

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۱۹-۴۲

مطالعه تطبیقی - تحلیلی بین آرای ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان

علی ارشد ریاحی * هادی جعفری **

چکیده

در این مقاله به بررسی یکی از ویژگی‌های انسان به نام مقام فوق تجردی، از نگاه دو فیلسوف بزرگ: صدرالمتألهین و ملاهادی سبزواری، پرداخته شده است. در انسان شناسی فلسفی از منظر حکمت متعالیه و شارحان آن، به این مقام خاص توجه‌ای ویژه و مبانی آن اثبات شده است و به بیان و تحلیل و بررسی آرای ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد این مقام پرداخته شده و این نتیجه به دست آمده است که از نگاه این دو فیلسوف، انسان به این لحاظ که دارای مقام معلومی نیست، می‌تواند از تمام مرحله‌ها عبور کند و به مرحله‌ای برسد که علاوه بر تجرد از ماده، از ماهیت نیز تجرد یابد، هر چند نحوه بیان این دو فیلسوف در تبیین و استدلال اندکی با یکدیگر فرق می‌کند و این تفاوت باعث می‌شود اندک تفاوتی در افق دید این دو فیلسوف نسبت به این مقام به وجود آید.

واژه‌های کلیدی

فوق تجرد، ماهیت، وحدت ظلی، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، بسیط.

مقدمه

قبل از صدرالمتألهین، شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز نفس ناطقه و مافوق آن را اثبات صرف یا هستی محض به شمار آورده و معتقد بوده است که انسان حد معین ندارد و دارای مقام معلوم نیست

ریشه‌های بحث از مقام فوق تجردی تنها منحصر به حکمت متعالیه نیست، بلکه می‌توان آن را در فلسفه‌های قبل از حکمت متعالیه نیز یافت.

بلکه زمانی که علم او زیاد شد، سعه و قدرتی که استعداد ارتقاء به معارج دیگر را به او می‌دهد، زیاد می‌شود و به مدارج عالی اعتلا می‌یابد» (۲۶۹).

الف- مقام فوق تجردی در نگاه صدرالمتألهین

در آثار صدرالمتألهین، مقام فوق تجردی به صورت فصلی جداگانه و مستقل بحث نشده است، بلکه در لابه لای آثار ایشان می‌توان مباحثی را درباره این مقام به دست آورد. با توجه به آثار صدرا می‌توان مطالبی را که درباره این مقام مطرح شده است، در سه بخش تعریف و تبیین، ویژگی‌ها و مبانی قرار داد.

۱- تبیین مقام فوق تجردی نفس انسانی

صدرالمتألهین معتقد است نفس انسانی نه تنها از جهت ماهیت دارای مقام معلومی نیست، بلکه از نظر وجود نیز درجه و رتبه معینی ندارد، در حالی که سایر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی دارای مقامی معلوم‌اند. او معتقد است که نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی است و همچنین، نشأت مختلفی دارد که برخی از آنها سابق بر مرحله تعلق نفس به بدن و برخی لاحق بر آن مرحله است. به علاوه، نفس در هر مقام و عالمی صورت متناسب با آن مرتبه را دارد. از این جهت، دارای رتبه و مقام معینی نخواهد بود (ملاصدرا، ج ۸/ص ۳۹۸ و ج ۱/ص ۹۸). ایشان سیر ترقی انسان را از مرتبه پایین تا مراتب عالی به صورت بیتی زیبا مطرح می‌کند:

«لقد صار قلبی قابلاً لكل صورة

فمرعی للغزلان دیراً لرهبان»

ترجمه: قلب و جان من صورت‌های مختلفی را می‌پذیرد، گاهی چراگاه آهوان است و گاهی معبد

(سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱/ص ۱۱۵). مقام فوق تجردی، نظریه‌ای است که از برخی از نوشته‌های ملاصدرا می‌توان برداشت نمود، ولی وی این مطلب شریف را در قالب فصلی جداگانه بسط نداده و تنها در فصل سوم از باب هفتم جلد هشتم اسفار به آن اشاره‌ای نموده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۹۸). ملاهادی سبزواری نیز این مسأله را مطرح کرده است، ولی وی نیز به صورت فصل جداگانه‌ای به آن پرداخته و تنها برای اثبات تجرد نفس از این مقام سخن به میان آورده است. وی در آثار خود بیشتر نظر سهروردی را تقریر می‌کند. تنها آیت الله حسن زاده آملی است که در بسیاری از نوشته‌های خود، در قالب فصول جداگانه‌ای به تبیین این مقام پرداخته است. وی براساس مبانی ملاصدرا و سهروردی به تنقیح و تبیین این مقام پرداخته است و از منظر عرفانی و قرآنی روایی به این مقام نظر کرده و در بسیاری از آثار خود به تعریف و تبیین این مقام پرداخته است. برای مثال:

«معنای فوق تجرد این است که برای نفس حدی که به آن متوقف شود، وجود ندارد و مقامی که به آن منتهی شود، وجود ندارد» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۴۷۸).

«نفس ناطقه را مقام فوق تجرد است؛ یعنی علاوه بر اینکه او را تجرد برزخی در مقام مثال مقید، تجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله است، مقام فوق تجرد نیز هست که برای او حد یقف نیست...لازمه این سخن آن است که مجرد از ماهیت است، چنانکه مجرد از ماده و احکام ماده در مقام تعقل است» (همو، ۱۳۷۵: ص ۳۴۸-۳۴۹ و همو: ۳۲۹).

«نفس همان طور که جوهر مجرد از ماده طبیعی و احکام آن است، همچنین به حدی متوقف نیست،

می‌کند و می‌گوید به جهت همین ضعف، انسان استعداد پذیرش امانت الهی را دارد.

ملاصدرا نفس را دارای سه نشأه وجودی می‌داند: نحوه وجودی قبل از تعلق به بدن، همراه با تعلق به بدن و پس از تعلق به بدن. وی بین این سه نحوه از وجود نفس تباینی قائل نیست. از طرفی، برای مرتبه لاحق که همان اتصال به مرتبه عقلانی است، حد قائل نمی‌شود و می‌گوید: انسان می‌تواند به مراتب مافوق عقل فعال نیز نائل شود (ملاصدرا، ج ۸: ۴۳۲).

به اعتقاد ملاصدرا، انسان از جمله ممکناتی است که حقیقت او از دو روح تشکیل شده است: یکی روح حیوانی فانی و دیگری روح ملکوی باقی. از جهت روح ملکوی باقی، او در هر زمانی، خلق و لیبسی تازه و موت و حیات جدیدی دارد. او می‌تواند از منزلی به منزل دیگر ترقی کند و از نشأه‌ای به نشأه دیگر متحول شود، تا وقتی که به وسیله این فناها از همه منازل کونی و مقامات خلقی درگذرد و در منازل ملکوتی و در اسماء الهی و تخلق به اخلاق الهی سیر کند، تا به مقام فنای کلی و بقای ابدی برسد و موطن حقیقی «أنا لله و أنا الیه راجعون» قرار بگیرد (ملاصدرا: ۶۷).

از نظر ملاصدرا، هنگامی که انسان به مقام فنا و بقا برسد، خلیفه خدا خواهد شد و مشمول آیه شریفه «أنتی جاعل فی الأرض خلیفه...» و قابل تعلیم اسماء و مسجود ملائکه مقرب می‌شود و می‌تواند بار امانت الهی را که آسمان‌ها و زمین از حمل آن عاجزند، حمل کند. پس او بالقوه دارای مقام فوق تجردی است که همان مقام جانشینی الهی است (همان: ۶۷ - ۶۸).

راهبان. مرحوم سبزواری در توضیح این بیت می‌گوید: نفس به خاطر لطافت و بساطت خود، به هر صورتی که به آن توجه کند، تصویر می‌شود. عبارت «فمرعی للغزلان» به اعتبار نشأه سابقه حیوانی است و عبارت «دیراً للرهبان» به اعتبار نشأه لاحقه عقلی است. به عبارت دیگر، حالت اول هنگامی رخ می‌دهد که خیال او در متاع دنیا صرف شود و حالت دوم به خاطر این است که متذکر خدای تعالی یا ملائکه مقرب شده است. از طرفی، به این خاطر در معرفی نشأه سابقه به غزلان اشاره نموده‌است که حیوانی وحشی است و به شهوت انسان اشاره دارد (ص ۵۷۳-۵۷۲).

ملاصدرا تأکید می‌کند که با علم حضوری، ذات خود را غیر محدود در حد معین و مرتبه مخصوص می‌یابیم که قابل شمارش نیست و می‌بینیم که او با وحدت و بساطت خود همه اشیاء معقول را تعقل می‌کند و صور متخیله را تخیل و صور محسوسه را درک می‌کند (ج ۷: ۳۳۱).

به اعتقاد صدرالمآلهین هر موجودی غیر از انسان دارای مرتبه ثابتی است و قابل تحویل و دگرگونی از یک نشأه به نشأه دیگر نیست و تنها انسان است که از حیث انسانیت، دائماً در حال ترقی از یک وجود به وجود دیگر است و در مرتبه خاصی ثبوت ندارد. او می‌گوید وجودی که ذاتاً در حال ترقی است، همان امانتی است که خداوند آن را بر انسان عرضه کرد و در روز قیامت این وجود به خداوند بازگردانده می‌شود (۳۶۱).

ملاصدرا واژه «ضعف» در آیه شریفه «خلق الانسان ضعیفاً» را به ترقی ذاتی در وجود تعبیر

از نظر صدرالمتألهین نفس بر اثر ادراک معارف، ترقی وجودی می‌یابد و به مرتبه خود مدرک منتقل می‌شود. پس نفس دارای هویت معینی نیست و مجرد از ماهیت است و در میان تمام موجودات، به عدم وقوف در یک حد ثابت ممتاز می‌شود (حسن زاده آملی، ج ۲: ۳۲۲-۳۲۱).

از نظر صدرالمتألهین مقام لایق نفس علاوه بر بعد عقل نظری، در بعد عقل عملی نیز قابل ترسیم است. وی مراتب عقل عملی در انسان را (به حسب استکمال) در چهار مورد مطرح می‌کند: مرتبه تهذیب ظاهر با استفاده از اعمال شریعت، مرتبه تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات رذیله و دوری از خواطر شیطانی، مرتبه تنویر قلب به صور علمی و معارف حقه، مرتبه فنای نفس از ذات خود با قصر نظر از غیر ذات باری که این نهایت سیر به سوی خداست. ملاصدرا اشاره می‌کند که پس از این مرتبه، منازل و مراحل زیادی است که قابل شمارش نیست و به خاطر قصور درک انسان قابل فهم نیست، مگر با علم حضوری (ملاصدرا، ج ۲/ ۶۱۰-۶۰۹).

از نظر صدرالمتألهین مقام فوق تجردی در امتداد نشأ ابداعی - خلقی انسان است. به عبارت دیگر، انسان می‌تواند خود را از ماهیت مبراً کند، که این ناشی از کمال بعد خلقی و ابداعی انسان است. برای فهم این مطلب نکات زیر قابل توجه است:

اولاً: نفس انسان هنگام ادراک صور می‌تواند آنها را تغییر داده، یا بزرگ و کوچک کند، بدون آن که مدرکات خود را از خارج انتزاع نماید و یا صور را به امر خارجی تطبیق دهد.

ثانیاً: نفس انسان می‌تواند معانی و حقایق کلیه را تنزل داده، آنها را به وجودی جزئی و خیالی و به نحو

تفصیل مشاهده کند. گاهی نیز صور کثیره‌ای را از خارج انتزاع نموده، پس از سیر دادن آنها و طی منازل و مراحل وجودی، آنها را به عالم عقل و دار مجردات کلیه و حقایق صرفه وارد کند و یک نحوه وجودی فوق مجرد و عاری از حد ماهوی به آنها بدهد. پس او می‌تواند در یک حقیقت واحد، قوس نزولی و صعودی را پدید آورد. از طرف دیگر، اصل حقایق از حالت صرف به جزئی و متعین و از متعین به صرف، به وسیله نفس ناطقه محفوظ می‌ماند و بدون آن که نفس تجزیه یابد، بساطت آن محفوظ می‌ماند.

ثالثاً: فعل نفس (توحید کثیر و تکثیر واحد) به صورت دفعی و به نحو انشاء و ابداع حاصل می‌شود و به نحو تجلی اشراقی است، چرا که در تأثیر و تأثر مادی، وضع و محاذات شرط است، در حالی که اکثر تأثیرات نفس بدون وضع و محاذات ظاهر می‌شود و براساس تجلی نفس، معانی از عدم و لا شیء در صحنه وجود وسیع نفس ظاهر می‌شوند و تأثیر آنها منوط به طرف اثر نیست.

براساس این فعل نفس (که نفس می‌تواند به مقام ادراک کلیات و عقول برسد و حقایق را پس از طی مراحل، وجود فوق مجرد و عاری از حد ماهوی بدهد)، برخی از اهل حکمت برای نفس مرتبه فوق مجرد قائل‌اند و از نفوسی که به مقام ادراک کلیات و عقول طولی و عرضی می‌رسند، نفی ماهیت کرده‌اند و آنها را وجودات محض و صرف و بدون ماهیت می‌دانند، زیرا نفس بدون وضع و محاذات که از خصوصیات ماده است، می‌تواند خلق و ابداع کند (جلال الدین آشتیانی: ۴۳۸-۴۳۶).

۲- ویژگی‌های مقام فوق تجردی از منظر ملاصدرا

اکنون به برخی از ویژگی‌های این مقام اشاره

می‌شود که در آثار ملاصدرا و شارحان آثارش به آنها اشاره شده است.

فوق مقوله بودن

از ویژگی‌های نفس انسان این است که گوهری بسیط و بحت است و با توجه به این که حد یقفی ندارد، لذا مرکب از جنس و فصل نیست و نمی‌توان برای آن حد منطقی ثابتی در نظر گرفت، در نتیجه ماهیت ندارد. از طرفی، چون از سنخ وجود است و وجود نیز نه جوهر است و نه عرض، بنابراین، نفس ناطقه نه جوهر است و نه عرض، در نتیجه، فوق مقوله است (ج ۱، ص ۱۵۶ و ۳۲۹). بنابراین، برخلاف نظر مشاء که نفس را جوهر و دارای ماهیت می‌دانند و فقط به بعد تجردی نفس اعتقاد دارند، در حکمت متعالیه و حتی در فلسفه اشراق، نفس با طی مراحل می‌تواند فاقد ماهیت شود و فوق مقوله جوهر و عرض (ماهیت) قرار بگیرد (یوسف ابراهیمیان: ۳۲۷).

از سنخ علم (یا وجود) بودن

بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، نفس ناطقه ظرف علم نیست، بلکه خود علم است. مقام فوق تجردی بر اثر وسعت علمی در انسان حاصل می‌شود. از طرفی، علم نیز از سنخ وجود است و کیف نفسانی نیست، بنابراین، نفس انسان عین علم است و هر چه علم انسان وسعت یابد، وجود انسان نیز وسعت می‌یابد، تا به مقام فوق تجرد برسد. در روایتی از امام علی (ع) آمده است: «هر ظرفی به واسطه آنچه در آن واقع می‌شود، تنگ می‌شود، مگر ظرف علم که به واسطه آنچه در آن قرار داده می‌شود، وسعتش بیشتر می‌شود» (حسن زاده آملی، ج ۱: ۱۴۴). به عبارت دیگر، ظرفیت انسان به علم بستگی دارد؛ یعنی انسان با خوراک علم وسعت وجودی می‌یابد.

احاطه بر عقل داشتن و دانستن حقایق غیبی

از نظر صدرالمتهلین، شأن نفس این است که می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد و عقل بسیط نائل شود و حتی بر آن نیز احاطه یابد؛ از ظلمت جهل به جهان نور علم وارد شود و حقایق علمی کلی (از عالم غیب) به روی او گشوده شود، زیرا علم وجودی نوری و محیط و بسیط است. به این ترتیب، بر معرفت او افزوده و اقتدار و استیلائی او زیاد شده، کم کم مفاتیح غیب بر روی او گشوده می‌شود (ملاصدرا، ج ۲: ۹۷-۹۸ و حسن زاده آملی، ج ۲: ۱۷۷).

وی معتقد است، نفس انسان مادامی که مشغول تدبیر بدن و به کارگیری قوای خود است، ممکن نیست که ذوات عقلی مجرد را به طور عیان مشاهده کند، مگر فقط با مشاهده ذهنی، ولی اگر در قوه تعقل او وسعت، احاطه و اشراقی ایجاد شود؛ به طوری که هیچ موطنی و هیچ نشأ ای او را از موطن و نشأ دیگر باز ندارد، می‌تواند همه ذوات عقلی را در خود احضار کند، همانند رسول خدا در شب معراج و سایر اوقات که احوال آخرت را به طور کامل مشاهده می‌کرد (ملاصدرا: ۳۲۸).

وحدت حقه ظلیه داشتن

وحدت حقه دو نوع است: ۱- وحدت حقه حقیقیه؛ ۲- وحدت حقه ظلیه

وحدت حقه حقیقیه؛ یعنی حقیقتی که دو بردار نیست؛ نامحدود است؛ به سبب نامحدود بودن بر همه چیز احاطه و اشراف دارد و همه چیز به او قائم است. انسان نیز می‌تواند به این مقام وحدت (نسبت به مادون خود) دست یابد، با این تفاوت که نفس انسان دارای وحدت ظلی است؛ یعنی وحدت نفس انسان ظلّ (تجلی، سایه، فرع یا در طول) وحدت حقه الهی

است (یوسف ابراهیمیان: ۳۵۶؛ حسن زاده آملی، اصل: ۳۹). براساس وحدت حقه، خداوند در عین اینکه در هیچ جا نیست، ولی در همه جا حضور دارد. نفس انسان می‌تواند همین ویژگی را به دست آورد، همان طور که مرتبه رقیق آن در مورد نفس نسبت به بدن نیز وجود دارد، زیرا نفس انسان در عین حال که در هیچ جای بدن نیست، اما بر تمام اعضا و جوارح و قوا اشراف دارد. وحدت حقه در برابر وحدت عددی است که دو بردار است و ناشی از حد و محدودیت آن است، درحالی که وحدت حقه چون وجودش نامتناهی است، جایی برای دومی باقی نمی‌گذارد و تمام وجود را به خود اختصاص می‌دهد. انسان نیز می‌تواند با رسیدن به فوق مجرد عقلی، به این نوع وحدت دست یابد که در اصطلاح به آن وحدت صمدی نیز گفته می‌شود (یوسف ابراهیمیان ۳۷۷-۳۷۸ و ۳۶۸). انسان کامل وقتی به این مقام می‌رسد، دارای وجود جامعی می‌شود که وحدت جمعیه نام دارد و چون در سایه وحدت حقه الهی است، به آن وحدت ظلیه می‌گویند. در تعبیر عرفا و فلاسفه، این وحدت به هیکل توحید نیز تعبیر شده است (ملاهادی سبزواری: ۸۱۱ و حسن زاده آملی، ج ۳/ص ۳۳۶-۳۳۵).

- حد معین نداشتن

از نظر ملاصدرا، به این جهت که نفس در سیر استکمالی خود دارای مقام معلومی نیست و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد می‌تواند از آن فراتر رود، بنابراین، نمی‌توان حد معینی را برای او فرض نمود. به اعتقاد او، تنها انسان است که از حیث انسانیت، دائماً در حال ترقی از یک وجود به وجودی دیگر است و در یک مرتبه خاصی ثبوت ندارد (ملاصدرا، ج ۸: ۳۹۸).

- منفک نبودن از معبود

از نظر ملاصدرا، غایت هر معلول عینا علت مفیض آن است و چون معرفت حق غایت وجود خلق است، باید شناخت حق ممکن باشد. از طرفی، باید برخی از موجودات به حسب نهایات وجود، فانی و متحد در مرتبه واحدیت گردند و چون عقول طولیه (توسط عقل اول) وجود عینی حق را مشاهده می‌کنند و عقل اول نیز به اعتبار حد وجودی از مقام احدیت و واحدیت نازلتر است، ناچار باید برخی از افراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی، به مقام و مرتبه «لی مع الله» برسند، چرا که غایت ممکنات، فاعل و ایجاد کننده آنهاست و اگر سیر صعودی آنها به حق منجر نشود، با توجه به این که فاعل آنها حق است، لازم می‌آید که برای شیء دو صورت تمام و کمال موجود باشد (ملاصدرا: ۳۳۷-۳۳۸).

مرحوم آشتیانی در توضیح این کلام ملاصدرا که می‌گوید: انسان می‌تواند به مقام لی مع الله برسد، می‌گوید:

نهایت سیر وجود ممکن تنها به ابتدای وجود ممکن تحقق نمی‌یابد. در حالی که نقطه شروع وجودات امکانی (در قوس نزول) تعیین وجود مطلق (به وجود عقل اول) است، در نهایت وجود حقیقی انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می‌نماید. انسان با رسیدن به مقام فنا در حق و رجوع انتها به ابتدا، احکام وجود ممکن؛ از قبیل، مراتب، آیت بودن، ظلیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت، محو می‌شود و در نتیجه، عابد از معبود در این مقام متحیز و جدا نیست (ملاصدرا: ۳۳۵).

-اختصاص به انسان داشتن

از دیدگاه ملاصدرا وجه ممیّزه انسان با نبات و حیوان در این است که انسان استعداد پذیرش حرکت لایقفی را دارد، ولی غیر انسان این استعداد را ندارند. از طرف دیگر، وجه امتیاز بین انسان سعید و انسان شقی در پیمودن حرکت لایقفی است؛ به این نحو که در انسان سعید مانعی از حرکت لایقفی وجود ندارد، در حالی که انسان شقی مانع از حرکت لایقفی را در خود به وجود آورده است. صدرا براساس این نوع از حرکت، موجودات را به صورت زیر تقسیم بندی می‌کند:

موجود یا از جمیع جهات بالفعل است، مانند: وجود ملک و یا از برخی جهات بالفعل و از برخی جهات بالقوه است.

در صورت دوم: یا برای او انتقال از صورتی به صورت دیگر جایز نیست، مانند: اجرام آسمانی و یا انتقال از صورتی به صورت دیگر جایز است. در صورت اخیر: یا انتقال همراه با صعوبت و عسراست مانند: کوه‌ها و معادن و یا انتقال به سهولت و راحتی است، مانند: انسان و حیوان و نبات. در صورت دوم: یا حرکت و انتقال او دارای حد است و از غایت قصوی تجاوز نمی‌کند، مانند: نبات و یا حرکت او دارای حد یقفی نیست مانند انسان. در این صورت: یا حرکت لایقفی به فعلیت می‌رسد که این همان مقام جانیشینی الهی است و یا مانعی جلوی حرکت او را می‌گیرد. در صورت اخیر یا از اهل سلامت است، اگر صورت آن مانع بر او غالب نشود و یا از اهل شقاوت است، اگر صورت مکتسبه بر او غالب شود.

مرحوم نوری (در حاشیه‌ای که بر ذیل این مطلب دارد) می‌گوید: باری تعالی تام و فوق تمام است و

ارواح الهی مقرب تام‌اند، بدون اینکه دارای مقام فوق تمام باشند. انسان سالک پس از طی مقامات و منازل (همان گونه که در وجود مقدس پیامبر خاتم متحقق است) بر اساس همین حرکت لایقفی می‌تواند به مقام فوق تمام دست یابد (ملاصدرا، ج ۳: ۳۹۴-۳۹۵).

سرّ اینکه مقام فوق تجردی مختص انسان است، به این جهت است که انسان دارای نشأه مادی صلاحیت عروج و صعود دارد و دارای قوه و استعداد حرکت جوهری و تحول ذاتی است (یعنی تحول ذاتی مختص انسان است که ناشی از نزول او به نشأه طبیعت است، نه عقول و ملک). این استعداد با تعلق نفس به بدن ملازم است. مادامی که این تعلق باقی است عروج و سیر ذاتی انسان تحقق دارد. از این جهت در عقل اول استعداد عروج به مقام احدیّت و واحدیّت موجود نیست، بنابراین با آن که عقل اول دارای مقام قرب الهی است ولی به مقام «لی مع الله» که فراتر از عالم عقول است نمی‌رسد (ابن ترکه: ۳۵۹).

-ابدیت

با توجه به این که نفس وجود صرف و فوق مقوله است و نظر به اینکه وجود از بین رفتنی نیست، این مطلب نتیجه می‌شود که نفسی که وجود صرف و بدون ماهیت است، از بین رفتنی نیست (یوسف ابراهیمیان: ۳۲۸).

۳- مبانی صدرالمتألهین برای اثبات مقام فوق

تجردی

-اصالت وجود

یکی از مقدمات و لوازم اثبات مقام فوق تجردی در انسان، نظریه اصالت وجود است، زیرا تا اثبات

نشود اصالت با وجود است، نمی‌توان مبانی دیگر را تأیید نمود. از طرفی، نمی‌توان استکمال نفس از مرتبه هیولانی تا مرتبه فوق تجردی را اثبات نمود و نیز به یک حقیقت واحد در انسان، در طول این سیر قائل بود.

صدرالمتألهین، اشتداد در وجود در جهت کمال و استکمال صورت جوهری (به طوری که دارای اوصاف ذاتی جدیدی غیر از آنچه قبلاً بوده است) را ممتنع نمی‌داند، زیرا وجود در نظر او مقدم بر ماهیت است و ماهیت، اعتباری بیش نیست. در نظر او امتناع وقتی حاصل می‌شود که به اصالت ماهیت قائل شویم که در این صورت، صورت جدید غیر از صورت قبلی است، بنابراین، انقلاب در ماهیت پدید می‌آید که محال است، بنابراین، نفس در اثر حرکت اشتدادی و تکاملی خود به مرحله تجرد تام عقلی می‌رسد و از عالم عقول به وصف تجرد و وحدت به هستی خود ادامه می‌دهد. این تحولات بنا بر اصالت وجود منجر به انقلاب نخواهد شد، زیرا نفس وجود واحدی است که مراتب و نشأت گوناگونی را طی می‌کند (مصباح یزدی، ص ۳۲۰ و ملاصدرا، ج ۸/۴۲۰).

-تجرد نفس

تجرد نفس یکی از پیش نیازهای لازم برای اثبات مقام فوق تجردی آن است، زیرا تا اثبات نشود نفس مجرد است، نمی‌توان برای آن مقام فوق تجردی اثبات کرد. دلایل مختلفی برای اثبات تجرد نفس ارائه شده است. نتیجه آن ادله این است که نفس ناطقه، مجرد و دارای وجود بسیط و محض است (حسن زاده آملی، ج ۲: ۳۲۲-۳۲۱).

-حرکت جوهری

به نظر ملاصدرا نفس انسانی موجودی نیست که دارای ماهیت خاص و مرتبه وجودی ثابتی باشد، بلکه نفوس انسانی مراتب وجودی متفاوتی دارند، در حالی که سایر ممکنات حتی عقول مجرد، ماهیت و مرتبه وجودی خاصی دارند. براساس حرکت جوهری است که می‌توان ادعا کرد سیر وجود نفس تنها به عالم طبیعت منحصر نمی‌شود، بلکه نفس انسان هم قبل از این عالم (به وجود سبب خود) و هم پس از آن، دارای عوالم و نشأت خاص متناسب با آن نشأت است، در نتیجه زمینه برای اثبات مقام فوق تجردی فراهم می‌شود، چرا که لازمه انکار حرکت جوهری و استکمالی نفس، این است که نفس از ابتدای پیدایش خود تا تعلق به بالاترین مرتبه عقلی، دارای ماهیت و جوهر ثابتی باشد و این بر خلاف وجدان و وجود تحولات شگرف و جوهری در ذات انسان است که باعث می‌شود انسان از مرتبه مادی و جسمانی به مرتبه بالای تجرد نائل شود (شرح ج ۸ اسفار، مصباح یزدی، ج ۲/ص ۲۷۵). به علاوه در صورت عدم پذیرش حرکت جوهری در ذات نفس انسان، لازم می‌آید که نفس در تمام مراحل وجودی‌اش، جسمانی باشد، زیرا نفس ناطقه فصل اشتقاقی انسان است و فصول و صور حقیقت واحدند و اختلافشان اعتباری است. نفس ناطقه یا حیوانی برای ماده بدن در حکم صورت است. از طرفی، صورت به شرط لای از حمل بر ماده حمل نمی‌شود، ولی جنس بر فصل حمل می‌شود (به این معنا که جنس از عوارض تحلیلی فصل است)، بنابراین، حمل انسان بر فصل حقیقی آن (یعنی نفس) صحیح خواهد بود، در نتیجه، نفس ناطقه بر حیوان (که جسم نامی حساس است)

قائل شد، در نتیجه نمی‌توانیم حرکت را در نفس انسان توجیه کنیم. از طرف دیگر، اگر نفس دارای حقیقتی غیر مادی و مجرد باشد، نمی‌توان تعلق آن به بدن مادی و انفعال آن را از حالات و عوارض مادی بدن توجیه کرد. اگر نفس موجودی کاملاً روحانی و عقلی باشد، تأثیر پذیری آن از بدن بی‌معناست، بنابراین، نمی‌توان حرکت را در نفس انسان توجیه کرد.

با توجه به مبنای جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس که بر محور حرکت جوهری است، نفس هویتی ممتد بوده که در مرتبه خیال، خیال و در مرتبه عقل، عقل و در هر مرتبه دیگری حکمی خاص، متناسب با همان مرتبه دارد. لذا در مرتبه فوق عقل، مطابق شأن آن مرتبه است. بنابراین، لازمه حرکت جوهری نفس، پذیرش نظریه جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس است. از این جهت است که صدرالمتألهین یکی از دلایل حرکت جوهری را همان جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان می‌داند (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۹۹-۹۸).

آیت الله حسن زاده در تأیید نقش این مبنا برای اثبات مقام فوق تجردی می‌گوید: سر اینکه نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقا است، این است که جسم جامد با حرکت جوهری خود می‌تواند از نطفه تا مرحله وحدت حقه ارتقاء یابد و تبدلات ذاتی و جوهری خود را به نحو استمرار و اتصال ادامه دهد (ادله‌ای بر حرکت جوهری، حسن زاده آملی، ص ۵۹).

حاصل اینکه نفس از حیث صورت بودن و حتی از حیث فصل بودن موجودی، مادی و جسمانی خواهد بود، ولی در صورت اعتقاد به حرکت جوهری، ذات نفس دگرگون شده و از مرتبه جسمانیت خارج می‌شود (اسفارالاربعه، ملاصدرا، ج ۸/ص ۴۰۰ و شرح جلد ۸ اسفار، مصباح یزدی، ج ۲/ص ۲۷۹). به عبارت ساده‌تر، منکران حرکت جوهری فصل اشتقاقی را مقوم نوع و محصل جنس و تمایز جنس و فصل را به تحلیل ذهنی می‌دانند (نه تحلیل خارجی)، بنابراین، لازم می‌آید نفسی که محصل جسم نامی و در وجود با آن متحد است، جسم نامی باشد، در حالی که آن‌ها نفس را مجرد می‌دانند و جسم را مادی (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۹۹).

آیت الله حسن زاده در مورد تأیید نقش حرکت جوهری در اثبات مقام فوق تجردی می‌گوید: «با حرکت جوهری نفس انسان از طبع به وحدت حقه ظلیه می‌رسد». ایشان در این زمینه به سخن ملاصدرا استناد می‌کند که می‌گوید: «به سبب حرکت است که کمالات نفوس از قوه به فعل می‌رسد» (ادله‌ای بر حرکت جوهری، حسن زاده آملی، ص ۵۹).

جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان

یکی از مبانی مهمی که با استفاده از آن می‌توان مقام فوق تجردی را اثبات نمود، نظریه جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان است، زیرا در صورتی که نفس را دارای حدوث جسمانی ندانیم و بگوییم نفس ذاتاً بسیط است، باید به قدم نفس ملتزم شویم، چون هر امر بسیطی، مجرد است و مجردات نیز قدیم‌اند، لذا نمی‌توان به حدوث نفس

ب-مقام فوق تجردی نفس انسانی از نگاه ملا هادی سبزواری

در آثار مرحوم سبزواری، به نحو مبسوط و مشخص تری به بررسی این مقام پرداخته شده است. ایشان مقام فوق تجردی را از امتیازات انسان دانسته و در آثار خود به استدلال‌های مختلفی برای اثبات این مقام پرداخته است. ایشان در استدلالات خود به تقریر راهکارهای سه‌روردی نیز در اثبات این مقام پرداخته است. لذا همچون مباحث مربوط به صدرا، ابتدا به تعریف و تبیین این مقام از منظر مرحوم سبزواری پرداخته، سپس به ویژگی‌هایی که ایشان علاوه بر مواردی که از آثار صدرا استفاده می‌شود، پرداخته و همچنین مبانی ایشان را نیز مطرح نموده است، خواهیم پرداخت و در پایان اشکالاتی که ایشان در این زمینه مطرح نموده‌اند، به همراه جواب آنها مطرح خواهد شد.

۱- تبیین مقام فوق تجردی نفس انسانی

مرحوم سبزواری در بحث ادله تجرد نفس، به این مقام اشاره می‌کند. ایشان با اثبات مقام فوق تجردی، تجرد نفس از ماده را نیز اثبات می‌کند. او برای اثبات مقام فوق تجردی مطلبی را ذکر می‌کند که ریشه در مبانی فلسفی سه‌روردی دارد: انوار حسی بسطی‌اند، زیرا شائبه ظلمت در آنها راه ندارد (ظلمت امری عدمی است و شیئی به محاذات آن قرار ندارد). پس از این مطلب او با استفاده از قاعده اولویت اثبات می‌کند که به طریق اولی انوار اسفهبدهی که همان نفوس کلی‌اند (حکمت نامه، غلام حسین رضائزاد، ص ۱۷۷۹) و انوار قاهره که همان عقول کلی‌اند (همان) نیز بسطی‌اند. سپس ایشان بیان می‌کند که

چون نفوس و ما فوق آنها بسطی‌اند، پس دارای ماهیت نیستند و هیچ ظلمتی در آنها راه ندارد. پس از این، برای اثبات تجرد نفس از ماده، طریق اولویت را پیش گرفته، می‌گوید: چون تجرد از ماهیت برای نفس اثبات شد، به طریق اولی تجرد از ماده نیز برای آن اثبات می‌شود (شرح منظومه، ملاحادی سبزواری، ص ۳۰۸-۳۰۹).

مرحوم سبزواری حد یقینی برای سیر کمالی انسان قائل نیست و جمله «النفس و ما فوقها وجودات بحتة بلا ماهیة و انوار بلا ظلمة» را به عنوان شاهد از فلسفه سه‌روردی بیان می‌کند. این عبارت به دو گونه معنا شده است:

اول: طبق نظر مرحوم سبزواری، ماهیت به معنای قول جامع و مانع که همان قول شارح است، از او نفی شده است، اگر چه برای وجود او به این لحاظ که در مرتبه مادون عقول است، حد به معنای فاقدیت مطرح است (اسرار الحکم، ملا هادی سبزواری، ص ۲۵۶).

دوم: طبق نظر مرحوم آملی، نفی ماهیت از نفس و حتی عقل به این معناست که احکام وجود در آنها بر احکام ماهیت غلبه دارد، زیرا ماهیتی که دارای آثار نیست، گویی معدوم است. از این جهت، چون آثار وجود در آن بر آثار ماهیت غالب است، می‌توان گفت که نفس دارای وجود بحت است (درر الفوائد، محمد تقی آملی، ص ۳۷۲-۳۷۰).

مرحوم سبزواری برای اثبات بی‌ماهیت بودن انوار اسفهبده^(۱) (نفوس ناطقة انسانی) طرق ذیل را ذکر می‌کند:

۱- ماهیت هر شیء تعریف آن شیء است از جهت مانعیت و جامعیت. مانعیت مستلزم ضیق وجود

(ب) به وجود محض دو چیز می‌تواند ضمیمه شود:

۱- جوهر که در موضوع نیست. این امری سلبی است. ماهیت جوهر در ذات من نیست، زیرا هر مفهوم و ماهیتی مستحق صدق «هو» است، ولی ذات من مستحق صدق «انا» است.

۲- اضافاتی مانند اضافه تدبیر بدن که از خارج از ذات بر آن عارض شده است، زیرا این اضافه برای نفس به عنوان رسم است؛ یعنی این اضافه در تعریف نفسیت اخذ شده و یکی از عوارض است، ولی در ذات نفس معتبر نیست.

از آنچه گذشت، معلوم شد تنها چیزی که باقی می‌ماند، وجود «من» است، زیرا اگر چیزی ورای وجود «من» باشد، حتماً هنگام ادراک خود، آن را ادراک خواهیم کرد، چراکه نزدیکتر از «من» به خودم چیزی نیست. من به هر چیزی با «هو» اشاره می‌کنم، اما به خودم با «انا»، زیرا چیزهای دیگر ماهیت دارند، ولی خودم ماهیت ندارم، لذا انوار اسپهبدی و نفوس ناطقه دارای ماهیت نیستند و به طریق اولی ماده ندارند (شرح منظوم سید رضی شیرازی، ج ۲/ص ۱۸۵۸) شیخ اشراق در جایی دیگر برای اثبات بی‌ماهیتی نفس انسان می‌گوید: ادراک من همان وجود مجرد از ماهیت و علم حضوری من است، زیرا نمی‌توان ادراک خود را از نوع علم حصولی فرض کرد، چرا که اگر علم حصولی باشد، معلوم (ادراک من) عین نفس یا جزء نفس نیست و لذا غیر نفس مان خواهد بود و یا به عبارت دیگر ذات نفس از علم حصولی متقوم خواهد بود، در حالی که نفس به خود علم حضوری دارد، بنابراین ادراک نفس، ماهیت نیست بلکه خود وجود است، در نتیجه وجود انسان

است و چون وجود نفس حد یقفی ندارد، بلکه هر مرتبه‌ای که نفس به آن برسد، از آن تخطی می‌کند و هر فعلیتی را که به دست آورد، آن را می‌شکند و از آن خارج می‌شود، در نتیجه نمی‌توان تعریف جامع و مانعی را برای انسان معین کرد. از این جهت نفس ماهیت ندارد (شرح منظومه، ملاهادی سبزواری، ص ۵۵).

۲- نفس هنگامی که به مرتبه عقل بالفعل برسد، با عقل فعال متحد می‌شود و چون عقل کلی ماهیت ندارد و به لحاظ این که متحد با متحد از نظر احکام مساوی است، بنابراین، نفس نیز ماهیت نخواهد داشت (همان ۵۵). به اعتقاد مرحوم سبزواری عقل دارای مراتبی است: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، نفس که در اثر استکمال (در این مرحله) با عقل فعال متحد می‌شود. او برای عقل مرتبه دیگری را مطرح می‌کند که آن را عقل کلی می‌نامد؛ به این معنا که موجود تامی است که حالت منتظره‌ای برای او نیست و هیچ تعلق جزبه قیوم خود که فوق تمام است، ندارد. برای او در این مرتبه ماهیت وجود ندارد؛ چه رسد به این که ماده و موضوع وجود داشته باشد. به علاوه ایشان ادامه می‌دهد که نبود ماهیت برای نفوس مجرد انسان نیز هست و تفاوت آن با نورالانوار به شدت و ضعف و فقر و غناست (مجموعه رسائل فلسفی ملاهادی سبزواری، ۷۹۸-۷۹۹).

۳- این دلیل را ایشان براساس مبانی شیخ اشراق مطرح می‌کند. از این جهت، ابتدا مبانی اشراقی این دلیل بیان می‌شود:

(الف) با نظر به ذات خود درمی‌یابیم که ذات ما وجودی محض است.

دارای ماهیت نیست (تلویحات، سهروردی، ص ۱۱۶-
۱۱۵ و اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۹-
۲۵۷ و ص ۴).

است، زیرا ورای مرتبه عقلی است (الشواهد الربوبیه،
تعلیقۀ ملاحادی سبزواری، ص ۷۹۱).

-بسیط الحقیقه بودن

مرحوم سبزواری می‌گوید: پس از اتحاد نفس با
عقل فعال که در اثر سیر جوهری نفس ایجاد می‌شود،
نفس می‌تواند از این مقام ترقی نماید. در نظر اهل
عرفان این ترقی به رسیدن به مقام عین‌الجمع منجر
می‌شود که همان عالم اسماء و صفات و مرتبه
واحدیت (یا قاب قوسین) است. پس از آن، به مقام
جمع‌الجمع می‌رسد که مقامی است که برای انسان
اسم و رسمی نیست و مرتبه احدیت (یا اوادنی) نام
دارد. در نظر حکما انسان وقتی به مقام فوق مجرد
می‌رسد، بسیط الحقیقه‌ای است که همه کمالات و
خیرات مادون را داراست. در واقع، او وجود ظلّ
الحقی است که همه قوا و مبادی در او متراکم شده
است یا به عبارت دیگر، وجود منسطی است که
دارای وحدت جمعی و وحدت ظلّی است و بنابر
قاعده «فصل اخیر مشتمل بر جمیع فعلیات صور
سابقه است» جمیع فعلیت‌های مادون را به نحو اعلی
و اشرف داراست (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی
سبزواری، ص ۸۲۰-۸۱۸).

-به ذات باری تعالی متشخص بودن

براساس قاعده فلسفی «تمامیت نوع و فعلیت آن
به فصل اخیر آن است، نه به جنس آن»، این نکته
فهمیده می‌شود که فصل، جامع جمیع مقومات نوع
خود است، پس فصل اخیر به نحو بساطت و وحدت،
جامع جمیع کمالات و فعلیات و مبدأ مبادی فصول
گذشته است. انسان نیز دارای تشخص واحدی است
که مراتب مختلف دارد و براساس رتبه وجودی آن
مرتبه، صفات و ویژگی‌های مخصوص به آن مرتبه را

۲-ویژگی‌ها

علاوه بر این‌که در آثار مرحوم سبزواری
ویژگی‌های مشابهی همانند صدرا می‌توان یافت، ولی
ایشان در آثار خود ویژگی‌های دیگری را اضافه
می‌کند که عبارتند از:

- حد معین نداشتن

به تعبیر مرحوم سبزواری، انسان همچون ظلومی
است که به طور مداوم قاتل خویش است و در حدی
خاص توقف نمی‌کند، زیرا او به هر مرتبه‌ای که
می‌رسد، از آن تجاوز می‌کند و در هر مرحله‌ای که
زنده می‌شود، در آن مرحله می‌میرد، تا به حیات
بعدی برسد. این کار را ادامه می‌دهد تا به حد اعلی و
اشرف نائل شود و در نهایت، به فنای الهی برسد و
باقی به بقای او بشود (مجموعه رسایل فلسفی
ملاحادی سبزواری، ص ۸۱۲). در بین موجودات تنها
انسان است که می‌تواند به جایی برسد که حد یقف
نداشته باشد؛ یعنی راه همچنان برای او باز باشد و
سیر و تکامل همچنان برای او ممکن باشد و پا در
جاده بی‌نهایت بگذارد و باز هم به تکامل خود ادامه
دهد (ابراهیمیان ۳۰۱-۲۹۹).

-احاطه بر عقل داشتن و دانستن حقایق غیبی

مرحوم سبزواری در این زمینه می‌گوید: انسان
زمانی که نفس خود را کامل کند، می‌تواند با عقل
متحد شود؛ از این مقام نیز ترقی یابد؛ به عقل نیز
احاطه پیدا کند و مادون او مطوی در دست او
گردد. این مقام احاطه از ویژگی‌های مقام فوق تجردی

داراست. در مقام فوق تجردی که مقام وحدت حقه ظلیه و بسیط الحقیقه است، تشخیص انسان براساس رتبه وجودی، به عالی ترین وجود است، که همان فاعلیت حق تعالی است. بنابراین، تشخیص انسان در مرتبه فوق تجردی به ذات باری تعالی است (همان، ص ۸۷۴-۸۷۵).

- وجود حقیقی داشتن

از نظر ملاهادی سبزواری، وجود حقیقی همان وجود بدون ماهیت است. ایشان می گوید: برای ایجاد مفارقات مجرد امر الهی کافی است و به ماده، صورت، استعداد و حرکت نیازی نیست، چون مفارقات دارای ماهیت نیستند، پس عین امر الهی و همان کلمه «کن» الهی اند و شامل کلمه یکن نیستند. کلمه «کن» الهی همان وجود حقیقی است، لذا وجود بدون ماهیت همان وجود حقیقی است. مخاطب کلمه «یکون» همان ماهیت است و از این جهت می توان فهمید که روح و نفس انسان دارای ماهیت نیست. لذا اینکه گفته شده است: روح از «کن» خارج نمی شود، یعنی از وجود خارج نمی شود و همیشه وجود است و از مذلت ماهیت و ترکیب خارج می شود (شرح اسماء الحسنی، ملاهادی سبزواری، ص ۲۲۷).

۳- مبانی

مرحوم سبزواری در اثبات مقام فوق تجردی هم از مبانی شیخ اشراق و هم از مبانی صدرالمتألهین بهره برده است، بنابراین، مبانی ایشان در هر دو نحله فلسفی مورد بحث قرار می گیرد.

- حرکت جوهری

از نظر مرحوم سبزواری نیز نفس با حرکت تدریجی خود، تا مرتبه تجرد کامل و روحانیت مطلقه

سیر خود را ادامه می دهد که این مرتبه همان مرتبه اخفی است. در این مرتبه نفس در احدیت فانی می گردد و سیر آن به نحو اتصال وحدانی و استمراری است و در هر مرتبه ای دارای لبس فوق لبس خواهد بود. مرحوم سبزواری در مورد اهمیت حرکت جوهری در این سیر می گوید: در تمام مراحل سیر، وحدت جمعی و شخصی نفس محفوظ است و تبدلات وارد بر آن تنها از طریق حرکت جوهری امکان دارد (حکمت نامه، غلامحسین رضانژاد، ج ۲/ص ۱۵۶۵ و ادله ای بر حرکت جوهری، حسن زاده آملی، ص ۱۰۵). وی در ادامه می گوید: ظهور عین نور فعلی است و بنابراین، نور فعلی حق تعالی حقیقتاً ظاهر است. این نور فعلی در مجرای صور اسماء و صفات ظاهر است، لذا ظهور عقل کل همان ظهور نور خدای تعالی است، چراکه عقول و حتی نفوس وجودهای بدون ماهیت و باقی به بقای الهی اند (شرح اسماء الحسنی، ملاهادی سبزواری، ص ۴ و اسرار الحکم، ملاهادی سبزواری، ص ۲۵۷). مرحوم سبزواری وقتی از دید حکمت متعالیه به مسأله نگاه می کند، حرکت جوهری^(۲) را در تکامل نفس به عنوان یکی از مبانی، تأیید می کند. علاوه بر آن، می گوید: «اگر حرکت در جوهر ممکن نباشد، نمی توان برای نفس ناطقه وحدت حقه ظلی قائل شد» (شرح منظومه، ملاهادی سبزواری، ص ۲۴۹). ایشان در تبیین این وحدت نفس می گوید: «نفس ناطقه دارای وحدت جمعی است که حافظ جمیع مراتب طبیعی و امری است». از طرف دیگر، وی این وحدت را تنها وقتی ممکن می داند که نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقا باشد و بتواند از حالت طبیعی به حالت بساطت حرکت کند. پس هنگامی که

مرحوم سبزواری براساس نظر شیخ اشراق معتقد است که چون نفوس و عقول در ادراک خود به واسطه‌ای نیاز ندارند (یعنی با «هو» به آنها اشاره نمی‌شود)، بنابراین، تعریف ماهیت بر آنها صدق نمی‌کند و از این جهت ماهیت ندارند.

بررسی چند اشکال

با پذیرش مقام فوق تجردی اشکالات و تعارضاتی به وجود می‌آید که با برخی از مبانی فلسفی، همچون: قوانین مربوط به علیت، محدود بودن و یا ممکن الوجود بودن موجودات، تعارض به وجود می‌آید. ملاصدرا و مرحوم سبزواری در آثار خود به برخی از آنها پرداخته‌اند و جواب‌هایی را هم در این زمینه بیان کرده‌اند که به آنها اشاره می‌شود، برخی از اشکال‌ها را نیز شارحان پاسخ داده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

اشکال اول

به اعتقاد حکما مرتبه نفس پایین‌تر از مرتبه عقل است و عقل نیز از مرتبه الهی پایین‌تر است. این مطلب مستلزم وجود حد یا ماهیت برای نفس است (اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۶).

پاسخ

ملاحادی سبزواری این گونه جواب می‌دهد: این مغالطه از باب اشتراک لفظی بین فقدان امری و فاقد بودنش نسبت به مرتبه امر دیگری است (حکمت نامه، غلام حسین رضا نژاد، ص ۱۷۷۹). برخی خیال می‌کنند هر جا حد باشد، ماهیت نیز هست، در حالی که کلمه حد مشترک بین نفاد شیء و فاقدیت مرتبه شیء دیگر است. هر چیزی که دارای حد منطقی است، حد به معنای نقص و فقدان را نیز دارد،

تبدل ذاتی براساس حرکت جوهری در بسائط جایز باشد، این حرکت به طریق اتصال و استمرار وحدانی خواهد بود» (همان).

-جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس

مرحوم سبزواری، مبنای جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس را برای اثبات این مقام ضروری می‌داند.^(۳) بنابراین، نفس از مرتبه جسمانی خود حرکت ذاتی تدریجی می‌کند، تا به مرتبه تجرد کامل و روحانیت مطلقه برسد. در این مرتبه نفس در احدیت فانی می‌گردد و سیر آن به نحو اتصال وحدانی و استمراری است و در هر مرتبه‌ای لبس فوق لبس دارد. از نخستین مرتبه تحوّل و تکوّن آن تا آخرین مرتبه که فناء فی الله است، وحدت جمعی و شخصی آن محفوظ است و تبدلات وارد بر آن جز با حرکت جوهری امکان ندارد (حکمت نامه، غلام حسین رضا نژاد، ج ۲ نامه ۱۵۶۵).

-اتحاد نفس با عقل فعال

مرحوم سبزواری بر اساس قاعده «اتحاد عاقل و معقول»، معتقد است که وقتی نفس به مرتبه عقل فعال رسید، با آن متحد می‌شود و لذا خصوصیات عقل فعال (همچون نداشتن ماهیت) را به خود می‌گیرد (شرح منظومه، ملاحادی سبزواری، ص ۵۵). البته نفس انسان پس از اتحاد با عقل فعال، می‌تواند ترقی پیدا کند و از آن مرحله نیز عبور کند و به مقام عین‌الجمع و پس از آن جمع‌الجمع برسد (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۸۱۸).

-انوار اسفهبندی و نفس ناطقه وجودهای بدون

ماهیت

وجود غیر از امکان در ماهیت است. امکان در وجود به تعلق و فقر و نقص وجود است، ولی امکان در ماهیت به سلب دو ضرورت وجوب و امتناع (تساوی نسبت به دو طرف مذکور) است. این نوع امکان در وجود راه ندارد، زیرا وجود برای وجود ضروری است، بنابراین، امکان در وجود به فقر آن است و این فقر ذاتی آن است، نه عارض بر آن (همان).

اشکال سوم

با پذیرش مقام فوق تجردی لازم می‌آید، انسان از علت خود که عقل فعال است، اشرف باشد و در مرتبه بالاتر از علت خود قرار بگیرد. این در حالیست که معلول نمی‌تواند بر علت خود مقدم شود (مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، رساله اجوبه مسائل کاشانی، ص ۱۷۹-۱۴۷).

پاسخ

پاسخ این سؤال با بیان تفاوت انسان با عقول و نفوس کلی مشخص می‌شود. نفوس کلی و عقول از ابتدای نشأ خود به خاطر اینکه دارای فعلیت و تمامیت‌اند و از حالتی به حالت دیگر منتقل نمی‌شوند، مقام معلومی دارند، اما انسان به جهت اینکه دارای برهه‌های مختلفی است و به صورت تدریجی مراتب کمال خود را می‌پیماید و به سبب اینکه تطور از حالتی به حالت دیگر تا بی‌نهایت در انسان وجود دارد، غلبه با جهت قبول، افتقار، عجز، انکسار و ضعف نسبت به ذات باری تعالی است، در حالی که استعداد پذیرش این ضعف و انکسار در خلقت سایر موجودات نمایان نیست. منشأ حرکت نیز یافتن همین ضعف وجودی در ذات نفس انسانی است و به این واسطه، انسان در بین موجودات دیگر استعداد پذیرش امانت الهی را دارد. به عبارت دیگر،

ولی عکس آن کلیت ندارد. لذا لازم نیست که هر موجود ناقص و فاقد مرتبه عالیتری (مانند نفس) دارای تعریف (حد و رسم منطقی) و ماهیت هم باشد (همان ۱۷۷۹). اگر می‌گوییم نفس ماهیت ندارد، به این معنا نیست که او نقص ندارد و از ممکنات نیست، بلکه به این معناست که دارای تعریف حدی نیست و از این جهت بی‌ماهیت است. به عبارت دیگر، در لفظ «حد» مغالطه‌ای صورت گرفته است که یا از باب اشتراک لفظ «حد» بین فقدان امری و فاقد بودنش نسبت به مرتبه امر دیگری است (به این معنا که نفس ماهیت به معنای دوم را دارد، ولی ماهیت به معنای اول را ندارد) و یا از باب ایهام انعکاس است، چرا که هر حد منطقی لازم دارد حد به معنی نفاذ و انقطاع را، ولی عکس آن صحیح نیست (اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۶).

اشکال دوم

به اعتقاد قائلان به مرتبه فوق تجردی نفس، نفس وجود محض است و چون وجود ممتنع العدم است و ممتنع العدم واجب است، پس نفس نیز واجب است (اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۹).

پاسخ

مرحوم سبزواری این اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد: وجوب نفس با وجوب ذات باری تعالی فرق دارد. واجب الوجود، وجود محضی است که اتم و اکمل از آن نیست و در شدت و نوریت غیر متناهی است و هیچ گونه حیثیت تقییدی و تعلیلی در آن راه ندارد. صفات او همه قضیه ضروریّه ازلیّه می‌باشد، اما نفس وجوب بالغیر دارد و معروض وجوب غیر، ممکن الوجود بالذات است. گفته نشود که چون ممکن است، پس ماهیت هم دارد، زیرا امکان در

با اعیان دارای جهات عدمی و به تبع آن ماهیات و حدودند، ولی به لحاظ اصل ذات خود، از حدود عاری‌اند و ماهیت ندارند (تعلیقۀ مرحوم آشتیانی بر مجموعه رسائل فلسفی ملاهادی سبزواری، ص ۷۹۹-۷۹۸ و شرح زادالمسافر، ملاصدرا، ص ۴۳۸).

پاسخ دوم

آیت الله جوادی آملی می‌گوید: براساس اصالت وجود، در خارج چیزی جز وجود نیست و آنچه نشان از ماهیت است، در ذهن وجود دارد، در نتیجه ماهیت چیزی جز مفهوم نیست، ولی چون ما توانایی نداریم خود آن وجود را (با علم حضوری) درک کنیم، ناگزیر معانی آنها در آینه ذهن، به صورت ماهیت جلوه‌گر می‌شود. به عنوان مثال انسان وقتی در برابر درخت خارجی قرار می‌گیرد، از طریق حواس شرایطی را فراهم می‌کند تا صورت ماهوی آن درخت در ذهن نقش ببندد و گرنه ماهیت درخت در خارج حقیقتاً موجود نیست. از طرفی، اگر انسان موجودی شود که از غبار ذهن رهایی یابد و این قدرت را پیدا کند که عین خارجی را بدون واسطه مشاهده کند، دیگر از ماهیت سخنی در میان نخواهد بود. در این مقام، دیگر سخن از علم حصولی، تصور و تصدیق، قضیه، معرفت و قول شارح (حد و ماهیت) نخواهد بود. انسان چون به مرتبه کمال نفس و حتی فوق آن رسیده است، دیگر سخنی از ماهیت مطرح نمی‌کند، بنابراین، ماهیت مرتبه ضعیفی است که ذهن آن را انتزاع کرده (و مساوی با مفهوم است) و با تکامل نفس، انسان می‌تواند با خود وجود مرتبط شود، ولی ایشان می‌گویند: به یک اعتبار می‌توان گفت که مقام فوق مجرد دارای ماهیت است و آن به لحاظ انحطاط از مقام وجود واجبی است. به طور خلاصه، می‌توان

سبب ارتقاء انسان از یک نحوه وجودی به نحوه وجودی دیگر، اشتغال او بر دو جهت موت و حیات، ضعف و قوت، نقص و کمال و بقاء و زوال است و انسان براساس حرکت جوهری این مراحل را طی می‌کند، در حالی که برای غیر انسان این گونه نیست (همان).

اشکال چهارم

یکی از ویژگی‌های مقام فوق تجردی نفس انسانی، بی‌ماهیت بودن آن است، در حالی که غیر از وجود حق تعالی، همه حقایق دارای حد و ماهیتند، زیرا لازمه معلولیت حد داشتن است و معلول چون در رتبه‌ای مساوی با علت واقع نمی‌شود، لذا هرگز بدون ماهیت نمی‌شود (شرح زاد المسافر، ملاصدرا، ص ۴۳۸).

در جواب این اشکال پاسخ‌های متعددی داده شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

پاسخ اول

مرحوم آشتیانی می‌گوید: نفوس انسانی دارای اعتباراتی متعدّدند: به اعتبار رجوعشان به سوی ذات حق تعالی و فنا در وجود مطلق و جبران نقایص خود با آن وجود مطلق، احکام ماهیت در آنها مغلوب است و در عوض، آثار وجود بر آنها غالب می‌شود. همین اعتبار، ملاک بقای آنها به بقای ذات باری تعالی است. از طرف دیگر، ممکنات و از جمله آنها نفوس، به اعتبار وجود خارجی خود، رابط محض‌اند و همانند وجود منبسط، به اعتبار سریان و اتحاد با موجودات مقید، ماهیت بر آنها اطلاق می‌شود، اگرچه به حسب اصل ذات خود احکام وجود بر آنها اطلاق می‌شود و از حدود مبرآیند. به عبارت دیگر، نفوس به لحاظ انحطاط از مقام وجود واجب تعالی و سریان و اتحاد

باشد، بدون آنکه سخن از ماهیت در میان باشد (همان).

اشکال ششم

چگونه در مقام فوق تجردی قائل به فوق مقوله بودن نفس هستید، در حالی که در تقسیماتی که در کتب رایج فلسفی موجود است، نفس یکی از اقسام جوهر و دارای ماهیت است (رحیق مختوم، جوادی آملی، ج ۹/ص ۲۲۴).

پاسخ

آنچه در کتب معمول فلسفی موجود است و جوهر را به پنج قسم جسم، ماده، صورت، عقل و نفس تقسیم می‌کند، بر اساس مبانی حکمت مشاء است، در حالی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه تقسیم مذکور صحیح نیست. در اثر حرکت جوهری، صورت جدیدی حاصل می‌شود و هیچ یک از اجناس و فصول سابق باقی نخواهد بود، بلکه همه آنها اگر لا بشرط اخذ شوند، تنها به لحاظ مفهوم بر صورت جدید صادق خواهند بود. از این جهت، نوع چیزی جز همان صورت جدید نیست. در مورد نفس نیز این گونه است که ماهیت معینی نیست، بلکه بر اساس حرکت جوهری، صورت آن که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، صورت جدیدی است (همان).

اشکال هفتم

در برخی از کتب فلسفی کمال خاص انسان که به کمال نهایی معروف شده، اتحاد نفس با عقل کلی دانسته شده است. «النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تتحد بالعقل الکلی» (شواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۳۳۳). این مطلب چگونه با مقام فوق تجردی انسان که مرتبه‌ای فوق اتحاد نفس با عقل کلی است، سازگار است؟

گفت ماهیتی که در مقام فوق تجردی نفی شده است، همان مفهوم ذهنی است که مرتبه‌ای ضعیف است، ولی ماهیت به معنای انحطاط از وجود واجب تعالی در این مقام وجود دارد (تحریر تمهید القواعد، جوادی آملی، ص ۷۷۰).

اشکال پنجم

یکی از ویژگی‌های مقام فوق تجردی نفس انسانی بی ماهیت بودن آن است. از طرفی، اگر موجودی بی ماهیت باشد، حتماً از لحاظ وجود نامحدود خواهد بود، زیرا ماهیت نشانه محدودیت است. از این جهت، نفی ماهیت از عقول و نفوس به معنای نفی محدودیت از آنهاست (تحریر تمهید القواعد، جوادی آملی، ص ۷۷۲).

پاسخ

دانسته شد که بر مبنای اصالت وجود، ماهیت به مفهوم بازگشت می‌کند، زیرا مجعول بالذات وجود است، نه ماهیت، بنابراین، تحقق خارجی تنها از آن وجود است و ماهیت در موطن ذهن و در مقام حکایت از واقعیت خارجی است. به عبارت دیگر، محدودیت هیچ تلازمی با ماهیت ندارد، چرا که بر اساس اصالت وجود، ماهیت مؤخر از وجود است (همانند تأخر مجاز از حقیقت) و وجودها در رتبه مقدم بر ماهیت از یکدیگر جدایند، بنابراین، در مرحله قبل از ماهیات، امتیاز وجودها از یکدیگر و امتیاز جمیع آنها از ذات باری تعالی به اطلاق و تقيید خود وجود است، زیرا در آن مقام نوبت به ماهیت نخواهد رسید، تا امتیاز وجودها از یکدیگر به ماهیت نسبت داده شود. بنابراین، می‌شود موجود محدود و از دیگر اشیاء امکانی و همچنین از واجب تعالی ممتاز

پاسخ

اعتقاد به سیر انسان و عروج او تا اتحاد نفس با عقل فعال یک مشرب حکمی معمولی است که در مرتبه تجرد نفس مطرح است، در حالی که بحث، در مقام فوق تجردی است. به علاوه، اعتقاد به عدم ترقی انسان از مرتبه عقل قدسی سبب اشرفیت عقل از انسان می‌شود و این خلاف عقیده فلاسفه است. آنان می‌گویند: انسان کامل در اندک زمانی مراتب بین طبیعت و عقول را طی نموده، به مقام فنا و قرب حقیقی نائل می‌شود (تمهید القواعد، ابن ترکه، ص ۳۵۸). بر این اساس، بعد از اتحاد نفس با عقل فعال، ترقی انسان تا مقام عین الجمع و سپس جمع الجمع ادامه دارد (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۸۱۸). بنابراین، اتحاد نفس با عقل فعال مرتبه خاصی از سیر تکاملی انسان است که در مقام تجرد، عالیترین مرتبه و کمال خاص انسان محسوب می‌شود، ولی براساس حرکت جوهری، حقیقت انسان در مقام عروج، به واسطه تحرک در عنصر مادی، از عقل فعال نیز کامل تر و وسیع تر می‌شود و بعد از عروج در مراتب عقول، پا بر فرق عقل گذاشته، به مقام قاب قوسین (واحدیت) و در ادامه، به مقام او ادنی (احدیت) می‌رسد (شرح زاد المسافر، ملاصدرا، ص ۴۳۸).

اشکال هشتم

براساس مبانی فلسفی حرکت جوهری مختص عالم ماده است و در عالم مجردات حرکت معنا ندارد و ثبات محض وجود دارد، بنابراین، چگونه می‌توان تبدلات متعدد نفس را در عالم تجرد به حرکت جوهری نسبت داد؟

پاسخ اول

پذیرش مقام فوق تجردی برای انسان به معنای نفی مادیت و جسمانیت انسان نیست، چرا که براساس مبانی ملاصدرا انسان معاد و عالم پس از این دنیا، جسمانی است، متنها جسمی متناسب و به حسب همان عالم را دارا خواهد بود. از این جهت، انسان به جهت جسمانیت خود حرکت جوهری را به طور دائم دارا خواهد بود و به تبع آن، نفس او نیز تکامل خواهد یافت، همان طور که در این دنیا نفس انسان با تعلق به بدن در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد.

پاسخ دوم

درست است که حرکت جوهری مختص عالم ماده است، ولی در عالم مجردات تجدد امثال و حرکت حبی وجود دارد. به عبارت دیگر، هر جا حرکت جوهری است، تجدد امثال وجود دارد، ولی عکس آن صادق نیست. حرکت حبی و تجدد امثال در تمام ما سوی الله اعم از مفارق و غیر مفارق؛ چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، وجود دارد. وجود به طور مداوم در این دنیا و آخرت در حال حرکت است (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۱۷۴)؛ متنها حرکت جوهری مختص به این عالم است و تجدد امثال در همه عوالم جاری است (همان، ص ۱۷۶) تا آنجا که ادعا شده است حرکت در جوهر از تجدد امثال ناشی شده است (همان، ۲۳۷).

ملاصدرا نیز تجدد در امثال و حرکت در جوهر را دو مقوله همراه هم می‌داند که از شیر واحد استفاده می‌کنند، منتهی ایشان تجدد را ناظر به حدوث آن به آن و به طور مطلق می‌داند، ولی حرکت جوهری را ناظر به عالم طبیعت می‌داند و معتقد است که آنها از

نظر معنا واحد و از نظر مفهوم و خارج متغایر هستند^(۴) (اسفارالاربعه، ملاصدرا، ج ۷، ص ۳۰۷).

مرحوم سبزواری نیز به توارد صور غیر متناهی به صورت تعاقبی و آن به آن و به طور دائمی معتقد است و لوح محفوظ را نیز به نحو تجدد امثال و اتصالی بنا بر حرکت جوهری، متبدل می‌داند (شرح منظومه سبزواری، ص ۳۲۲).

ج- مقایسه

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی نه تنها از جهت ماهیت، بلکه از نظر وجود نیز درجه و رتبه معینی ندارد. ایشان این ویژگی را مختص انسان می‌داند. بنابراین، فوق تجرد در نظر او؛ یعنی نداشتن رتبه و مقام معین. این ویژگی در نظر او ناشی از قابلیت تحول و دگرگونی از یک نشأه به نشأه دیگر است که به طور دائمی در انسان این ترقی وجود دارد. ملاصدرا مقام فوق تجردی را همان مقام جانشینی الهی دانسته که بالقوه در وجود هر انسانی نهفته است. او منبع تغذیه برای رسیدن به مقام فوق تجردی را ادراک معارف می‌داند.

از نظر ملاصدرا با پذیرش مقام فوق تجردی ویژگی‌هایی، از قبیل: فوق مقوله بودن (به این معنا که نفس نه جوهر است و نه عرض)، از سنخ علم یا وجود بودن (به این معنا که نفس ناطقه خود علم است و مقام فوق تجردی بر اثر وسعت علمی در انسان به دست می‌آید)، احاطه بر عقل داشتن (به این معنا که شأن نفس این است که می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد و بسیط نایل شود و حتی بر آن نیز احاطه یابد و وجودی نوری و محیط گردد)، وحدت حقه ظلیه داشتن (به این معنا که نفس انسان می‌تواند در تحت سایه الهی، خصوصیات الهی را به خود بگیرد و به

همین جهت، در عین اینکه در هیچ جا نیست، در همه جا حضور داشته باشد و دارای وجود جامعی شود که وحدت جمعیه نام دارد)، حد معین نداشتن (به این معنا که انسان چون دارای مقام معلومی نیست، به هر مرحله‌ای که می‌رسد، می‌تواند از آن مرحله عبور کند، لذا حد معینی برای آن نمی‌توان در نظر گرفت)، منفک نبودن از معبود (به این معنا که انسان با رسیدن به این مقام، احکام وجود امکانی، از قبیل: مرآتیت، آیت بودن و ظلیت در وجود ذی‌ظلم از او محو شده و در نتیجه از معبود خود متحیز نخواهد بود) را برای انسان برمی‌شمرد.

از نظر صدرا مبانی‌ای که برای اثبات این مقام لازم است؛ عبارتند از: اصالت وجود، زیرا که اگر اصالت با وجود نباشد، نمی‌توان استکمالات انسان را به یک وجود واحد نسبت داد، بنابراین، انقلاب در ماهیت به وجود می‌آید؛ تجرد نفس، زیرا تا اثبات نشود که نفس مجرد است، نمی‌توان برای آن مقام فوق تجردی را اثبات کرد؛ حرکت جوهری، زیرا بر اساس حرکت جوهری است که می‌توان ادعا کرد سیر وجود نفس تنها به عالم طبیعت منحصر نمی‌شود، بلکه در عوالم مافوق آن نیز دارای نشأت نامعلومی است؛ جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن، زیرا که در صورتی که نفس را دارای حدوث جسمانی ندانیم و بگوییم نفس ذاتا بسیط است، باید به قدم نفس ملتزم شویم، چون هر امر بسیطی، مجرد است و مجردات نیز قدیم‌اند، لذا نمی‌توان به حدوث نفس قائل شد، در نتیجه نمی‌توانیم حرکت را در نفس انسان توجیه کنیم. از طرف دیگر، اگر نفس دارای حقیقتی غیر مادی و مجرد باشد، نمی‌توان تعلق آن به بدن مادی و انفعال آن را از حالات و عوارض مادی بدن توجیه کرد. اگر

تعالی است، می‌باشد و تشخیص انسان در مرتبه فوق تجردی به ذات باری تعالی است)، وجود حقیقی داشتن (به این معنا که وجود حقیقی همان وجود بدون ماهیت است).

مبانی‌ای که وی برای اثبات این مقام استفاده می‌کند، عبارتند از: حرکت جوهری، او می‌گوید: «اگر حرکت در جوهر ممکن نباشد، نمی‌توان برای نفس ناطقه وحدت حقه ظلی قائل شد»، جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس، (ایشان مبنای جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس را برای اثبات این مقام ضروری می‌داند. بنابراین نفس از مرتبه جسمانی خود حرکت ذاتی تدریجی می‌کند، تا به مرتبه تجرد کامل و روحانیت مطلقه برسد) اتحاد نفس با عقل فعال، (مرحوم سبزواری براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول معتقد است که وقتی نفس به مرتبه عقل فعال رسید، با آن متحد می‌شود و لذا خصوصیات عقل فعال را به خود می‌گیرد) انوار اسفهبدی و نفس ناطقه وجودهای بدون ماهیت، (وی براساس نظر شیخ اشراق معتقد است که چون نفوس و عقول در ادراک خود به واسطه‌ای نیاز ندارند؛ یعنی با «هو» به آنها اشاره نمی‌شود، ماهیت بر آنها صدق نمی‌کند).

ملاهادی سبزواری و ملاصدرا در بسیاری از نتایج و فوایدی که بر مقام فوق تجردی انسان مترتب است، مشترکند. هر دو فیلسوف مقام فوق تجردی را مقام بی‌ماهیتی می‌دانند. از نظر آنها مقام لایققی، مقام احاطه بر عقل است که انسان به واسطه آن از تمام حقایق، حتی حقایق غیبی آگاه خواهد بود. تجاوز از حد و نداشتن حد معین از دیگر ویژگی‌های مشترک است که هر دو معتقدند انسان به طور دائم در حال ترقی است و همیشه راه برای او باز است. از

نفس موجودی کاملاً روحانی و عقلی باشد، تأثیرپذیری آن از بدن بی‌معناست و بنابراین، نمی‌توان حرکت را در نفس انسان توجیه کرد.

مرحوم سبزواری نیز حد یقینی برای سیر کمالی انسان قائل نیست و می‌گوید: چون نفوس و مافوق آنها بسیط هستند، پس دارای ماهیت نیستند و هیچ ظلمتی در آنها راه ندارد. او می‌گوید: ماهیت دارای جامعیت و مانعیت است و مانعیت مستلزم ضیق وجود است و چون وجود نفس حد یقینی ندارد، لذا هر فعلیتی را به دست آورد، آن را می‌شکند و از آن خارج می‌شود. در نظر او نفس هنگامی که به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد، با عقل فعال متحد می‌شود و چون عقل کلی ماهیت ندارد، لذا نفس نیز ماهیت نخواهد داشت. ایشان برای اثبات این مقام از مبانی سهروردی استفاده می‌کند و می‌گوید ماهیت مستلزم صدق «هو» است و چون ما به خود با «انا» اشاره می‌کنیم نه «هو»، پس نفس ماهیت ندارد.

مرحوم سبزواری نیز برای این مقام ویژگی‌هایی را بر می‌شمرد، از قبیل: حد معین نداشتن، (انسان به تعبیر مرحوم سبزواری همچون ظلومی است که به طور مداوم قاتل خویش است و در حدی خاص توقف نمی‌کند)، احاطه بر عقل داشتن و دانستن حقایق غیبی، بسیط الحقیقه بودن (پس از اتحاد نفس با عقل فعال که بر اثر سیر جوهری نفس ایجاد می‌شود، نفس می‌تواند از این مقام ترقی نماید و بسیط الحقیقه‌ای گردد که همه کمالات و خیرات مادون را دارا شود)، به ذات باری تعالی متشخص بودن (مقام فوق تجردی که مقام وحدت حقه ظلیه و بسیط الحقیقه است، تشخیص انسان براساس رتبه وجودی، به عالیترین وجود که همان فاعلیت حق

مقام معلومی ندارد، نمی‌توان برای او ماهیت ثابتی را در نظر گرفت. به علاوه؛ بساطت در نظر ملاصدرا مساوی با بی‌ماهیتی نیست، بلکه در نظر او نفس می‌تواند به مقام بی‌ماهیتی نائل شود. ملاصدرا نه تنها نداشتن مقام معلوم را در مرتبه ماهیت نفس می‌داند، بلکه او نداشتن مقام معلوم را در مرتبه وجود نیز مطرح می‌کند، در حالی که در فلسفه سهروردی و مقرر آن ملاحادی سبزواری، از این مسأله سخنی مطرح نمی‌شود.

در فلسفه سهروردی سخنی از حرکت و ترقی دائمی انوار اسفهبندی نیست، در حالی که در فلسفه ملاصدرا مسأله اصلی مقام لایقینی و حرکت و ترقی دائمی نفس ناطقه است. بدون تردید، اتکاء مرحوم سبزواری در اثبات بی‌ماهیتی نفوس ناطقه بدون لحاظ حرکت و ترقی امری ناقص است، بنابراین مرحوم سبزواری چگونه می‌تواند این معنای از بی‌ماهیتی را در کنار معنایی که ملاصدرا ارائه می‌دهد، قرار دهد؟

از جمله تعارضاتی که در عبارتهای مرحوم سبزواری وجود دارد، این است که وی عقل فعال را نیز بی‌ماهیت دانسته، می‌گوید: چون نفس با عقل فعال متحد می‌شود و نفس بر اثر اتحاد، خصوصیات عقل فعال را گرفته و چون عقل فعال ماهیت ندارد، نفس نیز بی‌ماهیت می‌شود، در حالی که از نظر ملاصدرا عقول نیز ماهیت و مقام معلوم دارند. او نداشتن مقام معلوم را مختص نفس انسان می‌داند.

مرحوم سبزواری معتقد است که چون عقول مرتبه بی‌ماهیتی دارند، بنابراین، حالت منتظره ندارند (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۷۹۸)، در حالی که در فلسفه ملاصدرا با تکیه به مبانی ایشان، می‌توان گفت که نفوس چون حالت غیر

نظر آن دو، این مقام تنها مختص انسان است، زیرا فقط انسان است که دارای استعداد تحول در ذات خود است و چون این استعداد ملازم با حرکت است، مستلزم تعلق نفس به بدن است. وحدت حقّه ظلیّه، مقام جمع الجمع، مرتبه فنا فی الله، بقای بالله و مرتبه اخفی نیز از جمله ویژگی‌هایی است که این دو فیلسوف برای این مقام قائل هستند. با وجود این، تفاوت‌هایی را می‌توان در تبیین این مقام بین این دو فیلسوف مشاهده کرد:

عمده استدلال مرحوم سبزواری برای اثبات این مقام، استفاده از مبانی شیخ اشراق است. درست است که هم شیخ اشراق و هم ملاصدرا برای نفوس مرتبه بی‌ماهیتی قائل‌اند، ولی نگاه این دو فیلسوف به بی‌ماهیتی متفاوت است. با مطالعه آثار ملاحادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی که با عنایت به فلسفه سهروردی است، در مورد بی‌ماهیتی دو مطلب را می‌توان استخراج کرد:

الف) بی‌ماهیتی به معنای عدم ظلمت است، به عبارت دیگر؛ چون شائبه ظلمت در نفس انسانی (به لحاظ نور بودن) راه ندارد، پس بی‌ماهیت است.

ب) بساطت با بی‌ماهیت بودن مساوی است؛ یعنی هر چیزی که بسیط است، شائبه ظلمت در او راه ندارد، در نتیجه ماهیت هم ندارد. مرحوم سبزواری اذعان می‌کند، چون نفوس بسیط هستند، پس ماهیت ندارند. این درست مانند نگاه سهروردی است که می‌گوید بی‌ماهیتی به معنای عدم ظلمت است. سهروردی حتی انوار حسی را نیز بی‌ماهیت می‌داند، ولی از نظر ملاصدرا نگاه به بی‌ماهیتی متفاوت است؛ به این معنا که بی‌ماهیتی به معنای عدم ظلمت نیست، بلکه به معنای نداشتن مقام معلوم است؛ یعنی چون

منتظره دارند، بی‌ماهیت‌اند و این برخلاف نظر مرحوم سبزواری است.

نتیجه

مقام فوق تجردی (لایقفی) از جمله مسائلی است که از نظر مرحوم سبزواری و ملاصدرا مطرح بوده و به اثبات رسیده است. این دو فیلسوف در اکثر ویژگی‌هایی که برای مقام فوق تجردی برمی‌شمارند، مشترک هستند. علاوه بر این در اکثر مبانی که برای اثبات این مقام مطرح شده نیز مشترکند (جز یک مبنا که ریشه در فلسفه اشراق دارد و ملاصدرا آن را مطرح نمی‌کند و آن نحوه بی‌ماهیتی در انوار اسفهدیه است)؛ متنها تفاوت‌هایی در نحوه تبیین این مقام در بین این دو فیلسوف مشاهده می‌شود که بیشتر به خاطر گرایش مرحوم سبزواری به شیخ اشراق در نحوه اثبات و تبیین این مقام است. مقوله بی‌ماهیتی در فلسفه اشراق با ملاصدرا نسبت به مقام فوق تجردی متفاوت است. بی‌ماهیتی در فلسفه اشراق به معنای عدم ظلمت است و حتی شامل انوار حسی نیز می‌شود؛ در حالی که در فلسفه ملاصدرا بی‌ماهیتی به معنای نداشتن مقام معلوم و ترقی دائمی است؛ یعنی چون مقام معینی ندارد، نمی‌توان ماهیت معینی برای آن تعریف کرد که این معنا فقط مختص انسان است. این مسأله منجر به خلط‌هایی پیرامون مقام فوق تجردی در تقریر و بیان مرحوم سبزواری شده است. ملاصدرا بیشتر نگاه وجودی به این مقام دارد، که باعث می‌شود جنبه کاربردی تری به بحث پیرامون این مقام شود، در حالی که در فلسفه اشراق این نگاه کاربردی بسیار کم رنگ است. بنابراین، در یک ردیف قرار دادن این دو فیلسوف درباره این مقام خاص

انسان از سوی مرحوم سبزواری بی‌مورد و نابجاست. علاوه بر اینکه برخی اختلاف نظرها نیز ناشی از اختلاف مبنا بین این دو فیلسوف شده، مرحوم سبزواری بسایط و عقول را بی‌ماهیت دانسته، در حالی که ملاصدرا عقول را نیز دارای مقام و حد معین می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱- منظور از انوار اسفهدیه همان نفوس ناطقه انسانی است. به اعتقاد سهروردی، انوار اسفهدیه همان حقیقتی است که موجودیت انسان به آن وابسته است، همان است که هنگام تعریف و اشاره از خود به «من» تعبیر می‌شود (شرح حکمة الاشراق، شهزوری، ص ۴۹۱، ۴۷۵ و فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، خالد غفاری، ص ۸۰). علاوه بر اینکه براساس مکتب اشراق در انوار نیز اختلاف تشکیکی وجود دارد. سهروردی در این زمینه می‌گوید: «النور کله فی نفسه لا یختلف حقیقته الا بالکمال والنقصان» (شرح حکمة الاشراق، شهزوری، ص ۳۱۱). همچنین، مرحوم سبزواری در دلایل خود مواردی را بیان کرده که نشان می‌دهد منظور از انوار اسفهدیه، نفوس انسانی است، مانند: تخطی از حد خود و عدم وقوف در مرتبه خود.

۲- وی در این زمینه تصریح می‌کند: «لو لم تجز الحركة فی الجوهر لم تکن للنفس الناطقة وحدة حقة ظلیة للوحدة الحقة الحقیقیة والتالی باطل فکذا المقدم» (شرح منظومه، ملاهادی سبزواری: ۲۴۹).

۳- «لنفس الناطقة الوحدة الجمعة الحافظة لجميع المراتب الطبيعية والامرية وتلك الوحدة لا تتأتی الا بان تكون النفس جسمانیة الحدوث و روحانی البقاء متحركة من الطبع الی اللطیفة الاخفویة فاذا كان تبدلها الذاتی علی

- ۲- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین. (۱۳۸۱). **تمهید القواعد**، با حواشی قمشه‌ای، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۳- ابراهیمیان، سید یوسف. (۱۳۸۶). **ارمغان آسمان**، قم: انتشارات مطبوعات دینی، چاپ اول.
- ۴- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۷۲). **تحریر تمهید القواعد**، قم: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۵- _____ . (۱۳۸۶). **رحیق مختوم**، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
- ۶- _____ . (۱۳۷۹). **هزار و یک کلمه**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۷- _____ . (۱۳۶۲). **معرفت نفس**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- _____ . (بی تا). **گشتی در حرکت**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
- ۹- _____ . (۱۳۷۹). **شرح العیون فی حوزة علمیه قم**، چاپ دوم.
- ۱۰- _____ . (۱۳۸۱). **الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقه**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، چاپ اول.
- ۱۱- _____ . (۱۳۶۳). **یازده رساله فارسی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۲- _____ . (۱۳۷۵). **دروس اتحاد عاقل و معقول**، قم: انتشارات قیام، چاپ اول.
- ۱۳- _____ . (۱۳۸۰). **ادله‌ای بر حرکت جوهری**، انتشارات الف، لام، میم، چاپ اول.

- نحو الحركة فی ما يجوز من اللطائف كان على سبيل الاتصال والاستمرار» (شرح منظومه، ص ۲۴۹).
- ۴- عبارت ملاصدرا چنین است: «فالمادة الجسمیه اذا حقق الامر فی نحو وجودها الخارجی، ظهر ان وجودها للعدم و ظهورها مندمج فی الخفاء و حضورها يتحصل بالغیبة و بقاءها منحفظ بالتجدد و الزوال، و استمرارها منضبط بتوارد الامثال...» (اسفار الاربعه، ملاصدرا، ج ۷، ص ۳۰۷) و همچنین می گوید: «لکل نوع من الاجسام الطبیعیة صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبیعیة فیاضة علیها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال...» (همان، ۳۰۹). آیت الله حسن زاده در ذیل این دو عبارت می گوید: «قوله منحفظ بالتجدد و الزوال و استمرارها منضبط بتوارد الامثال و کذاک قوله باذن الله مبدع الامر و الخلق بايراد الامثال، جمع بین الحركة فی الجوهر و التجدد فی الامثال» (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۱۸۸).
- صدرالمتألهین در جای دیگر می گوید: «...قدمها [العقول] و دوامها ببقاء الله تعالی لا ینافی حدوث العالم و تغییر ما سوی الله جمیعا... و ذلك لما اشرنا الیه مرارا انها من حیث ذاتها من لوازم الاحدیة و الشؤون الالهیة و هی لوامع وجهه تعالی و تجلیات نوره و اما من حیث نسبتها الی ما یصدر عنها علی التدریج و التجدید من خلق جدید فهی حادثة من هذه الجهة متجدد لان العلة مع المعلول فی الوجود من جهة ما هی علة...» (اسفار الاربعه، ملاصدرا، ج ۷/ص ۳۳۳) آیت الله حسن زاده عبارت «و اما من حیث نسبتها الی ما یصدر عنها...» را ناظر به حرکت در جوهر و تجدد امثال می داند (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۱۸۹).
- منابع**
- ۱- آملی، شیخ محمد تقی. (بی تا). **دررالفوائد**، قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.

- ۱۴- _____ . (۱۳۸۰). **انسان در عرف عرفان**، تهران: انتشارات سروش، چاپ پنجم.
- ۱۵- رضا نژاد، غلامحسین. (۱۳۸۰). **حکمت نامه**، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۱۶- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۲). **اسرارالحکم**، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۷- _____ . (۱۳۷۲). **شرح منظومه**، قم: انتشارات لقمان، چاپ اول.
- ۱۸- _____ . (بی تا). **شرح اسماء الحسنی**، قم: انتشارات بصیرتی.
- ۱۹- _____ . (۱۳۶۰). **مجموعه رسائل فلسفی**، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۰- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۳). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق کتاب تلویحات**، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۱- شهزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). **شرح حکمة الاشراق**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۲- شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۳). **درس های شرح منظومه**، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۲۳- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۳). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه**، تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۲۴- _____ . (۱۴۱۹). **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دار التعارف المطبوعات، چاپ دوم.
- ۲۵- _____ . (بی تا). **مفاتیح الغیب**، بیروت: الارشاد للطباعة و النشر.
- ۲۶- _____ . (۱۳۷۸). **سه رساله فلسفی اجوبه المسائل**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۲۷- _____ . (۱۳۷۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۲۸- _____ . (۱۳۸۱). **رساله سه اصل**، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۲۹- _____ . (۱۳۸۱). **شرح زادالمسافر**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۳۰- _____ . (۱۳۷۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، رساله اجوبه المسائل الکاشانیه، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۳۱- _____ . (۱۳۶۰). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، با حواشی ملاحادی سبزواری و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی مشهد، چاپ دوم.
- ۳۲- غفاری، سید محمد خالق. (۱۳۸۰). **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**، تهران: انتشارات آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- ۳۳- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰). **شرح جلد هشتم اسفار**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۳۴- _____ . (۱۴۰۵). **تعلیق بر نهایه الحکمة**، قم: انتشارات مؤسسه در راه حق، چاپ اول.