

چیستی «معرفت نفس» در فلسفه صدرالمتألهین

The Meaning of "Self-knowledge" in the Philosophy of Sadr al-Mutalehīn

Majid Tamimi
Ahad Faramarz Gharamaleki

مجید تمیمی
احد فرامرز قراملکی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۳۱

Abstract

From methodological point of view, the clear and distinct conception of "self-knowledge" prioritizes other topics, since before analyzing the issues of self-knowledge and judgment about the existence and absence of sentences, attributes, consequences, and dependent variables, one should know what is self-knowledge and what is not? An analysis of the nature of self-knowledge brings us to two preliminary questions: What is the meaning of knowledge in self-knowledge? What is the meaning of "self" here? Sadr al-Mutalehīn knows knowledge as "presence" and kind of existence. He also believes in the "truth of the soul," the soul is of the "fluidity" type, which is the fluidity of its essence, and moves towards evolution in the "substantial motion" of the lowest "order of being. Given that Sadra considers "self-knowledge" as self-existent, and the presence of the soul depends on its existence, based on the unity of the modulation of existence, self-knowledge in the transcendental wisdom system is of the utmost rank and is subject to the existence of the soul. The existence of the soul at every level is equally presence to itself. These countless degrees can be categorized in four domains of sensory, imaginary, rational, and supra-rational.

Keywords: Self-knowledge, Substantial Motion, Modulation of Existence, Knowledge by Presence, Mulla Sadra.

چکیده

تصور روشن و متمایز از «خودشناسی» به لحاظ روشی، به دیگر مباحث پیشی دارد، زیرا پیش از تحلیل مسائل خودشناسی و داوری در بود و نبود احکام، اوصاف، پیامدها و متغیرهای وابسته، باید دانست خودشناسی چیست و چه چیزی نیست؟ تحلیل چیستی خودشناسی ما را به دو مسئله مقدماتی می‌رساند: مراد از معرفت در خودشناسی چیست؟ مراد از خود در اینجا چیست؟ صدرالمتألهین معرفت را همان حضور و از سنخ وجود می‌داند. وی در باب حقیقت نفس نیز معتقد است نفس از سنخ وجود سیال است که سیالیت عین حقیقت آن است و در حرکت جوهری خویش از پایین مرتبه هستی به سمت تکامل حرکت می‌کند. با توجه به اینکه صدرالمعرفت نفس را عین حضور نفس برای خود می‌داند و حضور نفس تابع وجود آن است، بر اساس وحدت تشکیکی وجود، خودشناسی در دستگاه حکمت متعالیه امری بی‌نهایت مرتبه‌ای است و تابع وجود نفس است. وجود نفس در هر مرتبه‌ای باشد به همان اندازه برای خود حاضر است. این مراتب بی‌شمار در غالب چهار عنوان کلی حسی، خیالی، عقلی و ماورای عقلی قابل دسته‌بندی است.

واژگان کلیدی: معرفت نفس، حرکت جوهری، تشکیک وجود، علم حضوری، ملاصدرا.

.MA in Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran (Corresponding Author); majid.tamimi@yahoo.com
. Professor at Islamic Philosophy and Theology Department, University of Tehran, Tehran, Iran; ghmaleki@ut.ac.ir

. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران (نویسنده مسئول); majid.tamimi@yahoo.com
. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران; ghmaleki@ut.ac.ir

مقدمه

شناخت خود، سودمندترین و راهبردی‌ترین شناخت است (خوانساری، ۱۳۷۳: ۶/ ۱۴۸ و ۱۷۶)؛ زیرا آن بنیان مدیریت بر خویش و ارتباط سازنده و اخلاقی با محیط است. معرفت نفس پیشینه‌ای به بلندای تاریخ فلسفه دارد. سقراط حکیم بر این آموزه که «خود را بشناس» بسیار پافشاری می‌نمود. ارسطو نیز در اثر ارزشمند خود دربارهٔ نفس به این موضوع پرداخته است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۳-۶۰).

صدرالمتألهین معرفت نفس را اُمّ الحکمه و اصل سعادت می‌شمارد و بر این باور است که هر کسی تجرد [نفس] و بقای آن را بر سبیل یقین ادراک نکند، ممکن نیست به درجه حکما برسد. او به استناد سخنان ارسطو می‌گوید راه معرفت ذات و صفات و افعال خداوند، شناخت ذات و صفات و افعال نفس است. وی از شیخ‌الرئیس نقل می‌کند: «[انبیای] متقدم مکلف بودند که در معرفت نفس خوض نمایند، به سبب آنکه به ایشان وحی شده بود: «ای انسان نفست را بشناس، تا به پروردگار خویش آگاهی یابی» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳-۴). ملاصدرا در باب معرفت نفس می‌گوید: «برهان و قرآن همگی بر این امر اتفاق دارند که تعلم حکمت الهیه و معرفت نفس انسانی فوز به بقای ابدیت می‌باشد و کنار گذاشتن آن منشأ خسران سرمدی است» (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۶).

وی معتقد است معرفت نفس تنها راه نتیجه‌بخش و فایده‌آفرین است که انسان را به شهود حق می‌رساند. شناخت نفس ذاتاً و فعلاً موجب ترقی به شناخت رب ذاتاً و فعلاً می‌شود. کسی که معرفت پیدا کند به اینکه نفس جوهری عاقل، متوهم، خیال‌گر، حساس، متحرک، دارای شامه، ذائقه، قدرت لمس و نموکنده است، برای او ممکن است ارتقا پیدا کند به این معرفت که مؤثری جز او (خداوند) در عالم وجود ندارد (همو، ۱۳۶۶: ۲۲۴).

مفهوم «معرفت نفس» مفهومی مرکب از دو

مفهوم «معرفت» و «نفس» است. بدیهی است که شرط شناخت «معرفت نفس» در گام اول، شناخت و تحلیل مولفه‌ها و در گام دوم، شناخت این مفهوم مرکب در پرتو مولفه‌هایش خواهد بود. بنابراین در این پژوهش ابتدا به چیستی «معرفت» و «نفس» در مفهوم «معرفت نفس» از دیدگاه ملاصدرا پرداخته می‌شود تا روشن گردد مراد از مفهوم «معرفت» در این ترکیب چه نوع معرفتی است و آیا مراد از «نفس»، همان نفس به معنای فلسفی است یا خیر؟ سپس تلاش می‌گردد «معرفت نفس» در اندیشه این حکیم، بر اساس این دو مؤلفه، تعریف گردد.

روش تحقیق در این پژوهش، روش توصیفی تحلیلی است و مراد از آن، توصیفی است که نه به وسیله ابزارهای تجربی، بلکه از طریق تحلیل‌های منطقی به دست می‌آید. در این روش از طریق تحلیل مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی سعی می‌شود مبانی، ساختار و لوازم منطقی نظرات اندیشمند مشخص گردد و مواضع خلاف و وفاق تبیین گردد.

