

بررسی نقش حرکت جوهری نفس در حقیقت علم و شناخت

بهمن زمانیان^۱

علی اصغر جعفری ولنی^۲

مهدی اخوان^۳

چکیده

حرکت جوهری نفس، بعنوان یکی از مبانی مهم و کلیدی حکمت متعالیه به حساب می‌آید؛ که آثار و نتایج فراوانی را به همراه دارد. یکی از مسائل بسیار مهم در این باره، بررسی نسبت حرکت جوهری نفس، با حقیقت ادراک است. یعنی، حرکت جوهری نفس، چه نقشی در ادراکات بشری ایفاء می‌کند؟ و چه تاثیری بر مباحث علم در حکمت صدرائی دارد؟ هدف این پژوهش، تبیین میزان تاثیرگذاری حرکت جوهری نفس، بر حقیقت ادراک است. که با روش توصیفی و تحلیلی و بر اساس مطالعه کتابخانه‌ای صورت گرفته است. حرکت جوهری نفس در دو ساحت وجود شناختی ادراک و مباحث معرفت‌شناختی علم؛ قابل پیگیری است. پذیرش حرکت جوهری نفس، در بعد وجود شناختی ادراک، سبب می‌شود تا ملاصدرا، قیام صور حسی و خیالی به نفس را مطرح کند و قیام حلولی حکمای مشاء را کنار بگذارد. او پذیرش اتحاد عالم به معلوم را نیز از نتایج پذیرش حرکت جوهری نفس می‌داند؛ و بر اساس حرکت جوهری نفس آن را تبیین می‌کند. همچنین بار یافتن به مجرد عقلی و ادراک کلیات عقلی را مشروط به سیوروت جوهری می‌داند. در بُعد معرفت‌شناختی نیز نفس، بواسطه ارتقای وجودی، واجد کمالات حقایق مادون خود می‌گردد و حملی بغیر از حمل اولی و حمل شایع را با نام حمل حقیقه و رقیقه به ارمغان می‌آورد. از این رو حرکت جوهری نفس، سبب می‌شود تا حقیقت انطباق میان ذهن و عین از این همانی ماهوی به این همانی وجودی بدل گردد.

کلید واژه‌ها: حرکت جوهری نفس، حمل حقیقه و رقیقه، ادراک و علم.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام، واحد برادران، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران؛ (نویسنده مسئول)، sadrazamane@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، واحد برادران، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران؛ jafari_valani@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ makhavan77@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۹/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۹

۱. مقدمه

بر اساس دیدگاه حکمای مشاء، حقیقت نفس، حقیقت ثابتی است که هیچ‌گونه تغییر و تحولی در ذات آن رخ نمی‌دهد. اما بر اساس حکمت متعالیه، حقیقت نفس، جوهری است که عین تجدد و سیلان است. این مبنا سبب شده تا مسائلی حول محور حرکت جوهری نفس شکل بگیرد. مسأله‌ای که فراروی ما قرار می‌گیرد این است که چه نسبتی میان حرکت جوهری نفس، با حقیقت علم و ادراکات بشری در حکمت متعالیه وجود دارد؟ این کلان‌مسأله در قالب دو مسأله و سوال فرعی‌تر قابل پیگیری است؛ حرکت جوهری نفس، چه نقشی در مباحث وجود شناختی معرفت دارد؟ و چه تأثیری بر مباحث معرفت‌شناختی و حقیقت انطباق ایفاء می‌کند؟ در این پژوهش با گردآوری مطالب از منابع دسته اول و با نگاهی تحلیلی و گاه انتقادی به مسائل پرداخته شده است. امتیاز پژوهش فعلی با پژوهش‌هایی که صورت گرفته با تبیین پیشینه آن مشخص می‌شود. مقاله حرکت جوهری و ثبات معرفت (مهدی زندیه، ۱۳۸۸: ۶۱) ارتباط میان مدرکات با حرکت جوهری نفس را مفروض دانسته؛ به دنبال جوابی برای این سوال است که پذیرش حرکت جوهری نفس، با ثبات معرفت چگونه جمع می‌شود؟ مقاله مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا (ارشد ریاحی، ۱۳۸۹: ۱۲۵) نیز دنبال چگونگی تأثیر علم و عمل، بر اشتداد وجودی نفس است. مقاله منازل وجودی انسان در حرکت استکمالی عقل از منظر ملاصدرا (گرجیان، ۳۵: ۱۳۹۵) هم به دنبال این پرسش است که نفس، در حرکت استکمالی خود، چه منزلی را طی می‌کند؟ مقاله پیامدهای فلسفی حرکت جوهری در مسائل نفس و تکامل آن (عابدینی، ۱۳۹۱: ۱۲۵) نیز مسائلی همچون مرگ طبیعی، اختلاف نوعی انسانها، حل مشکل ثنویت نفس و بدن را متوقف حرکت جوهری نفس می‌داند.

اما آنچه سبب شکل‌گیری پژوهش فعلی و مایه امتیاز آن از پژوهش‌های مذکور گردیده است؛ بررسی نقش حرکت جوهری نفس، در بُعد هستی‌شناختی ناظر به قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس و ادراک کلیات عقلی است. همچنین بررسی پیامدهای معرفت‌شناختی پذیرش حرکت جوهری نفس و شکل‌گیری حمل حقیقه و رقیقه از دیگر ویژگی‌های تحقیق

۱۱۳ بررسی نقش حرکت جوهری نفس در تحقیق علم و شناخت

پیش رو است؛ که هیچ کدام از پژوهش‌های مذکور متعرض آنها نشده‌اند.

۲. حرکت جوهری نفس

مدعای حرکت جوهری را در قالب یک جمله می‌توان اینگونه بیان کرد که «شی متحرک در هر آنی از آنات حرکت، دارای فردی از جوهر است. یعنی ذات و گوهر شی هر لحظه پیوسته متبدل می‌شود به گونه‌ای که لحظه‌ای بقاء ندارد و دائماً در سیروورت و دگر گونی است.» براساس مبانی حکمت متعالیه، نفس، از این قاعده مستثنی نیست. و بعنوان جوهری سیال شناخته می‌شود. براساس مدعای مذکور مولفه‌های حرکت جوهری بدین قرار خواهد بود:

۱. حرکت، خروج تدریجی شی از قوه به سوی فعل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۱۰۹).

۲. لازمه خروج تدریجی شی متحرک این است که حرکت، در خارج به نحو قطعی رخ می‌دهد. یعنی، از میان معانی حرکت توسطی و قطعی؛ این معنای حرکت قطعی است که در خارج مصداق پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱۱: ۲۰۰).

۳. براساس اصالت وجود، حرکت و سکون از عوارض تحلیلی وجوداند. یعنی، حرکت نحوه وجود شی متحرک است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۶۱).

۴. جعل تألیفی به حرکت تعلق نمی‌گیرد. یعنی، جاعل، موجود متحرک و سیال را ایجاد می‌کند؛ نه اینکه موجودی را جعل کند و سپس وصفی عارضی به نام حرکت را برای آن ایجاد نماید؛ بلکه به جعل واحد، موجودی را که عین سیلان و تجدد است ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۶۰).

