

خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا

محمد کاظم علمی سولاً^۱

طوبی لعل صاحبی^۲

چکیده

نحوه ارتباط انسان با پیرامون خویش که ذهن هر اندیشنده‌ای را به خود مشغول می‌دارد، در فلسفه عمدتاً ارتباط «من» و «او» یا «خود» و «دیگری» تعبیر می‌شود. «من» با ادراک از «من» یا خودآگاهی عجین است. خودآگاهی در دیدگاه فلاسفه اسلامی از جمله علوم حضوری به حساب می‌آید. این نوشتار مدعی است که اگرچه از دیدگاه ملاصدرا نیز علم به خود به نحو حضوری است، اما مبانی و پاره‌ای از شواهد در دیدگاه ملاصدرا دریافت نوینی از خودآگاهی موردنظر وی عرضه می‌دارد. در این دریافت، «غیر» یا «دیگری» نقش عمده‌ای در تکون «من» و تکامل آن دارد؛ به نحوی که مراتب آگاهی انسان متناسب با ادراک از «غیر» تکامل می‌یابد؛ تا آنجا که بالاترین مرتبه از معرفت «نفس» یا «خود»، معرفت به بالاترین مراتب از «غیر خود» که همان رب اوست، محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: خود، خودآگاهی، معرفت، علیت، هستی، خداآگاهی.

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۱۷

۱. دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، tu_sahebi@yahoo.com

مقدمه

دیدگاه ملاصدرا پیرامون «من» را باید در علم نفس به خود، که علمی حضوری است، جستجو کرد. این از مفروضات فلاسفه اسلامی نظیر ابن سینا و شیخ اشراق است؛ اما در نگاه ملاصدرا با مساوق دانستن علم و وجود، این مطلب روشن تر به نظر می‌رسد. ملاصدرا در عباراتی صریح بیان می‌کند: کسی که به نفس خود معرفت ندارد، وجود ندارد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲، ص. ۱۶). وی همچون فلاسفه گذشته بر علم حضوری نفس به خود برهان اقامه می‌کند. با وجود این، از آنجا که نفس جسمانیة الحدوث است و در ابتدا چیزی جز قوه محض و امری جسمانی نیست، این مسأله مطرح می‌شود که این دو دیدگاه صریح و بنیادین ملاصدرا چگونه با یکدیگر سازگار هستند. این جستار مدعی است که ملاصدرا خود به این مسأله پاسخ می‌دهد، که می‌توان با واکاوی این پاسخ و به یاری پاره‌ای دیگر از مبانی و شواهد اظهارشده وی دریافت عمیق‌تری از رابطه «من» با «غیر من» ارائه کرد. دریافت پژوهش حاضر آن است که برخلاف نظر مشهور حکما، «غیر من» نقش اساسی در «تکون» «من» یا خودآگاهی ایفا می‌کند و در مرحله بعد نقش «غیر من» در فرایند «تکامل» «من» یا خودآگاهی، چشمگیرتر می‌شود. سرانجام روشن می‌شود که «غیر من»، که هستی مطلق است، از ابتدا با «من» یگانه بوده و بالاترین مرتبه خودآگاهی، «معرفت» یافتن به همین یگانگی و عدم شهود غیر اوست.

علم نفس به ذات یا خودآگاهی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی علم نفس به ذات، علم حضوری است. فلاسفه علی‌رغم اختلاف دیدگاه پیرامون مصادیق علم حضوری، در علم حضوری نفس به ذات، با یکدیگر توافق نظر دارند و بر این ادعای خویش سخت پافشاری می‌کنند. از جمله آن‌ها شیخ اشراق است که در نظام نوری خود جایگاه ویژه‌ای برای علم حضوری به ذات قائل است. او در ابتدای مهم‌ترین اثر فلسفی خود بیان می‌دارد که جایز نیست چیزی برای چیزی ظاهر شود، به نحوی که به واسطه آن، شیء اول برای خود ظاهر شود؛ زیرا که نزدیک‌تر از ذات شیء برای شیء چیزی نیست (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص. ۳۰۸). به اعتقاد وی اگر شیء ظهور فی نفسه نداشته باشد، چیزی برای آن حاصل نمی‌شود و نیز نمی‌تواند علم به «دیگری» داشته باشد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص. ۳۰۶).

ابن سینا نیز بیان روشنی در این موضوع دارد. او شعور به ذات را مقوم ذات می‌داند و فاصله‌ای میان ذات و علم به ذات قائل نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۷۹). دلیل ابن سینا برای این مطلب آن است که اگر علم به ذات نفس توسط غیرذات ممکن باشد، امر محال لازم می‌آید؛ زیرا تا نفس برای خود شناخته شده نباشد، چگونه می‌تواند «غیر» «خود» را بشناسد.