در باب پژوهش‌های صورت گرفته در باب خودشناسی از دیدگاه ملاصدرا چند مقاله و یک پایان‌نامه مقال یافت شد که نگارنده در ذیل ضمن معرفی و استفاده از ماحصل آنها، تمایزات پژوهش حاضر را از آنها بیان می‌دارد:

۱. «خودشناسی در حکمت متعالیه صدرایی»: مرصیه اخلاقی در این پژوهش به معنا و چگونگی شناخت خود، ضرورت خودشناسی و آثار خود فراموشی در حکمت صدرایی پرداخته است. وی بیان می‌کند که از منظر صدرالمتألهین علم نفس به ضمیر «انا» صرفاً علمی حضوری است؛ زیرا اگر علم نفس به خود از طریق صورت ادراکی باشد با ضمیر «هو» به آن اشاره می‌شود نه «انا» (اخلاقی، ۱۳۸۲: ۸۸-۶۹). در این پژوهش اشاره‌ای به تحلیل چیستی معرفت نفس بر اساس دو مؤلفه آن (معرفت و نفس) و تشکیکی بودن معرفت نفس نشده است.

بیان چیستی خودشناسی، تحلیل مؤلفه‌های آن و نشان دادن مرز آن با امور متشابه و مشتبه است؛ به‌عنوان مثال، برای به‌دست آوردن تصور روشن و متمایز از «شناخت خود» باید مرز آن را از تلقی خود، خودآگاهی و خودانگاری به‌دست آورد. نبود تصور واحد از «شناخت خود»، نزاع‌های بی‌حاصل و پایان‌ناپذیر در دیگر مسائل خودشناسی را به میان می‌آورد. هم باید دانست خودشناسی چیست و مؤلفه‌های آن کدام است (تصور روشن) و هم باید دانست خودشناسی چه چیزهایی نیست و مرز آن با امور متشابه و مشتبه کجاست (قراملکی، ۱۳۹۷: ۶۲).

تحلیل چیستی خودشناسی ما را به دو مسئله مقدماتی می‌رساند:
مراد از معرفت و شناخت در خودشناسی چیست؟
مراد از خود در اینجا چیست؟

معرفت از دیدگاه صدرالمتألهین

علم و معرفت مهم‌ترین عنصر در فلسفه صدرایی است. صدرالمتألهین علم را نحوه وجودی مجرد از ماده می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۵۶۰). او هویت علم را به «وجود» بازمی‌گرداند و معتقد است که علم، عین وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۳۴). از نظر وی علم نحوه‌ای از وجود است، اما نه هر وجودی، بلکه وجودی خاص، مطهر از شوائب مادی و مقید به شرط تجرد از حجاب‌های جسمانی (همان: ۱/ ۴۲۵). از نظر ملاصدرا علم به‌معنای امر سلبی مانند تجرد از ماده یا امری اضافی نیست، بلکه امری وجودی است، البته نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل نه وجود بالقوه و همچنین نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خالص از تمامی پلیدی‌های عدمی. هر چه میزان خلوص علم از آلودگی‌های عدم بیشتر باشد، وجود علمی‌اش شدیدتر خواهد بود (همان: ۳۲۳). در حقیقت، ملاصدرا حقیقت علم

۲. «رابطه خودشناسی و خداشناسی نزد ابن

عربی و ملاصدرا»: عبدالله صلواتی در این پایان‌نامه به سطوح شناختی در ارتباط معرفتی نفس و حق، نوع شناخت در ارتباط معرفتی نفس و حق، مصحح ارتباط معرفتی در خودشناسی و خداشناسی و ارتباط خودشناسی و خداشناسی در مسائل اصیل فلسفی و عرفانی پرداخته است (صلواتی، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۱). در این پایان‌نامه از چیستی و ماهیت «معرفت نفس» بر اساس مؤلفه‌های آن سخنی به میان نیامده است.

۳. «ارتباط خودشناسی و خداشناسی نزد

ابن عربی و ملاصدرا»: عبدالله صلواتی در این مقاله به ارتباط خودشناسی و خداشناسی در شش قالب پرداخته است: (۱) صورت، (۲) انسان کامل، (۳) نقص، (۴) وجود رابط، (۵) احدیّت، (۶) ظهور و امتناع (همو، ۱۳۸۵: ۷۰-۵۱). در این مقاله اشاره‌ای به چیستی معرفت نفس بر اساس مؤلفه‌های آن در حکمت صدرایی نشده است.

۴. «تأثیر مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا بر

معرفت‌شناسی او»: ناصر مؤمنی در این مقاله بر این باور است که نگاه صدرالمتألهین به نفس و معرفت آن و اندیشه‌های نوین و مبتکرانه وی در باب نفس، بر معرفت‌شناسی صدرایی تأثیرگذار است (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۱۲۸-۱۱۱). در این مقاله اشاره‌ای به چیستی معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا بر اساس مؤلفه‌های آن نشده است.

تحلیل چیستی معرفت نفس در پرتو مؤلفه‌های آن

تصور روشن و متمایز از خودشناسی، به‌لحاظ روشی، به دیگر مباحث پیشی دارد؛ زیرا پیش از تحلیل مسائل خودشناسی و داوری در بود و نبود احکام، اوصاف، پیامدها و متغیرهای وابسته، باید دانست خودشناسی چیست و چه چیزی نیست؟

را به حقیقت وجود بازمی‌گرداند: بدان برحسب آنچه حدس صحیح، بلکه جستجوی بسیار و نوعی از اعتبار بر آن گواه است، حقیقت علم به حقیقت وجود حاصل نزد موجود مستقل در وجودش، بازمی‌گردد. پس می‌گوییم علم همان حصول ماهیت شیء برای امری مستقل در وجود است، حال یا حصول خودش است یا حصول صورتش یا به حصولی حقیقی یا حصولی حکمی (همان: ۱۷۷).

در معرفت‌شناسی اصالت وجودی، گرچه علم به‌طور کلی مساوق وجود است و تعیین جنس، فصل و نوع برای آن مورد ندارد، ولی می‌توان برحسب اعتقاد به تشکیک در وجود برای علم نیز مراتبی تعریف کرد. علم که عبارت از ظهور شیئی برای شیء دیگر است و در گرو تجرد موضوع و فاعل شناسایی است، برحسب نوع معلوم، به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. معلوم علم حضوری، معلوم بالذات است، در حالی که علم حصولی علاوه بر معلوم بالذات دارای معلوم بالعرض نیز است. معلوم بالذات علم حضوری نظیر نفس و حالات نفس، فعل و انفعالات نفس، قوا یا مراتب نفس، همچنین معلوم بالذات علم حصولی نظیر مفاهیم و تصاویر اشیاء، معقولات ثانی منطقی و فلسفی و گزاره‌های مربوطه به آنها، مجرد از ماده‌اند؛ زیرا مناط علم حضور و مناط حضور تجرد عالم و معلوم است.

مراتب علم انسان از دیدگاه صدر المتألهین

مطابق نظر بدوی ملاصدرا علم حضوری انسان عبارت است از حضور معلوم نزد عالم، اما در نظر میانی وی این علم عبارت است از سلوک نفس به سوی معلوم (همان: ۱۵۸/۳). از نظر وی حقیقت علم حضوری همان وجود مجرد یا نحوه وجودی است. از نظر ایشان مجردات همه در عرض هم و یکسان نیستند. ملاصدرا به دو گونه مجردات قائل

است: مجردات تام عقلی شامل واجب بالذات و جواهر مجرد و مجردات مثالی، برخلاف فلاسفه مشائی که به دو عالم قائل‌اند (عالم عقل و عالم طبیعت). همچنین وی به سه عالم معتقد است: عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت (همان: ۱۶۷-۱۶۶). بنابراین علم حضوری انسان که همان خود وجود مجرد یا نحوه چنین وجودی است، ضرورتاً یا مجرد حسی است یا مجرد خیالی یا مجرد عقلی. پس همان خود وجود مجرد، ضرورتاً یا مجرد حسی است یا مجرد خیالی یا مجرد عقلی. پس همان‌گونه که مجردات که معلوم بالذات‌اند یعنی معلوم به علم حضوری‌اند در سه مرتبه قرار دارند: مرتبه تجرد حسی، مرتبه تجرد خیالی و مرتبه تجرد عقلی، علم حضوری که ضرورتاً عین معلوم بالذات است یعنی همان خود مجردات مذکور یا نحوه وجود آنها، یا حسی است یا خیالی یا عقلی. بدین ترتیب، علم حضوری حسی به معنای حضور مجردی مثالی حسی نزد عالم است یا به تعبیر ساده‌تر، به معنای علم حضوری به مجردی مثالی حسی است و همچنین است در علم حضوری خیالی و عقلی. ملاصدرا، علم حضوری حسی را حس یا احساس، علم حضوری خیالی را خیال یا تخیل و علم حضوری عقلی را تعقل یا عقل می‌نامد و بالتبع خود مجرد حسی یا خیالی یا عقلی را از آن جهت که معلوم به علم حضوری‌اند و در نتیجه «معلوم بالذات»، «محسوس بالذات»، «متخیل بالذات» و «معقول بالذات» می‌گوید (همو، ۱۳۸۲: ۱/۶۱۵-۶۱۳).

نکته دیگر در این باب، آن است که سه عنوان حس، خیال و عقل تنها سه عنوان کلی است که هر یک به مراتب بشمارای دلالت می‌کند. توضیح اینکه بنا بر اصل تشکیک وجود در فلسفه صدرایی، وجود امر واحد بی‌نهایت مرتبه‌ای است که از ادنی تا اعلی را در بر می‌گیرد. به دلیل مراتب پیوسته و بشمار

طبیعی آلی است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۲) پذیرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۱۶). در نتیجه جسمی دارای نفس است که اولاً، طبیعی باشد نه صناعی و ثانیاً، آثار و افعالی که از او صادر می‌شوند به‌واسطه آلات و اعضایی که دارد از او صادر شوند. در تعریفی که از ابن‌سینا نقل شد و مورد پذیرش ملاصدرا نیز بود، مقصود از «آلت» در تعریف مورد بحث، اعضای جسمانی نیست، بلکه مراد قوایی نظیر قوه غاذیه (قوه تغذیه)، نامیه (قوه رشد) و مولده (قوه تولید مثل) در نفس نباتی و قوایی همچون حس و خیال در نفس حیوانی است. طبق این تلقی از قید آلی، نفس فلکی هم در تعریف داخل می‌شود؛ زیرا اگرچه جسم فلک دارای اعضاء نیست، ولی بنا بر طبیعات قدیم، نفس فلکی دارای قوای احساس و تحریک است (مصباح، ۱۳۷۵: ۱/۸۴).

به اعتقاد ملاصدرا، تعریف ارائه شده از نفس می‌تواند بیان‌گر حقیقت نفس باشد؛ زیرا نفس بودن نفس، نحوه وجود خاص نفس است، نه اینکه نفس وجودی مستقل دارد و سپس وجودی عرضی نیز به آن ضمیمه می‌شود. بنابراین، وجود نفس مانند وجود بنا، پدر یا کاتب نیست که یک ذاتی داشته باشند که بتوان آن ذات را بدون این عرض بنا، پدر یا کاتب بودن لحاظ کرد؛ زیرا در این مثال‌ها می‌توان بدون لحاظ اضافه، ذات این امور را تصور کرد؛ برای مثال، می‌توان ذات کاتب را تصور کرد به گوه‌ای که ننویسد، اما ذات نفس را بدون لحاظ تعلقش به بدن نمی‌توان تصور کرد و به تعبیری، ذات نفس را خالی از این اضافه نمی‌توان فرض کرد. پس، مفهوم اضافه جزء ذات نفس است نه اینکه از سنخ اضافه مقولی باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۱۲-۱۱).

مبانی دیدگاه ملاصدرا در تعریف نفس کاملاً با نظریه او در باب حدوث جسمانی نفس در هم تنیده

وجود، نهادن نام برای هر مرتبه امری بی‌معنا و ناممکن است، لذا صدرالمآلهین این مراتب را در سه عنوان کلی جای داده است. نه تنها هر یک از این عناوین به مراتب بیشماری دلالت دارد بلکه بین این مراتب نیز رخنه و عدمی وجود ندارد که وجود فی‌المثل به‌صورت دفعی و آنی از مرتبه عقلی به مرتبه خیالی نزول پیدا کند، بلکه وجود در یک سیر تدریجی و پیوسته به‌نحوی که انقطاعی حاصل نگردد در این مراتب حاصل می‌گردد.

با توجه به اینکه در نگاه ملاصدرا، عالم علمی نمونه عالم عینی است و علم نیز خود نحوه وجود است همین مسئله در مراتب علم نیز وجود دارد؛ بدین معنا که علم حضوری یک امر بی‌نهایت مرتبه‌ای است که این مراتب با سه عنوان کلی علم حضوری حسی، خیالی و عقلی دسته‌بندی شده‌اند و گذر از علم حسی به خیالی و خیالی به عقلی به‌صورت پلکانی و دفعی نیست بلکه در یک سیر تدریجی، علم حضوری حسی تکامل مثالی و علم حضوری مثالی، تکامل عقلی می‌یابد. البته صدرالمآلهین مرتبه علم حضوری عقلی را آخرین مرتبه از علم حضوری نمی‌داند و قائل به مراتبی مافوق علم حضوری عقلی است که ما برای آن نامی نداریم.

