آن افاضه می شود که هر یک منشأ فعلی خاص می شود.» (پیشین ص ۲۸۷).

به این ترتیب، باید گفت که صرف صدور افعال نامتناهی از نفس ناطقه مستلزم تجرد آن نیست. صدرالمتهلین نه تنها این ایراد را رد نمی کند بلکه با آوردن شاهی آن را تأیید می نماید: «مؤید این مطلب آن که قوه خیال با آن که تجرد عقلانی ندارد با این حال با استمداد از عقول مجرد بر صور خیالی تواناست. بنابراین همان گونه که نامتناهی بودن صور خیالی مستلزم تجرد عقلانی قوه خیال نیست، نامتناهی بودن مدرکات عقلی نیز دال بر تجرد عقلانی قوه عاقله و نفس ناطقه نخواهد بود (همان).

بر این اساس این برهان نزد ملاصدرا برهان تامی نیست. **برهان دیگر:** برهان دیگری را که صدرالمتهلین در این باب ذکر می کند می توان در قالب یک قیاس استثنایی چنین صورت بندی نمود: اگر قوه عاقله قوه ای جسمانی باشد آن گاه همواره در سن پیری ضعیف می گردد. لیکن چنین نیست که قوه عاقله در سن پیری ضعیف شود. بنابراین قوه عاقله، قوه ای جسمانی نیست (همان).

در این جا ممکن است گفته شود که در بسیاری از موارد عروض اختلال یا ضعفی بر اعضای بدن موجب اختلال در تعقل شخص می گردد و قوه عاقله او را مختل می سازد. حال اگر قوه عاقله قوه ای مجرد و غیر جسمانی باشد، نباید تحت تأثیر جسم مادی بدن قرار گیرد و از آن متأثر شود. صدرالمتهلین پاسخ می دهد: این مطلب به منزله استثنای عین تالی است و در قیاس استثنایی، استثنای عین تالی منتج نیست.

توضیح بیش تر آن که قیاس استثنایی تنها در دو صورت منتج است:

اول آن که عین مقدم را استثنا کنیم که در این صورت، عین تالی را نتیجه می گیریم.

براهین تجرد نفس بسیار است و آثار حکما را بحث از حالات نفس فراگرفته ولی با این وجود حقیقت نفس پشت پرده ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن گونه که سزاوار است حقیقت آن را بیابد، جز اولیاء الهی که به عالم مجردات راه یافته اند





دوم آن که با استثنای نقیض تالی، نقیض مقدم را به دست آوریم.

اما اگر عین تالی استثنا شود نمی توان عین مقدم را نتیجه گرفت. زیرا این امکان وجود دارد که صدق تالی اعم از صدق مقدم باشد، چنین استثنایی در منطق، مغالطه «وضع تالی» خوانده می شود. در این اعتراض هم، مستشکل عین تالی را یعنی عبارت «در بسیاری از موارد قوه عاقله در سن پیری ضعیف می گردد» را استثنا کرده و دچار مغالطه «وضع تالی» شده است. صدرالمتألهین، سپس در تبیین اختلالات مادی در قوه عاقله می گوید «هرگاه اختلالی در قوا و اعضای بدن پدید می آید اشتغال نفس به تعبیر بدن جهت اصلاح و جبران اختلالات پدید آمده شدیدتر می گردد و همین شدت توجه و اشتغال باعث می شود که نفس ناطقه از کار اصلی خود- تعقل- بازماند یا آن که در فعل آن اختلالاتی به وجود آید.» (پیشین ص ۲۹۳).

در پایان، صدرا تحت عنوان «حکمت عرشی» نظر نهایی خود را در مورد برهان فوق چنین اعلام می دارد «نتیجه این برهان اخص از مدعاست، زیرا این برهان مجرد تام عقلی تمام نفوس انسانی را ثابت نمی کند، بلکه فی الجمله بیانگر غیرجسمانی بودن قوه عاقله است و این مطلب که مجرد قوه عاقله، تجردی تام و عقلی است یا تجردی مثالی، به وسیله این برهان ثابت نمی شود (پیشین ص ۲۹۴).

البته می دانیم که حکمای مشاء اعتقادی به تجرد مثالی نداشتند و امور مجرد را منحصر در مجردات عقلی می دانستند و لذا این اشکال بر آن وارد است که برهان حاضر همان گونه که در مورد قوه عاقله جاری است در مورد قوه واهمه و متخلیه نیز جریان دارد.