ملاصدرا نیز درباره این موضوع بیان می‌کند که ما ذوات یا «من» خود را به صورت متمایز از «دیگری» و بدون هیچ‌گونه مشارکتی ادراک می‌کنیم. اگر این ادراک از طریق مفهوم باشد، هم مشارکت و هم کلیت مطرح می‌شود که این امر با تمایز و فردیت و جزئیت «من» سازگار نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۶، صص. ۱۵۵ و ۱۵۶). به این ترتیب فلاسفه برای مدعای خود دلایل متعددی بیان کرده‌اند. خلاصه مقصود آن‌ها این است که نفس از نوعی تجرد برخوردار است و برای همین مادی نبودن است که از خود غیبت ندارد و تمام وجودش از ابعاد مکان و زمان خالی و از یک وجود جمعی برخوردار است، که این خود به معنای فعلیت محض است^۱ (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، صص. ۲۵ و ۲۸).

فعلیت، خود به معنای تجرد نفس و حضور آن نزد خویش است. هنگامی که امری مجرد و حاضر نزد خویش باشد، معلوم و عالم به خویش نیز هست. پذیرش این مسأله در فلسفه شیخ اشراق و ابن سینا، که در دیدگاه آن‌ها نفس از آغاز موجودی مجرد محسوب می‌شود، روشن است؛ اما در فلسفه ملاصدرا که نفس در آغاز موجودی جسمانی و رابطه آن با بدن رابطه‌ای اتحادی است، قدری دشوار به نظر می‌رسد.

با بازگشت به متن ملاصدرا پس از این اظهارات، می‌توان به دریافت صحیح‌تری از نظریه وی رسید. ملاصدرا صراحتاً خود را در برابر این مسأله قرار داده است و می‌گوید: ممکن است سؤال شود که اگر نفس از آغاز، عالم به ذات خویش و قوای موجود در ذات خویش است، پس چگونه می‌توان گفت نفس در آغاز امر، بالقوه محض است؟ در

۱. به عنوان نمونه ابن سینا در ادامه مباحث خود می‌گوید: شعور به ذات به معنای تعقل کردن آن است و تعقل برای شیء مجرد است و حیوانات چون نفوس مجرد ندارند، نمی‌توانند خود را تعقل کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۸۰).

پاسخ به این مسأله می‌گوییم فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است. آخرین مراتب و درجات مراتب حیوان، اولین درجات نفس انسان است، همان‌گونه که آخرین درجات نبات اولین درجات حیوان محسوب می‌شود؛ زیرا درجات و مراتب مختلف‌اند و سخن اکنون در نشو و نمای انسان است؛ یعنی از آن جهت که جوهری ناطق است. نفس در این حال، قوه و امکان وجودی مخصوص به خود و کمالی شایسته وجود خود دارد. نیز برای علم او قوه و کمالی مناسب آن وجود دارد. پس علم او به ذات خویش، عین وجود ذات اوست و علم او به اشیاء، عین وجود اشیاء برای ذات اوست؛ زیرا وجود او عقلی است و آنچه حاصل برای امر عقلی و شایسته اوست، جز امر عقلی نیست. پس زمانی که وجود او وجودی بالقوه است، معقولات او نیز بالقوه‌اند. انسان در این هنگام در مرتبه حسی قرار دارد و در واقع حاس و محسوس بالفعل و خیال و متخیل بالفعل است. پس مادامی که نفس در مرحله عقل بالقوه است، معقول او نیز بالقوه است و هنگامی که نفس به مرتبه عقل بالفعل رسید، علم او به ذات او و علم او به همه معقولات، علم بالفعل خواهد بود. پس علم او به ذات خویش و ماسوای خویش در ابتدای تکون و حدوث، همان «قوه» علم به ذات و «قوه» علم به ماسوای ذات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۹۹؛ ۲۹۵، ص. ۶۰۳).

براساس این اظهار ملاصدرا می‌توان گفت نفس انسانی از دیدگاه وی در ابتدای تکون خویش هیچ علمی، حتی علم به خود، ندارد. او به صراحت بیان می‌کند که قوه علم به خود، به معنای نبود علم است^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص. ۳۷۰). این عدم علم به ذات به معنای عدم علم عقلانی است. با توجه به اینکه نفس قبل از این مرتبه، در رتبه نباتی و حیوانی است، به تبع از علم حسی و خیالی برخوردار است، اما قوه علم عقلانی به خود را دارد؛ زیرا وجود او در مقام و رتبه عقل هیولانی است. فعلیت یافتن عقل بالقوه در نظر فلاسفه ارسطویی-اسلامی، به واسطه حس است؛ اما وجود «من» ضرورتاً قبل از وجود جهان خارج یا «غیر من» برای من وجود دارد؛ اگرچه این وجود به نحو بالقوه باشد؛ زیرا به گفته فلاسفه، تا شیء وجود فی نفسه نداشته باشد، چیزی برای آن حاصل

۱. فمعقول النفس مادام يكون بالقوة كانت النفس بالقوة فعلمها ايضا بذاتها قوة علم، اي لا علم.

نمی‌شود. بنابراین علم «من» به «من» نیز باید قبل از علم «من» به «غیر» حاصل شده باشد؛ اما وجود من، برای من زمانی ظاهر می‌شود، یا به عبارت دیگر علم من به علم خودم زمانی روشن می‌شود، که تماسی با خارج از خودم داشته باشم.

ملاصدرا از مرتبه نفس در این مقام به عنوان سنگ آتشی یاد می‌کند که برای مشتعل شدن نیازمند برخورد یا آتش‌زنه‌ای است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۶). این تفسیر با دیدگاه برخی دیگر از مفسران ملاصدرا سازگار است. ملا هادی سبزواری بر این نظر است که مثل نفس و معلومات آن مانند خارج و موجودات عینی است؛ همان‌گونه که نمی‌توان گفت خارج وجودی مستقل از موجودات خارجی دارد، بلکه خارجیت با همان موجودات خارجی تشکیل می‌شود، نفس نیز وجود مستقلی ندارد؛ بلکه با همین ادراکات ساخته می‌شود. از آغاز با اولین ادراکی که همان ادراک ذات است، نفس تکون و ظهور و سپس گسترش می‌یابد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص. ۴۰).^۱

رشد و تکامل خودآگاهی

بر اساس آنچه تا کنون بیان شد، می‌توان گفت اگرچه طبق دیدگاه مشهور حکمای اسلامی تا هنگامی که «منی» موجود نباشد، نمی‌توان گفت چیزی برای آن حاصل شده است، اما مطابق با نگرش ملاصدرا، از سوی دیگر در صورت عدم وجود «غیر من» یا دیگری، نفس مانند ماده محترقه‌ای است که کاملاً آماده اشتعال است؛ اما تا هنگامی که در معرض ارتباطی خاص قرار نگیرد، هرگز شعله‌ور نمی‌شود و فعلیت نمی‌یابد. پس از فعلیت یافتن خودآگاهی، آنچه در نگاه ملاصدرا قابل توجه و سازنده است، این است که وی «رشد» خودآگاهی یا تکامل ادراک از خود را نیز به موازات ادراک از «غیر» می‌داند. مؤید این سخن، آن هنگام است که مراتب عقل نظری را معرفی می‌کند و بالاترین

۱. اما این سخن مورد انتقاد استاد مطهری است. به اعتقاد وی این بیان که نفس در آغاز تکون در مرتبه هیولانی است، صرفاً از جهت تعقل غیر است؛ زیرا در آن حال دارای علم حضوری و علم ذات به ذات است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص. ۵۱). با وجود این، استاد مطهری در شرح مختصر منظومه، ص. ۷۷، آنجا که درصدد بیان اتحاد عالم و معلوم است، علم به غیر را برای نفس کمال اول می‌داند که با پذیرش این امر، نبود هرگونه علم در ابتدای تعقل برای نفس، به نظر می‌رسد.

مرتبه «عقل نظری» را کمال علم به ذات یا خودآگاهی می‌شمارد (صدرالمآلهین، ۱۹۹۹، ص. ۶۰۵)؛ بدین ترتیب که خودآگاهی انسان در اولین مراتب، آگاهی حسی است و نفس که مجموع حاس و حس و محسوس است، خودآگاهی ضعیفی دارد یا به گفته ملاصدرا خودآگاهی «من» از نوع حیوانی است و چه بسا از این خودآگاهی، آگاه نباشد یا به تعبیر فلاسفه در غفلت به سر ببرد.

وصول به خودآگاهی عمیق‌تر در سایه فعلیت یافتن بیشتر عقل نظری است. با ادراک تدریجی علوم مختلف خیالی، وهمی و عقلی، که براساس قاعده اتحاد عالم و معلوم، عین وجود نفس و حضور برای او می‌شوند، علم نفس به خود، متعالی‌تر می‌گردد. علم عقلی به ذات خود، زمانی میسر است که نفس به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشد. ملاصدرا این مرتبه را مقام حکمای راسخ معرفی می‌کند و برای اکثر انسان‌ها آن را ممکن نمی‌داند. (صدرالمآلهین، ۱۹۹۹، ص. ۶۰۳؛ ۱۳۸۸، صص. ۲۹۵ و ۲۹۶).

بدین ترتیب در فلسفه ملاصدرا، پیوند نفس و علم و حتی علم به غیر بسیار عمیق است؛ به حدی که از این ارتباط به اتحاد تعبیر می‌شود و این علوم به غیر نیز عین حضور برای نفس و عین علم نفس به خود محسوب می‌شود. سخن از علم به غیر، سخن از معلوم نیز هست و معلوم از مراتب مختلف حسی، خیالی و عقلی برخوردار است. به تناسب معلوم قوی‌تر و شدیدتر، براساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم»، علمی بالاتر و قوی‌تر و درواقع وجودی شدیدتر حاصل می‌شود. در نظام تشکیکی ملاصدرا بالاترین معلوم، بالاترین وجود، یعنی ذات معبود و «علت» هستی‌بخش است که اصل وجود آن در جای خود به اثبات رسیده است. بر این اساس بررسی چگونگی این ارتباط (رابطه «من» و بالاترین مرتبه «غیر من»)، که در مبحث رابطه حق و خلق و واکاوی معنای علیت و سیر تطور آن می‌گنجد، لازم می‌آید.

نکته قابل ذکر و مؤیدی مهم برای این نحوه پیشبرد بحث، آن است که ملاصدرا خود این ارتباط وثیق میان علم به خود و علم به علت و مبدأ خود را بیان کرده است. وی در *اسفار* می‌گوید: علم ما به مبدأ و علت ما عبارت است از وجود مبدأ ما. از آنجا که اضافه مبدأ ما به ما اضافه فاعلیت است، پس علم ما به مبدأ ما عبارت است از وجود ما به همراه اضافه ایجاد و فاعلیت آن برای ما. بنابراین علم ما به مبدأ ما، مقدم است بر علم ما به

ذات ما؛ زیرا ذات مبدأ، در ایجاد مقدم است بر ما (صدرالمألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، صص. ۴۰۱-۴۰۳).

حال بررسی چگونگی رابطه «من» با «غیر من» که در این مقام خداست و ملاصدرا علم به «او» را مقدم بر علم به خود می‌داند، لازم می‌آید؛ تا از این طریق بالاترین درجات خودآگاهی فرد تا حدود زیادی روشن شود. زیرا خداوند بزرگ‌ترین «غیر من» برای اوست و ملاصدرا پرداختن به نحوه این رابطه را بالاترین درجات عقل نظری می‌داند و بالاترین درجات عقل نظری را بالاترین مراتب خودآگاهی معرفی می‌کند.

رابطه «من» با بالاترین «غیر من» یا «علت» هستی‌بخش

علت در لغت به معنای مرض، ضعف، کاستی و رنجوری است (آذرنوش، ۱۳۷۹، ص. ۴۵۲؛ الیاس، ۱۳۸۴، ص. ۴۵۴). نیز به معنای انجام عملی به تبع عمل قبل است (ابن منصور الفاریقی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص. ۴۶۷؛ بستانی، بی‌تا، ص. ۱۴۲۹) و یکی از معانی آن سبب است. نیز به رویدادی که انسان را از کار خود بازمی‌دارد، علت گفته می‌شود (جبران مسعود، ۱۳۷۶، ج دوم، ص. ۱۲۱۳؛ آذرنوش، ۱۳۷۹، ص. ۴۵۲).

علت در اصطلاح حکما به دو معنی است: ۱- آنچه از وجودش وجود شیء دیگر، و از عدمش عدم شیء دیگر لازم می‌آید؛ ۲- آنچه وجود شیء بر آن متوقف است و با عدم آن، آن شیء ممتنع می‌شود، اما با وجودش معلول واجب نمی‌شود (سجادی، ۱۳۴۱، ص. ۴۰۲؛ صدرالمألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص. ۱۲۷). حاجی سبزواری آن را چنین تعریف می‌کند: ان الذی الشیء الیه افتقرا / فعله والشیء معلولاً یری (سبزواری، ۱۴۱۳، ص. ۴۰۵).

ملاصدرا که در بسیاری از آثار خود از واسطه، سببیت و علیت امور با یکدیگر و ارتباط حق تعالی با مخلوقات سخن می‌گوید، دیدگاه خود را شبیه نظر مشاء به تفصیل بیان می‌دارد و از عقل اول به عنوان فیض اول یاد می‌کند. دلیل امر این است که فلاسفه هنگامی که در صدد بیان نحوه صدور کثیر از واحدند (مشکل اساسی فلاسفه در طول تاریخ فلسفه)، با توسل به عقل و منطق، که در اینجا در قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» تبلور می‌یابد، پاسخ به مسأله را پی می‌گیرند.

ملاصدرا براساس این قاعده عقلی که مورد قبول همه فلاسفه^۱ بوده است، در بسیاری از آثار خویش از جمله در شرح اصول کافی می گوید: خداوند عقل را آفرید؛ یعنی بدون واسطه آن را ابداع کرد، پس آن تنها آفریده شده حقیقی است نه غیر آن از ممکنات، چون دیگر ممکنات به توسط او آفریده شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص. ۴۰۰). نیز در دیگر آثار، از جمله در الشواهد الربوبیه (ص. ۲۴۵) و المبدأ و المعاد (ص. ۲۹۰)، اول صادر را عقل اول معرفی می کند. وی کثرت عقول طولی و تعدد آن‌ها را در قالب دو اصل بیان می کند: اولاً مشاهده و رصد، تعداد افلاک را نشان داده است و ثانیاً این اجسام سماوی هیچ یک علت دیگری نمی توانند باشند؛ زیرا علیت جسم برای جسم دیگر ممکن نیست و تأثیر جسم با مشارکت وضع و محاذات صورت می پذیرد؛ یعنی باید امری ذی وضع باشد که جسم بتواند در آن تأثیر کند، و چون در هنگام علیت چنین موجودی نیست، پس اختراع یک جسم توسط جسم دیگر محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص. ۲۸۰).

بنابراین عقل است که علت اجسام دیگر به شمار می رود. به این ترتیب که عقل اول به جهت تعقل نسبتش با حق اول، اقتضای امری اشرف دارد و از جهت تعقل امکان فی - نفسش، جرم فلک اقصی حاصل می شود و به اعتبار ماهیت آن، نفس همان فلک ایجاد می شود و این سلسله ادامه می یابد تا اینکه افلاک نه گانه و عقول عشره به پایان برسد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص. ۲۹۲). علاوه بر این سلسله علل طولی در حکمت متعالیه، واسطه‌هایی از نوع عقول عرضی نیز اثبات و پذیرفته شده است.

بدین ترتیب ملاصدرا با تکیه بر قاعده الواحد، سخن از واسطه‌ها در ارتباط خالق و مخلوق می گوید. قاعده الواحد، حکمی عقلی - فلسفی است که ارتباطی تنگاتنگ با اصل سنخیت علت و معلول دارد (آشتیانی، ۱۳۵۱، ص. ۲۴۶). اصل سنخیت، خود از لوازم اصل کلی علیت است. فلاسفه اسلامی اصل یا قانون کلی علیت را پذیرفته‌اند، اما

۱. برخلاف فلاسفه این قاعده از دیدگاه متکلمان، از جمله فخر رازی در المباحث المشرقیه ص ۴۶۰ و غزالی در تهافت الفلاسفه ص ۱۱۶ و حتی خواجه نصیر در آثار کلامی اش، به دلیل منافات با قدرت واجب مردود شمرده می شود.

پیرامون ملاک نیاز معلول به علت دیدگاهی متمایز با یکدیگر دارند. ملاصدرا برخلاف دیدگاه مشاء که ملاک نیازمندی را امکان ماهوی می‌داند، ملاک احتیاج را امکان وجودی یا فقر وجودی معرفی می‌کند و براساس امکان فقری سخن از ترتب و تشکیک وجود به میان می‌آورد. با وجود این، وی در *سفار* علاوه بر عقل اول، به عنوان صادر اول، از اولین نشئه واجب تعالی (وجود منبسط) سخن می‌گوید. او این سخن را زمانی بیان می‌کند که اندکی پیش از آن اظهار داشته است که با تحلیلی جدید و کامل تر در صدد تکمیل مبحث علیت است.

وی در این مقام به تحلیل همان مفهوم علت و معلول می‌پردازد^۱ و می‌گوید: وجوددهنده شیء در حقیقت همان علت و فاعل بحث آن است، نه اینکه فاعلیت و علیت زائد بر آن باشد و نیاز به نسبت‌دهنده‌ای خارج از ذات علت داشته باشد^۲ (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص. ۲۹۹). تحلیل وجودگیرنده یا معلول نیز چنین است؛ یعنی معلول نیز چیزی است که بالذات و بدون در نظر گرفتن غیر، اثر و مفاض و معلول است؛ پس: «کل علة علة بالذاتها و حقیقتها و کل معلول معلول بذاته و حقیقته». هنگامی که چنین شد، حقیقت معلول حقیقت و هویتی مابین با حقیقت علتش ندارد؛ یعنی عقل نمی‌تواند به هویت معلول با قطع نظر از علت اشاره‌ای داشته باشد؛ زیرا اگر این اشاره ممکن باشد معلوم می‌شود که معلول قطع نظر از علت، ذات مستقلی داشته است؛ درحالی که اساساً معلول بماهو معلول بدون اضافه به علت تصور نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص. ۲۹۹).

۱. بیان این تحلیل و تفصیل بیشتر آن را می‌توان در این مقاله مشاهده کرد: جوارشکیان و دیگران، ۱۳۹۲، صص.

۲. اگر علیت وصف عارض بر ذات علت باشد، چون هر امر عرضی معلل است، برای امر عارضی علت و سببی خواهد بود. امر عرضی یا عرض مفارق است یا عرض لازم. اگر عرض لازم باشد، علت آن نمی‌تواند یک عرض مفارق باشد بلکه یا عرض لازم دیگر است و در این صورت، تسلسل لازم می‌آید و یا ذات علت است که همان مطلوب است. اما اگر علیت برای علت عرض مفارق باشد، پس علیت علت نیازمند به سبب و علتی دیگر است و چون سؤال به علت سابق منتقل شود به جهت دفع دور و تسلسل پاسخ به علتی ختم خواهد شد که علت آن محتاج به غیر خود نیست و شیئی که علیت با ذات او همراه است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش چهارم از ج ۲، ص. ۴۹۲).

سپس ادامه می‌دهد بعد از آن که در جای خود به اثبات رسید که سلسله علل و معلولات به ذات حق و بسیط‌الحقیقه تمام می‌شود: «ثبت انه بذاته فیاض و به حقیقه ساطع و بهویته منور السماوات والارض، و بوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۰۰) و در ادامه می‌گوید: «ان لجميع الموجودات اصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقیقه والباقی شئونه، و هو الذات و غیره اسماؤه و نعوته، وهو الاصل و ما سوا اطواره.» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۰۰).

بنابراین، براساس این تحلیل ملاصدرا، تنها موجود و علت مستقل در هستی حق تعالی است و ارتباط او با معلولات و مخلوقاتش به نحو تأثیر نیست؛ چراکه دیگر در هستی ثنویتی وجود ندارد. این عبارت اخیر نیز حاکی از بیان خود ملاصدراست. وی بعد از آنکه می‌گوید اولین چیزی که از واجب نشأت می‌گیرد، با ظرافت و صراحت تمام بیان می‌دارد که این نشأت گرفتن به معنای علیت نیست؛ زیرا علیت اقتضای مابینت بین علت و معلول دارد، اما کلام ما در وجود مطلق است و این وجود مطلق وحدتی برخلاف سایر وحدت‌ها، اعم از عددی، جنسی، و نوعی دارد: «وهذه المنشئیه لیست العلیه لان العلیه من حیث کونها علیة تقتضی المابینة بین علة والمعلول» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱).

وی بار دیگر اظهار می‌دارد که ماهیات و ممکنات نیز تنزل یافته وجود منبسط‌اند و وجود منبسط با هر ممکن خاص ملازم است؛ همان‌گونه که ذات واجب به اعتبار احدیت ذاتش از اوصاف و اعتبارات میراست، اما به اعتبار اسم الله و مرتبه واحدیت، ملازم با جمیع اسماء و صفاتی است که خارج از ذاتش نیستند. به این ترتیب وجود مطلق به اعتبار حقیقت و اصل خود غیر از ماهیات و اعیان است؛ اما به حسب مراتبش با ماهیتی خاص ملازم است. نکته قابل توجه دیگر این است که ملاصدرا در ادامه تصریح می‌کند ارتباط این ماهیات با وجود مطلق یا منبسط نیز ارتباطی غیر از جعل و تأثیر است؛ چراکه معلول و مجعول در هر مرتبه از مراتب وجود مطلق همان نفس وجود مطلق است. به عبارت دیگر همان وجود خاص و مشخص اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۳۲).

تا اینجا سخن ملاصدرا را با توجه به این شواهد و دلیلی که می‌آورد می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: اولین چیزی که از واجب تعالی نشأت می‌گیرد، فیض منبسط است نه عقل

اول و ارتباط وجود منبسط و حق تعالی به نحو جعل و تأثیر نیست. نیز در مرتبه بعد ارتباط وجود مطلق با تعینات و مراتبش ارتباطی از روی مابینت و علیت نیست، بلکه ارتباطی از نوع ظهور و تجلی همان وجود مطلق است. ملاصدرا در مشاعر می گوید:

«او اصل و حقیقت، و دیگر موجودات مراتب او هستند. او نور و دیگر چیزها
پرتو رخشان. او بنیاد و نهاد جهان هستی و دیگران جلوه‌گری‌های او هستند.»
«یا هو یا من هو یا من لاهو آلاهو» و «هو الاول والاخر و الظاهر والباطن وهو بكل
شیء علیم» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص. ۶۸)

سرانجام ملاصدرا خود چنین تصریح می‌کند: اینکه در آغاز بیان کردیم وجود به علت و معلول تقسیم می‌شود، براساس نظر جلیل بوده است، و گرنه وجود و گوهر هستی یک چیز بیشتر نیست و از اینجا می‌توان یافت که علت اصل و معلول پرتوی از اوست و علیت و افاضه، به تطور در مبدأ بازمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، صص. ۶۸ و ۶۹).

اساساً قانون علیت زمانی اشمال مطلق و مقید را توجیه می‌کند که اساس علیت به تشأن برگردد و با تجلی علت، معلول یافت شود و عصاره بحث علت و معلول به رابط و مستقل برگردد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص. ۳۰۹). با توجه دقیق در امکان فقری، نیازی به پذیرش امتناع تسلسل در علل نیست؛ زیرا اگر ممکن عین ربط و احتیاج است، هرگز بدون حضور غنی و مستقل موجود نمی‌شود. ربط نیازمند به قییم است و تا هنگامی که مستقل وجود نداشته باشد، هیچ ربطی محقق نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش سوم از ج ۲، ص. ۱۳۳).

امکان فقری همراه با اثبات واجب، حقیقی نبودن علل وسطی و مجازی بودن اسناد امور به آنها را آشکار می‌سازد. آثار خاصه به مرتبه هر موجود نباید موهم اسناد آن آثار به همان مراتب و ماهیات شود؛ زیرا آثار جزئی مختص به مراتب، ناشی از اعطای پیشین واجب به آن مراتب نیست تا آنکه اسناد آنها به واجب به لحاظ وسایط باشد؛ بلکه آثار خاصه، همچون آثار عامه، به گونه‌ای بدیع همواره به ذات واجب تعلق دارد؛ زیرا مراتب هستی مجاری فیض اند نه علل وسیطه (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش سوم از ج ۲، ص.

(۱۵).

بنابراین نه تنها فیض عام، بلکه فیوضات خاص مقطعی نیز کار خداوند است و اسناد این آثار به موجودات مخصوص از باب «جری المیزاب» است و اگر می‌فرماید «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^۱، یعنی حق تعالی بین انسان و قلب او فاصله است، همو بین جنس و فصل ماهیات و بین ماده و صورت اشیاء و بین وجود و ماهیت او قرار دارد؛ چراکه او صمد است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش سوم از ج ۲، ص. ۱۳۶). بدین ترتیب ملاصدرا به وحدت شخصی هستی می‌رسد و تمامی واسطه‌ها، حلقه‌ها، سببیت‌ها و علیت‌ها را در نهایت محو می‌کند. او وصول به این نقطه اوج از فلسفه‌اش را به تدریج و با گام‌های عقلانی و برهانی حاصل می‌کند^۲ و این مشخصه، وی را هم از عرفان صرف و هم از فکر اشعری متمایز می‌سازد. این گام‌ها و مراحل عقلانی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

گام اول: گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، که بر این اساس ماهیت هیچ سهمی از هستی ندارد و مجعول واقع نمی‌شود. گام دوم: عبور از تباین وجودها به تشکیک در حقیقت وجود. در این مرحله دلالت برهان وحدت حقیقی وجود در عین کثرت کشف می‌شود و وجود به عنوان حقیقت واحد ذومراتب در نظر گرفته می‌شود. گام سوم: وصول به وحدت شخصی وجود. در این مرحله وجود و موجود واحد می‌شود و کثرت مشهود به شعاع‌ها و اظلال آن حقیقت واحد بازمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش چهارم از ج ۲، ص. ۴۵۲).

نتیجه‌گیری

نفس انسانی در آغاز حدوث، به تعبیر صریح ملاصدرا، هیچ علمی حتی علم به خود ندارد و تنها از قوه علم به خود برخوردار است که به تعبیر صریح خود وی، نیازمند

۱. سورة انفال، آیه ۲۴

۲. ملاصدرا خود در شرح هدایه اثیریّه (ص ۲۸۸) می‌گوید برخی سخن از وحدت شخصی وجود را مربوط به طوری و رای طور عقل می‌دانند؛ اما من کسی از فقرا را می‌شناسم که فهم این مسأله را با شیوه عقلانی واجد است و این براهین را در آثار خویش آورده است. مقصود ملاصدرا از آن فقیر خود اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش چهارم از ج ۲، ص. ۴۸۹).

آتش زنه‌ای است که فعلیت یابد. مواجهه با خارج به معنای مواجهه «من» با «غیر من» است. مواجهه با «غیر من» سبب پدیدار یا ظاهر شدن یا فعلیت یافتن نفس می‌شود که همان اولین مرتبه علم حضوری است. با تکامل علم نفس به خود و سپری کردن مراتب خیالی و وهمی و عقلی، نفس از هستی و از علت هستی بخش خویش می‌پرسد. به عقیده ملاصدرا علم به مبدأ به عنوان بالاترین مرتبه «غیر من» مقدم بر علم به «من» است. زیرا علم ما به مبدأ ما، عبارت است از وجود ما به همراه اضافه ایجادی و فاعلیت برای ما. بنابراین علم ما به مبدأ ما مقدم است بر علم ما به ذات ما؛ زیرا ذات مبدأ، در ایجاد مقدم است بر ما. سخن ملاصدرا با تبدیل علت ایجادی به رابطه تطوری و تشائی، لطیف تر شده است و براساس آن می‌توان گفت خارج یا همان محسوسات، که در آغاز، نفس شدیداً محتاج آن‌هاست، چیزی جز تطورات واجب تعالی نیستند.

با سیر تدریجی ملاصدرا از اصالت به وحدت تشکیکی وجود، و حرکت از آن به سمت وحدت شخصی وجود، می‌توان گفت هستی «من» که عین علم است، یا وجود «من» که از طریق «غیر من» ظاهر شد، می‌فهمد که منی که از آن آگاهم و از طریق غیر من به آن آگاهی و شناخت یافته‌ام «وجودش» نیز از وجودی غیر من است؛ چراکه وجودش به گفته ملاصدرا عین علمش است و کسی که به نفس خود علمی ندارد وجود ندارد. پس دو مرتبه وجودی در مقابل یکدیگر وجود دارند که «من» به عنوان معلول و «او» به عنوان علت هستی بخش آن است که براساس تشکیک وجود، شیء وجود گیرنده و شیء وجود دهنده نامیده می‌شوند.