۵. اقتضای حرکت این است که از جهتی بالفعل و از جهت دیگر بالقوه باشد. بنابراین اگر موجودی همانند عقول از هر جهت بالفعل باشد حرکت در آن بی‌معنا خواهد بود. همچنین موجودی که از هر جهت بالقوه باشد نیز متحرک نخواهد بود؛ اساساً اینگونه حقیقتی که از هر جهت بالقوه محض باشد وجود خارجی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ۱۵: ۳۸۸).

۶. مبدأ قریب حرکات جوهری؛ طبیعت جوهری است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵: ۱۹۴)

۷. اتصال و استمرار حقیقت حرکت بعنوان یک واحد سیال، یکی دیگر از ویژگی‌های

حرکت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۵۹).

۸. در حرکت جوهری، تبدل انواع به صورت تدریجی رخ می‌دهد نه دفعی؛ یعنی، یک حقیقت متدرج‌الوجود از نوعی به نوع دیگر در حال صیوروت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۳۰۴).
۹. با توجه به اتصال وجودی که میان مبدأ و منتهای حرکت وجود دارد؛ نیاز به موضوع ثابتی که جمهور حکما بر آن اصرار می‌کنند رنگ می‌بازد. و موضوع باید به لحاظ وحدت اتصالی و وجودی معنا شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱۳: ۶۱).
۱۰. در حرکت جوهری کمالات مادون به نحو اعلی و اشرف در مرتبه فراتر حاضر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۲).

۳. حرکت جوهری و ادراکات حسی و خیالی

تأثیرات حرکت جوهری نفس، بر حقیقت علم و ادراکات بشری در دو بخش قابل پیگیری است؛ بخشی در جنبه‌های وجودشناسانه علم قابل پیگیری است. و بخش دیگری ناظر به مباحث معرفت‌شناسانه ادراکات است.

پذیرش حرکت جوهری نفس، در بُعد وجود شناختی علم، نتیجه‌ای خلاف آنچه حکمای مشاء بدان باور داشته‌اند را به دنبال خواهد داشت. حکمای مشاء حقیقت علم را بر اساس تجرید و تقشیر صور علمی از عوارض تبیین می‌کنند و معتقدند که مراتب علم به میزان مراتب تجرید آن صور علمی از لواحق و عوارض محقق می‌شود؛ یعنی، تمایز ادراکات عقلی با ادراکات خیالی و حسی در میزان تجرید چنین ادراکاتی از عوارض همراه آنها است. «أن تلك (الجواهر المادیه) تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرد منها» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۳). بر اساس چنین نظریه‌ای نفس، بعنوان محل صور ادراکی ثابت است و هیچ‌گونه تغییری در جوهر نفس حاصل نمی‌شود. صدر المتألهین، نظریه تجرید و تقشیر حکمای مشاء را به باد انتقاد گرفته و مدعی است صورت منطبع در ماده اساساً قابلیت انتقال به ذهن را ندارد تا اینکه فاعل شناسا آن صورت را از ماده خود تجرید کرده و در نفس حاضر نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۱۸۱). ملاصدرا با وام گرفتن واژه‌های حکمای مشاء و با استفاده از ادبیات تجرید و تقشیر، حقیقت ادراک را هماهنگ با مبانی حکمت متعالیه توضیح می‌دهد. براساس مبانی همچون حدوث جسمانی و حرکت استکمالی نفس، تجرید در علم و ادراک از عوارض صورت نمی‌گیرد؛ بلکه این ذات نفس است که با صیوروت

۱۱۵ بررسی نقش حرکت جوهری نفس در تحقیق علم و شناخت

وجودی، مراتب وجودی ناقص را طی می‌کند و به مدارج کامل‌تر و شدیدتر وجودی بار می‌یابد. «أن التجريد للمدرک ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۹۹) یعنی، نفس، بوسیله حرکت استکمالی و اشتدادی که دارد؛ هم‌سنخ با حقایق عقلی و ملکوتی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۶۸). بنابراین همانگونه که حقایق ملکوتی و مجرد، توان ابداع و ایجاد را دارند؛ نفس نیز همانند حقایق ملکوتی بواسطه اشتداد وجودی، اقتدار بر ایجاد صور و ادراکات حسی و خیالی در مملکت وجودی خود را پیدا می‌کند؛ و می‌تواند این صور را در صقع ذات خود انشاء نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۶۵). تحلیل ارائه شده از طرف صدر المتالهین توالی فاسدی که در نظریه تقشیر و تجرید وجود دارد را در بر نخواهد داشت. از جمله اینکه نفس، محل صور ادراکی نخواهد بود. زیرا لازمه قیام حلولی صور ادراکی نسبت به نفس، مستلزم نوعی قابلیت در نفس خواهد بود؛ و هر کجا سخن از قابلیت به میان می‌آید پای هیولی نیز بدانجا باز خواهد می‌شود. بنابراین اگر نفس، محل برای این صور باشد؛ باید قابلیت پذیرش این صور را داشته باشد حال آنکه نفس، حقیقتی مجرد است و محال است که محل برای صور ادراکی و عوارض قرار بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۴: ۱۵۷).

همچنین لازمه دیگر پذیرش قیام حلولی صور ادراکی به نفس، که ملاصدرا از آن به سخافت یاد می‌کند که مستلزم تساوی نفوس انسان‌های کامل نظیر پیامبران با انسان‌های عادی است باطل می‌گردد. یعنی، تمایز انسان‌های کامل با ناقص تنها در صورتی که عارض بر ذات نفس شده‌اند نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۲۴۵).

بنابر این پذیرش حرکت اشتدادی نفس سبب می‌شود تا حقیقت علم تحت مقوله کیف قرار نگیرد. زیرا ادبیات کیف با مبانی حکمای مشاء و قیام حلولی و تجرید و تقشیر دمساز تر است. بدین دلیل که اگر علم، تحت مقوله کیف قرار گیرد نیازمند محل خواهد بود. زیرا نحوه وجود اعراض در موضوع بودن است. از این رو پذیرش حرکت جوهری نفس و پذیرش علم به عنوان کیف نفسانی همخوانی نخواهد داشت. نتیجه، اینکه بر اساس حرکت جوهری نفس، حقیقت علم از سنخ حقایق وجودی خواهد بود. و در عداد معقولات ثانیه فلسفی قرار خواهد

گرفت؛ بنابر این علم، نحوه وجود نفس می‌گردد. یعنی، نفس، به واسطه حرکت استکمالی که دارد منشأ انتزاع این حقیقت می‌شود و می‌توان علم را از آن انتزاع نمود.

لازمه دیگر پذیرش حرکت استکمالی نفس این است که نفس، بواسطه ارتباطی که با بدن دارد در حال استکمال است. از این رو اگر تحولی و تغییری رخ می‌دهد در ناحیه عالم است نه اینکه عالم ثابت باشد و علم متغییر باشد. بلکه تغییر و تحولی در ناحیه علم رخ نخواهد داد. «عالم بودن شخص به گشادگی و فتح حقیقت بر ذات عالم است و عالم با تحول ذاتی و حرکت جوهری خود به خدمت علم می‌رود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۰: ۱۴۳).