سخن پایانی صدرا در این باب: ملاصدرا در خاتمه می گوید: «این براهین برای اثبات نفس ناطقه صرفنظر از این که به عقل بالفعل رسیده یا نه، یقین آور است.»

مطلب در حوزه توجه که نظر ملاصدرا را از دیگر آراء متمایز می کند، این که نزد صدرالمتألهین برهان صرفاً می تواند مجرد نفس را فی الجمله برای ما ثابت کند و اگر کسی بخواهد به عمق حقیقت و کیفیت تجرد نفس پی برد و بالجمله بدان معرفت پیدا کند می باید به کشف و شهود پناه ببرد و از اولیای الهی مدد جوید.

این حکیم الهی می گوید: براهین تجرد نفس بسیار است و آثار حکما را بحث از حالات نفس فراگرفته ولی با این وجود حقیقت نفس پشت پرده ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن گونه که سزاوار است حقیقت آن را بیابد، جز اولیاء الهی که به عالم مجردات راه یافته اند (شیرازی، ۱۴۱۹ ه.ق، ص ۵۲۵-۵۲۶).

پس کسی که خواهان آگاهی از حالات نفس است بهتر

است به آنان اقتدا نماید و از ابزار و برکات آن ها بهره گیرد. چنین انسانی باید از اغراض دون و مادی پرهیز نماید و باطن خویش را از شواغل بست پاک سازد تا ذات خویش را مجرد از قیود مادی مشاهده نماید. این همان روشی است که ملاصدرا آن را کشف می خواند. نزد او کشف حقیقی جز در پرتو پیروی از کشف الهی ممکن نیست.

نتیجه این که مجموعه براهین حکمای اسلامی مبنی بر تجرد نفس را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

یک دسته براهین که بر محال بودن انطباق صور عقلی در جسم پایه گذاری شده است.

دسته دوم آن هایی هستند که سنخ کار و عملکرد جوهر نفس را مغایر با عملکرد عوامل جسمانی می دانند و بر این اساس نفس را غیر جسم جسمانی می شناسانند. دسته سوم که باید آن ها را محکم ترین دلایل دانست، آن هایی هستند که با تکیه بر علم حضوری نفس به ذات خویش خود سامان یافته است.

راجع به برهان های قسم نخست، این ایراد وارد است که چگونه امری مجرد چون نفس، ممکن است محل معقولات واقعی شود آیا این امر (یعنی محل بودن) ملازم با استعداد و قوه و در نتیجه ملازم با مادیت نیست؟ مگر ممکن است نفس قبل از این که صورتی را بپذیرد فاقد استعداد پذیرش آن صورت باشد؟ بنابراین با توجه به برهان های دسته دوم و مخصوصاً دسته سوم می توان بر تجرد نفس ناطقه حکم کرد و آن را غیرمادی دانست.

بساطت نفس

صدرالمتألهین از راه بساطت نفس برهان اقامه می کند که فعالیت های ادراکی نفس از راه حواس آغاز می شود و هر یک از معلومات و معقولات یا مستقیماً از راه حس به دست آمده است و یا آن که جمع شدن ادراکات حسی، ذهن را برای حصول آن معلوم مستعد کرده است و نفس از ناحیه ذات خود (بالفطره) نمی تواند ادراکی از اشیا خارج داشته باشد و آن ها را تعقل کند. وی در مباحث عقل و معقول اسفار فصلی تحت عنوان «در این که نفس با این که بسیط است چگونه بر این همه تعقلات بسیار قادر است» منعقد کرده و خلاصه آن فصل این است:

کثرت آلات حسیه از یک طرف و تعدد احساس های جزئی از طرف دیگر، که در طول زمان به واسطه حالات و شرایط و حرکات و کوشش های مختلف که انسان برای اغراض و غایات مختلف می کند پیدا می شود، موجب می شود که صور محسوسه فراوانی در ذهن جمع شود. این اجتماع و تراکم ادراک حسی، نفس را مستعد می کند. برای پیدایش بدیهیات تصویری و بدیهیات تصدیقی. پس از پیدایش بدیهیات، تکثر معلومات به طور دیگری آغاز می شود، به این نحو که ذهن آن ها را با

شکل‌ها و صورت‌های مختلف ترکیب می‌کند و حدود و قیاسات می‌سازد و به انواع نتایج ناآل می‌شود و از این راه علوم نظری را کسب می‌کند و قدرت تا بی‌نهایت جلو رفتن را پیدا می‌کند. (و خلاصه این که پیدایش بدیهیات اولیه کثیره مستند است به کثرت آلات حسیه و کثرت احساس‌های جزئی و پیدایش و تکثر علوم نظری مستند است به انواع ترکیباتی که در بدیهیات صورت می‌گیرد و البته در خصوص معلومات نظری به حسب رابط‌های که بین هر مقدمه و نتیجه‌اش هست ترتب علی و معلولی برقرار است) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۲-۴۱).