نفس در حکمت متعالیه

ملاصدرا نفس را در مراحل اولیه وجودی‌اش موجودی جسمانی می‌داند. بنابراین، در تعریفی که از نفس ارائه می‌دهد نیز این تفاوت باید محسوس باشد. ماهیتی که وی از نفس تصویر می‌کند موجودی است که در مرحله‌ای می‌تواند جسمانی و در مرحله‌ای دیگر مجرد باشد. نکته قابل توجه اینکه همان تعریف معروف از نفس - که در کلام فیلسوفانی مانند ارسطو و ابن‌سینا آمده است - در آثار ملاصدرا نیز می‌توان دید. ملاصدرا در اسفار این تعریف را که «نفس کمال اول برای جسم

است. او این دیدگاه را برآمده از دو اصل می‌داند (همان: ۱۱): اولین آن اصول، جواز اشتداد جوهر در ذاتش یعنی حرکت جوهری و در ضمن آن تکامل جوهر در جوهریتش است و دیگری کامل شدن حقیقت انسان در هویت و ذاتش است. این عقیده در مقابل کلام آن حکیمانی است که حقیقت انسان را موجودی مجرد می‌دانند و کمالات نفس را امری عارض به آن می‌شمارند و هیچ‌گونه تغییری در ذات نفس روا نمی‌دانند، اما ملاصدر ابا این مبنا می‌پذیرد که افزون بر اینکه جوهر در جوهریتش کمال می‌یابد و حرکتی که در مقوله جوهر باشد نیز داریم، این هویت و ذات انسانی در طی مراحل وجودی‌اش کامل می‌شود؛ زیرا با این حرکت در جوهر مراتب وجود را از پایین‌ترین آن‌ها، یعنی وجود جسمانی، آغاز کرده و تا بالاترین این مراتب که وجود مجرد است، می‌پیماید.

تکامل جوهری نفس

در نظر جمهو فلاسفه، نفس از نظر ذات و درجه وجودی، واحد است و هیچ تغییری در وجودش رخ نمی‌دهد، اما مدرکات نفس از نظر تجرد و تجسم متفاوت از یکدیگرند. نفس، صورت حسی را از ماده انتزاع می‌کند، سپس در مرحله بعدی تجریدی کامل‌تر انجام می‌دهد و به ادراک خیالی دست می‌یابد و نهایتاً با تجرید ماکم ماهیت معلوم، به صور عقلی می‌رسد. در همه مراحل این ادراکات، ذات نفس به همان صورتی باقی می‌ماند که در ابتدای امر بوده است. نفس ساکن است و ادراکات به آن منتقل می‌شوند، اما ملاصدر بر اساس نظریه حرکت جوهری خود، نفس را دارای نشئات گوناگون می‌داند و معتقد است که نفس در هر ادراکی، متناسب با مرتبه ادراک، از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود. در واقع، با به فعلیت رسیدن هر مرتبه نفس از طریق ادراکات متناسب با آن

درجه وجودی، نفس وارد مرتبه بعدی خود می‌شود و آن را به فعلیت می‌رساند. بنابراین، ادراکات مرتبه قبل در حکم مقدمه‌ای هستند تا قوای مرتبه بعدی نفس ناطقه را که به صورت بالقوه وجود دارند، بالفعل سازند و نفس را از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل کنند (همان: ۳ / ۴۶۸؛ همان: ۱ / ۱۸۸). ملاصدر با تجرید را به معنای تبدیل وجود پست‌تر و ناقص‌تر به جود برتر و شریف‌تر می‌داند (همان: ۹ / ۱۲۶). نباید تصور کرد که وجود مجرد حسی به خیالی و یا خیالی به عقلی تبدیل می‌گردد؛ چراکه عوالم هر یک از آنها متفاوت است، ضمن آنکه از نظر ملاصدر علم، وجود بالفعل است، بنابراین، تبدل و سیورورت در آن معنایی ندارد بلکه منظور آن است که نفس در تعالی مراتب و درجات وجود خود می‌تواند از صور حسی، خیالی و عقلی بهره‌مند گردد. مراتب تجرد نفس، همانند مراتب تجرد مدرک خارجی است و هنگام تحقق درجات مختلف ادراک، یکی از وجودهای مجرد محسوس آن، در مرتبه حس نزول می‌کند و با نزول در مراتب خیال یا عقل، ادراکی متخیل یا معقول خواهد داشت (همان: ۶ / ۲۸۷).

در پیدایش همه ادراکات، نفس نقش اساسی را بازی می‌کند، اما نکته اساسی که در این زمینه باید به آن توجه نمود این است که نفس در مرتبه بالاتر، قوا و ادراکات مراتب پایین‌تر را از دست نمی‌دهد، بلکه آنها با درجات وجودی بالاتر و کامل‌تری نزد نفس حضور دارند. در حقیقت، وقتی به مراتب نفس قائل می‌شویم، کاملاً روشن است که نفس از نشئه‌ای به نشئه دیگر تبدیل نمی‌شود، بلکه سیری وجودی را طی می‌کند که با رسیدن به مراتب بالاتر، درجات پایین‌تر را با خود همراه دارد.

ملاصدر با توسل به نظریه حرکت جوهری و حرکت وجودی انسان در نشئه روحانی، بر این نظریه اصرار می‌ورزد که وجود آدمی در اثر

به عالم خیال و از آن به عالم معقول و نیز ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی و رای حس و عقل (همو، ۱۳۶۶: ۳۳).

از نگاه ملاصدرا انسان مقام جمع میان عوالم گوناگون است که در سیر وجودی خود، از عالم ماده آغاز می‌کند و به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد. بر اساس همین مراتب نفس است که انسان می‌تواند ادراکاتی با درجات متفاوت داشته باشد. صدرالمتهلین هستی را به عوالم عقل، مثال و ماده تقسیم می‌کند و نفس انسان را نیز دارای سه درجه یا به عبارت بهتر، سه مقام و مرتبه وجودی می‌داند که از طریق آنها با هر یک از عوالم یاد شده، ارتباط می‌یابد و آنها را ادراک می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۷۹/۹). او معتقد است خداوند عوالم سه‌گانه دنیا، برزخ و آخرت را خلق کرده است؛ جسم مربوط به عالم دنیاست و انسان با حواس ظاهر خود، آنها را ادراک می‌کند، نفس از سنخ عالم برزخ است و ادراکش با حواس باطنی صورت می‌گیرد و معقولات از جنس عالم آخرت‌اند و با عقل قدسی ادراک می‌شوند (همو: ۱۳۶۰: ۲۶۸).