همانگونه که بیان شد لازمه پذیرش حرکت استکمالی نفس، پذیرش قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس است. این تبیین هرچند با مبانی حکمت متعالیه هماهنگ است. اما هم از جهت وجود شناختی معرفت و هم به لحاظ معرفت‌شناختی قابل نقد است. در بُعد هستی‌شناختی، ادراک حسی بعنوان قسیم ادراک خیالی و عقلی محسوب شده و از اقسام ادراکات بشری به حساب می‌آید و با توجه به اینکه تقسیم، قاطع شرکت است از این رو باید ادراک حسی غیر از ادراک خیالی و ادراک عقلی باشد؛ تقسیم مذکور نیز مورد پذیرش صدر المتألهین است (۱۹۸۱، ج ۳، ۲۹۹). حال اگر مدعای ملاصدرا در قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس را صحیح بدانیم باید ادراکات حسی را به ادراکات خیالی ارجاع داد. زیرا صور محسوسه نیز قیام صدوری به نفس خواهند داشت و نفس آنها را در صقع ذات خود ایجاد و انشاء می‌کند از این رو سنخ ادراکات حسی که به انشاء نفس ایجاد شده‌اند. هویتی تجردی، مثالی خواهد داشت. بنابر این هویت ادراک حسی و خیالی از یک سنخ خواهند بود. زیرا ادراکات خیالی نیز هویتی مثالی دارند. البته تنها فرقی که میان ادراک حسی و خیالی باقی می‌ماند حضور ماده و عدم حضور ماده است. یعنی، در ادراکات حسی، وجود ماده بعنوان حقیقتی اعدادی شرط است و باید این شرط باشد تا نفس به وزان آن امر محسوس خارجی، حقیقتی مناسب با آن را در صقع خود ایجاد کند. اما در ادراکات خیالی، حضور ماده، شرط نیست. بلکه عدم حضور ماده شرط است. اما در هر صورت هویت ادراکات حسی و خیالی؛ هویتی مثالی است. بنابراین ادراکات حسی یک قسم مستقل در مقابل ادراک خیالی و عقلی نمی‌باشد. بلکه باید ادراک حسی را ذیل

ادراک خیالی قرار داد.

شاید بتوان از کمند این اشکال رها شد و تهافت موجود را به گونه‌ای توجیه کرد و مدعی شد که هرچند ادراکات حسی و خیالی از منظر وجودی و بدون در نظر گرفت شرائط اعدادی هویتی تجردی مثالی دارند. اما توجه به حضور ماده و عدم حضور ماده بعنوان شرط اعدادی سبب می‌گردد تا ادراکات حسی غیر از ادراکات خیالی شود و بدین واسطه تقسیم مذکور قاطع شرکت ادراکات حسی از خیالی خواهد بود. از این رو اگر ملاصدرا ادراکات حسی را تقسیم ادراکات خیالی می‌داند با توجه به همین شرط است.

اما اشکال دیگری که از پذیرش قیام صدوری صور حسی و خیالی در بُعد معرفت شناختی فرا روی ملاصدرا قرار دارد که باید بدان پاسخ شایسته‌ای دهد. این است که آیا نفس قبل از انشاء و ایجاد صور محسوسه در صقع ذات خود، به آن حقایق مادی خارجی علم دارد یا علم ندارد؟

اگر گفته شود که قبل از ایجاد و انشاء، نفس، به آن حقایق مادی علم دارد؛ در این صورت دیگر چه نیازی به ایجاد و انشاء هست؟ یعنی، با پذیر علم و آگاهی قبل از انشاء و ایجاد نفس، عملاً از مبانی خود که قیام صدوری و انشاء و ایجاد است دست شسته‌اید. و نفس به همان حقیقت خارجی همانگونه که هست علم پیدا کرده است و معرفت حاصله نیز مبتنی بر قیام صدوری نیست.

اگر گفته شود که قبل از ایجاد و انشاء، نفس به حقایق مادی علم ندارد. و حقایق خارجی تنها جنبه اعدادی دارند باید به این سوال پاسخ داده شود اگر قرار است که نفس، به وزن حقایق مادی چیزی را در صقع خود ایجاد کند چگونه می‌تواند به چیزی که نمی‌داند چیست؛ حقیقتی را مناسب با آن در صقع نفس خود انشاء و ایجاد کند؟ به بیان دیگر ملاک صدق حقیقت انشاء شده از نفس، با حقیقت خارجی در چیست؟ و چه چیزی سبب می‌شود که بگوید صورت انشاء شده همان صورت خارجی است؟ مگر نفس، به آن حقیقت خارجی علم و معرفت دارد؟ مگر قرار نیست که حقایق مادی خارجی در حد اعداد باشند؟ پس نفس، چیزی را که در خارج است و نمی‌داند که چیست چگونه انشاء نموده است؟

۴. اتحاد عالم به معلوم

از مسائلی که ملاصدرا در مباحث علم بدان پرداخته و توانسته با مبانی حکمت متعالیه حل نماید؛ مسأله اتحاد عاقل به معقول است. که از آن با عناوین «آیه عظیمه» و «دره یتیمه» یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۶۳). مدعای او در اتحاد عاقل به معقول شامل ادراکات حسی و خیالی نیز می‌شود و معتقد است مدرکات حسی، خیالی و عقلی با نفس متحداند.

حرکت جوهری نفس در تبیین اتحاد عالم به معلوم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که عدم توفیق حکمای مشاء در تبیین اتحاد عالم به معلوم را باید در عدم پذیرش حرکت جوهری نفس جستجو نمود.

ملا صدرا برای تقریب به ذهن نسبت میان عالم و معلوم را همانند نسبت ماده به صورت می‌داند. یعنی، نفس، همچون ماده‌ای برای صور ادراکی خود می‌باشد. بنابر این همانگونه که ماده با صورت خود کامل می‌شود نفس نیز بواسطه این صور کمال می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۶۶). یعنی «صور مدرک که کمال اولی نفس بشمار می‌روند نه کمال ثانوی آن» (مطهری، ۱۳۶۵: ۱، ۸۹). با توجه به اینکه ترکیب میان ماده و صورت ترکیب اتحادی است ترکیب نفس با معلوم بالذات خود نیز از این سنخ است؛ یعنی، میانشان ترکیب اتحادی برقرار است.