حرکت جوهری

اندیشه حرکت جوهری با دید متافیزیکی ملاصدرا درباره وجود هم‌بستر است. آن‌جا که ماهیت امری در خود یا فی‌نفسه نباشد و تعیین هر ماهیتی به تعیین فعل و جودی بستگی پیدا کند و تابعی از شدت و ضعف وجود باشد، شور بازگشت در هر مقامی از وجود پا می‌گیرد و ماهیاتی که تا آن زمان ثابت و تغییرناپذیر می‌نمودند، با ناآرامی تمام به دگردیسی و استحاله روی می‌آورند. برای مثال، هستی جسم یا تن، دیگر به هستی عینی‌اش در مقام محسوس محدود نیست. تن را باید از حالت عنصری‌اش، که حالتی کیفی است، تا دگرگونی‌های پیاپی‌اش، که طی آن‌ها از جمادی به نباتی، آن‌گاه به حالت حیوانی و سرانجام به حالت جسم ناطق رسد که می‌تواند واقعیات معنوی را دریابد، در نظر گرفت. حتی خود ماده دیگر همان مادیت محسوس نیست؛ از حالت‌های بی‌نهایت می‌گذرد؛ نخست جسم کثیف [مترکم] است، سپس جسم لطیفی می‌شود و سرانجام به مقام جسم الهی و روحانی می‌رسد. روان بشری هم تاریخی دارد، اما نه تاریخی در جهت گسترش افقی و شدن تدریجی، بل (تاریخی متافیزیکی) از حالت پیش از وجودی‌اش تا سقوط در اسفل‌السالفین و برآمدنش برای رسیدن (به مقام بشری). روان، از این حالت به بعد، با گذاشتن از «قیامت‌های صغری»، در مرگ و «قیامت کبری» در تولد آن جهانبخش، سرانجام به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که از آن جهت بشر روحانی است، چندان که به گفته صدرا نفوس رجوع کند به سوی حق جواد» (کربن، ۱۳۷۳، ص ۲۴۴).

روح

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات می‌فرماید: «اعتقاد ما در انبیا و رسل و ائمه - علیهم‌السلام - این است که پنج روح در آن‌هاست: روح‌القدس، و روح‌الایمان، و روح‌القوة، و روح‌الشهوة و روح‌المدرج، و در مؤمنین چهار روح است و در کافرین و بهائم سه روح است. و اما قول حق تعالی که می‌فرماید: «... یسئلونک عن الروح،

قل الروح من امر ربی» خلقی است اعظم از جبرائیل و میکائیل، که با رسول‌الله(ص) و با ملائکه است و از عالم ملکوت».

و این کلام از صدوق مأخوذ از احادیث ائمه معصومین - سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین - است و مراد از «روح‌القدس» روح اولی است، که با خداست. مراجعه به سوی ذات خویش، یعنی مستهلک در ذات حق است و مسماست در نزد حکما به «عقل فعال» و مراد از «روح‌الایمان» عقل مستفاد است، و آن عقلی است که بالفعل گشته بعد از آن که عقل بالقوة بود و مراد از «روح‌القوة» نفس ناطقة انسان‌هاست و آن عقل هیولانی بالقوة است. مراد از «روح‌الشهوة» نیز نفس حیوانیه است، که شأن آن شهوت و غضب است. و مراد از «روح‌مدرج» روح طبیعی است که مبدأ تنمیه و تغذیه است و این ارواح خمسسه حصولشان در انسان بتعاقب و تدرج است، زیرا که انسان را مادام که در رحم است، نباشد مگر نفس نباتیه و بعد از ولادت حاصل شود از برای او نفس حیوانیه، که مواد قوه خیالیه است و بعد از آن در او بلوغ حیوانی و اشتداد صوری حادث شود از برای نفس ناطقه، که مراد از آن عقل عملی است و اما عقل بالفعل حادث نشود مگر در کمی از مردم، و آن‌ها عرفا و مؤمنین باشند که ایمانشان به خدا و ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت حق و ثابت باشد، و اما روح‌القدس مخصوص است به اولیا ء الله و این ارواح خمسسه انواری باشند در شدت نوریت و ضعف و همه به یک وجود که صاحب مراتب متدرجه‌الوصول است در کسی که موجود باشند. و چیزی که مؤید کلام صاحب اعتقادات است از طریق روایات، چیزی است که از کمیل بن زیاد نقل شده، که فرموده که «سؤال کردم از مولای خویش امیرالمؤمنین - علیه آلا ف التحیه و السلام - که یا امیرالمؤمنین، می‌خواهم نفس مرا به من بشناسانی. فرمود: ای کمیل، کدام نفس را می‌خواهی به تو بشناسانم؟ عرض کردم که ای مولای من، غیر از یک نفس مگر نفسی هست؟ فرمود: ای کمیل، نفس چهار است: نامیه، نباتیه و حسیه حیوانیه، و ناطقة قدسیه و کلیه الهیه.