بنابراین هم مرتبه «من» وجود دارد و هم مرتبه «غیر من». در این نگاه تشکیکی، «من» با اینکه تمام وجودش از غیر است و فقر وجودی دارد، اما باز هم می‌گوید وجودی هستم که وابسته به غیرم. اما هرچه ادراک او از هستی بیشتر و عمیق تر می‌شود، معنای دیگری از وابستگی به «غیر» می‌فهمد و خود را در برابر او قرار نمی‌دهد؛ بلکه هستی‌اش را عین تعلق به او می‌داند. رابطه تقابل از میان می‌رود و تنها وجود «غیر من» به عنوان هستی بخش باقی می‌ماند. بنابراین آن «غیر منی» که در ابتدا از طریق او به خود آگاهی رسید و گمان می‌کرد که او برای «من» حاصل است و قائم به «من» شده است، اکنون فهمید که «من» برای «او» حاصل و به عبارت دقیق تر به او قائم شده و از آغاز او را ابتدائاً می‌شناخته است

و علم ما به «خود» همانا علم ما به «او» است.

هنگامی که انسان به این درجه وجودی رسید که کل هستی و هستی خود را بی واسطه از او بداند، اینجاست که انسان نماینده تام الهی شده، «خود آگاهی» او عین «خدا آگاهی» او می شود؛ یا به عبارت دیگر شناخت هستی و وجود خود عین شناخت اصل هستی، و شناخت اصل هستی همان شناخت خود محسوب می شود (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲، ص. ۱۶) و در مقابل، فراموشی اصل هستی عین فراموشی خود او و در نتیجه سردرگمی خود می شود. از اینجا عمق استشهاد ملاصدرا به آیه کریمه «سوالله فانساهم انفسهم»^۱ به عنوان عکس نقیض حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و آیات دیگر «و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکا و نحشره یوم القیامة اعمی». قال رب لم حشرتني اعمی و قد كنت بصیرا. قال کذالك اتتک آیاتنا فنسیتها و کذالك الیوم تنسی»،^۲ تا حدود زیادی روشن می شود.



۱. سوره حشر، آیه ۱۹

۲. سوره طه، آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ و ۱۲۶

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۹). فرهنگ عربی فارسی. تهران: نشر نی.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۵۱). منتخباتی از آثار حکمای الهی. تهران: انستیتو ایران و فرانسه، پژوهش‌های علمی در ایران.
- ابن سینا، عبدالله. (۱۴۰۴). التعليقات، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام-السلامی فی الحوزة العلمية.
- ابن منصور الافریقی. (۱۳۶۳). لسان العرب، ج ۱۱. قم: نشر الادب الحوزه.
- الیاس، الیاس انطون. (۱۳۸۴). فرهنگ نوین، ترجمه القاموس العصری. انتشارات اسلامیه.
- بستانی، پترس. (بی تا). قطر المحيط، ج ۲. بیروت: بی نا.
- جبران مسعود. (۱۳۷۶). الرائد، ترجمه رضا انزابی نژاد، ج ۲. مؤسسه چاپ و انتشارات، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ریحیق مختوم، بخش‌های سوم و چهارم از ج ۲. قم: اسراء.
- . (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه، بخش دوم از ج ۶. الزهرا.
- جوارشکیان، عباس و دیگران. (۱۳۹۲). جایگاه امکان فقری در مبحث علیت و سازگاری یا عدم سازگاری آن با تشکیک یا وحدت شخصی وجود. الهیات تطبیقی، سال چهارم، شماره نهم.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۴). منهاج الیقین فی اصول الدین، تحقیق محمدرضا انصاری قمی. المحقق، چاپ اول.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۳). شرح المنظومه، با تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی. نشر ناب.
- سجادی، جعفر. (۱۳۴۱). فرهنگ علوم عقلی. ابن سینا.
- شیخ اشراق. (۱۳۷۲). حکمة الاشراق، شرح شمس‌الدین شهرزوری. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). اسرار الآیات، به انضمام تعلیقات مولی علی

نوری. حکمت.

- _____ . (۱۹۹۰). *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲ و ۳ و ۶. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۸۸). *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*. قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- _____ . (۱۳۹۲). *رسالة سه اصل، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی. مولی.*
- _____ . (۱۳۸۰). *المبدأ والمعاد، قدمه وصححه الاستاد جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.*
- _____ . (۱۹۹۹). *مفاتیح الغیب، مع تعلیقات للمولی علی النوری، الجزء الثاني. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.*
- _____ . (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی (کتاب العقل و الجهل)*، به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۴۰). *مشاعر، ترجمه و توضیح غلامحسین آهنی. دانشکده ادبیات اصفهان، ربانی.*
- _____ . (۱۳۶۳). *تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی. زوار.*
- _____ . (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیة. بیدار.*
- _____ . (۱۳۶۶). *شرح مبسوط منظومه، ج ۲. حکمت.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی