

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، بهار ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۷

تحلیل و نقد موانع این‌همانی نفس بر اساس مبانی حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۲۷

حسن معلمی *

همه ما انسان‌ها «من» خود را از ابتدای عمر تا پایان آن امری واحد می‌یابیم؛ یعنی «من» امروز- به رغم تغییرات در صفات و ویژگی‌های بدن- دقیقاً همان «من» ده یا بیست سال قبل است و این یافتن نیز به علم حضوری خطاناپذیر است و علمی برای انسان از این علم پایه‌تر وجود ندارد؛ همچنان‌که ابن‌سینا گفته است: علم به من، مقدم بر هر علمی است، حتی علم به صفات من. از طرف دیگر ممکن است کسی این دریافت شهودی را دلیل بر این‌همانی ذات نفس نداند، بلکه به صفات و اعراض نسبت دهد یا حرکت و تغییر و دگرگونی نفس در طول عمر را دلیل بر عدم این‌همانی واقعی محسوب کند یا با استناد به حرکت جوهری نفس در نظریه ملاصدرا این‌همانی را مخدوش بداند. در این مقاله با تبیین صحیح «این‌همانی نفس»، «جوهریت نفس»، «علم حضوری به نفس» و «حرکت جوهری نفس» روشن می‌شود که مانعی بر سر راه این‌همانی نفس وجود ندارد.

واژگان کلیدی: نفس، این‌همانی نفس، موانع این‌همانی.

مقدمه

تبيين «این‌همانی نفس» و نقد موانع به چند مقدمه مهم نیازمند است: ۱. تبیین علم حضوری و خطاناپذیری آن؛ ۲. تبیین علم حضوری انسان به خود (علم به من)؛ ۳. پایه‌بودن این علم برای همه معرفت‌های انسانی؛ ۴. انواع این‌همانی (عینی - امتدادی)؛ ۵. جوهریت نفس انسان؛ ۶. حرکت و تکامل نفس و لوازم آن؛ ۷. سازگاری حرکت جوهری و ثبات نفس. از این رو مقاله را با عناوین مذکور و جمع‌بندی نهایی دنبال می‌کنیم.

۱. علم حضوری و خطاناپذیری آن

علم به معنای مطلق آگاهی و دانش دو گونه است: الف) علم حصولی؛ ب) علم حضوری. علم ما به اشیای اطراف خود مثل علم به آسمان، زمین و کیف و کتاب، علمی است از طریق صورت‌های ذهنی ما به آنها و هنگام نبود آنها نزد ما این مسئله روشن‌تر است. در این موارد علم ما به این امور با واسطه صورت‌های (و در نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول، حکایت‌های) ذهنی است. علم حصولی دو تفسیر دارد: الف) تفسیر مشایی که حصول صورت‌های زاید بر نفس در نفس است. ب) حکایت نفس از خارج که طبق قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول ملاصدرا تبیین شده است؛ یعنی صورت‌هایی زاید بر نفس انکار و علم حصولی عین نفس عالم قلمداد شده است؛ به این صورت که نفس عالم مرآت و حاکی خارج انگاشته شده است.

علاوه بر این نوع علم، علمی دیگر به اموری داریم که در آن علم، صورت و مفهوم ذهنی واسطه نیست، بلکه خود واقعیت شیء نزد ما حضور دارد؛ مثل علم ما به شادی، غم، درد و احساس‌های درونی. در این نوع علم قبل از اینکه ما

مفهومی از شادی و غم داشته باشیم، با حقیقت غم و شادی در درون آشنا می شویم و سپس مفاهیمی از آنها می سازیم و هنگام غیبت آنها از خود با آن مفاهیم از آنها گزارش می دهیم (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲/۲۹۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶/۶۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۸۰: ۱/۴۷۸؛ طباطبایی، بی تا: ۲۳۷). حاصل آنکه علم به اشیا یا بدون واسطه مفهوم و صورت و حاکی است یا با حاکی و مفهوم و صورت ذهنی. قسم اول علم حضوری و قسم دوم علم حصولی است و این حصر نیز عقلی است؛ زیرا بین نفی و اثبات است (با واسطه و بی واسطه).

نکته دوم اینکه این علم طبق تعریف، خطاناپذیر است؛ زیرا خطا در جایی معنا دارد که بین واقعیت شیء و علم بدان واسطه‌ای باشد و ندانیم این صورت و حاکی، مطابق با آن واقع است یا نیست؛ ولی اگر خود واقع شیء نزد عالم حضور داشت، نه صورت و حاکی و مفهوم ذهنی آن، دیگر خطا معنا ندارد، پس در علم حضوری خطا معنا ندارد.