هریک از این‌ها را پنج قوه و دو خاصیت است. پس نفس نامیه نباتیه را پنج قوه باشد. جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مولده و از برای او دو خاصیت است یکی زیاده و دیگری نقصان و انبعاث این نفس از کبد است و نفس حسیه حیوانیه را نیز پنج قوه است: سمع، بصر، شم، ذوق و لمس و از برای وی دو خاصیت است، یکی شهوت و دیگری غضب. و نفس ناطقة قدسیه را نیز پنج قوه است: فکر، ذکر، علم، حلم و نباهت و از برای وی انبعاثی نیست و شبهه اشیا است به نفوس ملکیه و از برای آن دو خاصیت است: یکی نزهت و دیگر حکمت.

نفس کلیه الهیه را نیز پنج قوه است: بقای در فنا، نعیم در شفا، عز در ذل و غنای در فقر و صبر در بلا و وی را دو خاصیت است: یکی رضا و دیگری تسلیم و این نفس نفسی

ماهیت اصلی ایمان چیزی جز علم و تصدیق نیست و اگر در برخی از روایات عمل به ارکان به عنوان یکی از اصول سه‌گانه ایمان شمرده شده است برای این است که حصول این معرفت متوقف به اصلاح قلب و تهذیب باطن و تلطیف درون آدمی است





است که مبدأ او نزد حق است و عودش نیز به سوی اوست. حق تعالی فرماید: «... و نفخت فيه من روحي» (سوره ص، آیه ۷۲) اشاره به سوی مبدأ آن است و ایضاً می‌فرماید: «یا ایتهای النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (سوره فجر، آیه ۲۸-۲۷) اشاره به سوی معاد آن است و عقل وسط کل است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۱۰-۲۰۷).

مراتب عقل

نفس انسانی دارای دو قوه عامله و عاقله است و هیچ‌یک از این دو قوه، از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. حکما اغلب از قوه عاقله نفس تعبیر به «عقل» می‌کنند و عقلی هم که در کتاب نفس مورد توجه آنان است همین قوه است نه معنای دیگر. از ویژگی‌های قوه عاقله (عقل)، اختلاف مراتب آن است. طبق تقسیم‌بندی موجود در کتب فلسفی، این عقل دارای چهار مرتبه است:

مرتبه نخست، از آن مراتب چهارگانه، «عقل هیولانی» است و آن به مرتبه‌ای اطلاق می‌شود که نفس انسان که قابلیت ادراک حقایق اشیاء را دارد از هر ادراکی خالی باشد، همانند نوزادی که نسبت به کتابت به کلی خالی‌الذهن است. به دلیل شباهتی که این عقل به هیولا در خالی بودن از فعلیات دارد بر آن «عقل هیولانی» نام نهاده‌اند.

مرتبه دوم، «عقل بالملکه» است. و آن عقلی است که تصورات و تصدیقات بدیهی - و به تعبیر ملاصدرا «اولیات» (اسفار، ج ۳، ص ۴۵۴) - را فقط ادراک می‌کند. «عقل بالملکه»، از آن‌جا که از مرحله عقل هیولانی گذشته است و آمادگی لازم را برای التفات علوم نظری - چه به واسطه فکر و چه از طریق حدس - پیدا کرده است و باز به تعبیر مؤلف، یک‌نوع ملکه انتقال به نشئه عقل بالعقل در او پدیدار گشته است، آن را «عقل بالملکه» می‌گویند. مرتبه سوم، «عقل بالفعل» است. در این مرتبه عقل با استفاده و استنتاج از علوم بدیهی - که در مرتبه «عقل بالملکه» واجد آن شده است - در هر زمان که اراده کند، به مجرد التفات می‌تواند تمامی علوم نظری را تعقل و ادراک نماید.