بنابراین اگر نسبت نفس به صور ادراکی، نسبت ماده به صورت باشد؛ نفس، نسبت به صور ادراکی خود، نسبتی بالقوه خواهد داشت. یعنی، نفس، فاقد صور ادراکی است. زیرا نسبت ماده به صورت، نسبت بالقوه به بالفعل است. یعنی ماده حیث بالقوه شی است و صورت حیث بالفعل آن است. از این رو نفس برای بالفعل شدن باید از حالت بالقوه بودن خارج شود و خروج حقیقتی از بالقوه به سوی بالفعل شدن، تنها با خروج تدریجی ممکن است. بنابر این نفس، بواسطه حرکت تدریجی از قوه به سوی فعلیت در حال صیوررت و شدن است از این رو باید «نفس را در مرتبه عقل هیولانی به منزله نطفه‌ای فرض کنیم که مرحله به مرحله متکامل می‌شود.» (مطهری، ۱۳۶۵: ۱، ۸۹).

حال اگر نفس، نسبت به کمالات خود بالقوه باشد؛ در سیر تکامل علمی خود نیز اینگونه است. یعنی قبل از هر ادراکی، نسبت به آن ادراک بالقوه است و فاقد نور و بصیرت

۱۱۹ بررسی نقش حرکت جوهری نفس در تحقیق علم و شناخت

ادراکی است. به بیان دیگر، نفس، در ابتدای تکامل فاقد صور حسی، خیالی و عقلی است که براساس سیورورت جوهری و حرکت استکمالی واجد آن کمالات علمی می‌گردد. نتیجه‌ای که از اتحاد عالم به معلوم بواسطه حرکت اشتدادی نفس فراچنگ قرار می‌گیرد این است که حقیقت علم و صور ادراکی و حقیقت نفس به یک وجود موجوداند. یعنی؛ یک واقعیت بسیط خارجی بیشتر وجود ندارد که از این واقعیت بسیط خارجی سه مفهوم علم، عالم و معلوم قابل نتراع است «بنابراین، علم مصداق حقیقی عالم نیز هست؛ مثل وجود که مبدأ اشتقاق موجود است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ۱۷:۳۸۸).

حاصل سخن اینکه حقیقت علم با حقیقت نفس تغایر خارجی ندارند؛ بلکه علم و معلوم با نفس اتحاد وجودی دارند. بنابر این حقیقت علم علاوه بر اینکه خود، کمالات نفس به حساب می‌آید؛ زمینه‌ای برای بار یافتن نفس به مراتب بالاتر ادراکی نیز می‌شود. و این حرکت استکمالی نفس، سبب می‌شود تا نفس صیقل یافته و از کدورات عالم ماده دور گردد. از این رو نفس، به اندازه‌ای که صفا می‌یابد به همان اندازه واجد کمالات بیشتری می‌شود؛ یعنی حرکت استکمالی نفس در مراتب حسی، خیالی و عقلی سبب می‌شود تا نفس، به اندازه‌ای که در این مراتب تکامل یافته به همان اندازه واجد کمالات بیشتری شود. «کلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشياء و أشد بساطة إذ البسيط الحقيقي كل الأشياء كما مر برهانه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸:۲۵۳).

۵. نقش حرکت جوهری در معقولات

اگر نسبت نفس به صور ادراکی؛ نسبت ماده به صورت باشد؛ و ترکیب میان ماده و صورت ترکیب اتحادی باشد؛ بنابر این ترکیب نفس با معلوم بالذات خود نیز از این سنخ خواهد بود. یعنی، میانشان ترکیب اتحادی برقرار است. و نفس نیز نسبت به صور ادراکی خود، نسبتی بالقوه خواهد داشت. یعنی نفس در ابتدای تکون نسبت به مدرکات حسی و خیالی بالقوه است و در زمانی که در رتبه حسی و خیالی قرار دارد نسبت به ادراک کلیات عقلی بالقوه است.

ملاصدرا مدعی است که معقولات از نظر وجودی رتبه‌ای فراتر از ادراکات حسی و

خیالی دارند. زیرا ادراکات عقلی واجد تجرد عقلی هستند بر خلاف ادراکات حسی و خیالی که از نظر وجودی واجد تجرد برزخی و مثالی هستند؛ از این رو ادراکات عقلی در رتبه وجودی برتری قرار دارند.

او می‌گوید هرچند حقیقت نفس در ابتدای تکون جسمانی‌اش فاقد صور معقوله است؛ اما قوه و استعداد ادراک کلیات عقلی را دارد؛ و بواسطه حرکت استکمالی‌اش و با توجه به اتحاد عالم به معلوم می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که صور کلی عقلی را ادراک نماید. بنابر این اکثر نفوس انسانی عاقل بالقوه و متخیل بالفعل اند و در حد تجرد برزخی و مثالی قرار دارند. از این رو توان ادراک کلیات عقلی را ندارند. زیرا میان تجرد عقلی و ادراک کلیات عقلی ملازمه وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۹۷).

صدرالمتألهین کلیات عقلی را واجد بساطت و صرافت می‌داند؛ یعنی، مدعی است که قیود و عوارض کلیات عقلی را همراهی نمی‌کند. از این رو نفوسی که قادر به ادراک کلیات عقلی هستند این سنخ از کلیات را در ضمن افراد و به همراه قیود و عوارض ادراک نمی‌کنند بلکه این حقایق را با همان بساطت و صرافت ادراک می‌کنند (ملاصدرا، ۸، ۱۹۸۱: ۲۸۳). حاصل سخن اینکه صدرالمتألهین ادراک عقلی را مشروط به مناسخت و مناسبتی خاص میان فاعل شناسا و کلیات عقلی می‌داند و این مناسخت و مناسبت را در گرو اشتداد وجودی و حرکت استکمالی جوهر نفس معرفی می‌کند. یعنی رسیدن به تجرد عقلی، مشروط به صیوروت جوهری است و بدون حرکت اشتدادی، نفس به آن درجه از تجرد عقلی بار نخواهد یافت و نمی‌توان آن حقایق کلی را ادراک نماید.

صدرالمتألهین باورمند است کلیاتی که مورد ادراک اکثر نفوس انسانی قرار می‌گیرند از سنخ کلیات عقلی صرف نیستند بلکه از سنخ خیال منتشراند. یعنی، ادراکشان همراه عوارض و قیود است. مثلاً اگر درختی مورد ادراک انسان‌های عادی قرار می‌گیرد به همراه قد، رنگ و دیگر عوارض است. همانگونه که کلی طبیعی در خارج به وجود افرادش موجود است و در ضمن افرادش تقرر دارد و تنها انسان به فرد بذات آن کلی طبیعی دسترسی دارد و فهمی هم که از این کلی طبیعی صورت می‌گیرد در ضمن افرادش ممکن خواهد بود؛ در ادراک کلی عقلی نیز انسان‌های عادی تنها کلی را در ضمن افراد و به همراه

بررسی نقش حرکت جوهری نفس در حقیقت علم و شناخت ۱۲۱

عوارض و قیود می فهمند.