ملاصدرا در عبارت دیگری، نشئات نفس را با اندکی تفاوت، به این صورت تبیین می‌نماید: «نشئه‌ای مربوط به صور و ادراکات حسی طبیعی که مظهر آنها حواس ظاهری پنج‌گانه است. نشئه دوم، عالم اشباح و صور غایب از این حواس ظاهری و مظهر آن حواس باطنی نفس است. نشئه سوم، عالم عقل است. جایگاه مقربان و سرای عقل و معقول که مظهر آن قوه عاقله انسان است وقتی که عقل بالفعل شود. این عالم، خیر محض و نور صرف است. بدین ترتیب، نشئه اول، سرزمین قوه و استعداد و مزرعه‌ای برای بذر ارواح آدمیان و جوانه نیات و اعتقادات آنهاست و دو عالم دیگر یعنی آخرت و عقل، سرای کمال و فعلیت و به بار نشستن ثمرات و برداشت حاصل

صیورت ناشی از نیل به حقایق کلی و معقولات، به وجودی اشرف و اشد نائل می‌گردد: «اصل در بودن و موجودیت، همانا وجود است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود و وجود است که شدت و ضعف می‌پذیرد. هرگاه وجود قوت بگیرد، جمعیت و احاطه او به معانی کلی و ماهیت انتزاعی عقلی بیشتر می‌شود و هنگامی که وجود [نفس انسان] به حد عقلی بسیط و مجرد از تمام عالم اجسام و مقادیر رسید، به کل معقولات و اشیاء به‌نحو اشرف و افضل از آنچه بوده‌اند، تبدیل می‌شود» (همان: ۳/۳۷۳). در حقیقت، از نظر ملاصدرا، کمال نفس در گرو ادراکات است و هر چه مرتبه ادراک بالاتر باشد، نفس متعالی‌تر خواهد شد؛ زیرا او علم را تنها در حد کیف نفسانی و نفس انسان را لوحی سپید که علوم مختلف در آن ارتسام می‌یابند، نمی‌داند، بلکه معتقد است علم، وجود شیئی برای شیء دیگر است. به همین خاطر، علم را کمالی وجودی برای نفس می‌داند که منجر به تعالی آن می‌شود.

استدلال ملاصدرا مبتنی بر نگرش او به نحوه علم و آگاهی و تأثیر آن در حرکت استکمالی نفس است. علم واقعی از سنخ وجود مجرد است، نه مقولات ماهوی و عرضی مانند کیف نفسانی؛ لذا هر که علمش بیشتر باشد، از وجود شدیدتر و بیشتری بهره‌مند است. از این‌رو نفس حضرت ختمی مرتبت (ص) در اعلاء علین و اوج شدت و شرافت وجودی قرار می‌گیرد.

ملاصدرا از این دگردیسی به‌عنوان ارتحال از عوالم حسی و خیالی و اتصال به عوالم فوق این دو، بلکه فوق عالم عقل یاد می‌کند. به تعبیر وی، نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات نوری و موجودات عقلی مجرد را مشاهده می‌کند؛ ولی نه با تجرید نفس و انتزاع صور عقلی آنها از افراد محسوس خارجی، آن‌گونه که جمهور بر آنند، بلکه به‌واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس

آنهاست» (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۱). ما با سه مرتبه وجودی روبرویم که مرتبه اول، مادی، مرتبه دوم، مثالی و مرتبه سوم عقلی است و نفس انسان متناظر با این عوالم، درجات وجودی بالاتر را در خود به فعلیت می‌رساند.

بنابراین باید گفت نفس با وجود وحدت و صرافتش، مقامات و منازل فراوانی را طی می‌کند و انحصار آن در سه مرتبه، تنها نشان دهنده سه درجه کلی وجود نفس است. سیر نفس از عالم جسمانی که همراه با کثرات و نواقص وجودی بشمار است آغاز می‌شود؛ زیرا وحدت عقلی نفس به صورت بالقوه است و در ابتدا کثرت جسمانی‌اش تحقق دارد، اما وقتی ذاتش شدت وجودی یافت، به فعلیت عقلی می‌رسد و جهت وحدت نفس بر کثرت جسمانی‌اش غلبه می‌کند. بدین ترتیب، نفس انسانی از نشئه‌ای به نشئه دیگر در حرکت و تعالی است (همان: ۲/ ۴۲۷). هر یک از عوالم وجود ویژگی‌هایی دارد که آن را از سایر مراتب متمایز می‌سازد و قطعاً مراتب بالاتر، شدت وجودی بیشتر و نواقص عدمی کمتری دارند. نفس نیز هر چه از مراتب بالاتر ادراک بهره‌مند شود، از عالم اجسام و بدن مادی، بیشتر فاصله می‌گیرد. البته همه انسان‌ها نمی‌توانند این مقامات را که در همه بالقوه هست، فعلیت بخشند.

تشکیک‌انگاری «معرفت نفس» در حکمت متعالیه

پس از روشن شدن معنای معرفت و نفس نزد صدرالمتهلین، می‌توان به چپستی مفهوم مرکب «معرفت نفس» از دیدگاه وی پرداخت.

در باب معرفت، ملاصدرا علم را از سنخ وجود می‌داند و با بازگرداندن علوم حصولی به حضوری علم را حضور مجرد نزد مجرد می‌خواند. بنابراین وجودی و حضوری دانستن علم دو مقوم اصلی آنند. با توجه به اصالت و وحدت تشکیکی وجود روشن

می‌گردد که علم از منظر صدرالمتهلین امری ذومراتب است و با توجه به اینکه حضور، مقوم علم است، تشکیکی دانستن علم منجر به تشکیکی دانستن حضور می‌گردد. صدرالمتهلین مراتب حضور را در چهار مرتبه حسی، خیالی، وهمی و عقلی دسته‌بندی می‌کند، اما باید توجه داشت که بنابر مبانی حکمت متعالیه، علم، همچون وجود، امری بی‌نهایت مرتبه‌ای و پیوسته است و چنین نیست که مابین حس و خیال رخنه‌ای وجود داشته باشد و انسان به صورت دفعی و پلکانی از حس به خیال صعود کند.

اما در باب نفس نیز روشن گشت که از منظر ملاصدرا، نفس انسانی در ابتدای حیات خویش امری بالقوه و جسمانی است که با حرکت جوهری، رو به سوی تجرد دارد و تجرد نیز از منظر ملاصدرا امری مشکک و دارای مراتب بی‌شمار است. هر چه نفس به سوی کمال خود حرکت می‌کند، مراتب تجرد را درمی‌نوردد تا به مرتبه تجرد تام عقلی و حتی ورای آن دست یابد. با توجه به پذیرش اتحاد عاقل و معقول، از منظر صدرالمتهلین این علم است که وجود بالقوه نفس را بالفعل می‌سازد. پس درنوردیدن مراتب تجردی نفس در گرو مراتب ادراکات نفس است و نفس به مرتبه تجرد ادراکات خویش کمال می‌یابد.

نکته بسیار مهم در چپستی «معرفت نفس» صدرایی، نفی هرگونه واسطه در علم انسان به خویشتن است. صدرالمتهلین بر این باور است که نمی‌توان با واسطه‌هایی چون مفهوم، ماهیت، صورت کلی و... به شناخت خود نائل آمد و علم نفس به ذات و حقیقت خویش، جز به حضور ذات خود برای خود ممکن نیست؛ زیرا صورت ادراکی چه کلی باشد و چه جزئی، ذاتی باشد یا عرضی، «خود» انسانی نیست و با ضمیر «أنا» نمی‌توان بدان اشاره کرد، بلکه «هو» است و «هو» ملاک غیریت و غیبت است. اما مرجع ضمیر «أنا»

انسان از خویش دارای مراتبی بیشمار است؛ یعنی خودشناسی در نگاه ملاصدرا از پایین‌ترین مرتبه «خود» که بتواند متعلق شناخت قرار گیرد، آغاز می‌شود و تا مراتب عقلی و فوق آن امتداد می‌یابد.

ب) این شناخت از سنخ حضور نفس برای خود است و نمی‌توان با واسطه‌های گوناگون مفهومی و صوری، در شناخت نفس، ره به جایی برد.

در توضیح این دو عنوان می‌توان به نگاه صدرالمتألّهین در باب متعلق شناخت برهان «انسان معلق در فضا» ابن‌سینا پرداخت. توضیح آنکه ابن‌سینا برای اثبات نفس مجرد و مغایر از بدن، آزمایشگاه فرضی را به میان می‌آورد. آزمایش فرضی وی، ایجاد موقعیتی با چهار ویژگی برای اثبات وجود نفس مجرد، از طریق خودشناسی است: هوشمندی و سلامت ذهن، کارکرد حواس ظاهری، عدم اختلال حواس باطنی و آگاهی تنها به خود بدون یادگیری‌های پیشین و محرک‌های بیرونی.

ابن‌سینا می‌گوید: «به خودت برگرد و در آن درنگ کن، اگر در چنین وضعیتی باشی، خواهی یافت که از هر امری بی‌خبر و غافل جز از ثبوت انیت نفس» (قراملکی، ۱۳۹۷: ۶۷). تعبیر «ثبوت انیت نفس» چالش‌برانگیز و منشأ ابهام واقع شده است. فخر رازی در این باب دو راه‌ای را به میان می‌آورد که درنگ زیرکانه ملاصدرا را برانگیخته است. وی می‌گوید: علم به نفس خودم (علم بنفسی) با علم به حقیقت نفس (با اجزای ماهوی آن مانند جوهریت نفس) است یا علم به تعلق نفس به بدن (نفسانیت نفس) است ... این دو راه‌های یاد شده خوانش‌های دیگری به میان آورند (همان: ۶۹).

ملاصدرا در نقد دو راهه فخر رازی خود را مجبور می‌داند و برای حل معمای یگانگی و دوگانگی داننده و دانسته در شناخت خود، دو تمایز اساسی را به میان می‌آورد: یک، شناخت

عین تشخیص است و بدون چشم شهود، قابل درک و دریافت نیست. در واقع اگر انسان از طریق واسطه‌های مفهومی به خودشناسی بپردازد، ظاهراً سالک و مسیر یکی هستند؛ زیرا سالک در خویشتن خویش فکر می‌کند، ولی باطناً چنین نیست، چون انسان هرچه با مفاهیم حصولی در نفس خود تدبر کند، در واقع با سیر آفاقی مأنوس است، نه سفر انفسی. در واقع، همه مفاهیم از هویت عینی نفس بیگانه‌اند، هرچند از او حکایت می‌کنند و بر او منطبق می‌شوند؛ چون مفهوم کلی و ذهنی است و نفس سالک هویتی شخصی و عینی است. مفهوم «نفس» یا «من» به حمل اولی «نفس» و «من» است، نه به حمل شایع و مفهوم همیشه غایب است و هویت سالک، حاضر و شاهد و تفاوت‌های متعدد دیگری که ریشه همه آنها در تفاوت اساسی مفهوم و مصداق است. بنابراین بررسی مفاهیم ذهنی و حصولی که همگی جدای از هویت انسانند به مثابه آیات آفاقی است و تأمل در آنها از سنخ تعدد سالک و مسیر است نه وحدت آن دو (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۳).

صدرالمتألّهین اعتقاد دارد که علم انسان به نفس خویش اکتسابی نیست (ملاصدرا: ۱۹۸۱: ۴/۲۵۶). این علم، که اولین علم نفس است - زیرا نفس در آغاز خلقتش خالی از علوم تصویری و تصدیقی است - علم حضوری است (همان: ۶/۱۶۱) که هر مجردی و از جمله نفس انسانی دارای آن است و به واسطه این علم است که انسان اشیای دیگر را ادراک می‌کند (همان: ۸/۶۶). این علم، علم اجمالی به خویشتن است که گاهی با غفلت همراه می‌شود و می‌توان با کشف و شهود یا برهان آن را تقویت کرد و حقیقت خویش را شناخت.

با توجه به مقدمه ذکر شده می‌توان دریافت که در دستگاه حکمت متعالیه، «معرفت نفس»:

الف) امری ذومراتب و تشکیکی است و شناخت

مُدْرک است به نحوی که فاعل شناسا در معرفت نفس، همان متعلق شناسایی است. این اتحاد به ما کمک می‌کند تا بتوانیم تفسیری دوگانه از «معرفت نفس» ارائه دهیم؛ زیرا به اعتبار درک و مُدْرک می‌توان نحوه حضور و به اعتبار مُدْرک می‌توان نحوه تجرّد را لحاظ کرد و به «معرفت نفس» در ذیل این دو اعتبار پرداخت. با توجه به اینکه علم از سنخ وجود و حضور است، پس در «معرفت النفس» هر چه مرتبه حضوری و وجودی نفس بالاتر رود، «معرفت نفسی» قوی‌تر و کامل‌تر برای آدمی پیدا می‌شود. از طرفی با توجه به اینکه کمال نفس آدمی به عنوان فاعل شناسا در گرو تکامل تجرّدی آن است، هر چه مرتبه تجرّد نفس آدمی بالا رود، می‌تواند شناخت بیشتری از خود پیدا کند. با نگاه به این رابطه می‌توان دریافت که حضور نفس به عنوان متعلق شناسایی به میزان تجرّد نفس به عنوان فاعل شناسایی است و همچنین تجرّد نفس، به میزان مرتبه حضور نفس نزد خویش است. بنابراین حضور و تجرّد در واقع یک حقیقت‌اند که به دو اعتبار مُدْرک و مُدْرک حمل‌های متفاوتی نسبت به نفس پیدا می‌کنند.