مرتبه چهارم، «عقل مستفاد» چهارمین مرتبه عقل است. در این مرحله عقل تمامی معقولات و ادراکات خود را اعم از معقولات بدیهی و نظری که مطابق با عالم بالا و پایین است، بالفعل نزد خود حاضر دارد و بالفعل نیز آن‌ها را تعقل می‌کند و به تعبیر فلاسفه، عقل در این مرتبه «عالماً علمياً مضاهياً للعالم العینی» یعنی یک عالم علمی است شبیه به عالم عینی (اسفار، ج ۳، ص ۴۵۲ تا ۴۵۵ و نهایتاً الحکمه، ص ۲۴۸ و تعلیقه بر نهایتاً الحکمه، مصباح یزدی، ص ۳۷۵).

صدرالمآلهین این بحث را در مواضع مختلف از کتاب

تفسیرش مطرح کرده است و آیاتی را با استفاده از این مطلب توضیح داده که به نمونه‌ای از آن می‌پردازیم.

«الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلوة و مما رزقناهم ینفقون» (سوره بقره، آیه ۳) این مفسر بزرگ در خصوص این آیه بحث نسبتاً گسترده‌ای را در باب ایمان مطرح می‌کند و پس از نقل اقوال گوناگون در باب ماهیت ایمان به تقریر مقدماتی می‌پردازد که نتیجه آن این است که ماهیت اصلی ایمان چیزی جز علم و تصدیق نیست و اگر در برخی از روایات عمل به ارکان به عنوان یکی از اصول سه‌گانه ایمان شمرده شده است برای این است که حصول این معرفت متوقف به اصلاح قلب و تهذیب باطن و تلطیف درون آدمی است...

اما در نظر این مفسر حکیم، ایمان حقیقی، ایمانی است که موجب تحول و دگرگونی در انسان گردد و انسان هیولانی حیوانی را تا مرتبه انسان حقیقی عقلانی، تعالی و ارتقا بخشد و او را از قوه به سوی فعلیت بکشاند. از این حقیقت ایمانی در شرع و عقل به اسامی مختلف، نظیر نور، فقه، علم، کتاب، سنت و توحید، تعبیر می‌شود.

به نظر ملاصدرا «عقل مستفاد» یکی دیگر از اسامی «ایمان» است که مصطلح نزد فلاسفه الهی و موحدین از حکماست؛ عقلی که حکما بر علم نفس، از آن سخن می‌گویند و از اسامی مراتب نفس در مسیر تکاملی آن به‌شمار می‌رود، همین عقلی است که با ایمان مرادف است. اگر این ترادفی که صدرالمآلهین ادعا می‌کند که بین ایمان و عقل مستفاد است، درست باشد باید چنین نتیجه گرفت که منظور از مؤمنین در «... الذین یؤمنون بالغیب» (سوره بقره، آیه ۳) آن نفوسی‌اند که به بالاترین مرتبه مجرد نفس نایل شده‌اند و در نتیجه آن، تمامی معقولات، اعم از بدیهی و نظری را درحالی که با عالم علوی و سفلی است بالفعل نزد خود حاضر دارند و آن را تعقل می‌کنند (کرامتی، ۱۳۸۵، ص ۸۴-۸۲).

در نظر این مفسر حکیم - ملاصدرا - ، ایمان حقیقی، ایمانی است که موجب تحول و دگرگونی در انسان گردد و انسان هیولانی انسان حقیقی عقلانی، تعالی و ارتقا بخشد و او را از قوه به سوی فعلیت بکشاند

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، نشر اسرا، قم، ۱۳۸۲
۲. ابن‌سینا، المباحثات، نشر بیدار، قم، ۱۳۷۱
۳. سجادی، سیدجعفر، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۱
۴. ملاصدرا، شیرازی، تفسیر قرآن کریم، جلد ۷، نشر بیدار، قم، ۱۳۶۳
۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، جلد ۸ و ۹، نشر دارالاحیاء، بیروت، ۱۹۸۱ م
۶. ملاصدرا، اسفار، جلد ۲، نشر مرئی، ۱۳۸۳
۷. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی افلوطین تا صدرالمآلهین، نشر بوستان، قم، ۱۳۸۱
۸. طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، نشر صدرا، تهران، ۱۳۷۴
۹. واعظی، سیدحسین، مرغ باغ ملکوت، انتشارات دانشگاه آزاد خوراسگان، ۱۳۸۵