

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر حکما و عرفای اسلامی

دکتر حسین غفاری*

دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۵/۱۸ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۸/۲۴)

چکیده: تأمل نظری و اندیشه ورزی از دیرباز نزد حکیمان همچون کمال ویژه نوع انسانی محسوب می‌شد و به این جهت فیلسوفانی چون ارسطو و ابن سینا اندیشه ورزی را بالاترین فعالیت سعادت بخش برای آدمی می‌دانستند. در مقابل، اشراقیون و عارفان در جهان اسلامی، حکمت نظری را جز از جهت مقدماتی و برای حصول مکارم و فضایل اخلاقی واقعی نمی‌نهادند و به اصطلاح حکمت عملی را تنها شاخصه لازم برای نیل به سعادت عملی می‌دانستند.

بررسی نظریه‌های ارائه شده از سوی فیلسوفان اسلامی جهت توجیه استکمال نفس آدمی از طریق دانش و علوم نظری، موضوع بحث این مقاله است. عمده‌ترین نظریه توجیهی در این زمینه، نظریه اتحاد عاقل و معقول است که به عنوان یک میراث از حکمت نوافلاطونی، توسط ملاصدرا احیاء شده است که با ملاحظه نظریه وجود ذهنی به عنوان یک نظریه تکمیلی می‌تواند به عنوان مبنای نظریه استکمال نفسانی محسوب شود. با این حال، در متن مقاله نشان داده خواهد شد که بیانات صدر المتألهین نیز در این باب منقح نبوده و در معرض انتقادات جدی قرار دارد و سرانجام نیز با بازسازی مدل صدرايي نظریه عرفا و حکمت متعالیه بطور چشمگیری به یکدیگر نزدیک خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: کمال ویژه نوع انسانی، حکمت نظری، حکمت عملی، اتحاد عاقل و معقول، وجود ذهنی، استکمال نفسانی.

* Email: hghafari@ut.ac.ir

مقدمه

از منظر مباحث فلسفی مسئله نظر و عمل و ارتباط میان آن دو، را می‌توان در سه حوزه مختلف دسته‌بندی کرد که در این مقاله از یکی از آن‌ها بحث خواهد شد. اولین حوزه که در سده‌های اخیر بیشتر رایج است رابطه منطقی میان مباحث حکمت نظری و حکمت عملی و به زبان دیگر میان قضایای توصیفی و اخباری از طرفی، و قضایای انشایی و اعتباری از سوی دیگر، می‌باشد در این مورد علاوه بر مباحث جدیدی که از قرن هجدهم میلادی به بعد با آراء هیوم پدید آمده است در فلسفه و کلام اسلامی نیز چه در گذشته و چه در دوران معاصر مباحث فراوان و عمیقی مطرح شده است. حوزه دوم به تأثیر خاص فلسفه‌های معین مانند فلسفه اسلامی و یا گرایش‌های خاص آن همچون حکمت مشاء یا حکمت متعالیه در توسعه و تکوین فلسفه‌های اجتماعی و انضمامی رایج در دوران معاصر نظر دارد همچون فلسفه هنر، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست و ... و اما حوزه سوم به ارتباط ویژه میان فلسفه‌های نظری در به فعلیت رسانیدن کمال خاص انسان نظر دارد که موضوع بحث ماست. صورت مسئله به‌طور دقیق چنین است که آیا حصول نظام‌های فکری و فلسفی محض درباره حقیقت عالم و آدم، خدا، روح، مبدأ و معاد، را می‌توان به عنوان کمال ویژه نوع انسان تلقی کرد؟ به عبارت دیگر اگر سعادت آدمی در گرو به فعلیت رسانیدن کمالات خاص وجودی وی باشد، آیا می‌توان صرف دانایی و حصول عقاید و دانش‌های صحیح راجع به جهان هستی را سبب سعادت انسان تلقی کرد؟ و یا اینکه باید گفت سعادت انسان در گرو رفتار و اعمال خاص اخلاقی وی و یا فراهم آوردن موقعیت‌های عینی و عملی ویژه در زندگی فردی یا اجتماعی اوست؟

ارسطو در «اخلاق نیکوماخس» «سعادت کامل» انسان را در «حیات تأملی»^۱ و «زندگی عقلانی» می‌داند. این مرحله از سعادت، بالاتر و راقی‌تر از حصول ملکات و فضائل اخلاقی

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

است. زیرا به تعبیر وی، مرد عادل یا انسان عفیف و یا انسان شجاع و یا سخی برای تحقق و ابراز فضیلت عدالت و یا عفت و یا شجاعت و سخاوت خود؛ نیازمند وجود شرایط خاصی می‌باشند مثلاً مرد عادل باید در میان افرادی از جامعه که نیازمند عدالت او هستند قرار داشته باشد و همینطور است مرد عفیف و ... و سخی؛ و حال آنکه شخص حکیم، صرف نظر از نیازهای اولیه که همه انسان‌ها برای گذران اولیه زندگی به آن نیازمندند، به هیچ چیز دیگری برای تحقق حیات تأملی و حکمت‌آمیز خود نیاز ندارد و به اصطلاح حکمت نظری یک فضیلت خود کفاست و به عنوان یک نشانه دیگر از برتری حکمت و زندگی حکیمانه بر سایر شیوه‌های زندگی، می‌گوید:

«که این تنها فعالیت انسانی است که به نظر می‌رسد فقط به خاطر خودش نه چیز دیگری محبوب بالذات است و حال آنکه در مورد سایر فضایل، علاقه ما به آن‌ها کم یا بیش ناشی از نتایج و آثار عملی مترتب بر این فضایل است و حال آنکه حکمت و تأمل عقلانی را فقط برای خود آن دوست می‌داریم» (اخلاق نیکوماخس).^(۱)

اگرچه با توجه به عبارات فوق العاده‌ای که در همین بخش از کتاب دهم اخلاق آمده است که:

«اگر عقل امری الهی است پس زندگی آمیخته به عقل نیز قهراً امری الهی است در مقایسه با زندگی بشری، و اینکه «ما نباید به سخنان کسانی گوش بسپاریم که به ما توصیه می‌کنند، وجود بشری باید به چیزهای بشری بیاندیشد و موجود فانی به چیزهای فانی» بلکه باید تا حد امکان، خود را جاودانه سازیم و با تمام شهامت تلاش کنیم که خود را مطابق بهترین جزء وجود خود سازیم زیرا اگر این جزء حتی از نظر مقدار هم کوچک باشد از نظر نیرو و ارزش از هر چیزی برتر است...» (اخلاق نیکوماخس).

و نیز اشارات دیگر در همین بخش از کتاب مبنی بر وجود جزء الهی در انسان، و نیز انطباق آن

با اشاره‌ای که در «متافیزیک»، کتاب لامبدا، در بحث از مبدأ یگانه هستی می‌گوید:

«... اما گذران زندگی او از آن بهترین گونه‌ای است که ما تنها اندک زمانی از آن

برخورداریم... و زندگی از آن اوست زیرا فعلیت عقل زندگی است...» (متافیزیک، لامبدا).^(۲)

شاید بتوان برای این زندگانی عقلانی و تأملی ارسطو معنایی بیش از حکمت نظری و ادراک مفهومی از نظام وجود قائل شد ولی فعلاً ما را مجال و عزم بحث در تفسیر نهایی این فقرات از کتاب اخلاق ارسطو نیست و فعلاً به ظاهر همین عبارات که به عنوان شیوه برتر سعادت و طریقه کامل‌تری از فضائل اخلاقی و عملی شمرده شده است بسنده می‌کنیم یعنی تأمل نظری و عقلانی محض، و این بالاترین کمال ممکن در آدمی است که به نظر ارسطو انسان را بر تمامی موجودات دیگر شرافت می‌بخشد. و البته این تفاوتی است که حسب ظاهر باید میان رئیس اول فلاسفه مشائین با رئیس اول حکمای اشراقی یعنی افلاطون الهی باشد، آنجا که افلاطون کمال حقیقی انسان را به عبور از غار طبیعت و رسیدن به قله حقیقی وجود و سپس مشاهده خیر اعلا و حقیقت الحقایق معرفی می‌نماید و یا در «نامه هفتم» درباره فلسفه می‌نویسد:

«درباره نویسندگانی که چه امروز و چه در آینده ادعا کنند که از مطالب اصلی فلسفه من چیزی می‌دانند، اعم از اینکه بگویند آن را از دهان من شنیده یا از دیگران آموخته و یا خود به تحصیل آن نائل گردیده‌اند، فاش می‌گویم که آنان، بنا به عقیده‌ای که من درباره فلسفه دارم، از فلسفه کوچک‌ترین خبری ندارند... زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آن‌ها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار می‌شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد.» (نامه شماره ۷)^(۳)

و نیز:

«و از این رو کسی که از تربیت معنوی درستی بهره‌مند است هرگز آماده نخواهد شد حقایق را که به وسیله عقل مجرد دریافته است در قالب ناقص و نارسای الفاظ بریزد زیرا زبان از کشیدن بار حقایق ناتوان است و این ناتوانی و نارسایی در آنچه به یاری حروف و کلمات عرضه می‌گردد و انتشار می‌یابد به خوبی هویدا است...» و نیز «بدین جهت است که مرد جدلی هرگز آماده نمی‌شود امور جدلی و مقدس را در قالب الفاظ بگنجاند و به صورت نوشته در میان مردم انتشار دهد.» (نامه شماره ۷)^(۴)