صدرالمتألهین به مراتب بیشمار معرفت نفس و ضعف و قوت ادراک خویشتن از خویش اشاراتی داشته است. وی ادراک حقیقت نفس را امری صعب می‌داند، به دلیل اینکه نفس انسانی با بقیه موجودات (طبیعی و نفسی و عقلی) متفاوت است؛ زیرا هر یک از آنها مقامی معلوم دارند، اما نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوت است و در هر مقام و عالمی صورتی دیگر دارد، لذا فیلسوفان پیشین قاصر از شناخت نفس انسانی بودند و حد شناخت آنها معرفت نفس از جهت ارتباط با بدن و عوارش ادراکی تحریکی آن و حداکثر اثبات تجرّد و بقاء نفس بعد از قطع علاقه از بدن بود و هر که گمان کند با این مقدار، به

حضوری و شناخت حصولی، دو، شناخت ماهیت و شناخت وجود. تمایز دوم به تفسیر من دانسته (متعلق شناخت) در شناخت خود برمی‌گردد. آیا وقتی خودم (دانسته) را می‌شناسم و عده‌ای از آن به ادراک ذات خود تعبیر می‌کنند، مراد از آن، شناخت ماهیت من است یا وجود من؟ مراد ابن‌سینا از شناخت در آزمایش فرضی وی، شناخت پیشین و اولیه، یعنی نخستین شناخت است. چنین شناختی بر مبنای ملاصدرا شناخت وجود من است که از نظر نگارنده متعلق علم حضوری مقسمی را به ارمغان می‌آورد. وی بیان می‌دارد: «انسان وقتی به ذات خود برگردد و هویت خویش را برای خود ظاهر کند، ای بسا از همه معانی کلی، حتی معنای جوهر بودنش، شخصی بودنش یا مدبر بدن بودنش بی‌خبر می‌شود. من به هنگام مطالعه خودم چیزی نمی‌بینم مگر وجود مُدْرک خود را به وجه جزئی و هر امری را، جز هویت مخصوص که با «أنا/ من» به آن اشاره می‌شود، از ذاتم بیرون می‌بینم و این جز «من» شامل همه مفاهیم از جمله مفهوم من، وجود، مُدْرک نفس خود و نفس می‌شود؛ چرا که شناخت همه اینها علوم کلی‌اند و به آنها با «هو/ او» اشاره می‌شود، در حالی که به ذاتم با «أنا/ من» اشاره می‌گردد» (همان: ۷۰).

در اینجا سؤال فلسفی مرتبط با بحث به میان می‌آید: وجود من (دانسته در خوانش ملاصدرا) ثابت است یا نه؟ با توجه به نگاه صدرالمتألهین به «نفس» روشن است که نه تنها «من» حقیقتی سیال و غیرثابت است، بلکه «من» در سیر خود از ادنی مرتبه وجود که ماده و عالم عناصر است، سیر خود را آغاز می‌کند و این سیر می‌تواند تا عوالم مافوق عقل ادامه یابد. حال که «من» امری سیال است و می‌تواند بیشمار مرتبه داشته باشد، پس معرفت حضوری به من نیز دارای بی‌نهایت بی‌مرتبه خواهد بود.

نکته جالب توجه در این باب، اتحاد مُدْرک و

به همین دلیل از نفس خود و لوازم و آثار آن غافل هستند. اما نفوس نوری قوی که کامل هستند و دارای مرتبه عالی‌اند و بر قوا و جنود نفس خود مسلط‌اند، همان‌گونه که شاهد ذات خود هستند، توابع ذات خود را نیز در مشهد ذات می‌یابند. از این‌رو ذات آنها بر هر چه منسوب به نفس آنهاست، آگاه و شاهد است (همان: ۲/ ۲۲۹-۲۲۷).

چستی «معرفت نفس» در حکمت متعالیه (با نگاه به مراتب متمایز)

از بحث پیشین روشن گشت که «معرفت نفس» دارای بی‌نهایت مرتبه است، اما با توجه به اینکه ملاصدرا مراتب نفس را در چهار دسته حسی، خیالی، عقلی و وراعتلی جای داده است، می‌توان بحث «معرفت نفس» را در این مراتب چهارگانه نیز پی گرفت. طبق همین مراتب نفس، ملاصدرا علم حضوری را نیز به سه نوع علم حضوری حسی، علم حضوری خیالی و علم حضوری عقلی تقسیم می‌کند که می‌توان معرفت نفس را ذیل این سه سنخ از علم پی گرفت.

الف) علم حضوری حسی نفس به خویش:

نفس در ابتدای حیات خویش به خود علم حضوری حسی دارد؛ یعنی خود را به‌مثابه موجودی حسی می‌یابد. روشن است که حضور حسی تابع وجود حسی نفس است و نفس در هر مرتبه‌ای که باشد خود را با علم متناظر آن می‌یابد.

ب) علم حضوری مثالی نفس به خویش:

منظر صدرالمتألهین نفس با پیمودن مرتبه حسی و در اثر کمالاتی که در اثر اتحاد با صور علمی محسوس پیدا می‌کند به مرتبه تجرد مثالی و برزخی راه می‌یابد. از منظر وی غالب انسان‌ها تا پایان عمر خود از این مرتبه عبور نمی‌کنند و نفس آنان در مرتبه تجرد مثالی باقی می‌ماند. در این مرتبه، ترجمه عبارت «من خود را می‌یابم» در دستگاه حکمت متعالیه آن است که

معرفت نفس نائل آمده است چنان است که آماس کرده‌ای را چاق پندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۴۳). وی در جایی دیگر، ضمن تقسیم اوصاف و لوازم نفس به لوازم اعتباری و سلبی و لوازم حقیقی و غیراعتباری می‌گوید: حقیقت و ماهیت نفس به تنهایی علت و سبب مفاهیم اعتباری و سلبی نیست، بلکه علیت و سبب نفس انسان برای آن مفاهیم با حضور ذهن و وساطت برخی از وسائط به فعلیت می‌رسد و به همین دلیل علم به نفس، به تنهایی مستلزم علم به مفاهیم اعتباری و سلبی مربوط به آن نمی‌باشد، بلکه علم به ماهیت نفس با حضور وسائط معتبر موجب علم به لوازم آن می‌گردد. اما صفاتی چون قدرت، شوق، ادراک، لذت، آلم و امکان فقری و همچنین حدوثی که بر اساس حرکت جوهری عین واقعیت و وجود انسان است، از امور وجدانی حاصل برای نفس است. پس هر کس نفس خود را بشناسد، این صفات و دیگر آثار نفس و شعب و توابع ذاتی نفس و خودام و جنود فطری آن را نیز خواهد شناخت. اما اکثر مردم غافلند و جاهل و این جهل و غفلت یا به دلیل فقدان مقتضی یعنی ضعف نفس و نقصان تجرد و حضور تام آن است یا از ناحیه وجود مانع یعنی اشتغال نفس به امور خارج از خود و شدت التفات آن به حواس و غوطه‌ور شدن در دنیا است. این امور، نفس را از توجه به ذات و اقبال به خود و رجوع به حقیقت آن باز می‌دارد و در نتیجه ذات خود را ضعیف ادراک می‌کند و التفات آن به خودش اندک می‌شود و لذا از بسیاری از صفات مختص به خود و از آثار ناشی از ذات خود غافل می‌ماند. برخی از نفوس غیرکامله به دلیل ابتلاء به فقدان مقتضی و وجود مانع، چون تعلق شدید به بدن و مشتی‌ها آن دارند و وجود آنها در شدت ضعف و قصور است، ادراکشان از ذات خود نیز همانند ذاتشان در نهایت ضعف و قصور می‌باشد و

اوج این معرفت نفس، فنای نفس در ربّ خویش و شهودِ نفس در پرتو شهود رب خواهد بود. در این مرتبه، نفس خود را از جلوات رب می‌یابد و به چشم رب به خود می‌نگرد و این آخرین مراتب سیر و سلوک به جانب خداست (همان: ۳۰۹).

بحث و نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین معرفت را همان حضور و از سنخ وجود می‌داند و بیان می‌دارد چون وجود و هستی همواره عین حضور است و کثرت و پراکندگی و غیبت ناشی از ماده، پس معلوم بودن و موجود بودن غیر قابل انفکاک از یکدیگرند.

وی در باب حقیقت نفس نیز معتقد است که نفس از سنخ وجود سیال است که سیالیت عین ذات آن است و در حرکت جوهری خویش از پایین مرتبه هستی به سمت تکامل حرکت می‌کند. با توجه به اینکه ملاصدرا معرفت نفس را عین حضور نفس برای خود می‌داند و حضور نفس تابع وجود آن است، بر اساس وحدت تشکیکی وجود، خودشناسی در دستگاه حکمت متعالیه، امری بی‌نهایت مرتبه‌ای است و تابع وجود نفس است. وجود نفس در هر مرتبه‌ای باشد به همان اندازه برای خود حاضر است. این مراتب بشمار در غالب چهار عنوان کلی حسی، خیالی، عقلی و ماورای عقلی قابل دسته‌بندی است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- اخلاقی، مرضیه (۱۳۸۲). «خودشناسی در حکمت متعالیه صدرایی». حکمت‌سینوی. ش ۲۳.
- ارسطو (۱۳۶۶). درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی. تهران: حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). توحید در قرآن. قم: اسراء.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۷۳). شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی. مقدمه و تصحیح ارموی و

«من شهود مثالی نسبت به خود دارم». تفاوتی که در نگاه ملاصدرا و ابن‌عربی است این است که از منظر ابن‌عربی، مرتبه مثالی «من» خود نیست بلکه ظهور «من» است، اما در نگاه ملاصدرا، حقیقت «من» عبارت از همان مرتبه‌ای است که «من» خود را در آن می‌یابد. پس «من» ای که از خود، صرفاً مشاهده مثالی دارد موجودی مثالی و برزخی است و نه بیشتر.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که آیا شهود مثالی نفس از خود دارای مراتب است یا خیر؟ پاسخ صدرالمتألهین به این پاسخ مثبت است. در نگاه صدرایی همان‌طور که ذکر شد نه تنها بین سه مرتبه کلی شهود حسی، خیالی و عقلی رخنه‌ای وجود ندارد، بلکه هر یک از این مراتب کلی، خود دارای مراتب بی‌شماری است. در نگاه ملاصدرا، می‌توان «من» مثالی را به لحاظ وجودی تقویت کرد و در نتیجه، شهود مثالی به خود را تقویت کرده و خود مثالی را با وضوح بیشتری رویت کرد. اوج تجرد و شهود مثالی را می‌توان در غالب «خلع نفس از بدن» یا «رویت صورت‌های برزخی خود و دیگران» بیان نمود.

ج) علم حضوری عقلی نفس به خود: نفسی
که از عالم مثال رحلت کرده و به مرتبه عقلانی وارد می‌شود، معرفت حضوری عقلانی به خود پیدا می‌کند. ملاصدرا حقیقت نفس ناطقه و انسانیت را در گرو تجرد عقلی نفس می‌داند و نفسی را که به این مرتبه رسیده است، شایسته نام «انسان» می‌داند. این شناخت حضوری عقلی نیز امری ذومراتب است که نمی‌توان برای مراتب آن نام‌های جداگانه‌ای وضع کرد.

د) علم حضوری مافوق عقل نفس به خود:
صدرالمتألهین، یافت علم حضوری عقلی را پایان سیر تکاملی نفس نمی‌داند، بلکه از منظر وی نفس در قوس صعود خود می‌تواند به مراتب مافوق عقل راه یابد و طبعاً به خود معرفت‌های وراعقلی پیدا کند.

تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
_____ (۱۳۶۲). مبدأ و معاد. ترجمه احمد بن محمد
الحسینی اردکانی. به کوشش عبدالله نورانی. تهران:
مرکز نشر دانشگاهی.
_____ (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیه. ترجمه جواد مصلح.
تهران: سروش.
_____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا. تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة
العقلیة. تعلیقه ملاهادی سبزواری. بیروت: دار احیاء
التراث العربی.
مؤمنی، ناصر (۱۳۸۶). «تأثیر مبانی نفس‌شناسی
ملاصدرا بر معرفت‌شناسی او». اندیشه دینی. ش ۲۴.

میرجلال‌الدین حسینی. تهران: دانشگاه تهران.
صلواتی، عبدالله (۱۳۸۲). رابطه خودشناسی و خداشناسی
نزد ابن عربی و ملاصدرا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
_____ (۱۳۸۵) «ارتباط خودشناسی و خداشناسی نزد
ابن عربی و ملاصدرا». مقالات و بررسی‌ها. س ۳۹. ش ۴.
قراملکی، احد؛ مشایخی‌پور، محمدعلی (۱۳۹۷). اخلاق
در پرتو سخنان امام علی. دفتر اول: خداشناسی. تهران:
بنیاد نهج البلاغه.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار
اربعه. تحقیق محمد سعیدی‌مهر. ج ۱ و ۲. قم:
مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات.