او می گوید پس از آنکه فاعل شناسا ماهیت درخت دیگری را در ضمن افراد و به همراه قیود و عوارض ادراک نمود؛ مشابهت و مماثلتی که میان این دو ماهیت ادراک شده می یابد؛ به همان جهت مماثلت توجه می کند و قیود و عوارض آنها را نادیده می گیرند و آنها را لحاظ نمی کنند؛ نتیجه عدم اعتبار قیود و عوارض دو ماهیت ادراک شده این خواهد بود که انسان خیال می کند حقیقت کلی را ادراک نموده است؛ حال آنکه ماهیت کلی، اساسا مقرون به قیود و عوارض نمی باشد. بنابر این آنچه مورد ادراک واقع شده است ماهیتی از سنخ خیال منتشر است؛ و این نوع ادراک با ادراک کلی عقلی که حقایق کلی و صرف هستند متمایزاند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۲۸۴).

مدعای مذکور از چند جهت قابل نقد است؛ اولاً هر چند ممکن است که کلیات عقلی در مقام واقع و ثبوت واجد نوع خاصی از وحدت و بساطت و صرافت باشند؛ اما ملاصدرا در مقام اثبات هیچ دلیل فلسفی اقامه نکرده است که کلیات عقلی واجد چنین ویژگی هستند. و جوابی به این پرسش نداده است که چرا کلیات عقلی باید اینگونه باشند؟ به بیان دیگر ملاصدرا باید برهانی ارائه کند که اثبات کند کلیات عقلی واجد این ویژگی هستند و باید دلیلی اقامه نماید که اصلاً چرا کلیات عقلی باید واجد اینگونه ویژگی ها باشند؟

ثانیاً با فرض صحت ادعای مذکور و ملازمت بساطت و صرافت با کلیات عقلی، نمی توان مفاهیمی کلی که خود ملاصدرا آن را کلی مبهمه می نامد و به همراه عوارض و مشخصات بوده؛ اما ذهن آن عوارض و مشخصات را اعتبار نمی کند را نادیده گرفت. زیرا این دسته از مفاهیم کلی در فلسفه و منطق به کار گرفته می شوند؛ و قابلیت صدق بر کثیرین را دارد. همچنین انسانها در زندگی روزمره خود از این مفاهیم کلی استفاده می کنند؛ و این دسته از مفاهیم واجد ویژگی خاصی هستند که سبب امتیاز آنها از ادراکات حسی و خیالی شده است. یعنی، این دسته از کلیات یک نحوه از تجرد را دارند که غیر از تجرد خیالی و مثالی است. لذا نمی توان آنها را در عداد خیال انتشاری قرار داد. علامه طباطبائی نیز در حاشیه اسفار تحلیل ملا صدرا را به نقد نشسته است و مدعی است هر چند کلیات عقلی مورد اشاره ملاصدرا واجد تجرد و بساطت خاصی هستند. کلیات عقلی که ملاصدرا

آن را در عداد خیال منتشر می‌داند نیز واجد تجرد عقلی‌اند. هر چند که رتبه تجردی این دو نوع ادراک کلی با هم متمایز اند اما در هر صورت تجردشان از سنخ تجرد عقلی است (طباطبائی، ۲۶۶:۸، ۱۹۸۱).

۶. حرکت جوهری نفس و بعد معرفت شناختی علم

تاکنون آنچه مورد بررسی قرار گرفت حقیقت ادراکات بشری از حیث وجود شناختی آن بود؛ یعنی، تاثیر حرکت جوهر نفس، بر حقیقت ادراک تحلیل شد. حال پس از فراغت این بحث باید به بعد معرفت شناختی حقیقت علم نیز پرداخته شود؛ یعنی باید بررسی شود که حرکت جوهری نفس، چه تاثیری بر حقیقت انطباق میان ذهن و خارج خواهد داشت؟ شایان ذکر است که مسأله مذکور متوقف بر پذیرش کاشفیت علم است. یعنی باید پذیرفت که واقع‌نمایی و بیرون‌نمایی از مختصات علم حصولی است؛ در غیر این صورت در ابتدا لازم است تا کاشفیت علم اثبات گردد. صدرالمتألهین بر کاشفیت علم، تأکید می‌کند و معتقد است که حقیقت علم واقع‌نما است و خبر از واقع می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۳:۱۱). اما مسأله مهمی که فرا روی حکمت متعالیه و صدرالمتألهین قرار دارد این است که واقع‌نمایی علم به چه صورت است و چه نسبتی بین صور ادراکی با حقایق خارجی وجود دارد؟

جواب صدرالمتألهین در دو غالب قابل پیگیری است؛ جوابی که با جمهور حکما هماهنگ است و جوابی که با مبانی حکمت متعالیه دمساز است و از مختصات حکمت متعالیه به حساب می‌آید.

ملاصدرا ابتدا حقیقت انطباق میان ذهن و عین و این همانی میان وجود ذهنی و حقیقت خارجی را بر اساس این همانی ماهوی توضیح می‌دهد و مدعی است که ماهیت خارجی بعینه به ذهن می‌آید. یعنی، اگر انسان به حقیقتی مثل درخت سیب علم پیدا کرد ماهیت درخت سیب بعینه به ذهن می‌آید. زیرا خاصیت و ویژگی ماهیت، اینگونه است. یعنی؛ ماهیت ویژگی اش این است که نسبت به خارجیت و ذهنیت، ... لابلش شرط است. از این رو قابلیت انتقال به ذهن را دارد. بنابر این هر چند آثار وجود خارجی ماهیت؛ قرین ماهیت ذهنی نیست؛ اما ماهیت خارجی، با انحفاظ تمام ذات و ذاتیانش بعینه به ذهن می‌آید

بررسی نقش حرکت جوهری نفس در حقیقت علم و شناخت ۱۲۳

(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۶۶). ملاصدرا برای دفع اشکالات به وجود ذهنی و این همانی میان ذهن و عین بین حمل اولی ذاتی با حمل شایع تمایز می‌گذارد. به این صورت که حقایق و ماهیاتی که به ذهن می‌آیند هر چند به حمل شایع صناعی تحت مقوله کیف مندرج اند. اما همین حقایق به حمل اولی ذاتی تحت مقوله جوهراند. و تنها مفهوم جوهر بر این مقوله صادق است. لذا مقوله علم و وجود ذهنی به حمل شایع صناعی تحت مقوله جوهر نیست تا اینکه اشکال شود چگونه ممکن است یک حقیقت و ماهیت هم تحت مقوله کیف قرار بگیرد و هم اینکه تحت مقوله جوهر باشد. یعنی، در فرایند ادراک؛ حقیقت جوهر خارجی با وجود خارجی اش به ذهن نمی‌آید تا اینکه اشکال شود این حقیقت جوهری خارجی که به ذهن آمده است چگونه می‌تواند تحت مقوله کیف نفسانی قرار بگیرد؛ بلکه آنچه به ذهن آمده است مفهومی از جوهر است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۱). قابل ذکر است که این جواب در علم به اعراض نیز صادق خواهد بود.

نگارنده معتقد است که راه حل ارائه شده ملاصدرا هر چند اشکالات وجود ذهنی را مرتفع می‌کند و این همانی ماهوی را میان ذهن و عین را تثبیت می‌کند؛ اما ایشان بر اساس اصول و مبانی قوم مشی نموده است؛ و راه حل مذکور را در همان بستر ارائه نموده است. زیرا علم، کما کان مندرج تحت مقوله کیف نفسانی قرار دارد. اما بر اساس مبانی و اصولی که صدرالمتالهین در حکمت متعالیه پی ریزی نموده است تفسیر و تحلیل علم، بدون در نظر گرفتن آن مبانی، تفسیری صحیح نخواهد. صدرالمتالهین با تحلیلی وجودی بر آمده از مبانی قویم حکمت متعالیه، حقیقت علم را از اندراج تحت مقوله کیف خارج نموده هویتی وجودی به آن داده است. و مدعی است که علم نحوه وجود است؛ یعنی از حالت خاصی از عالم حکایت می‌کند. و بعین وجود عالم موجود است و موطنی جدای از وجود عالم ندارد. همانگونه که معقولات ثانیه فلسفی اینگونه اند و به وجود شی خارجی موجود اند و به نحو اندماجی در متن شی خارجی حاضر اند. براساس این نگاه علم زائد بر ذات عالم نیست؛ بلکه عین وجود عالم شده است. و با نفس، اتحاد وجودی دارد. برخلاف علم، بعنوان کیف نفسانی که نمی‌تواند با نفس اتحاد وجودی داشته باشد. زیرا اتحاد منوط به حصول حقیقی علم برای عالم است؛ و این مهم تنها در صورتی محقق خواهد شد؛ که،

۱۲۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

حقیقت علم، حقیقتی وجودی باشد. در غیر این صورت، نسبت مدرک به مدرک همانند نسبت خانه با صاحب خانه خواهد بود که با اتحاد عالم به معلوم دمساز نیست (ملاصدرا، ۳: ۳۱۹، ۱۹۸۱).

از طرفی دیگر، حقایق مادی که ذاتا متحرک هستند ماهیت بالفعل ندارند. یعنی؛ «نمی‌توانیم انگشت بگذاریم و بگوییم این شی در حال حرکت اکنون دارای این ماهیت خاص است؛ تا بخواهیم انگشت بگذاریم از آن حد رد شده است.... پس شی در حال حرکت هیچ ماهیت بالفعلی ندارد. بنابر این نمی‌توانیم بگوییم داخل در کدام نوع است چون توقف ندارد. البته هر کجا که شی متوقف شود دارای ماهیت بالفعل ثابت می‌شود، ولی مادامی که در حرکت است تنها ماهیات بالقوه غیر متناهی قابل انتزاع‌اند. یعنی ذهن در عالم خودش شی در حال حرکت را متوقف فرض می‌کند و بعد ماهیتی از آن انتزاع می‌کند.» (مطهری، ۱۳۹۵، ۱۱: ۴۰۳).

با توجه به آنچه بیان شد؛ انطباق و این همانی ماهوی، میان ذهن و عین دچار مشکل جدی می‌شود. زیرا در انطباق ماهوی ادعا این است که این ماهیت ذهنی دقیقا از همان ماهیت خارجی حکایت می‌کند. و از حد وجودی آن شی خارجی خبر می‌دهد. اما با توجه به اینکه شی خارجی، هر دم در حال تغییر است. از این رو، نمی‌توان ماهیت ذهنی را بر آن شی خارجی تطبیق داد. زیرا ماهیت ذهنی مربوط به «آن» قبل است که در «آن» بعد ماهیتی جدید قابل انتزاع هست؛ آنهم ماهیتی که بصورت بالقوه موجود است. بنابر این ادعای این همانی ماهوی میان ذهن و عین و تطابق علم با معلوم فرو می‌ریزد. به بیان دیگر انطباق ماهوی میان ذهن و خارج، صحت ملاک خود را از دست می‌دهد. و با چالش جدی مواجه می‌شود. زیرا ماهیتی که بر خارج صدق می‌کند غیر از ماهیت بالفعل کنونی است. چون ماهیت قبلی که ذهن انتزاع نمود و بر خارج صدق داد از بین رفته و جای خود را به ماهیتی جدید داده است. ناگفته نماند که ملاک این همانی میان اجزاء وجود متغییر، همان وجود اصیل است. اما این وجود اصیل متغییر بواسطه همین تغییر تدریجی اش و بواسطه صیورورت و حرکتی که دارد فاقد ماهیت بالفعل است و تنها واجد ماهیات بالقوه است.

در این نوع حمل سخن از حمل معنا و مفهوم و ماهیت نیست بلکه صحبت از حمل

بررسی نقش حرکت جوهری نفس در حقیقت علم و شناخت ۱۲۵

وجود و کمالات وجودی است. حاجی سبزواری این نوع حمل را راه حل نهایی ملاصدرا در حمل وجود ذهنی بر حقیقت خارجی معرفی می‌کند و از آن با تعبیر «دقیق النظر» یاد می‌کند (حاجی سبزواری، ۱۹۸۱، ۳: ۳۰۳).

در تحلیلی هم که ملاصدرا از کلیات عقلی ارائه نمود متضمن نوع خاصی از حکایت‌گری است که در غالب حکایت‌گری ماهوی و مفهومی نمی‌گنجد. یعنی، صدر المتالهین مدعی است که کلیات عقلی صرف نیز از حقایق مادون حکایت می‌کنند. اما نوع حکایت‌گری کلیات عقلی ادراک شده که ملاصدرا آن را مخصوص اوحدی از اولیا الله می‌داند با حکایت‌گری کلیات عقلی که قابلیت صدق بر کثیرین دارد متمایز است؛ زیرا در کلیات عقلی که به نحو مفهومی است از تمامی معانی ذاتیه خارجی حکایت می‌کند. یعنی، تمام ذات و ذاتیات حقایق خارجی به صورت معنایی و مفهومی در ذهن حاضر می‌شود و از همان معانی ذاتیه حکایت می‌کند. اما در کلیات عقلی که واجد صرافت و بساطت هستند؛ نوع حکایت‌گریشان متمایز است. یعنی، کلیات عقلی ادراک شده از حیث کمالات وجودی، از حقایق مادون خود حکایت می‌کنند. زیرا حقایق کلی عقلی که ادراک شده‌اند بواسطه بساطت و صرافتی که دارند، مستبطن کمالات وجودی حقایق مادون خود هستند. به بیان دیگر تمام کمالات مادون را به نحو اندماجی واجداند. از این رو اگر حکایت‌گری هم داشته باشند از سنخ حکایت‌گری وجودی است نه اینکه از سنخ حکایت‌گری مفهومی باشد و در غالب حمل حقیقه و رقیقه جای می‌گیرد.

۷. مفاد حمل حقیقه و رقیقه

مفاد حمل حقیقه و رقیقه این است که حقایق و موجودات به نحو طولی، با هم در اصل وجود متحداند ولی اختلافشان در کمال و نقص و یا شدت و ضعف می‌باشد. یعنی وجود ناقص در وجود کامل موجود است و وجود کامل واجد کمالات مادون است. «مرتبه کامله تشتمل علی المراتب الضعیفة منه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۲۷۲) به بیان دیگر، وجود ناقص در وجود کامل به نحو اعلی و اشرف موجود می‌باشد و این وجود ناقص رقیقه و ضعیف شده همان موجود بالا است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۱۸۸).

البته در حمل حقیقه و رقیقه، تنها به جنبه وجودی و حیث وجدان نظر می‌شود ولی به جهت فقدان توجه نمی‌شود؛ یعنی، اگر گفته می‌شود که وجود مرتبه پایین به نحو اعلی و اشرف در مرتبه بالاتر موجود است. ناظر به حیث وجدان مرتبه پایین است و اینگونه نیست که حیث فقدان نیز در مرتبه بالا حاضر باشد. به بیان دیگر با توجه به اینکه مراتب پایین وجود، مرکب از وجدان و فقدان اند بنابر این کمالات وجودی از جنبه وجدان آن وجود حکایت می‌کنند و فقدان کمالات از حیث فقدان آن وجود حاکی‌اند. لذا در حمل حقیقه و رقیقه کمالاتی که از حیث وجدان موجود پایین انتزاع شده‌اند در وجود مرتبه اعلی موجود می‌باشد و وجود مرتبه اعلی واجد کمالات مادون به نحو اعلی و اشرف می‌باشد. بنابر این وجود مافوق آمیخته به عدم نیست و فاقد نقائص مادون است. «المسلوب عنه النقائص المادية وجود علی وجه اعلی و اشرف فإثبات هذه المعانی الجسمیة المادیة لها من جهة تحقق مبدإها و أصلها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۳۰۳) مثال زیر تا حدی ما را به مفاد حمل حقیقه و رقیقه نزدیک می‌کند «ذهن شما ۹۰ را همیشه دوجور اعتبار می‌کند: یک وقت بشرط لا اعتبار می‌کند یعنی در مقابل ۹۱ و در مقابل ۸۹ و در مقابل ۱۰۰ و در مقابل ۷۹. اگر کسی گفت اینها چند تا کتاب است گفتیم نودتا، یعنی نودتا کتاب است نه یکی کمتر نه یکی بیشتر. ولی در یک جای دیگر می‌گویید «چونکه صد آمد نود هم پیش ماست» سنخ حمل حقیقه و رقیقه سنخ همان عدد ۱۰۰ است که اعداد مادون در آن منظوی است و به نحوی جمعی در آن عدد ۱۰۰ حضور دارند (جوادی، ۱۳۹۶، ۱۰: ۶۶).

پس از روشن شدن مفاد حمل حقیقه و رقیقه؛ چنین حملی با دو تقریر قابل تبیین است:

الف) تطابق عوالم: بر اساس این تقریر عالم عقل، مثال و ماده سه عالمی هستند که منطبق بر هم اند به گونه‌ای که نسبتشان، نسبت کمالات به نقص است؛ یعنی عالم فراتر واجد کمالات عالم فروتر به نحو اعلی و اشرف است. بر این اساس، تطابق وجود ذهنی با وجود مادی خارجی تطابق وجود عقلی و مثالی آنها خواهد بود یعنی وجود عقلی و مثالی، وجود برتر وجودات مادی‌اند و کمالات وجودات مادی را به نحو اعلی و اشرف دارا می‌باشند. ((این بالاتری و پایین‌تری را به حقیقه و رقیقه تعبیر می‌کنند که هر پایینی رقیقه حقیقت بالاتر از خود است. هر جا بالاتری باشد، پایین‌تر به تبع موجود است. خلاصه، وجود

۱۲۷ بررسی نقش حرکت جوهری نفس در حقیقت علم و شناخت

مادی ترقی می کند ذهنی و نفسانی می شود؛ به عکس، وجود ذهنی تنزل می کند وجود مادی می شود (مطهری، ۱۳۶۸، ۷: ۲۷۴-۲۷۶).

ب) وجود برتر ماهیت: براساس چنین تقریری، ماهیتی همانند انسان که برزید صدق می کند همین ماهیت می تواند در مرتبه عالی تر، به وجود مثالی موجود باشد و در مرتبه عقلی نیز با وجود عقلی موجود باشد. لذا وجود عقلی ماهیت انسان، وجود اعلی و اشرف ماهیت مادون است. یعنی، کمالاتی که در وجود عقلی ماهیت انسان است در وجود حسی و خیالی ماهیت انسان نیست و تمام کمالات ماهیت انسان حسی و خیالی در وجود برتر عقلی ماهیت انسان به نحو اعلی و اشرف موجود می باشد.

توجه به این نکته ضروری است که ملاک و معیار وجود برتر ماهیت این است که منشأ آثار ماهیت باشد اما نه در حدی که در وجود خاص آن یافت می شوند. به تعبیر رسا تر، وجود برتر ماهیت، وجودی است که واجد اصل و مبدأ آثار ماهیت است نه واجد خود آن ماهیت باشد. (عبودیت، ۱۳۹۰، ۲: ۱۱۹) یعنی اگر ماهیتی مانند آتش، سوزندگی دارد نباید انتظار داشت که آن ماهیت به همراه وجود عقلی اش هم سوزندگی داشته باشد. بلکه ماهیت عقلی که وجود برتر ماهیت خارجی آتش است؛ کمالات مادون را به نحو اعلی و اشرف دارد. بنابر این وجود عقلی ماهیت آتش، منشأ آثار ماهیت است. اما اینگونه نیست که آثار چنین ماهیتی همانند وجود خاص آن ماهیت باشد (آقا علی مدرس، ۱۳۷۶: ۴۵۴). و آن ماهیت عقلی نیز سوزندگی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۳۰۴). بلکه وجود عقلی تمام کمالات مادون را به نحو اعلی و اشرف دارد.

۸. نقش حرکت جوهری و حمل حقیقه و رقیقه

ملاصدرا معتقد است که اگر نفس بخواهد با حرکت استکمالی، به مراتب بالا تر بار یابد پیش از آن، باید از مراتب نازل گذر کند. یعنی، بدون گذر از مرتبه حسی، به مرتبه خیالی نمی رسد و پیش از گذر از مرتبه خیالی، به مرتبه عقلی نخواهد رسید. او قاعده امکان اخس را ملاک و مبرر صدق ادعای خود می داند. مفاد قاعده اخس این است که اگر موجودی بخواهد مراتب طولی هستی را طی کند؛ بدون گذر از مرتبه قبلی، امکان صعود به مرتبه

بعدی را ندارد. یعنی؛ پیدایش انواع دز مراتب صعود متوقف گذر از مراتب پایین تر از خود؛ به مراتب بالا تر است. بنابر این نفس، تا با ادراکات حسی متحد نشود نمی‌تواند با ادراکات خیالی و عقلی متحد گردد. یعنی نفس در سیر تکامل علمی خود، از ادراک حسی شروع کرده تا اینکه به مراتب بالاتر باریابد. لذا ممکن نیست نفس بدون گذر از مراتب ادراکی پایین تر به مراتب ادراکی بالاتر برسد. «قاعده امکان الاخس التي وضعناها فالطبیعة لا یرتقی فی الاستکمال الی درجه عالیة آلا و تصل قبلها الی درجه ادنی» (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۵۲).