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

آری این سخن تمامی عارفان و صاحبان کشف باطنی در طول تاریخ است که راه کمال و رسیدن به حقایق را نه بحث علمی و نظری و قیل و قال‌های مدرسه، بلکه تزکیه و تصفیة باطن و سیر روحی و عبور از کریوه‌های نفسانی و وصول به انوار قدس ملکوت به نحو حضوری و شهودی می‌دانند و نه سیر بحثی و مفهومی، در نزد این گروه از سالکان راه حقیقت، اگر هم بحث و نظر و برهان و استدلالی مشاهده می‌شود صرفاً از باب اسکات خصم و اقناع نفوس بیگانه با اطوار روحانی است، این شارح توانای «فصوص الحکم»، داوود محمود قیصری است که در ابتدای مقدمه خود بر این کتاب می‌نویسد:

«و عُلِمَ قِصُورَ الْعَقْلِ عَنِ ادْرَاكِ اسْرَارِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ، فَانَّ اَهْلَ اللّٰهِ اَمَّا وَجَدُوا هَذِهِ الْمَعَانِي بِالْكَشْفِ وَالْيَقِيْنِ وَلا بِالظَّنِّ وَالتَّخْمِيْنِ. وَ مَا ذُكِرَ فِيْهِ مِمَّا يَشْبُهُ بِالْاَدْلِيْلِ وَ الْبِرْهَانِ، اَمَّا جِيءَ بِهٖ تَنْبِيْهًا لِلْمُسْتَعْدِيْنَ مِنَ الْاِخْوَانِ، اِذِ الدَّلِيْلُ لَا يَزِيْدُ فِيْهِ الْاِخْفَاءُ وَ الْبِرْهَانُ لَا يُوْجِبُ عَلَيْهِ الْاَجْفَاءُ، لِاَنَّهُ طَوْرٌ لَا يَصِلُ اِلَيْهِ اِلَّا مِنْ اِهْتِدٰى وَ لَا يَجِدُهٗ عِيَانًا اِلَّا مِنْ زَكٰى نَفْسِهٖ وَ اِقْتَدٰى.» (فصوص الحکم، ص ۹)^(۵)

ترجمه:

و بدین سان کوتاهی عقل از فهم اسرار خداوند یگانه حکیم، دانسته شد پس همانا بدان که اهل الله حقایق باطنی را از راه کشف و یقین عینی به دست آورده‌اند نه از طریق حدس و گمان نظری. و آنچه که در بیانات آنها همچون دلیل و برهان عقلی آمده است، فقط از باب آگاهی بخشیدن به نفوس مستعد هدایت از برادران ایمانی است و نه اینکه حقیقتاً راه دستیابی آنها به حقیقت برهان عقلی بوده باشد زیرا که استدلال نظری در کشف حقایق بیشتر ایجاد ابهام و پوشیدگی می‌کند و بیان برهانی بیشتر موجب دوری از حقیقت مطالب می‌شود زیرا که حقایق وجود به گونه‌ای هستند که فقط از راه هدایت باطنی قابل حصول است و تنها برای آنان که نفس خود را تزکیه بخشیده و از اولیاء الهی پیروی کرده‌اند، به طور شهودی و عینی قابل دریافت می‌باشد.

آری برای عارفان، کمال انسانی در اتصال وجودی با حقایق عینی عالم وجود عیاناً و شهوداً می‌باشد و مفاهیم ذهنی و نظری ربطی به حصول کمالات حقیقی برای بشر ندارند و فقط جنبه کاربردی در زندگی دنیایی دارند و حداکثر واجد جنبه ارشاد و تعلیم نفوس مستعد سیر معنوی در روی آوردن به سمت عالم نور و ظهور می‌باشند، لذا آنچه که برای انسان‌های صالح و موحد، در جهان آخرت در بالاترین درجه کمال و یا لقای الهی حاصل می‌شود، برای سالکان واصل در همین نشئه دنیای حاصل می‌شود و لذاست که سر حلقه عارفان جهان اسلام و سید اولیاء و خاتم اوصیای الهی امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً» زیرا همه حجاب‌ها و پرده‌های ظلمت و نور از جمال دل‌آرای حضرت حق در همین سرا برای آن وجود شریف به کنار رفته و جایی برای غیب باقی نمانده است، که همه عالم محضر حق تعالی و حضور اوست. از همین جا است که جدایی میان دیدگاه حکیمان مشایی و حکمای اشراقی و نیز عارفان جهان اسلام نسبت به موقعیت حکمت نظری و کمال انسانی رخ نموده است، حکیم مشایی همچون ارسطو کمال خاص و ویژه آدمی را در بالاترین مرتبه خود همان اندیشه‌ورزی و تعقل معرفی می‌کند و حکمت اشراقی و عرفانی، کمال ویژه آدمی را در قابلیت اتحاد با جواهر نوری و عقول مجرد و سیر در جمیع مراتب وجود حقیقتاً و بالعیان و نه از راه مفهوم و نظر می‌داند. نمونه‌ای از این اختلاف نظر به خوبی در تعریف حکمت در معتبرترین کتاب حکمت مشاء در جهان اسلامی یعنی «شفای» بوعلی سینا قابل مشاهده است، ابن سینا در آغاز کتاب الهیات شفا در تعریف فلسفه می‌گوید:

«ان العلوم الفلسفیه... تنقسم الى النظریه و الى العملیه و قد أُشیر الى الفرق بینهما و ذکر أن النظریه هی التي يُطلب فیها استکمال القوه النظریه من النفس لحصول العقل بالفعل و ذلك بحصول العلم التصوری و التصدیقی بامور لیست هی بانها «اعمالنا» و احوالنا، فتكون الغایه فیها حصول رأی و اعتقاد، رأياً و اعتقاداً فی کیفیه العمل او کیفیه مبدا

عمل من حیث هو مبداً عمل. (الهیات شفا، صص ۳-۴) ^(۶)

مشابه همین تعریف در اوائل طبیعیات کتاب شفا با این عبارات آمده است که:

«الحكمة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفوس بأن يُعَلِّم فقط.»

این دو تعریف که هر دو در اینکه کمال حاصل شده توسط حکمت نظری فقط آگاهی و دانش نظری می‌باشد مشترکند ولی در تعریف بخش الهیات کیفیت این استکمال نفسانی با قید «لحصول العقل بالفعل» بیان شده است که البته در نسخه چاپ مصر، به همین صورت «لحصول» آمده است ولی در چهار نسخه بدل دیگر شفا به صورت «بحصول» آورده شده است. در تعلیقات مرحوم صدر المتألهین بر الهیات شفا نیز که یکی از مهم‌ترین آثار وی محسوب می‌شود عبارت به صورت «لحصول» آمده است که در این ضبط اخیر حرف «ل» برای غایت بوده و گویای اینست که حصول «عقل بالفعل» غایت استکمال نفس انسانی است ولی اگر به صورت «بحصول» باشد، بای سببیت بوده و در تغییر معنای «عقل بالفعل» نقش خواهد داشت. توضیح اینکه معنای «عقل بالفعل» در اینجا مردد است که آیا همان معنای مشهور در مقابل عقل بالملکه و عقل هیولانی و بالقوه است و یا اینکه منظور «عقل مستفاد» است که مرحله اتصال دائمی عقل آدمی با عقل فعال است که بیرون از حقیقت انسانی و واهب الصور می‌باشد و مبدأ همه فیوضات عقلانی الهی به موجودات عالم طبیعت و نفوس انسانی است.

مرحوم صدر المتألهین در تعلیقه خود بر این موضع، پس از اینکه نفس انسان را علی‌رغم بساطت خارجی به حسب تحلیل عقلی مرکب از دو جنبه بالفعل و بالقوه می‌داند، در توضیح جنبه بالقوه، نفس را تشبیه به هیولای اولی نسبت به کمالات نفسانی می‌نماید که دائماً صور و کمالات عرضی و جوهری به وی افاضه می‌شود، این صور عرضی مانند علوم تصویری و تصدیقی و ملکات اخلاقی است و در مورد صور جوهری می‌نویسد: «والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذي يصير به الانسان من حزب الملائكة العلويين و ما يقابله كما فصل في موضعه» یعنی در این مرحله از استکمال جوهری، نفس با اتصال و حصول ارتباط جوهری

با عقل مستفاد، که در اینجا به اعتبار فعلیت تام عقل، از آن به عقل بالفعل، تعبیر شده است، اصولاً ارتقاء جوهری یافته و از سنخ ملائکه عوالم مجردات و علویین می‌شود. یکی از محشّین معروف قرن یازدهم بر الهیات شفا، یعنی محقق سبزواری، در شرح خود بر این موضع، ضمن اینکه در معنای «عقل بالفعل» هر دو معنا یعنی هم «عقل مستفاد» و هم معنای معروف در مقابل بالقوه و بالملکه را احتمال داده است، اما به تفسیر خاص مرحوم صدرا انتقادی به این صورت وارد کرده است که «و تفسیره بحصول الامر الذی به یصیرالانسان من حزب الملائکه العلویین لاینطبق علی المقصود من کلام الشیخ» چرا محقق سبزواری اتحاد و اتصال عقل مستفاد را با عقل فعال، و تبدیل جوهر نفس آدمی را به جوهر ملائکه علوی نمی‌پذیرد؟ زیرا به قول ایشان این نمی‌تواند با مقصود شیخ رئیس منطبق باشد. چرا؟ زیرا که در این صورت کمال قوه نظری فقط دانستن نخواهد بود، بلکه دگرگون شدن و ارتقاء جوهری خواهد بود، و این در شأن عقل نظری مفهومی نمی‌باشد خصوصاً به حسب برخی از اقوال ابن سینا مبنی بر امتناع اتحاد عاقل و معقول که در نتیجه نسبت علم با جوهر نفس از قبیل رابطه عرض با موضوع و کیفیت نفسانی می‌باشد و لذا هر گونه ارتقاء جوهری و سیر طولی نفسانی منتفی خواهد بود، که به این مسئله در ادامه سخن باز خواهیم پرداخت، در اینجا متذکر می‌شویم که تعریف ابن سینا از حکمت عملی نیز به گونه‌ای متضمّن استکمال نفسانی در ناحیه قوه نظری نفس نیز می‌باشد زیرا می‌گوید:

«... و انّ العملیة هی الّتی یطلب فیها اولاً استکمال القوّة النظریة بحصول العلم التصوری و التصدیقی بامور هی هی بأنّها اعمالنا، لیحصل منها ثانیاً استکمال القوّة العملیة بالاخلاق.» (الهیات شفا، ص ۴)^(۷)

در این تعریف همینطور که دیده می‌شود غایت اولیه حکمت عملی نیز کمال قوه نظری انسان شمرده شده است. زیرا حکمت عملی اولاً کار خود را با کسب دانش راجع به امور مفید یا مضرّ به حقیقت انسان و اسباب سعادت و شقاوت خود آغاز می‌کند و معلوم است که این گونه

قضایا از آن جهت که توسعه علم و بینش انسان ولو نسبت به توسعه عملی وجود خود باشد، دانش و علم است و بنابراین از جهت میل به حقیقت‌جویی کمال آدمی محسوب می‌شود، ولی از آنجا که این دانش متوجه اعمال آدمی از حیث آدمیت اوست در نتیجه منجر به اکتساب فضائل اخلاقی و توسعه عینی و عملی وجود انسان می‌شود و از این جهت کمال قوه عملی او محسوب می‌شود. مرحوم صدررا در تعلیقه خود در این مورد، با ذکر مقدماتی نسبتاً فنی با قسمت اولاً کلام شیخ یعنی اینکه مباحث حکمت عملی اولاً استکمال برای قوه نظری نفس باشد مخالفت می‌کند و می‌گوید مباحث حکمت عملی صرفاً از حیث حصول کمالات عملی در انسان موجب استکمال نفس است و صرف نظر از این جنبه، حیثیت مقدماتی این مباحث هیچ‌گونه کمالی برای قوه نظری محسوب نمی‌شود و گویا بدون ورود در مقدمات تکنیکی صدررا در این بحث نیز بتوان با یک بیان ساده نتیجه‌گیری او را تأیید کرد، زیرا فرضاً اگر فردی همه اعمال مورد نظر در مباحث حکمت عملی را صرفاً با تعبد به دستورات شارع و یا با اطاعت از مربیان تربیتی خود مانند پدر و مادر و استاد، انجام دهد، قاعدتاً استکمال نفسانی مورد نظر برای وی حاصل می‌شود بی‌آنکه به مقدمات بعضاً پیچیده حکمت عملی نیازی باشد و دانستن نظریاتی مانند مباحث اخلاقی کانت مثلاً، صرف نظر از این فواید عملی، چگونه می‌تواند کمالی برای نفس آدمی محسوب شود؟ اکنون با قیاس بر همین اشکالی که مرحوم صدررا در مورد حکمت عملی به عمل می‌آورد بحث را به نقطه اول خود بازمی‌گردانیم و می‌پرسیم که حکمت نظری مورد نظر حکیمان، صرف نظر از فواید مقدماتی گوناگونی که بتوان برای آن فرض کرد مانند پاسخگویی به شبهات مخالفان دین و اخلاق و یا اثبات مبادی علوم - اگر به آن نیازی باشد - و امثال اینها، به طور نفس‌الامری چگونه می‌تواند به عنوان کمال نفسانی انسان لحاظ شود؟

ابن سینا در نمط هفتم کتاب اشارات در طی چند عبارت مُصدّر به «وهم و تنبیه»^(۸) قول به اتحاد عاقل و معقول را ردّ می‌کند و آن را قول شعری یعنی غیر عقلی و غیربرهانی می‌شمرد. همچنین در مقاله چهارم از طبیعیات «شفا» نیز این عقیده را ردّ نموده و حکم به امتناع آن می‌نماید به این عبارت که:

«و ما يُقال من ذات النفس تصيرُ هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندى فأتى

لستُ أفهم قولهم ان شيئاً يصير شيئاً آخر و لا أعقل أن ذلك كيف يكون»^(۹)

بر این اساس جوهر علم نمی تواند داخل در حقیقت نفس ناطقه آدمی شده و موجب یک ارتقاء ذاتی و جوهری در وی شود. جالب توجه اینکه در همین فصول «اشارات» جناب شیخ ضمن اینکه اتصال عقل فعال را با نفس ناطقه انسانی در حین عمل تعقل انسان می پذیرد ولی اتحاد میان آن دو را رد می کند یعنی اینکه اتصال به عقل فعال اینگونه تفسیر شود که «... هو أن تصير هي نفس العقل الفعال...»^(۱۰) را به دلایلی غیر ممکن می شمارد.

ابن سینا خود چگونگی اتصال با عقل فعال و نه اتحاد با آن را در کتاب «نفس شفا» چنین توضیح می دهد که: در مورد صور معقولاتی که نفس در حین تعلم کسب می کند چه باید گفت؟ آیا این صور در نفس آدمی به طور بالفعل موجود هستند و در نتیجه انسان همواره آنها را تعقل می کند؟ یا اینکه خزانه ای برای نگهداری این صور وجود دارد؟ و در این صورت آیا این خزانه در ذات نفس و یا در بدن و یا اینکه مبدأ فعالی بیرون از نفس باشد و به حسب طلب نفس صور عقلی را یکی پس از دیگری بر نفس افاضه کند و خلاصه پس از ذکر همه این شقوق عدیده و رد همه آنها می گوید:

«... فبقي ان يكون القسم الصحيح هو القسم الاخير، و يكون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به، حتى يكون منه العقل الذي هو البسيط فتفيض منه الصور مُفَصَّلَةً في النفس بتوسط الفكرة، فيكون الاستعداد قبل التعلم ناقصاً - والاستعداد - بعد التعلم تاماً - فاذا تعلم يكون من شانه أنه اذا خطر بباله ما يتصل بالمعقول المطلوب، و أقبلت النفس على جهة النظر - و جهة النظر هو الرجوع الى مبدا الواهب للعقل - اتصل به ففاضت منه قوة العقل المجرد الذي يتبعه فيضان التفصيل، و اذا اعرض عنه عادت فصارت تلك الصورة بالقوه، و لكن قوة قريبة جداً من الفعل... و مادامت النفس البشريه العامية في البدن، فانه ممتنع عليها ان تقبل العقل الفعال دفعة... و اذا قيل: ان فلاناً عالم بالمعقولات، فمعناه أنه

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

بحیث کُلِّما شاء أُحْضِرَ صورته فی ذهن نفسه و معنی هذا انه کُلِّما شاء کان له ان یتصل
بالعقل الفعّال اتصالاً یتصوّر فیهِ منه ذلک المعقول، لیس ان ذلک المعقول حاضر فی
ذهنه و متصوّر فی عقله بالفعل دائماً...» (نفس شفا، صص ۲۱۸-۲۱۷)^(۱۱)

خلاصه ترجمه فرمایش جناب شیخ اینست که صورۀ معقوله در حین توجه نفس به مبدأ عقلی -
که این توجه محصول عمل تعلیم و تعلّم است - از ناحیه عقل فعال افزایه می شود و پس از قطع
توجه از بین می رود و فقط استعداد این اتصال باقی می ماند. و آنچه که ما در تأیید مطلب
گذشته از این عبارت استفاده می کنیم اینست که حقایق علمی عقلی، حقایق ثابت و موجودی
در نفس نمی باشند که بتوان آن ها را از کمالات نفسانی محسوب کرد زیرا که جایگاه این صور
عقل فعال است که بیرون از حقیقت آدمی است، و آنچه از این کمالات در انسان باقی می ماند
فقط حصول استعداد تامّ برای اتصال و مواجهه با عقل فعال در موقع نیاز علمی است. با این
حساب باید گفت طعنه عارفان بر حکیمان مشایی وارد است که محصول همه قیل و قال های
علمی شاید رفع پاره ای نیازهای عملی باشد آن هم عمدتاً در محدوده حکمت عملی قابل تصور
است - ولی به هیچ وجه استکمالی برای نفس آدمی به حساب نمی آید. البته این همه در صورتی
است که تمام سخن ابن سینا در باب حقیقت علم و اتحاد عاقل و معقول همین باشد که عرض
شد و لکن خواهیم دید که این تمام سخن نیست و به اقوال دیگر ابن سینا در این باب مجدداً
باز خواهیم گشت.

مرحوم صدرالمآلهین مؤسس حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی، در مسئله اتحاد عاقل و
معقول سخنان نغز و بدیعی دارد که به واسطه آن ها به خود می بالد، و اگرچه این سخنان را
عرفای مسلمان پیش از این در صحف علمی خود بیان کرده بودند، البته بدون ابتدای بر مبانی
نظری و استدلالی که دستگاه نظری حکمت متعالیه امکان آن را فراهم آورده است، از قبیل
جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری و غیر آنها، این مسئله در کلمات جناب

محمی‌الدین ابن عربی در آثار مختلفش از «فتوحات» و «فصوص» و غیره و نیز در کلمات شارحان و شاگردان وی و اساطین عرفان نظری همچون قونوی، و قیصری و ابن‌فناری به اشکال مختلف مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. در فصوص‌الحکم، در فص یوسفی می‌فرماید «... و لکن باسمه «النور» وقع الادراک» و شارح توانا قیصری در توضیح آن می‌گوید: که نور از اسماء ذات الهی است که بر وجود اضافی و بر علم و بر ضیاء و روشنی اطلاق می‌شود زیرا هریک از اینها به نحوی مُظهِرِ اشیاء هستند، و اما نوریت وجود روشن است که اگر نبود اعیان اشیاء در کتم عدم باقی می‌ماند و اما نوریت علم زیرا که اگر نور علم نبود هیچ چیزی ادراک نمی‌شد بلکه اساساً موجود نمی‌شد [که البته قسمت اول یعنی مدرک واقع شدن اشیاء، به اعتبار علم ما و اما موجود نشدن اشیاء، به اعتبار علم عنایی حضرت حق است]، سپس توضیح می‌دهد که روشنایی و ضیاء مربوط به ادراک محسوسات است.

«... و بالعلم يقع الادراک فی عالم المعانی، و بالوجود الحقیقی الموجب للشهود يقع

الادراک فی عالم الاعیان و الارواح المجردة.» (فصوص‌الحکم، ص ۴۶۷)^(۱۲)

در این عبارت ضمن مفروغ عنه بودن اصل بحث اتحاد عاقل و معقول که در کلمات همه این بزرگان بر آن پافشاری شده است، مراحل مختلف این اتحاد را نیز به خوبی توضیح می‌دهد یعنی ادراک حسی همان نور وجود در مرحله ادراک محسوسات و ادراک عقل همان اتحاد جوهر عقلانی نفس با معانی و حقایق ذهنی و ماهوی موجودات در مرحله وجود ذهنی و نفسی، و ادراک عینی همان فنای سالک و تبدل وجود او به وجود حقانی و الهی است که موجب اتحاد شهودی و حضوری با وجودات عینی در همه عوالم عینی و ارواح مجرده و غیره است. در اینجا ضابطه مورد بحث برای استکمال نفس آدمی در دو مرحله علمی و عینی و شهودی کاملاً واضح است، جوهر عقلانی با اتحاد با وجود ذهنی و نفسانی معانی ماهوی، کمالی متناسب با این وجودات پیدا می‌کند و در مرتبه عالی‌تر با رفض انیت خود و تبدل به وجود ربانی و نفس رحمانی با حقایق عینی خارجی متحد گشته و بهره‌مند از کلیه کمالات عینی

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

وجود در متن حقایق وجود می‌گردد و البته اثر ذهنی این اتحاد در ذهن سالک به صورت مکاشفات و واردات قلبی ظاهر می‌شود. و از همین روست که در نظر عارف کمال حقیقی همین مرتبه اتحاد وجودی سالک با حقایق خارجی عینیه از عوالم مثالی و ملکوتی و عقلی و جبروتی و فنای در اسماء کلیه الهیه و ذات مقدس الوهی می‌باشد. و نیز از همین روست که عارف در طعن به بیگانگان با سلوک عرفانی می‌گوید:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم^(۱۳)
 آیا این طعن در حق حکیمان متأله نیز صادق است. زیرا که آنها با اتحاد عاقل و معقول مدعی پیوند جوهری جان همه حکیمان عقل‌اندیش با معقولات خود گشته و می‌توانند به داشتن بهشت نقد امروزمین مباحث کنند:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
 ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
 گر گل است اندیشه تو گلشنی
 و ر بود خاری، تو هیمة گلخنی^(۱۴)

البته معلوم است که تطبیق شعر مولوی بر مبنای این حکیمان به صورت اتحاد نفس عاقل با گل خارجی و عینی به عنوان معلوم بالعرض نیست بلکه با گل موجود در ذهن یعنی معلوم بالذات است و باز با مفهوم و حیث معنایی گل هم نمی‌تواند باشد بلکه با حیث وجودی گل در ذهن به عنوان یک موجود نفسانی و ذهنی است. آنچنان که حکیم سبزواری در حاشیه خود بر اسفار بر آن تأکید می‌ورزد...

«أما التبيين فهو ان المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم، فان مفاهيم المعقولات في انفسها و مع مفهوم العاقل متغايرة و لكن وجودها واحدة، فاذا سمع ان العاقل يتحد بالمعقولات لا بد ان لا يذهب الوهم الى شيثيات المفاهيم بما هي مفاهيم، بل المراد ان وجودها وجوده والا لكان العقل مفاهيم صرفة كتقرر الماهيات الذي يقول به المعتزلة...» (اسفار، ج ۳، ص ۳۲)^(۱۵)

این بیان حکمت متعالیه ما را با سؤالات متعددی روبه‌رو می‌سازد به این شرح که ۱- آیا ادراک حقایق اشیاء به نحو معقول و اتحاد با وجود ذهنی و عقلی آنها، به معنای اتحاد با همه کمالات موجود در این ماهیات است، به نحوی که حکیم مفروض که مثلاً به تمامی اسرار نظام وجود واقف شده و از سر وحدت حقه حقیقه تا نحوه انشاء کثرت از وحدت و نیز رجوع کثرت به وحدت و عوالم طولی وجود همه را در یک نظام عقلی منسجم ادراک نموده است و مصداق عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العینی گردیده است، آیا واقعاً سیر وجودی کمالی او در این عالم، به تمامیت رسیده و قیامتش برپا گردیده و آنچنان که عارفان مدعی آنند در همین دنیا و امروز، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره - ۳۱) را برافراشته و مظهر تامّ «و لله الاسماء الحسنی» (اعراف - ۱۸۰) گشته است که در این صورت باید گفت فرقی میان فلسفه و عرفان باقی نمانده و حکمت متعالیه همان عرفان است و این ادعا البته لوازم و آثار غیرقابل قبولی دارد. اولاً اینکه ملاحظه حال حکیمان و فیلسوفان صدرائی خلاف این را نشان می‌دهد و این چنین نیست که هر کس به زوایای فلسفه صدرائی به نحو عالی، آگاه و معترف باشد از زمره نیکان و کُمَلین محسوب شود؟! و اگر اینطور باشد آنچنان که در شأن عارف کامل گفته می‌شود «العارف یخلق بهمته، باید گفت الفیلسوف و الحکیم ایضاً یخلق بهمته» و نیز اگر اینطور باشد که ادراک معقولات، حضور همه آثار کمالی آن معقولات باشد باید ادراک گل و مل و آتش و آب به حکم اشدّیت وجود عقلی و مثالی، دارای آثاری اشدّ و اکثر از وجودات خارجیه عینی آنها در عالم طبیعت بوده باشد! و چون به بدیهه عقل چنین نیست معلوم می‌شود که حکم به اشدّیت مراتب وجود عقلانی و مثالی نسبت به وجود طبیعی و حسی مربوط به سلسله طولیه همین وجودات نفسانی است، یعنی در سلسله طولی وجودات عینی عالم مثال منفصل اشد و اکثر کمالاً است نسبت به عالم طبیعت عینی و حقایق مجردّه عینی یا عقول مجردّه اشدّ وجوداً هستند نسبت به عالم مثال عینی و طبیعت عینی، و همینطور در سلسله طولی موجودات نفسانی، وجود مثالی نفسانی قوی‌تر است از وجود حسی و طبیعی در نفس، و وجود عقلی نفسانی و ذهنی قوی‌تر

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

است از وجود ذهنی همین حقایق در ذهن، ولی مقایسه میان مفاهیم ذهنی با حقایق عینی قیاس مع الفارق است و نتیجه اینکه وجود ذهنی موجودات، حداکثر یک کمال ذهنی و عقلی مفهومی ایجاد می‌کند که از نظر شدت و قوت وجودی قابل مقایسه با حقایق عینی این ماهیات نیست و لذا هرگز نمی‌تواند مصحح کمال حقیقی برای نفس آدمی محسوب شوند و فرق عرفان و فلسفه در مورد این سؤال همان فرق سلسله عینی موجودات با سلسله ذهنی و مفهومی آنها می‌باشد که «أین الثریا و الثری» اگر چنین باشد که عرض شد، می‌توان گفت تا اینجا بحث فرق چندان بزرگی میان حکمت متعالیه قائل به اتحاد عاقل و معقول و حکمت مشایی منکر این موضوع، از حیث استکمال نفسانی در اثر مباحث حکمت نظری، در کار نخواهد بود و اگر کمال و استکمالی در بهره‌مندی از وجود ذهنی اشیاء باشد در عالم آخرت و با تبیین و توضیحی علاوه بر آنچه تا کنون ذکر آن رفت، خواهد بود. ۲- و اما نکته دیگر این است که مرحوم صدرالمتألهین در تبیین نحوه وجود و حصول معقولات کلیه مبنایی اتخاذ کرده است که با تقسیم‌بندی ذهنی و عینی و جداسازی میان معلوم بالعرض و عالم عین، و معلوم بالذات و عالم ذهن چندان سازگار به نظر نمی‌رسد. به این شرح که ایشان در نحوه حصول صور عقلیه همانند ابن سینا این صور را ناشی از افاضات عقل فعال دانسته، و برخلاف مبنای روشن خود در پیدایش صور خیالی و حسی که آنها را به نحو انطباق و حلول در نفس نمی‌داند بلکه قیام آنها را به نفس قیام صدوری و از قبیل معلول و ظل نفس می‌شمارد ولی در باب صور عقلی قائل به انتشاء صدوری آنها از ذهن مُدرک و عاقل نبوده بلکه به حصول ظهوری آنها برای نفس قائل است یعنی استعداد تعلیمی وقتی به بالاترین مرحله خود رسید نفس را قادر به مواجهه با عقل فعال ساخته و صور عقلی از عقل فعال به نفس فائض می‌شود و البته تفاوت نظریه صدرا با مکتب سینائی در این مورد، اینست که در تقریر اولیه مکتب سینایی، این صور عقلی برای نفس حالتی همچون اضافه داشته و در واقعیت نفس جایگیر نمی‌شوند و بلکه مادام‌التوجه به منشأ آنها که عقل فعال باشد آنها را می‌یابد و عندالانصراف این صور در نفس موجود نیستند ولی

نزد صدرا این صور پس از صدور و فیضان از عقل فعال یا به تعبیر دیگر پس از اتصال عقل بالفعل و عقل مستفاد با عقل فعال، با حقیقت جوهر نفس متحد می‌شوند و موجب استکمال او از قوه به فعلیت را فراهم می‌آورند.

اکنون جای این سؤال است که آیا صور علمیه معقوله در عقل فعال که نفس انسان با آن‌ها متحد می‌شود، همین صور ماهوی و مفهومی هستند؟ البته در اینکه از نظر معنا و حدّ یکی هستند تردیدی نیست و به قول ملاصدرا:

«الفرس الفعلی الموجود فی العقل الفعّال و الفرس العقلی الموجود فی النفس عند ما صارت به عقلاً بالفعل، لایمکن تعدّدها من جهة المعنی و الحقیقه بل من جهة زائده علی الحدّ و الحقیقه، فما فی النفس و ما فی العقل الفعّال من الفرس العقلی امرٌ واحدٌ... البته در ادامه توضیح می‌دهد که وجود این معانی در عقل فعال به یک وجود واحد است «و لَمَّا كانت المعانی کُلّها موجوده فیهِ بوجود واحد من غیر لزوم تکثر فیهِ...» (اسفار، ج ۳، ص ۳۳۹)^(۱۶)

یعنی نفس آدمی در هنگام پیدایش استعداد لازم برای هر ادراکی به اندازه همان ادراک و صورت عقلی با عقل فعال متحد می‌شود یعنی میزان و شدت و امکان ارتباط و اتصال با آن وجود سعی و احاطی عقل فعال را در حدّ ظرفیت همان صورت عقلی علمی پیدا می‌کند «... و قد مرّ ایضاً أنّ النفس یتحدّ بكلّ صوره عقلیه أدركتها فیلزم اتحادها بالعقل الفعّال، الموجود فیهِ کلّ شیءٍ، من هذه الجهه لامن جهه ما لا یدرکه من العقلیات» به این ترتیب صورت‌های عقلی ادراکی به منزله دریچه‌های اتصال نفس به عقل فعال می‌باشند و به میزان صوری که هر نفسی مُدرک آن نیست از اتحاد وجودی و فیض عقلانی ناشی از عقل فعال محروم است، حال وقتی که در ناحیه عقل فعال همه این صور به صورت واحد سعی موجودند و نه به صورت صور علمیه مغایر یکدیگر، آیا معنای اتحاد نفس با این صور معقول، اتحاد با همان حقیقت وجودی و

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

نوریه آن‌ها خواهد بود یا اتحاد با معانی مفهومی و ماهوی مغایر با یکدیگر. کما اینکه قبلاً از قول مرحوم حاجی سبزواری در یکی از حواشی خود بر اسفار این نکته روشن شد که معنی اتحاد عاقل به معقول، یعنی اتحاد و فعلیت یافتن نفس به خود آن حقیقت وجودی و نه به مفهوم ماهوی آن است.

«... اما التبیین فهو ان المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود للمفهوم فان مفاهیم

المعقولات فی انفسها و مع مفهوم العاقل متغايرة و لكن وجودها واحدة»^(۱۷)

و البته این تفسیر ملائم است با قول مرحوم صدررا در باب نحوه ادراکات کلیات و مفاهیم معقوله آنچنان که در مباحث وجود ذهنی در مجلد اول اسفار بر آن تأکید و تصریح دارد:

«و اما حال النفس بالقیاس الی الصور العقلیه من الانواع المتأصله فهی بمجرد اضافه اشراقیه

تحصل لها الی ذوات عقلیه نوریه واقعه فی عالم الابداع... و الحاصل ان النفس عند ادراکها

للمعقولات الکلیه تُشاهد ذواتاً عقلیه مجردة، لا بتجرید النفس اياها و انتزاعها معقولها من

محسوسها کما هو عند جمهور الحکما، [بل] بانتقال من المحسوس الی المتخیل ثم الی

المعقول، و ارتحال من الدنيا الی الآخرة ثم الی ماوراءهما، و سفر من عالم الاجرام الی عالم

المثال ثم الی عالم العقول...» (اسفار، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۸۸)^(۱۸)

همانطور که مشاهده می‌شود مرحوم صدررا ضمن ردّ نظریه مشهور حکما در باب ادراک کلیات که آن را ناشی از تجرید معانی صوری از ماده محسوسات می‌داند، او حقیقت ادراک کلی را مشاهده حقایق عقلی، منتهی مشاهده از دور می‌داند که منظور البته بُعد و فاصله وجودی و معنوی است که به سبب این بُعد وجودی و انغمار نفس در کثرات دنیاوی این مشاهده به صورت تام و تمام نبوده بلکه یک مشاهده ضعیف و ناقص و به تعبیر و مثال خود او مانند ادراک بصری ما از اشیاء در یک هوای غبارآلود از فاصله دور می‌باشد. اکنون اگرچه که به

نظر قاصر اینجانب این تفسیر از مسئله کلیات دارای اشکالات عدیده و غیر قابل دفاع می‌باشد و بهترین راه‌حل همان راه‌حل صدرای در مسئله ادراکات حسی و خیالی است که به انشاء نفس و به طریق قیام صدوری است و اشکالی که سبب عدول از این نظریه زیبا شده است نیز به خوبی با مبانی صدرائی قابل حل و پاسخگویی است، کما اینکه مرحوم علامه طباطبایی به صراحت و حتی مرحوم حاجی سبزواری با اشاره به این مسئله در حواشی بعدی خود در اسفار اشاره کرده‌اند و به لزوم تبعیت مرحوم صدرای از همان فرمول قیام صدوری و انشاء معقولات از صقع و باطن نفس تأکید ورزیده‌اند^(۱۹) ولی آنچه ما در صدد آن هستیم در حال حاضر تفسیر مسئله از نظر حصول کمالات نفسانی می‌باشد یعنی باید ملاحظه کنیم که اگر تفسیر فوق را درباره مشاهده عینی و اتحاد وجودی حقایق معقوله بپذیریم چه پی‌آمدهایی خواهد داشت.

۱. در این صورت باید گفت در ادراک معقولات، فلسفه تبدیل به عرفان خواهد شد زیرا در اینجا تفاوتی میان سیر نفسانی عرفانی و اتحاد با حقایق خارجی از جمله عوالم عقلی نخواهد بود، یعنی میان عارف و فیلسوف در مسئله مشاهده عوالم عقلی هیچگونه فرقی نخواهد بود و اگر فرقی از نظر شدت و ضعف باشد این فرق در بین افراد مختلف از عرفا نیز برقرار است و تفاوت ماهوی نخواهد بود و اگر گفته شود که به دنبال این مشاهده عقلی و اتصال وجودی، یک نقشه ماهوی به صورت بالتبع و بالعرض در صفحه ذهن حاصل می‌شود که این همان معانی کلیه است خواهیم گفت این بیان اگرچه در مورد مکاشفات عرفا قابل قبول است که در اثر اتصال و شهود حقایق عینی اثری از این شهود در قوه ذهنی و مدرکه سالک حاصل می‌شود که به آن مکاشفه گفته می‌شود ولی پذیرش این فرض برای فیلسوف قیاس مع الفارق است، زیرا که عارف اثر وجودی شهود خود را در قوه ذهنیه و مدرکه خود می‌بیند ولی فیلسوف خود همین ادراک عقلی ذهنی را به صورت شهودی تفسیر کرده است و فرض مجدد صور ذهنی، یک تکرار اعتباری است. (نکات دقیق دیگری در اینجا هست که ذکر آن موجب اطاله کلام خواهد شد).

۲. این تفسیر در صورت صحت باید ملتزم به این باشد که همه افراد انسانی که حقایق کلی عوالم هستی را ادراک می‌کنند دارای تمامی کمالات وجودی مربوطه خواهند شد و تفاوت آن‌ها با حقایق عالم مجردات فقط تفاوت در شدت و ضعف است. در این صورت باید گفت مطالعه حکمت صدرائی و یا فلسفه اسلامی منجی بشر از تمامی مهلکات و باب وصول به حق است و در میان فلاسفه و حکمای متأله فرد بی تفاوت و خاطی و دور از عالم مجردات نخواهد بود و این تفسیری است که هیچ عاقلی بر آن صحه نمی‌گذارد.

۳. مطابق این تفسیر چون ظرف مشاهده ما عالم خارج و حقایق مجرد در عقل فعال است، بنابراین توجیه خطای در معقولات کاری صعب و بلکه غیرممکن خواهد بود، زیرا که اگر مکاشفات عرفا به دلیل نقش قوه خیال در شکل‌گیری آن‌ها قابل تفسیر و تأویل بوده و یا حیثاً در اثر اتصال با عوالم شیطانی و نفسانی، غیر منطبق با نظام حق توحیدی باشد در اینجا اگر متوسل به این توجیهاات غیرقابل قبول شویم، باب نسیت در ادراکات و آن هم در اشرف اقسام ادراکات یعنی معقولات باز خواهد شد که به هیچ طریقی امکان رهایی از آن نخواهد بود.

۴. البته راه رهایی از این اشکال اخیر و پاره‌ای اشکالات دیگر و نیز حل مشکلات مربوط به نظریه کلیات (همانطور که از اقوال برخی مفسران مکتب صدرائی اشاره شد) بازگشت به نظریه قیام صدوری معقولات و انشاء نفسانی معقولات از باطن نفس و از عالم «عقل متصل» مشابه عالم خیال متصل است.

البته در این صورت، مسئله مورد بحث ما در این مقاله، یعنی کیفیت استکمال نفس به واسطه این صور ذهنی که دیگر علی‌القاعده به حکم اینکه از منشآت نفس و از صقع و باطن وی می‌باشند، صرفاً جنبه ظهور ظلی و مرآتیت داشته و همانند همه ماهیات نمی‌توانند بما هی ماهیات و مفاهیم از افراد عینی و خارجی معنای خود محسوب شده و کمالی برای منشأ و مُصدر خود محسوب شوند آنچنان که خود صدرا آنجا که درصدد حل اشکالات وجود ذهنی

مانند اجتماع جوهر و عرض در پاره‌ای از مدرکات ذهنی برمی‌آید مسئله را از همین طریق حل می‌کند که:

«و حصول الماهیات و المفهومات العقلیه و وقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعی و وقوع عکسی، وقوع ما یترای من الأمثلة فی الاشیاء الصیقلیه الشبیهة بالوجود فی الصفاء و البساطه و عدم الاختلاف، من غیر ان یحکم علی تلك الاشباح بأنها فی ذاتها جواهرٌ او اعراضٌ ... فکذلک ما یقع فی الذهن من مفهوم الحیوان و النبات و الحرکه و الحرارة و غیرها هی مفهومات تلك الاشیاء و معانیها لاذواتها و حقایقها، و مفهوم کلّ شیءٍ لایلزم این یكون فرداً له...» (اسفار، ج ۱، ص ۲۹۱)^(۲۰)

اینجاست که نظریه اتحاد عاقل به معقول که به نظر می‌رسید نقش فراوانی در توجیه استكمال نفس آدمی به واسطه حکمت نظری ایفا نماید ظاهراً خاصیت خود را از دست خواهد داد، مگر اینکه به تبیینی جدید برای تکمیل این نظریه دست یابیم.

بیان عرفانی شیخ رئیس از قاعده اتحاد عاقل و معقول منطبق با دیدگاه اصالت وجود: موقتاً بیان مرحوم صدرا را وامی‌گذاریم و مروری دوباره به بعضی کلمات جناب شیخ‌الرئیس می‌نمائیم.

دیدیم که ابن‌سینا در پاره‌ای از آثار مشهور خود مانند «اشارات» و نیز «نفس شفا» بر انکار قاعده اتحاد عاقل و معقول و ابطال ادله آن پای می‌فشارد، از آن طرف در برخی از دیگر آثار خود به خلاف رفتار می‌کند، در کتاب «مبدأ و معاد» به تفصیل به اثبات اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد و در فصل معاد «نجات» نیز بیانی در اتحاد عاقل و معقول دارد و از همه بهتر و روشن‌تر مطلبی است که در مقاله نهم از الهیات شفا بیان نموده است:

«النفس الناطقه كمالها الخاص بها ان أن تصير عالماً مرتسماً فيها صورة الكل المعقول والنظام المعقول في الكل و الخير الفاضل في الكل، مبتدئاً من مبدا الكل سالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالابدان، ثم الاجسام العلوية بهياتها و قواها، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها حياة الوجود كلها فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهدة لما هو حسن المطلق و الخير المطلق و جمال الحق المطلق، و متحدةً به و منتقشةً بمثاله و هياته، و منخرطةً في سلكه، و صائراً من جوهره.» (الهيئات شفا، صص ۴۲۶-۴۲۵)^(۲۱)

اگر در مورد کتاب مبدأ و معاد این شبهه مطرح است که جناب شیخ به گفته خود آن کتاب را به مذاق مشائیین تألیف نموده است و چون نظریه اتحاد عاقل و معقول در کتاب «اثولوجیا» منسوب به ارسطو و نیز مقدمه فرفورئوس مؤلف ایساغوجی، آمده است لذا منتسب به مشائیین است از این رو در انتساب قطعی این نظریه به خود ابن سینا محل تردید است. ولی جملات فوق در کتاب «شفا» مهم ترین اثر ابن سیناست و آن هم در بخش های خالص اسلامی و ابداعی شیخ، و از آن مهم تر که نحوه اتحاد هم فراتر از مبحث وجود ذهنی است و نه تنها صحبت از انتقال کل نظام وجود در نفس آدمی به گونه موازی با عالم عینی است بلکه از این مشاهده با تعبیر «متحدة» به و نیز «منخرطة به» و روشن تر از آن «صائراً من جوهره» یاد می کند که به معنای دخول در حقیقت یک چیز و از سنخ آن شدن است. به این ترتیب و با این بیان جناب شیخ مسئله را کاملاً در سطح اتحاد حضوری و عرفانی مطرح می کند به طوری که در ادامه همین عبارات وقتی می خواهد این لذت عقلی را با سایر لذات قوای حیوانی مقایسه کند، می گوید: اما از نظر دوام این لذت عقلی دارای دوام ابدی است و لذات حسی متغیر و موقت هستند و از نظر شدت می گوید و اما از نظر شدت وصول به معشوق نیز وصول در مورد معقولات با وصول حاصله در محسوسات قابل مقایسه نیست زیرا در محسوسات حداکثر وصول در حد ملاقات سطوح دو شی محسوس با یکدیگر است و اما در این مورد قابل قیاس نیست با امری

«الی ماهو سار فی جوهر قابله حتی یکون کانه هو هو بلا انفصال اذا العقل و العاقل و

المعقول واحدٌ او قریبٌ من الواحد» (الهیات شفا، صص ۳۲۶-۳۲۵)^(۲۲)

که دیگر اوج مسئله است و صریحاً از این یگانگی و اتحا که جوهر معقول در جوهر عاقل سریان پیدا می کند به اتحاد عاقل و معقول و یا امری شبیه به وحدت آنها یاد می کند و نگفته شود که شاید این اوصاف مربوط به وضع نفس مفارق از بدن در آخرت و حضور در مقابل جمال مطلق ازلی است زیرا اگرچه چنین است ولی اصولاً بحث ابن سینا در این است که این لذات در همین عالم برای ما وجود دارد ولی نفس آدمی به علت انغمار در عالم ماده و کثرات، آن را احساس نمی کند، و در عالم آخرت به سبب از میان رفتن عایقها و موانع، این لذات (و همچنین ضد آنها یعنی عذابها)، احساس می شوند و به تعبیر قرآن کریم «انّ الابرار لفی نعیم» و انّ الفجار لفی جحیم، یصلونها یوم الدین، و ما هم عنها بغائبین» (انفطار، ۱۶-۱۳) عین عبارت جناب شیخ الرئیس چنین است:

«... او کیف تقاس هذه اللذة باللذة الحسیة و البهیمة و الغضبیة، و لکننا فی عالمنا و بدتنا

هذین و انغمارنا فی الرذائل لانحسُّ تلك اللذة اذا حصل عندنا شیءٌ من أسبابها کما

أومأنا الیه فی بعض ما قدمناه من الاصول، و لذلك لانطلبها و لانجینُ الیهما، اللهم الا ان

نکون قد خلعنا ربقة الشهوة و الغضب و اخواتها عن اعناقنا و طالعنا شیئاً من تلك اللذة...

و اما اذا انفضلنا عن البدن، و كانت النفس منا تَنَهَّتْ فی البدن لکمالها الذی هو معشوقها

و لم تحصله و هی بالطبع نازعةٌ الیه اذ عقلت بالفعل انه موجودٌ الا ان اشتغالها بالبدن کما

قلنا قد انسأها ذاتها و معشوقها...» (الهیات شفا، صص ۴۲۷-۴۲۶)^(۲۳)

به این ترتیب ملاحظه می شود که جای هیچگونه تردیدی در اعتقاد ابن سینا به اتحاد میان معقولات و جوهر نفس آدمی باقی نیست و با توجه به عباراتی که نقل شد این اتحاد صرفاً به یگانگی با مفاهیم معقولات و ماهیات کلیه نخواهد بود بلکه نفس در این حالت از زمره افراد

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

حقیقت آن معقولات و منخرط در آن‌ها و از سلک آن‌ها خواهد بود. اگرچه در مرتبه‌ای ضعیف، و این همان مبنای قیم وجود ذهنی حقایق عینی که خود طوری از وجود و گونه‌ای از حقایق عالم است، می‌باشد. «لشیء غیرالکون فی الاعیان کونٌ بنفسه لدی الاذهان» و البته این نحوه وجود ذهنی به لحاظ حکایتگری و در مقام اثبات ملازم با معانی و مفاهیمی هستند که از آن‌ها به ماهیات تعبیر می‌کنیم نه اینکه خود آن معانی تحقق مستقل و جداگانه‌ای در عالم نفس داشته باشند و به عبارت مرحوم صدرا:

«و نحن نرى أنّ الماهية الانسانية و عينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين - که منظور از این دو موطن همان وجود خارجی و ذهنی می‌باشد - لاحظاً لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررتاه، الا أنّ لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود او الانحاء... یعنی ماهیت فی حدانفسها وجود مستقل و اصیلی ندارد و بلکه حدّ و رتبه‌ای است که بیانگر نحوه و جایگاه وجود است و از آنجا که در عالم، وجود در انحاء مختلف یافت می‌شود مانند وجود عقلی مجرد قدسی، و وجود عینی طبیعی و وجود عقلی ذهنی، پس به حکم وحدت مراتب هریک از این انحاء وجود، هر ماهیتی می‌تواند با هریک از این انحاء وجودی متحد باشد و مثلاً انسانی در عالم قدس و ملکوت، و انسانی در عالم اعیان خارجی، و انسانی در وجود ذهنی عقلانی داشته باشیم.» (اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲)^(۲۴)

نتیجه‌گیری

بیان نگارنده در جمع میان دیدگاه ابن‌سینا، صدرا و عرفا در مسئله وجود ذهنی و استکمال نفسانی

بنابراین تحقق وجود ذهنی در آدمی حقیقتاً کمال قوه نظری محسوب می‌شود و موجب استکمال نفسانی است منتهی در درجه‌ای بسیار ضعیف، آنچه که باقی می‌ماند اینست که شایسته است مرحوم صدرالمتهلین دست از قاعده مشاهده از دور نسبت به حقایق معقوله برداشته تا از مشکلات عدیده‌ای که به بعضی از آنها اشاره شد رهایی یابد و نظریه خود را در باب ادراک کلیات همانند ادراک محسوسات و ادراکات خیالی بر مبنای انشاء نفس و قیام صدور این حقایق به علت و منشأ خود یعنی نفس قرار داده و بیم محظوراتی از قبیل عدم قدرت نفس بر انشاء حقایقی قوی‌تر از خود را نداشته باشد. چون آنجا که این حقایق معقوله از نفس قوی‌ترند، در سلسله عینی وجود در خارج از نفس است و نه در سلسله نفسانی که مراتب آن به حسب احوال درونی خود، سنجیده می‌شوند و چه مانعی دارد که نفس در اثر اعداد خارجی و حصول واقعیات عینی و مادی از راه حواس در آلات حسی ادراکی خود و در نتیجه ارتباط درونی با حقایق اجمالی آن واقعیات در صقع و باطن خود که از طریق حرکت استکمالی جوهری و تبدیل همه حقایق عینی به ماده ثانیه نفسانی، در باطن و صقع خود همه آن حقایق را بنحو لا بشرط داراست، بتواند حقیقت مطلقه هر نوعی از انواع را که در ضمن وجود مقید آنها قرار دارد، به صورت وجود ظلّی علمی و ادراکی انشاء نماید و به این ترتیب مدارکات نفسانی در همه مراتب خود اعم از حسی و خیالی و عقلی، صادره از قوه تجردی نفس ناطقه می‌باشد و نفس در ادراکات خود، از عالم خود حقیقتاً خارج نمی‌شود. و به این نکته عرشی، محشین بزرگ اسفار همچون مرحوم علامه طباطبائی و مرحوم سبزواری، البته نه در بحث از کلیات - که در آنجا به سکوت و رضایت گذرانیده‌اند - بلکه در چندین صفحه بعد آنجا که مرحوم صدرا راجع به وجود عالم مثالی نزد شیخ اشراق و ملاحظات خود بر آن سخن می‌گوید، اشاره کرده‌اند: مرحوم علامه در حاشیه خود می‌نویسد:

استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر ...

«لاریب فی ان النفس لاتنال شیئاً من معلوماتها الا بعد وجودها للنفس و لازم هذا الارتباط کون وجود المعلوم سواء كان جزئياً او کلياً قائماً بالنفس و من مراتب وجودها» و پس از توضیحاتی می‌فرمایند... فقولہ ره بثبوت مثال خاص بالنفس غیر المثال الاعظم العام ممّا لامحیص عنه لکن ینبغی ان یقال بمثله فی العقل فان ماتجده النفس من الصور العقلیه ایضاً غیر خارج عن عالم نفسها و حیطة ذاتها لجریان ما مرّ من البرهان فی المثال فیہ بعینه.» (اسفار، ج ۱، ص ۳) ^(۲۵)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ایشان صریحاً مقتضای برهان را قول به انشاء صور عقلیه توسط نفس دانسته‌اند، مرحوم سبزواری نیز در همین موضوع در حاشیه خود می‌نویسند:

«والحق عندی فی التخیل ما قال المصنف قدہ و لکن فی التعقل انه بمشاهدة النفس النوریة عکوس مثالها الالهیة و اشعتها المتفاوتة معها مرتبة، فکما ان الخیالات النفس عالم مثالها الاصغر کذلک عقلیاتها عالم عقلها الاصغر، لاعلم العقل الاکبر، اللهم الا اذا فنت النفس فی العقل الفعّال.» ^(۲۶)

که مقصود ما فعلاً همین مقدار توجه جناب حاجی به لزوم قبول عالم عقل اصغر به تعبیر ایشان برای نفس است و اینکه علوم عقلی نفس از صقع و باطن خود اوست و نه اینکه علم نفس به العقل الاکبر - که همان عقل فعال است - باشد، و اینکه فرمود مگر در وقتی که نفس فانی در عقل فعال شود، این اشاره به همان فنای عرفانی و علم عرفانیست به حقایق عالم به نحو شهودی و حضوری. خلاصه اگرچه توجیه مرحوم حاجی در چرایی و لم توانایی نفس بر انشاء صور عقلانی با آنچه که نگارنده به اجمال در صفحات پیشینی متذکر آن شدم (و مبتنی بر مبانی شناخته شده فلسفه صدرائی است)، متفاوت است، ولی نتیجه سخن همانست و این نتیجه مورد تأیید مرحوم علامه طباطبائی نیز بود. بنابراین حاصل سخن اینکه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای وجود ذهنی به معنای صدرائی آن، حقیقتاً استکمال نفس و اتصاف به حقایق عینیة نفس الامری است و مضاهی و مشابه عالم اعیان خارجی است حقیقتاً، اگرچه در درجه‌ای بسیار ضعیف‌تر نسبت به آن‌ها.

اشاره اجمالی به مبانی انسان‌شناسی عرفانی

این البته با مبانی انسان‌شناسی عرفانی، عرفای ما نیز سازگار است چرا که این بزرگان نیز مراتب عوالم کلیه را به سه عالم عقل و نفس و سپس عالم انسان کامل تقسیم می‌کنند که وی را جامع جمیع عوالم در مرتبه روح خود بالاجمال و در مرتبه قلب خود به تفصیل می‌دانند و این به خاطر مظهریت انسان برای اسم اعظم الله است که جامع جمیع اسماء الهی است و نیز در تقسیم حضرات کلیه الهیه که مراتب تجلیات حضرت حق است این حضرات کلیه را در پنج مرتبه بیان می‌کنند که از حضرت غیب مطلق که مظهر آن اعیان ثابته است شروع می‌شود و سپس حضرت شهادت که مظهر آن عالم ملک است و حضرت غیب مضاف که خود در دو عالم جبروت و ملکوت از طرفی و عالم مثال ظاهر می‌شوند و پنجمین مرحله حضرت کون جامع است که دربردارنده همه عوالم کلیه مذکوره است و عالم ظهور آن عالم انسانی و فرد اتم آن انسان کامل است که جامع جمیع عوالم و مافیهاست.

توجیه فلسفی و وجود‌شناسانه‌ی ذکر عرفانی

بنابراین همه حقایق اسماء الهی در صقع وجود انسانی منطوقی است که ظهور و بروز آن با حرکت معنوی سالک الی الله به سمت خدا و زدودن زنگارهای درونی ممکن می‌شود و نظریات وجود ذهنی را می‌توان به عنوان یک تفسیر عام فلسفی از نحوه ظهور و بروز این حقایق تلقی کرد، به این ترتیب که سالک الی الله در مرحله توجه ذهنی به اسماء الهی و آنچه که در سنت عرفانی، به عنوان ذکر نامیده می‌شود، در واقع با تکرار ذکر، دائماً در صدد تثبیت وجود عقلانی اسم مذکور مثلاً الله یا رحمان، یا الله اکبر و ... در نفس خود برآمده و به تدریج حقیقت آن اسم از بطون نفس به مرحله ظهور در خواهد آمد و سالک تحت آن اسم قرار خواهد گرفت، و البته لازمه این جریان، رعایت سایر شئون اخلاقی و لوازم وجودی تحقق آن اسم خواهد بود و نیز از جهت دیگر اعمال گوناگون اخلاقی و سلوکی هر کدام در واقع صورت عملی یک حقیقت ذهنی است که با تکرار آن‌ها به اشد درجات آن حقیقت در نفس سالک منتقش می‌گردد. در

حکیمان متأله نیز انتقاش حقایق در مرحله ظهور علمی، اگرچه درجه ضعیفی از کمالات عینی آن حقیقت را دربردارد ولی تکرار و توجه مداوم به آن از طرفی موجب تثبیت همین درجه علمی شده و سپس عمل به مقتضای آن سبب بروز آثار عینی و خارجی آن حقایق در نفس حکیم متأله و تبدیل حکیم بحثی به حکیم تألهی و عالم ربّانی خواهد شد و تصور این نکته اگرچه در مورد مفاهیم و دستورات اخلاقی نسبتاً روشن است آن‌چنان‌که تبدیل افعال اخلاقی در اثر تکرار به ملکات تقریباً امری پذیرفته شده است که اساس همه‌ی روش‌های تربیتی محسوب می‌شود، (اگرچه تبیین ساز و کار و به اصطلاح مکانیسم ایجاد ملکات و عادات خود بحث دقیقی را می‌طلبد و نگارنده تبیین ویژه‌ای از این موضوع دارد که در مجال فعلی این مقاله نمی‌گنجد و باید در مقاله‌ای دیگر به آن پرداخته شود.) ولی در مورد چگونگی تبدیل نظریات کلی مربوط به جهان‌بینی و معرفت به ماهیات و حقایق اشیاء دشواری‌ها و ابهاماتی به نظر می‌رسد ولی اگر توجه کنیم که تکرار و توجه خاصی به هرگونه اندیشه نظری یا حقایق ماهوی و ادراک نظم و نظام هستی‌شناسانه‌ی عالم سبب رسوخ این معانی در نفس و تبدیل آن‌ها از صرف حقایق مفهومی به باورهای شهودی گردیده و سپس در اثر عمل به مقتضای این اندیشه‌ها و باورها یعنی قرار دادن نفس در عملکردهای گوناگون فردی، اجتماعی، اخلاقی و... به گونه‌ای که منطبق با تحقق عینی آن اندیشه‌ها و مطابق با مقتضیات منطقی تحقق آن‌ها باشد، سبب می‌شود که حقیقتاً آن اندیشه‌ها از موقعیت و مقام مفهومی و نظری در عالم وجود ذهنی و ظلی خارج شده و با همه‌ی آثار و تبعات عینی و خارجی خود در نفس آدمی حاضر و نفس متحقق به آن‌ها گردد. گویا عارف جامی در مقدمه‌ی خود بر نقدالنصوص آن‌جا که در فرق میان توحید علمی و توحید حالی سخن می‌گوید اشاره به همین نحوه‌ی تبدیل وجود ذهنی مفهومی به وجود عینی شهودی داشته باشد آن‌جا که می‌گوید: و توحید علمی اگرچه فرود مرتبه‌ی توحید حالی است، ولکن از توحید حالی مزجی به آن همراه بود (و مزاجه من تسنیم عیناً یشرب بهالمقربون) (ماخوذ از آیات ۲۷ و ۲۸ سوره‌ی مطففین) و صف شراب این توحید

است و از این جهت صاحب آن بیش تر درذوق و سرور بود، و به تأثیر مزج حالی، بعضی از ظلمت رسوم او مرتفع شود، چنان که در بعضی تصاریف بر مقتضای علم خود عمل کند و وجود اسباب را - که روابط افعال الهی اند^{۲۷} در میان نیند. اما در اکثر احوال و اوقات به سبب بقایای ظلمت وجود از مقتضای علم خود محجوب شود و بدین توحید بعضی از شرک خفی برخیزد. (نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص ص ۷۸)^(۲۷)

در همین معنا دقایق و ظرائفی در کتاب الهی در رابطه با ایمان و عمل صالح وجود دارد که به علت ضیق مجال از ذکر آن خودداری می شود و سخن را با این آیه کریمه از سوره فاطر به پایان می بریم که:

«الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فاطر، ۱۰) (که کلمه طیب به قرینه عمل صالح همان ایمان و باور علمی و قلبی به نظام ربوبی و الهی عالم است که اساس ربط انسان با عالم معنا را تشکیل می دهد و عمل صالح یعنی عمل به مقتضای آن باور و ایمان که باعث رسوخ و تحقق آن باور در جان سالک و در نتیجه بروز و ظهور آثار عینی آن حقیقت در نفس انسان موحد و ارتقاء و ارتفاع و تقرب به سمت حقیقت الهی خواهد شد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع فارسی:

۱. ارسطو، متافیزیک، لامبدا، ۱۰۷۲-۱۰۷۳
۲. افلاطون، نامه شماره ۷، فقرات ۳۴۱-۳۴۴، مجموعه آثار افلاطون، محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۹۳-۱۹۸.
۳. همان.
۴. محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ۲ جلدی چاپ انوارالهدی، ج اول، ص ۹ مقدمه.
۵. ابن سینا، الهیات شفا، مقاله اول، فصل اول، صص ۳-۴، چاپ مصر.
۶. ابن سینا، الهیات شفا، مقاله اول، فصل اول، ص ۴، چاپ مصر.
۷. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، الجزء الثالث، فی علم ما قبل علم الطبیعه، صص ۲۹۶-۲۹۳، چاپ تهران، ۱۳۷۹ هجری قمری.
۸. ابن سینا، طبیعیات شفا، النفس، مقاله فصل ششم، ص ۲۱۲، چاپ مصر.
۹. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، الجزء الثالث، فی علم ما قبل علم الطبیعه، ص ۳۹۴.
۱۰. ابن سینا، نفس شفا، مقاله الخامسة، صص ۲۱۸-۲۱۷.
۱۱. محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، با شرح قیصری، ج اول، ص ۴۶۷، ج انوار المهدی.
۱۲. حافظ - غزل با مطلع «من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم».
۱۳. مثنوی معنوی، دفتر دوم
۱۴. صدر المتألهین، اسفار، چاپ حروفی، ج ۳، ص ۳۲ حاشیه سبزواری
۱۵. صدر المتألهین، اسفار، چاپ حروفی، ج ۳، ص ۳۳۹.
۱۶. حاشیه مرحوم ملاهادی سبزواری بر اسفار، ج ۳، ص ۳۲۰.
۱۷. صدر المتألهین، اسفار، چاپ حروفی، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۰
۱۸. حواشی علامه طباطبایی و مرحوم سبزواری، ج ۱، ص ۳۰۳.
۱۹. صدر المتألهین، اسفار، چاپ حروفی، ج ۱، صص ۲۸۸-۲۹۰.
۲۰. ابن سینا، الهیات شفا، مقاله نهم، فصل ۷، صص ۴۲۶-۴۲۵.
۲۱. همان.
۲۲. همان، صص ۴۲۷-۴۲۶
۲۳. صدر المتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲.

نشریه فلسفه ● سال ۳۸ ● پاییز و زمستان ۱۳۸۹

۲۴. همان، ص ۳ و ۳۰۲ حاشیه علامه

۲۵. همان، حاشیه مرحوم ملاهادی سبزواری

۲۶. نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن بن جامی، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، چاپ اول،

سال ۱۳۹۸ هجری قمری، ص ۷۸، مقدمه جامی.

References:

1. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Book X, 1177b, Complete Works of Aristotle, Jonathan Barnes, . Vol II, Princeton University Press (1995).