ممکن است کسی بگوید طبق تعریف، علم حضوری خطاناپذیر است؛ ولی از کجا ما علم حضوری به چیزی داریم، شاید همه علوم ما حصولی باشد؟ پاسخ آن است که محال است علم حصولی بدون علم حضوری صورت گیرد؛ زیرا بر فرض بین شما و آسمان صورت ذهنی آسمان واسطه باشد، بین شما و صورت ذهنی آسمان دیگر واسطه‌ای نیست؛ زیرا در این صورت تسلسل لازم می آید؛ ثانیاً خلاف دریافت حضوری هر کسی است به صورت‌های ذهنی خود. توضیح بیشتر اینکه اگر علم ما به صورت ذهنی (علوم علم حصولی) به وسیله یک صورت دیگر بود، به آن صورت که وسیله شده، نقل کلام می کردیم و می پرسیدیم که آیا این صورت را با صورت دیگر (صورت سوم) درک کردیم یا

با علم حضوری؟ اگر آن هم به علم حصولی بود، تسلسل در صورت‌ها حاصل می‌شد. دیگر اینکه بر اساس علم حضوری، میان خود و صورت‌های ادراکی خود، صورت دومی به منزله واسطه نمی‌یابیم.

۲. علم حضوری به خود و پایه‌بودن برای علوم دیگر

هر کسی به خود علم دارد و «من» خود را می‌یابد و همه افعال و صفات خود را به این «من» نسبت می‌دهد و علم هر کسی به «من» خود، علم حضوری است؛ هرچند بعد از این علم حضوری، یک علم حصولی بدان حاصل می‌شود؛ از این رو در قضایا و جملات از این علم گزارش می‌دهد؛ مثل اینکه «من به خود علم دارم» یا «من هستم». شیخ اشراق سه دلیل برای حضوری‌بودن علم به «من» اقامه کرده است (شیخ اشراق، ۱۳۸۰: ۱۱۱/۲ و ۴۱۴/۱) که عبارت‌اند از:

الف) اگر علم به من «من» حصولی بود، باید به «او» تعبیر می‌شد نه به «من»؛ البته روشن است که مقصود از «من»، بدن جسمانی نیست؛ چه اینکه ما قلب را به علم حضوری نمی‌یابیم، بلکه به علم حصولی می‌یابیم. آنچه باعث می‌شود بگوییم «قلب من»، ضمیمه کردن علم حصولی به حضوری است یا احساس درد قلب است و احساس درد یک علم حضوری است، والا اگر ما به علم حصولی نمی‌دانستیم که وجود قلب لازم است، هیچ گاه درد را به او نسبت نمی‌دادیم و قلب ما برای ما (او) است نه من. نکته دیگر اینکه ما نگفتیم هرچه به علم حصولی درک نشود، باید من باشد، بلکه هرچه به علم حصولی درک شود، باید او باشد و بین این دو فرق بسیار است.

ب) اگر علم به «من» حصولی بود، کلی بود؛ زیرا پرواضح است که هر گونه علم حصولی، علم مفهومی است و در هر کجا که مفهوم در کار باشد، کلیت و

قابلیت صدق بر کثیرین وجود دارد و از این رو علم حصولی، علم کلی است؛ در حالی که علم هر کسی به خود جزئی بلکه شخصی است. بنابراین علم به اعلام و اشیای جزئی هم کلی است و علامه در نهایت الحکمه به این امر تصریح دارند و می‌فرمایند ما با اضافه آنها به خارج آنها را جزئی می‌کنیم و دلیل مطلب هم این است که مفهوم حضرت امام خمینی گرچه در خارج یک مصداق بیشتر ندارد، به لحاظ مفهومی کلی است؛ زیرا به لحاظ مفهومی عام است و بر هزار فرد با این مشخصات قابل صدق است. برای کلی‌بودن، صدق لازم نیست، بلکه قابل صدق بودن کافی است.

ج) اگر هم علم به نفس «من» حصولی باشد، یا انسان می‌داند که این صورت و مفهوم آن است یا نمی‌داند که در این صورت خود را شناخته و اگر می‌داند، پس قبل از مفهوم، به خود علم داشته است (ر.ک: معلمی، ۱۳۹۳: ۷۸-۸۰؛ همو، ۱۳۹۶: ۱۶۹). ابن سینا علم هر کس به خود را (علم به «من») را پایه هر علم می‌داند. حتی درباره علم به شادی و درد و حالات «من» و معتقد است از علم به حالات «من» مثل شادی یا شک نمی‌توان به «من» استدلال کرد، بلکه علم به شادی مبتنی بر علم به «من» است و تا علم به «من» تحقق نیابد، علم به شادی «من» تحقق نمی‌یابد؛ از این رو استدلال از راه شک «من» به «من» مصادره است؛ زیرا سؤال می‌شود که آیا از «شک من» به «من» استدلال شده است یا از شک مطلق به من استدلال شده است؟ اگر از شک «من» به «من» استدلال شده، پس قبل از شک، «من» مطرح بوده و علم بدان حاصل بوده تا شک بر آن عارض شده و اگر به شک مطلق استدلال شده، از شک مطلق به شک مطلق می‌رسیم نه به «من». از این رو علم به من مقدم بر همه علوم، اعم از حصولی و حضوری است

و اساس همه علوم است؛ به گونه‌ای که با شک و تردید در آن (اگر امکان داشته باشد) همه علوم مشکوک خواهند شد (این‌سینا، ۱۴۰۳: ۲/۲۹۶-۲۹۷).
حاصل آنکه علم به نفس «من» حضوری است و خطاناپذیر و مقدم بر هر علمی است.

یکی از اموری که با علم حضوری به «من» می‌یابیم، «این‌همانی» نفس ماست در سالیان عمر؛ یعنی ما خود را همان فرد بیست یا سی سال پیش می‌یابیم، هرچند صفات و ویژگی‌های آن تغییر کرده و به صفات جدیدی دست یافته است؛ از این رو ضرورت دارد حقیقت «این‌همانی شخصی» را تبیین کنیم؛ چه اینکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه مسلم است که نفس مجرد است با دلایل فراوان عقل و نقلی و با این حساب اشکال وارد نیست؛ زیرا محال است امر مجرد، عرض امر مادی باشد.

۳. انواع این‌همانی (عینی - امتدادی)

یک خط یا یک صفحه کاغذ را در نظر بگیرید، مثل صفحه (الف) یا خط (ب). در این دو مثال شما یک اتصال و وحدت می‌یابید، یعنی خط (ب) یک خط است و نه چند خط مگر اینکه از وسط نصف گردد یا صفحه کاغذ را در قطعه‌های کوچک برش بدهیم. تا بریدگی حاصل نشود، یک صفحه و یک خط داریم.

۱



ب



اگر در این خط چند نقطه در نظر بگیرید و خط را با این نقاط به چهار قطعه مشخص کنید، تا برشی حاصل نشود، شما یک خط دارید با چهار نقطه و حتی می‌توانید بگویید کل این خط یک خط است و بخش «ج تا د» و «د تا ه» و «ه تا و» همه یک خط است؛ حتی می‌توان گفت بخش «و-ه» همان خط است و «ه-د» و «د-ج» نیز همان خط است و حتی «و-ه» همان «ه-د» و «د-ج» است؛ ولی این‌همانی «ه-د» و «د و ج» به معنای امتداد و اتصال است، و الاً حقیقتاً «و-ه» عین و شخص همان «د-ج» نیست،

و - ه - د - ج

پس اگر بگوییم همان است، بدان معناست که همه این بخش‌ها یک خط واحد هستند و ملاک وحدت نیز اتصال وجودی است و به این این‌همانی «این‌همانی امتدادی» می‌گوییم. همین حقیقت در زمان و حرکت نیز وجود دارد؛ زیرا زمان و حرکت عین همین خط هستند، با این فرق که خط مذکور رسم شده و باقی می‌ماند؛ ولی زمان و حرکت مثل خطی هستند که در همان حالی که ترسیم می‌شود، پاک می‌گردد؛ مثل اینکه شما ماژیک را روی تخته وایت‌برد بگذارید و تخته پاک‌کن را به نوک ماژیک بچسبانید، به طوری که همان گونه که تدریجاً خط رسم می‌شود، همان گونه هم خط پاک گردد. در این صورت یک خط متصل واحد هم رسم شده است و هم پاک شده است. زمان و حرکت چنین حالتی دارند؛ یعنی اجزای بالقوه آنها تدریجاً ایجاد و تدریجاً معدوم می‌گردند؛ ولی این ایجاد و اعدام به اتصال و وحدت آنها لطمه وارد نمی‌کند (ربک: معلمی، ۱۳۹۴ الف: ۲/ ۳۳۹-۳۴۳).

حاصل آنکه در امور دارای امتداد (کم متصل قارّ و غیر قارّ یعنی خط و سطح

و حجم و زمان) یک این‌همانی مطرح است به دلیل اتصال و وحدت حاصل از اتصال که بدان اصطلاحاً در این نوشتار «این‌همانی امتدادی» یا «این‌همانی اتصالی» می‌گوییم. ولی یک این‌همانی دیگر مطرح است که از «این‌همانی امتدادی» شدیدتر و جدی‌تر است؛ حتی می‌توان گفت کامل‌ترین مصداق «این‌همانی» می‌باشد که «این‌همانی شخصی» است؛ یعنی انسان شخص «الف» را همان شخص «ب» بیابد، نه اینکه فقط آن را متصل به «ب» یا در امتداد «ب» بیابد و این نحوه «این‌همانی» در نفس انسان با علم حضوری دریافت می‌گردد؛ یعنی انسان «من» الآن خود را همان شخص «من» ده یا بیست سال قبل می‌یابد نه اینکه آن را صرفاً متصل بدان یا در امتداد آن بیابد.

حال سؤال این است که حرکت و تغییرات در «من» انسان چگونه با این دو نوع این‌همانی در نفس قابل جمع است؛ زیرا نفس انسانی هر دو این‌همانی را دارد به دلیل اتصال وجودی و وحدت شخصی وجود که هر دو را به علم حضوری می‌یابد؛ یعنی هر کسی این‌همانی شخصی را بیابد، قطعاً این‌همان امتدادی را نیز خواهد یافت؛ زیرا شخص امروز امتداد شخص دیروز نیز می‌باشد؛ ولی قبل از تبیین حرکت و لوازم آن و نحوه حرکت نفس لازم است عرض یا جوهر بودن نفس تبیین گردد؛ زیرا ارتباط مستقیم با بحث حرکت جوهری یا عرضی نفس دارد.

۴. جوهریت نفس انسانی

ما برای اشیا اوصاف فراوانی را بر می‌شماریم، مثل سفیدی و سیاهی، نرمی و زبری، کوتاهی و بلندی و غیر آن؛ یعنی یک شیء را اصل قرار می‌دهیم و اوصاف را فرع بر او؛ مثل اینکه می‌گوییم «کاغذ سفید است» یا «من شادم».

فیلسوفان به سفیدی و سیاهی، شادی و غم و امثال آن عرض و به «کاغذ» و «من» و «نفس انسانی»، جوهر اطلاق می‌کنند. فلاسفه عرض را «موجود فی موضوع» و جوهر را «موجود لا فی موضوع» تعریف کرده‌اند؛ یعنی عرض نیازمند موضوع و محل و موصوف است؛ ولی جوهر قائم به خود است و نیازی به محل و موضوع ندارد (بن‌سینا، ۱۴۱۳: ۴۹۷؛ همو، ۱۴۱۸: ۵۷؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۸۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸).

از طرف دیگر اگر کسی منکر جوهر در اشیا جوهر باشد، در واقع همه اعراض را جوهر تلقی کرده است؛ زیرا اگر اعراض جوهر نخواهند و به موضوع و موصوف نیاز نداشته باشند، پس همه «لا فی موضوع» خواهند شد و تعریف جوهر بر آنها صادق است؛ از این رو ملاصدرا انکار جوهر را مساوی با جوهریت همه اعراض می‌داند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳) که سخن درستی است. حال در باب نفس که ما آن را به اوصاف فراوانی متصف می‌کنیم، اگر کسی جوهریت نفس را انکار کند و بگوید نفس مجموع اعراض است، در واقع همه اعراض نفس را جوهر قلمداد کرده و با انکار یک جوهر خود را گرفتار جواهر متعدد کرده است.

ثانیاً ما این اعراض را به «من» نسبت می‌دهیم؛ علم من به شادی من، غم من. حال اگر «من» مجموعه همین اوصاف باشد، پس مثل این است که شادی را به شادی نسبت می‌دهیم، چون شادی جزء این مجموعه است. ثالثاً با نفی جوهریت نفس ملاک وحدت‌بخشی در اینجا وجود ندارد تا اوصاف را به آن نسبت دهیم. رابعاً با علم حضوری، خلاف این مطلب را دریافت می‌کنیم؛ یعنی علم حضوری خطاناپذیر، «من» را محور همه اوصاف و آن را غیر از اوصاف می‌یابیم، گرچه در مصداق عین یکدیگرند.

۵. حرکت و تکامل نفس و لوازم آن

چنان‌که گذشت، حقیقت حرکت، سیلان وجود است و به تعبیر دیگر ایجاد و اعدام تدریجی است و در حرکت یک وجود واحد سیال مطرح است که ملاک وحدت آن، اتصال وجودی است و با این اتصال وجودی یک این‌همانی اتصالی و امتدادی شکل می‌گیرد. اکنون پرسش این است که آیا حقیقت حرکت فقط در همین مصداق وجود دارد یا مصداق دیگر نیز دارد؟ در پاسخ باید گفت یک مصداق دیگر نیز تصور دارد که عبارت است از «ایجاد وجود و اعدام حدود»؛ یعنی در مصداق قبلی «ایجاد وجود بود و اعدام وجود». مثل اینکه در حرکت مکانی یک آئین معدوم می‌شود و یک آئین موجود می‌شود و ایجاد و اعدام وجود بود؛ ولی می‌توان تصور کرد که در یک حرکت جوهری یا عرضی وجودی اعدام نشود، بلکه وجود مستمری تکامل و اشتداد یابد و حدود قبلی معدوم شود و حدود جدید ایجاد شود؛ برای مثال در حرکت کمی درخت اگر درخت با قطر پنج سانت به درخت با قطر ده سانت تبدیل گردد و واقعاً حرکت کمی صورت گرفته باشد، یک کم واحد متصل مقدارش معدوم نمی‌شود، بلکه این مقدار به تدریج افزایش می‌یابد و قطر پنج‌سانتی شش یا هفت یا هشت سانت می‌شود. ملاصدرا این مطلب را در نفس مطرح کرده است؛ یعنی نفس انسان در حرکت جوهری خود چیزی را از دست نمی‌دهد، بلکه حدود و نقص برطرف می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۲۴-۳۲۵ و ۳۲۸)؛ حتی شاید بتوان این مطلب را از عبارات ابن سینا نیز به دست آورد (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۶۹-۷۹، ۸۸، ۱۲۸، ۱۵۳، ۱۸۲ و ۱۹۲؛ معلمی، ۱۳۹۴ الف: ۴/۱۹۷-۲۲۰).

حاصل آنکه یک مصداق حرکت، ایجاد وجود و اعدام وجود نیست که شبیه حرکت مکانی باشد، بلکه می‌توان آن را یا «ایجاد بلااعدام» یا «ایجاد وجود و

اعدام حدود» نامید و در حرکت تکاملی و اشتدادی معنا دارد و ملاصدرا آن را در حرکت نفس از بالقوه به بالفعل مطرح کرده است.

نکته مهم در این حرکت دوم این است که دو نحوه وحدت و این‌همانی در آن مطرح است: این‌همانی امتدادی؛ این‌همانی شخصی. این‌همانی امتدادی به دلیل وجود حرکت که وجود واحد سیال است، به دلیل اینکه وجودی معدوم نمی‌شود، بلکه حدود معدوم می‌شود، یک این‌همانی شخصی نیز در آن حفظ می‌شود؛ یعنی اصل وجود «من» که در حال حرکت جوهری است، باقی است؛ فقط این «من» واحد شخصی در حال تکامل جوهری است؛ یعنی به طور تدریجی بر حقیقت وجود او افزوده می‌شود و این افزایش دفعی و جدا جدا نیست، بلکه یک تکامل تدریجی است. پس حرکت قسم دوم با این‌همانی شخصی نفس انسان که آن را به علم حضوری می‌یابد، قابل جمع است و هیچ تقابلی بین این‌همانی شخصی که به علم حضوری دریافت شده است و حرکت جوهری تکاملی نفس وجود ندارد.

۶. سازگاری حرکت جوهری نفس با این‌همانی شخصی نفس

با توضیحاتی که در بند پنج داده شد، روشن می‌گردد که اگر نفس حرکت با مصداق دوم را داشته باشد، دو نحوه اتصال و وحدت و این‌همانی در آن مطرح خواهد شد:

الف) این‌همانی امتدادی به دلیل اصل حرکت؛

ب) این‌همانی شخصی به دلیل حرکت تکاملی.

نکته مهم این است که این حرکت با این دو اثر مهم نه با مجرد نفس ناسازگار است و نه با بساطت نفس؛ زیرا با نقد برهان قوه و فعل، قاعده «هرچه قوه دارد،

ماده دارد» مخدوش می‌شود و با مخدوش شدن آن، عکس نقیض آن که عبارت است از «هرچه ماده ندارد، قوه ندارد» نیز مخدوش می‌گردد و امکان دارد موجودی هم ماده نداشته باشد هم بسیط باشد، ولی قوه و حرکت داشته باشد و ملاصدرا نیز به این حقیقت تصریح کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۴۶۶-۴۶۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۳۳-۴۳۵؛ معلمی، ۱۳۹۴ الف: ۴/۱۹۷-۲۲۰؛ همو، ۱۳۹۴ ب: ۱۹۴-۱۹۵).

توضیح مطلب آنکه فیلسوفان اسلامی معتقدند هرچه قوه دارد، ماده دارد. طبق برهان قوه و فعل و عکس نقیض آن این است که هرچه ماده ندارد، قوه و قابلیت ندارد، لذا حرکت هم در آن محال است؛ چون حرکت خروج از قوه به فعل است و مجردات ماده ندارند، پس قوه ندارند و حرکت در آنها محال است و نفس نیز مجرد است، لذا حرکت مصطلح در آن محال است. بر این اساس در بحث نفس که از عقل بالقوه به عقل بالفعل می‌رسد، اشکال شده است که نفس مجرد است و ماده ندارد تا قوه و قابلیت داشته باشد. ملاصدرا پاسخی بدان داده که دو مطلب از آن قابل استناد است (۱) رد برهان قوه و فعل؛ (۲) حرکت فقط ایجاد و عدم وجود نیست، بلکه ایجاد وجود و اعدام حدود نیز حرکت است و در حرکت تکاملی نفس، ایجاد و افزایش وجود و اعدام حدود و محدودیت‌های قبلی است.

نتیجه

۱. نفس به علم حضوری در خود دو وحدت و این‌همانی می‌یابد:
- الف) این‌همانی اتصالی؛ ب) این‌همانی شخصی.
۱. علم حضوری نفس به خود پایه و اساس همه علوم دیگر انسان است.

۲. این علم حضوری خطاناپذیر است.^۱
۳. در حرکت به معنای دقیق کلمه وحدت اتصالی برقرار است.
۴. در حرکت تکاملی علاوه بر وحدت اتصالی و این‌همانی اتصالی و امتدادی، این‌همانی شخصی نیز حفظ می‌شود. این‌همانی شخصی یعنی شخص (من) همان شخص ده سال قبل است عیناً و در وحدت اتصالی فقط اتصال (من) با ده سال ثابت شود؛ ولی اتصال عینیت را ثابت نمی‌کند؛ برای مثال یک خط متصل واحد، ابتدا و وسط و آخرش یک خط است؛ ولی نیمه دوم خط غیر از نیمه اول خط است، هرچند متصل واحد است؛ لذا اگر این خط را نصف کنید دو نیمه از هم جدا می‌شوند؛ در حالی که در وحدت شخصی (من) محال است بخشی حذف شود و بخشی باقی بماند.
۵. پس این‌همانی شخصی نفس که به علم حضوری خطاناپذیر ادراک شده، با حرکت تکاملی آن قابل جمع است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. جهت مطالعه اشکالات و پاسخ‌های خطاناپذیری علم حضوری، ر.ک: معلمی، ۱۳۹۶، بخش علم حضوری.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، قاهره: نشر الكتاب، ج ۲.
- ابن سینا (۱۴۱۸ق)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- ابن سینا (۱۳۹۲ق)، *التعليقات*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- ابن سینا (۱۴۱۳ق)، *النجاة*، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش‌پژوه، قم: بیدار.
- حسن معلّی (۱۳۹۶)، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۲.
- حسن معلّی (۱۳۹۴ الف)، *حکمت صدرایی*، ج ۲ و ۴، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ج ۱.
- حسن معلّی (۱۳۹۳)، *فلسفه اشراق*، تهران: سازمان سمت و حوزه علمیه خواهران، ج ۳.
- حسن معلّی (۱۳۹۴ ب)، *نفس و روح در فلسفه آیات و روایات*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
- شیخ اشراق (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱-۴، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۸۳)، *الاسفار الاربعه*، ج ۳ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تهران: چاپ حکمت صدرا، ج ۱.