او باورمند است که حرکت استکمالی نفس؛ سبب می‌شود تا صیقل یافته و از کدورات عالم ماده دورتر شود. از این رو، به اندازه‌ای که صفا می‌یابد واجد کمالات بیشتری می‌شود؛ یعنی حرکت استکمالی نفس در مراتب حسی، خیالی و عقلی سبب می‌شود تا نفس به اندازه‌ای که در این مراتب تکامل یافته به همان اندازه واجد کمالات بیشتری شود. وجود جمعی و وجود برتر عالم مادون گردد و بواسطه تکامل وجودی؛ کمالات مراتب مادون در نفس بصورت برتر موجود باشد و «کل الاشیاء» گردد. البته این وصف «کل الاشیاء» نسبی است. یعنی نفس به اندازه اشتداد وجودی‌اش و به مقداری که سعه وجودی یافته است کمالات مادون را نشان می‌دهد. لذا این وصف منوط و مشروط به تکامل و توسعه وجودی نفس است. یعنی، نفس، بواسطه صیورورت وجودی؛ مراتب حسی، خیالی و عقلی را طی می‌کند و واجد کمالات مادون خود می‌شود. البته کمالات مادون به نحو اجمال و بساطت در مرتبه مافوق منطوی است نه با همان وجود خاصشان. بنابر این نفس بواسطه استکمالش از کمالات فروتر خبر می‌دهد و این گزارش‌گری نفس تنها در سایه پذیرش حمل حقیقه و رقیقه ممکن خواهد بود. و چنین حملی هم مشروط به حرکت اشتدادی نفس است. و بواسطه همین استکمال «جهانی بنشسته در گوشه‌ای» می‌شود. و بر اساس همین مبنا و به واسطه چنین حملی تعریف فلسفه یعنی «کمال النفس فی أن یصیر عالما عقليا مضاهیا للعالم الموجود» معنایی دیگر پیدا می‌کند. ملاصدرا مدعی است که این استکمال و صیورورت سبب می‌شود تا انسانی که جاهل است و ذات ندارد واجد کمالاتی گردد. یعنی به باور ملاصدرا جاهل بما هو جاهل فاقد ذات است. و این صیورورت وجودی

بررسی نقش حرکت جوهری نفس در حقیقت علم و شناخت ۱۲۹

و عالم شدن او سبب می‌گردد تا واجد کمالات ذاتی گردد (شواهد الربوبیه، ص ۲۴۴).
به بیان دیگر، نفس با حرکت اشتدادی و سیورورت استکمالی که دارد، آینه دارد حق می‌شود. و همچون آینه‌ای جهان خارج را نشان می‌دهد؛ البته مشروط به آنکه این آینه صیقل یافته باشد «هی (نفس) بمنزلة تصقیل المرأة یخرج النفس من القوة إلى الفعل و یصیر عقلا بالفعل بعد ما كانت عقلا بالقوة، فیکون کمرأة مجلوة یتراءى فیها صور الموجودات علی ما هی علیها» (ملاصدرا، ۹:۱۳۶۰) بنابراین همانگونه که حق تعالی با علم به خود؛ علم به مادن پیدا می‌کند. و علم اجمالی او عین کشف تفصیلی است؛ نفس نیز با ارتقاء وجودی‌اش به درجه‌ای می‌رسد که با علم به خود، عالم به حقایق مادن می‌شود. زیرا کمالات حقایق مادن به نحو اعلی و اشرف در نفس موجود می‌شود.

۹. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد حرکت اشتدادی نفس نه تنها از حیث وجود شناختی علم و معرفت تأثیر گذار است؛ بلکه در بُعد معرفت شناختی نیز اثر گذار است. پذیرش قیام صدوری صور حسی و خیالی مشروط به پذیرش حرکت جوهری نفس است و ادراک کلیات عقلی که از بساطت و صرافت برخوردار بودند نیز تنها بواسطه حرکت استکمالی نفس میسر خواهد بود. در بُعد معرفت شناختی نیز بواسطه حرکت اشتدادی و پذیرش آن نوع خاصی از حمل بغیر از حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی تحت عنوان حمل حقیقه و رقیقه شکل پیدا می‌کند. که با مبانی حکمت متعالیه دمساز تراست.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴). الهیات شفاء، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- حاجی سبزواری، ملاهادی. (۱۹۸۱). تعلیقات بر اسفار اربعه، جلد ۳، بیروت، انتشارات احیاء تراث، چاپ سوم
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحی مختوم، جلد ۴، قم، اسراء، چاپ سوم.
- همو. (۱۳۸۶). ریحی مختوم، جلد ۱۰، قم، اسراء، چاپ سوم.
- همو. (۱۳۹۵). ریحی مختوم، جلد ۱۷، ۱۵، قم، اسراء، چاپ اول.
- همو. (۱۳۹۳). ریحی مختوم، ۱۱، ۱۳، قم، اسراء، چاپ اول.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، جلد ۹، ۸، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء تراث، چاپ سوم.
- همو. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقاتی فرهنگی.
- همو. (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامع للنشر.
- همو. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، تهران، انتشارات حکمت.
- همو. (۱۳۶۳). مشاعر، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- همو. (۱۳۰۲). رسائل تسعه، تهران.
- همو. (۱۳۶۶). تفسیر قرآن کریم، جلد ۷، بیدار، چاپ دوم.
- همو. (۱۳۶۰). اسرار الایات، انجمن حکمت و فلسفه. طالع‌فردی
- ریاحی (۱۳۸۹). مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملا صدرا (ص ۱۳۷-۱۲۵)، فصلنامه انسان پژوهی دینی، سال هفتم، شماره ۲۴.
- زندیه، مهدی. (۱۳۸۸). حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت (ص ۸۶-۶۱)، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره نوزدهم.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۹۸۱). حاشیه بر اسفار، جلد ۳، ۸، بیروت، دار احیاء تراث.
- همو. (۱۴۱۷). توحید علمی و عملی، مشهد، نوبت دوم.
- گرجیان، محمد مهدی. (۱۳۹۵). منازل وجودی انسان در حرکت استکمالی (ص ۴۹-۳۵)،

بررسی نقش حرکت جوهری نفس در تحقیق علم و شناخت ۱۳۱

- فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال پنجم، شماره ۹.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۰). خطوط کلی حکمت متعالیه، جلد ۱، تهران، سمت.
- عابدینی، فاطمه. (۱۳۹۱). پیامدهای فلسفی حرکت جوهری در مسائل نفس، فصلنامه مطالعات اسلامی (ص)، سال چهل و چهارم، شماره ۸۹.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۵). شرح مختصر، جلد ۱، تهران، حکمت.
- همو. (۱۳۹۵). مجموعه آثار، جلد ۱۱، صدرا.
- همو. (۱۳۶۸). مجموعه آثار، جلد ۷، صدرا.
- مدرس، آقاعلی. (۱۳۷۶). بدایع الحکم، انتشارات الزهرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی