



Research Article

Analysis of the Position of Muslim Philosophers from Al-Fārābī to Mullā Ṣadrā on the Super-Rational Abstraction of the Soul

Hadi Rastegar Moghadam¹

Sayyid Morteza Husayni Shahroudi ²

The Islamic sages believe in the purgatorial and rational abstraction of the soul, but only Mullā Ṣadrā has proven the super-rational abstraction of the soul. The super-rational abstraction means abstraction from essence, and Ibn Sīnā and his followers have not accept such a position and rank for the soul, because they consider this status proven only for the Almighty God and believe that if the soul has such a position and rank, it will have the position of the Necessary Being. The authors of this study, using a descriptive and analytical method, intend to show how the belief in the abstraction of the soul has changed among sages from Al-Fārābī to Mullā Ṣadrā, and what their arguments in this regard are. This article also analyzes and evaluates the roots of this transformation. The results of the research show that Al-Fārābī and Ibn Sīnā believe in the complete intellectual abstraction and have presented evidence to prove it based on the principles of their system. However, Mullā Ṣadrā (also known as Sheikh-i Ishrāq) has merely dealt with the illuminative explanation of the supra-rational abstraction of the soul, without presenting any evidence to prove it, and he considers the possibility an infinite journey for the soul. Therefore, Mullā Ṣadrā is the only philosopher who has presented an argument for the supra-rational abstraction of the human rational soul based on the principles of his system; because his principles are suitable for proving this view.

Keywords: rational soul, purgatorial abstraction, rational abstraction, supra-rational abstraction, abstraction from essence.

1. Ph.D. Student in Philosophy of Education, Ferdowsi University of Mashhad; Corresponding Author.

2. Professor, Ferdowsi University of Mashhad.



هادی رستگار مقدم^۱ 

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

تحلیل موضع فیلسوفان مسلمان از فارابی تا ملاصدرا
در باره تجرد فوق عقلانی نفس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۱۰

چکیده

حکمای اسلامی، تجرد برزخی و عقلانی نفس را باور دارند، اما تنها ملاصدرا مقام فوق تجرد عقلانی نفس را اثبات کرده است. مقام فوق تجرد عقلانی یعنی تجرد از ماهیت و ابن سینا و پیروان او چنین مقام و رتبه‌ای را برای نفس نپذیرفته‌اند، چون این مقام را تنها برای حق تعالی ثابت می‌دانند و معتقدند اگر نفس چنین مقام و رتبه‌ای داشته باشد مقام واجب‌الوجودی را دارا خواهد بود. نویسندگان این پژوهش با شیوه توصیفی و تحلیلی درصدد نشان دادن این واقعیت است که چگونه میان حکما از فارابی تا ملاصدرا اعتقاد به تجرد نفس دچار دگرگونی شده است و ادله آنها در این باره چیست؟ همچنین این نوشتار ریشه‌های این دگرگونی را تحلیل کرده و ارزیابی می‌کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد فارابی و ابن سینا به تجرد تام عقلی معتقدند و ادله‌ای برای اثبات آن مبتنی بر مبانی دستگاه خود ارائه کرده‌اند. اما شیخ اشراق تنها به بیان کشفی تجرد فوق عقلانی نفس پرداخته است، بدون اینکه ادله‌ای برای اثبات آن ارائه کند و برای نفس امکان سیر لایتناهی قائل است. بنابراین ملاصدرا تنها کسی است که برای تجرد فوق عقلانی نفس ناطقه انسانی بر اساس مبانی دستگاه خود برهان اقامه کرده است؛ زیرا مبانی وی برای اثبات این دیدگاه مناسب می‌باشد.

واژگان کلیدی: نفس ناطقه، تجرد برزخی، تجرد عقلانی، تجرد فوق عقلانی، تجرد از ماهیت.

Hadirm1429@yahoo.com

shahrudi@um.ac.ir

۱. دکتری فلسفه و حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد. (نویسنده مسئول)

۲. استاد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

استاد به این مقاله: رستگاری مقدم، هادی؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۴). «تحلیل موضع فیلسوفان مسلمان از فارابی تا ملاصدرا در باره تجرد فوق عقلانی نفس». فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. ۲۰. صص ۶۰-۸۶.

doi: 10.22081/nir.2026.68160.1430



مقدمه

حکمای اسلامی در مورد اینکه نفس ناطقه انسانی، جوهری مجرد است، اختلاف ندارند و برای اثبات آن نیز دلایلی ارائه کرده‌اند، اما برای اثبات مرتبه‌ای از مراتب و شئونات نفس، بحث و گفتگوی زیادی داشته‌اند. برخی از آنان تنها دلایل مجرد برزخی و مثال صعودی را اثبات کرده‌اند و برخی دیگر مجرد عقلی و مجرد تام عقلی را به اثبات رسانده‌اند. این گونه دلایل (اثبات مجرد برزخی و عقلی و مجرد تام عقلی) در میان همه حکما کم و بیش به چشم می‌خورد، اما در میان حکمای مکتب اشراقی افزون بر اثبات آنها، به مجرد فوق عقلانی نیز اشاره شده است، ولی برای اثبات آن برهان قطعی اقامه نکرده‌اند. این در حالی است که در حکمت متعالیه با توجه به پیشینه مجرد نفس اعم از برزخی و عقلی و نیز پذیرش دلایل آنان، نظریه‌ای جدید ارائه کرده‌اند و برای این دیدگاه نو، براهینی را بر اساس مبانی خود ارائه نموده‌اند که سابقه‌ای در اندیشه پیشینیان ندارد؛ زیرا اختلاف در مبنا به عدم اثبات مجرد فوق عقلانی نفس در دستگاه فلسفی پیشینیان منجر شده است، هر چند از جهت روش و مسایل متحد باشند.

نخستین کسی که به مجرد فوق عقلانی نفس اشاره کرده است و می‌توان از فحوای کلامش مجرد عقلانی را استنباط نمود، فلوپتین^۱ (۲۰۴م - ۲۷۰م) است. وی در کتاب اثولوجیا می‌نویسد: «انسان با صعود از عالم ماده و جسم و جسمانی به عالم إله - که متعلق به آن است - خود را فوق عالم العقلی می‌پندارد» (فلوپتین، ۱۴۱۳، ص ۲۲).

فلوپتین اگرچه این اعتقاد را در حالت کشف و شهود به دست آورده است، ولی در حقیقت این مقام را پیش از تعلق به بدن خویش شهود کرده است؛ زیرا پس از این مقام و مرتبه، تعلق نفس به عالم اله، نحوه تعلق نفس به بدن و دلیل هبوط نفس به عالم ماده و بدن را تبیین می‌کند (فلوپتین، ۱۴۱۳، ص ۲۳). بنابراین اگرچه می‌توان از فحوای کلامش فوق مجرد عقلانی نفس را استنتاج کرد، اما دقت در مطالبی که در پی این مسئله آورده است، نشان می‌دهد موضوع و مسئله او سیر نفس در قوس صعود از عالم ماده و تجردش از آن به عالم فوق عقلانی، موردنظر نبوده است (فلوپتین، ۱۴۱۳، ص ۲۳-۲۴).

1. Plotinus



برخی از حکما و فلاسفه با ارزیابی کلام فلوطین، آن را به تجرد عقلانی تفسیر کرده‌اند، ولی برخی دیگر سخن وی را به تجرد فوق عقلانی نفس تعبیر کرده‌اند. در ادامه به برخی از این سخنان و چگونگی مواجهه با کلام فلوطین اشاره خواهد شد.

فارابی (۳۳۹ق)

فارابی نخستین کسی است که سخن فلوطین را با کمی اختلاف، گزارش می‌کند و تفسیر خود را از آن همراه با توضیحاتی چنین می‌نگارد: افلوطین، شهود خود را برای هرقلیطوس^۱ بیان می‌کند. اما مهم‌ترین سخنی که از فارابی در این مواجهه به چشم می‌خورد اعتقاد و داوری وی در باره سخن فلوطین است. وی در این داوری بسیار کوشیده است سخن فلوطین را که دارای معانی لطیف است، تبیین نماید، اما چون عقل نمی‌تواند آنچه را که فلوطین شهود کرده است، درک کند و توضیح دهد، تفسیری واضح و روشنی از آن ارائه نمی‌کند و تنها به یک توصیه روی می‌آورد:

بنابراین کسی که طالب است به حداقل آنچه او از شهود خود بیان کرده است، وقوف یابد، باید در مقام و مرتبه ذهن، آنچه را ذکر شد، محفوظ بدارد و تنها تابع الفاظ نباشد، در این صورت شاید برخی از آن رموز و معماها را ادراک کند. چراکه بعد از فلوطین تا به امروز برخی از افراد به دنبال حق نبوده‌اند، بلکه به دنبال کشف عیب و نقص بوده‌اند، در نتیجه دست به تحریف زده و با وجود تلاش، نتوانسته‌اند حقیقت سخن او را کشف کنند و توضیح دهند. بدین سان ما با توجه به علاقه فراوان و شدت عنایتی که به سخن او داشتیم، معترف هستیم به حقیقت آن نرسیده‌ایم، مگر به کمتر از حداقل؛ زیرا این مسئله ذاتاً دشوار و کشف حقیقت آن ممتنع است (فارابی الف، ۱۴۰۵، ص ۱۰۹).

دقت در سخن فارابی نشان می‌دهد اگرچه سخن فلوطین را ابطال نمی‌کند و به آن خرده نمی‌گیرد، ولی به درک نکردن حقیقت آن اعتراف می‌کند و آشکارا می‌گوید حتی به کمتر از حداقل فهم آن نیز نمی‌توان رسید، چه رسد به بیان و توضیح و شرح آن.

فارابی در باره تجرد نفس، سخن دیگران را تبیین نمی‌کند، بلکه در آثار خود آشکارا به تجرد نفس می‌پردازد. او

«روحی را که از جواهر عالم امر است، نفس می‌نامد که به هیچ شکل و صورتی ظاهر نمی‌شود و به شکل هیچ مخلوقی خلق نشده است، بنابراین نه مورد اشاره حسی (که ماده و صورت داشته باشد) و نه مورد اشاره عقلی (که جنس و فصل داشته باشد) قرار می‌گیرد. همچنین نفس نه سکون دارد و نه حرکتی بر آن عارض می‌گردد، بنابراین در کارکردهای نفس همین مقدار کافی است که گفته شود، نفس حقیقتی است که می‌تواند معدومی را که فوت شده و نیز چیزی را که در آینده قرار دارد و هنوز زمان تحققش نرسیده و منتظر زمان تحوّلش است، ادراک کند. بدین‌سان حقیقت نفس در ملکوت شناور است و در نتیجه از عالم جبروت سر بر می‌آورد». (فارابی؛ ب، ۱۴۰۵، ص ۷۰)

در تحلیل کلام فارابی می‌توان به دو نکته درباره روح یا همان نفس انسانی اشاره نمود. نخست این‌که روح از عالم مجردات است، در نتیجه نه جسم و نه جسمانی است و احکام جسم و جسمانی را (رنگ و مقدار و حجم و شکل که از کیفیات محسوس و غیر محسوس است) ندارد. به بیان دیگر نه طول و نه عرض دارد و نه عمق عارض او می‌شود. نکته دوم این‌که فارابی در این بیان کوتاه برای تجرد نفس انسانی دو دلیل می‌آورد (همان) که علامه حسن‌زاده آملی آن دو دلیل را چنین تبیین کرده است:

دلیل نخست، نفس انسانی از ماده و احکام ماده، مانند زمان، مبری است و همچنین می‌تواند اموری را که زمان تحقق‌شان سپری شده است، ادراک کند. یعنی نفس می‌تواند اموری را که محقق بوده‌اند، ولی اکنون موجود نیستند و زمان‌شان به اتمام رسیده است و صورت مادی و زمان‌مند ندارند، به ادراک درآورد. همچنین حوادث و وقایعی که هنوز لباس وجود عینی خارجی بر تن نکرده‌اند و صورت مادی و احکام آن را به خود نگرفته‌اند، برای انسان قابل ادراک است. فارابی با این دلیل مشخص می‌کند که روح انسان از عالم ماورای طبیعت بوده و از عالم امر می‌باشد که در این عالم، جسم و جسمانیت و احکام آن تحقق ندارد.

دلیل دوم، نفس، موجودی است که در ملکوت شناور است از همین طریق به عالم جبروت می‌رسد، در حالی که بدن مادی خود را در عالم ماده و انباده است که این ماده و مدت و این جسم و جسمانی نه در ملکوت جای دارد و نه در جبروت می‌تواند بار بیندازد. بنابراین آن حقیقتی که انسانیت انسان را متحقق می‌سازد، می‌تواند در ماوراء عالم طبیعت و در عوالم فوق طبیعت سیر نماید که در این عوالم، ماده، جایگاهی ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵،



بررسی اندیشه فارابی در باره نفس نشان می‌دهد که وی نفس را تنها در تجرد برزخی و عقلی تحلیل می‌کند و بیش از این برای نفس تجردی قائل نیست، یعنی به تجرد فوق عقلانی نفس توجه نداشته است.

اخوان الصفا (قرن چهارم هجری)

اخوان الصفا گروهی از فیلسوفان معاصر فارابی بودند که از هویت شخصی آنها هیچ اطلاعاتی در دست نیست، بلکه تنها آثارشان موجود است. آنان همان عبارت فلوطین را -که پیشتر اشاره شد- نقل کرده‌اند، ولی در مواجهه با آن رویکردی موافق نداشته‌اند (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲: ۱/۱۳۷)، چنان که حتی ظاهر کلمات فلوطین را رمز گونه و معما ندانسته‌اند و تنها می‌گویند سخن ارسطاطالیس شبه‌رمز است (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۸)، همان‌گونه که فارابی آن سخن را معما و رمزگونه‌ای برای نفس تلقی نموده است (فارابی؛ الف، ۱۴۰۵، ص ۱۰۹).

البته اخوان الصفا نسبت به تجرد بی تفاوت نبوده‌اند و تجرد نفس را بر تجرد برزخی حمل کرده‌اند؛ زیرا اعتقاد داشتند نفس هنگامی که از این بدن مادی جدا می‌شود، متناسب با حالات و ملکات خود، به افلاک صعود می‌کند و تحت فلک قمر قرار می‌گیرد. ایشان سپس دلایلی را می‌آورند که هر مس به فلک زحل صعود می‌کند و به مدت سی سال در آنجا می‌ماند تا شاهد تمام حرکات و احوال آن باشد، سپس به زمین باز می‌گردد تا مردم را از علم نجوم با خبر سازد. اخوان الصفا این مطلب را اولاً به آیه شریفه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم/۵۷) و ثانیاً به سخن فلوطین در اثولوجیا (فلوطین، ۱۴۱۳، ص ۲۲) مستند می‌کنند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۷). این اعتقاد آنان دارای هیچ مدرک و ادله علمی نیست و ظاهراً به نجوم بطلمیوسی معتقد بوده‌اند.

اخوان الصفا برای تثبیت عقیده خود به سخنی از مسیح علیه السلام استشهد کردند که در وصیتش به حواریون فرمود: وقتی از این بدن مفارقت نمایم در هوا، در سمت راست عرش پروردگارم وقوف می‌یابم و در عین حال با شما هستم. هر کجا باشید، پس با من مخالفت موزید تا شما در ملکوت آسمان با من همراه باشید. و نزدیک به همین معنا را در خطبه بلندی که از رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده‌اند، سپس نتیجه می‌گیرند که این حکایات و اخبار به طور کامل بر بقای نفس بعد از مفارقت جسد دلالت دارد (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۸).



اخوان الصفا اگرچه سخن فلوطین را مورد توجه قرار داده‌اند و به آن استدلال کرده‌اند، ولی عدم درک دقیق و صحیح از حقیقت آن، موجب شده است تنها به مجرد نفس معتقد شوند و حکایات و اخباری متناسب با آن استخراج کنند و استدلال نمایند. آنان این نوع مجرد را مجرد فلکی و برزخی نام نهاده‌اند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸).

در تحلیل سخنان اخوان الصفا باید گفت مبادی کلام آنان روشن نیست، اگرچه موضوع و مسایل‌شان در حوزه فلسفه اسلامی متحد است، ولی چون مبادی این علم نزد آنان مجهول است، نمی‌توان به اتحاد و یگانگی فلسفه اسلامی در قرائت آنان پی برد. افزون بر این، آگاهی نداشتن از مبادی فلسفه آنها موجب شده است دستگاه فلسفی‌شان نیز مشخص نشود تا بتوان با مقایسه آن با دیگر نظام‌های فلسفی در حوزه اسلامی به عمق مطالب‌شان پی برد. ولی با تمام این‌ها می‌توان به اشتراک لفظی بودن موضوع و مسائل آنان حکم نمود.

ابن سینا (۴۲۸ق)

ابن سینا یکی از دانشمندان و شخصیت‌های اثرگذار در فلسفه اسلامی است. وی بر اساس مبانی فلسفی خود که مقتضای آن قائل شدن به اصالت وجود مبتنی بر تباین ذاتی میان موجودات است^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹)، مجرد نفس را به مجرد تام عقلی تفسیر می‌کند و با همین اندیشه سخن فلوطین را تعبیر به مجرد می‌کند و از آن فراتر نمی‌رود (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص ۴۴).

وی درباره این سخن فلوطین که «حجبت الفكرة عنى ذلك النور و البهاء (فلوطین، ۱۴۱۳، ص ۲۲) می‌گوید: «تجرد و اقبال صریح بر حق با این‌که مملو از نقص از وصول به حق است (زیرا، تقارن حادث با قدیم محال محض است) پس چگونه ذهنی که به غیر حق مشغول است، می‌تواند به آن برسد؟! در حالی که این غیر، همان مبادی فکر مطلوب و صحیح است. پس آنگاه که نفس به چیزی مشغول است، از غیر آن چیز انصراف و غفلت خواهد داشت و

۱. حکیم سبزواری همین برداشت را از مقتضای کلام ایشان گزارش کرده است (سبزواری، ۱۳۷۹، ش: ۱۱۱/۲).



نسبت به آن در حجاب قرار می‌گیرد. اگرچه فکر، گاهی به بسیاری از ادراک معنای ربوبیت راهی می‌گشاید، اما ادراک چیزی است و مشاهده حق چیز دیگر. آری، مشاهده حق مبتنی بر ادراک است، البته وقتی که همت خود را به حق واحد معطوف کند و خود را از هر چه نابود شدنی است و انسان را از کاری باز می‌دارد، منقطع سازد، می‌تواند به حق نظر کند (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۴۴).

این سخن و دیدگاه ابن‌سینا در تجرد فوق عقلانی صراحت ندارد، ولی بر تجرد عقلانی نیز تصریح نمی‌کند. وی همچنین در دیگر آثار خود این ایهام را با نگاهی آشکارتر بیان می‌کند. ابن‌سینا در بحث اثبات استغنائی نفس از تقوم به بدن، اشاره‌ای دارد که شاید بتوان آن را بر تجرد فوق عقلانی حمل کرد. او برهان عدم انطباع نفس ناطقه انسانی را در ماده و قائم به جسم بیان می‌کند، می‌گوید:

جسم محال است که قوه لایتناهی داشته باشد و همچنین محال است قوه لایتناهی نیز در جسم موجود شود؛ زیرا جسم قابل تجزیه نیست، بدین سان قوه نیز قابل تجزیه خواهد شد، در این صورت قوه لایتناهی، متناهی خواهد شد. نفس، قوه لایتناهی است؛ زیرا با تصورات عقلی لایتناهی قوت و اشتداد می‌یابد؛ زیرا معقولات عبارت است از امور ریاضی - که غیرمتناهی است - و بسیاری از امور طبیعی و معانی الهی، و با این حال نفس با هر یک از این امور غیرمتناهی، یک حقیقت و واحد قوه هست (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲-۱۳۳).

ابن‌سینا نفس را به دلیل برخورداری از تصورات عقلی، غیرمتناهی می‌داند؛ زیرا برخی از معقولات جزو امور ریاضی هستند و وی این امور ریاضی را غیرمتناهی معرفی می‌کند. سپس نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید: «محال است نفس نه جسم و نه در جسم باشد، بلکه قوه‌ای در جسم است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳). این سخن ابن‌سینا را که معتقد است نفس، قوه‌ای لایتناهی است، نمی‌توان مقام معلومی برای نفس دانست، ولی در یک نتیجه‌گیری ویژگی خاصی برای نفس بیان می‌کند که مخصوص نفس نیست، بلکه عقل را نیز دربرمی‌گیرد: «روشن شد که نفس ذاتاً از ماده مفارق است که نه داخل در اشارات (اعم از حسی و عقلی) است و نه می‌توان برای آن جهات و مکان تعیین نمود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵). پس این نفس که نه قابل اشاره حسی و عقلی است و نه جهتی از جهات را داراست، ویژگی خاص آن نیست، بلکه تمام موجودات مجرد و بسیط را دربرمی‌گیرد. البته از این عبارت شیخ نمی‌توان

فهمید که آیا این گونه موجودات در فعل، محتاج ماده هستند یا خیر؟ بنابراین از این جهت می‌توان اذعان داشت که نفس به مقام تجرد فوق عقلانی مسئله‌وی نبوده است، اما ظاهر کلامش با آن قیدی که می‌گوید نفس، قوه لایتنهای است، تجرد فوق عقلانی بودن نفس، قابل استنباط است.

از این رو می‌توان ادعا کرد کلام شیخ الرئیس درباره نفس و مراتب آن گوناگون است، یعنی گاهی نفس را قوه‌ای در جسم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳)، گاهی آن را قوه‌ای لایتنهای برمی‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲). بدین‌سان از این گوناگونی اندیشه‌وی درباره نفس، چنین به نظر می‌رسد که او می‌تواند در مقام اعتقاد از طریق مبانی شریعت به مراتب فوق تجرد عقلانی قائل باشد، همانند وعای علم که قابلیت ضیق شدن ندارد و متسع می‌شود (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۵). اما با توجه به مبانی علمی و فلسفی نمی‌تواند آن را به اثبات برساند؛ زیرا بر اساس گزارش‌های رسیده از قول مشا آنان به تباین وجودات به تمام ذوات بسیط‌شان قائل هستند، پس با این نظریه قابلیت تجرد فوق عقلانی نفس اثبات نمی‌گردد؛ زیرا تباین ذاتی میان موجودات هم کثرت ماهوی و هم اصالت ماهیت را ثابت خواهد کرد. آشتیانی نیز بر این مطلب تصریح می‌کند: «حکمای مشا به اصالت وجود قائل هستند، ولی حقایق وجودی را متباین می‌دانند. این قول نیز در بطلان، مانند قول به اصالت ماهیت است» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۲).

بدین‌سان از لوازم سخن شیخ در برخی از مطالبش، قول به اصالت وجود در دستگاه فلسفی او با قول به اصالت وجود در دستگاه صدرایی متفاوت است و چون تفاوت میان علوم یا به موضوع و یا به مسائل و یا به مبانی است؛ از این رو در این مسئله از جهت مبانی اختلاف دارند و متفاوت می‌اندیشند و تفاوت آشکاری میان این دو دستگاه فلسفی به وجود خواهد آمد. پس براساس آنچه بیان شد میان اعتقاد و مبنای فلسفی ابن‌سینا هماهنگی وجود ندارد؛ یعنی حقیقتی مانند معاد جسمانی از جهت استدلال فلسفی در دستگاه سینوی اثبات‌پذیر نیست، اما از جهت اعتقادی، آن را می‌پذیرد. او در مواضع مختلف آثار به این حقیقت اشاره می‌کند، طوری که معتقد است «امر معاد جسمانی تنها از طریق شریعت و تصدیق نبوت، مقبول شریعت بوده و راهی برای اثباتش از طریق فلسفه و مباحث عقلی وجود ندارد» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۲۷، ابن‌سینا، الف، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳، ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۲۸).

ابن‌سینا همچنین در کتاب رساله احوال النفس با صراحت بیشتری بر مقام غیر معلوم سیر صعودی نفس استدلال



می‌کند:

کمال خاص نفس ناطقه انسانی آن است که عالم عقلی ای شود و صورت کل اشیا و نظام معقول و خیری که فیاض در هر چیزی است، در آن مرتسم گردد ... تا جایی که نفس، تمام حقیقت وجود را دریافت می‌کند، در نتیجه خودش عالم معقول می‌شود که با تمام حقیقت عالم وجود موازی شده است. در این صورت، حسن مطلق و خیر مطلق را مشاهده می‌کند و با جمال حق متحد می‌شود و همچون مثال و هیئت او را نقش می‌گیرد (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۲۷).

از این بیان شیخ الرئيس تجرد فوق عقلانی نفس بر نمی‌آید، ولی آنگاه که از اطلاق کمالات وجود و اتصال و اتحاد به خیر و حسن و جمال مطلق حق سخن گفته می‌شود، حکایت از نوع نگرش صعود به مقام فوق عقلانی قابل استنباط است.

وی در طبیعیات شفا عبارتی را با این مضمون آورده است:

حواس و قوای انسان به جهت مجاورتی که با قوه نطق دارد، به قوای باطنی نطقی که مخالف همین قوایی که در حیوان است، تبدیل می‌شود، بدین سان صوت‌ها، رنگ‌ها، بوها، طعم‌ها و امید و آرزو، اموری هستند که حیوانات دیگر به اینها متصف نمی‌شوند؛ زیرا نور نطق، به این قوا فیاض می‌شود. این تخیلی که برای انسان، ثابت است، پس از آن که موضوع برای وهم در حیوانات است، موضوع برای نطق در انسان می‌شود تا بتواند به سبب آن در علوم مختلف از آن بهره گیرد (ابن سینا؛ ب، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۲).

حسن‌زاده آملی در تعلیقه خود بر رساله آغاز و انجام، آرزومندانه تأملی را به صورت پرسش نسبت به این دیدگاه ابن سینا بیان می‌کند:

شیخ بزرگوار! با این رفعت کلام، چرا نمی‌فرماید که نفس، جسمانیة الحدوث است و به تنهایی همه قوای خود است به این معنی که وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است و او را رتبه فوق وحدت عددی، و فوق مقام تجرد است، تا از این حقیقت به نظام وجود انتقال یابد و به وحدت شخصیه وجود قایل شود، از در معرفت در نفس بنگرد که هو فی السماء اله و فی الارض اله (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۳).



شیخ الرئيس در رساله العروس این اعتقاد خود را چنین بیان می‌کند: «اشرف مردمان در این مرحله، که مرحله غایت حسن است و مورد خطاب شفاهی قرار می‌گیرد، کسی است که نفس قدسیه وی عقل بالفعل باشد و شریف‌تر از او کسی است که نفس قدسیه نبویه را دارا گردد» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷۷).

این بیان شیخ از این حقیقت حکایت می‌کند که مبانی فلسفی وی، اجازه نمی‌دهد درباره تجرد فوق عقلانی نفس ناطقه انسانی استدلال عقلی بیاورد؛ زیرا وی اساساً معتقد که تنها خداوند متعال مجرد از ماهیت است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۲)، در حالی که از لوازم تجرد فوق عقلانی نفس یعنی تجرد از ماهیت است که این با مبنای سینیوی تقابل تضاد دارد.

شیخ اشراق (۵۸۷ق)

شیخ اشراق در واکنش به مسئله تجرد فوق عقلانی نفس صراحت ندارد، هر چند سخنی شبیه به سخن فلوپتین می‌گوید:

خواستم به مجرد ذاتم برسم، ولی او را محض وجودم که با سلب موضوع و اضافاتی چون اضافات تدبیر بدن است، یافتم. زیرا مشائیان درباره جوهر، معتقدند ماهیتی است که موجود در موضوع نیست. پس ذاتم خالی از ماهیت است، زیرا هر ماهیت و هر مفهومی که اعتبار می‌کنم، مستحق صدق «هو» است و ذاتم آن مصداق «أنا» است و سلب موضوع نیز «عدم» است، پس ذاتم، موجود حقیقی است که چون ماهیت و سلب از این تعریف ساقط شود، وجود باقی می‌ماند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۵).

چنین سخنی از صاحب اشراق به تناقض می‌انجامد که ملاصدرا نیز ضمن اظهار تعجب آن را تناقض بیان می‌کند. (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹). ملاصدرا از این سخن سهروردی ذیل این مطلب که «هر کس ذاتش را تعقل کند، مادامی که ذاتش، دائمی است، عقلش ذاتاً عین ذاتش می‌باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۵)، برای برهانی کردن آن بهره برده است، ولی آن را دلیل تجرد فوق عقلانی ندانسته است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۷). اما سبزواری سخن شیخ اشراق را آشکارا در راستای تجرد فوق عقلانی نفس تفسیر و تشریح کرده است. وی در باره مغایرت عاقله با بدن و قوای بدنی و تجرد عقلانی آن برهان‌هایی را بیان می‌کند و در برهان چهاردهم می‌گوید: «نفس نطقیه قدسیه



آدمی، از ماهیت، مجرد است چه رسد از ماده» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰). وی سپس برای اثبات این که نفس نطقیه حضرت ختمی مرتبت، ماهیت ندارد، عین سخن شیخ اشراق از کتاب التلویحات (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۱۵) نقل می کند و می گوید:

اضافات در ذات من نیست؛ زیرا اصل اضافه تدبیر بدن، در گوهر ذاتم نیست، سپس به سخن سهروردی اشاره می کند که در رسم، نفسیت معتبر است، یعنی اضافه در تعریف نفسیت است و نفسیت، اضافه ذات است نه آن که این اضافه در ذات معتبر باشد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳).

در ادامه سهروردی بیان می کند که معنای دیگر از جوهریت، در ذات من نیست، زیرا غیر غایب از من، غیر غایب از من است و من به وجود ذاتم، علم حضوری دارم. مرجع این حضور، عدم غیبت ذاتم از ذاتم است، نه حضور شیء برای شیء که اثبیت و دوگانگی به وجود بیاورد. شیخ اشراق سپس عبارتی را بیان می کند که به تجرد از ماهیت اشاره دارد: «ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجوداً وإدراكاً... وادراك علی ما سبق» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۴۳). یعنی تنها در ذات خود، وجود و ادراک را می بینم... و عدم غیبت مجرد از خود؛ یعنی ادراک اگر عدم غیبت یادشده باشد، تعبیری از همان وجود مجرد از ماهیت و علم حضوری است. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴).

بر این استدلال سهروردی که نفس، ماهیت ندارد، بر وی خرده گرفته اند و گفته اند «هر گاه تو به حسب گوهر ذات نفست، وجود بی ماهیت هستی، پس باید واجب الوجود باشی، ولی نه از این راه که نفس، وجود است بلا ماهیه و واجب نیز وجود است بلا ماهیه، پس نفس، واجب است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۶).

سبزواری در توضیح سخن سهروردی برای پاسخ به این اشکال می گوید واجب الوجود محض، وجودی است که اتم و اکمل از آن نباشد و در شدت نوریت غیر متناهی باشد. واجب الوجود، وجودی است که «بذاته» و «لذاته» موجود است، بدون حیثیت تعلیلی و تقییدی و قضایای منعقد در حق او و همچنین صفات او قضیه ضروریه ازلیه است، نه ضروریه ذاتیه، چه رسد ضروریات دیگر.

از سوی دیگر نفس، حیثیت تعلیل می خواهد. پس، وجوبش، بالغیر است و معروض وجوب غیری، «ممکن» است، ولی «امکان» در وجود، نه امکان در ماهیت. امکان در ماهیت را شیخ اشراق به سلب الضرورتین دانسته است



که سزاوارترین تفسیر همین است، بنابراین تساوی طرفین می‌باشد و البته این موارد در وجود راه ندارد؛ زیرا «وجود» برای وجود، ضروری است؛ چه ثبوت شیء برای خودش، یعنی جدایی نداشتن «خود» از «خود»، ضروری است و سلب شیء از نفسش، محال است.

همچنین نسبت شیء به نفسش، مساوی با نسبت عدمش با آن نیست. از سوی دیگر، در وجود، «جواز» نیست. پس امکان در «وجود»، تقوم و فقر آن است به وجوب و این فقر، ذاتی آن است نه عارضی؛ زیرا حقیقت لغویه و عرفیه مراد نیست، بلکه مقتضای برهان و عیان و حقیقت، نزد اهل حقیقت است که خواه آن را وجود گویند و خواه فقر و تقوم و ربط و تعلق خوانند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴-۳۴۵).

صدرا المتألهین (۱۰۵۰ق)

ملاصدرا از سخن فلوطین -که پیشتر بیان شد- بی تفاوت نمی‌گذرد و همدلانه با آن برخورد می‌کند. وی در بخش ادله نقلی تجرد نفس، پس از نقل آیات مشیر به تجرد نفس (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳) و روایات نبوی (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۵) به نقل کلمات فلوطین می‌پردازد و سخن وی را یکی از دلایل تجرد نفس در نظر می‌گیرد. همچنین برای تقویت این دلایل، سخنانی از افلاطون و دیگران تحت عنوان کلمات الاولیل نقل می‌کند که با اندیشه و نظریه خود که قایل به تجرد نفس بوده است، موافقت دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۷).

وی در پایان نتیجه می‌گیرد تمام آنچه از علمای شریعت و مشایخ طریقت بیان شده است دارای وجه و جیهی است و اگر در ظاهر برخی کلمات آنان ایرادی دیده می‌شود، باید حمل به صحت شود و البته دارای معانی لطیف و شریفی است که از روایات نبوی و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) تبعیت کرده‌اند و با نصوص منطبق است.^۱

شیخ اشراق به اشکال کننده‌ای که گفته بود: «با وصفی که دارید، وجود شما همان وجود واجبی خواهد شد، پاسخ

۱. «فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة وإشارات مشايخ الطريقة دالة على أنّ في الإنسان جوهر روحاني وجميع ما نقلناه منهم ممّا له وجه وجيه وإن كان ظواهر بعضها مواضع إيرادات وأنظار، لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة، لأنهم في أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وأكثر ما ذكره ممّا يوجد في عبارات الأحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى إن هو إلّا وحي يوحى علّمه شديد القوى، و لو لا مخافة الإطّباب لشرحنا كلامهم وأوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقوانين الحكيمية من غير شائبة شكّ وريب وشائبة نقص وعيب والله وليّ الرحمة والإحسان» (بنگريد به: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۴).



می‌دهد: «وجود واجبی، وجود محض و اتم است، اما وجود من، وجودی ناقص است؛ مانند شعاع نور خورشید و ذات خورشید بوده که تفاوت‌شان به کمال و نقص است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ ملاصدرا در این باره می‌گوید این سخنی بسیار متین و در غایت تحقیق و استواری است و بدین سان وجوب ذاتی را از نفس و دیگر هویات معلولی دفع کرده است؛ زیرا آنها وجودات تعلقی الذوات هستند و ضرورتی که در این جا مشاهده می‌شود، ضرورت ازلیه نیست، بلکه ضرورت ذاتی است. تا زمانی که ذات الهی بر وسایل و وسایط، فیاض باشد از طریق این واسطه‌ها به دیگر معلومات متأخر از آن ذوات معلولی خواهد رسید^۱ (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۶۹/۳).

بنابراین نفس ناطقه انسانی با توجه به ادله تجرد، گوهری مجرد است و چون این گوهر، وجودی بسیط است، خودش و مافوقش اشیات صرف و وجودات محض هستند که مشوب به ماهیت نیستند (یعنی مجرد از ماهیت می‌باشند). بدین سان نفس در هویت، مقام معلوم ندارد، یعنی در وجود، مقام و مرتبه و درجه معین ندارد، در مقابل، هر يك از طبیعیات و نفسیات و عقلیات دارای مقام معلوم هستند.

از سوی دیگر، نفس در هر مقام و عالمی، صورتی خاصی دارد؛ بدین معنا که در کمال حد وقوف ندارد، بنابراین تشکیک و تفاوت در ماهیت نیست و از این رو نفس، مجرد از ماهیت است و در میان تمام موجودات، به عدم وقوف در یک حد ثابت، ممتاز است. پس نفس افزون بر این که مجرد از ماده است، مجرد از ماهیت، بلکه فوق این تجرد است که حد وقوف ندارد. بدین ترتیب نفس را فوق تجرد نامند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۹۷) و این بدان معناست که افزون بر تجرد برزخی در مقام مثال مقید و تجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلق و حقایق مرسله، برای او مقام فوق تجرد نیز وجود دارد که حد یقف ندارد. ملاصدرا در کتاب نفس اسفار به این معنا چنین اشاره می‌کند:

نفس انسانی در هویت و ذات خود همانند موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که هر یک از آنان مقام معلومی دارند، مقام معلوم نداشته و در وجود دارای مرتبه و درجه معینی نبوده، بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات

۱. «قيل لي: فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا. قلت: الوجود الواجب هو الوجود المحض الذي لا أتم منه وجودي ناقص، وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي، والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مميز فصلي، وإمكان هذه نقص وجودها وجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه، إنتهى كلامه. وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق، ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات، والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية، بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الإلهية قياضة على الوسائط وتوسطها على المعلومات المتأخرة» (بنگريد به: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۹).



متفاوت بوده و برای آن نشأت سابق و لاحق داشته به طوری که در هر مقام و عالمی صورتی خاص و صورت دیگری دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

از دیگر سو لازمه فوق مجرد بودن نفس این است که باید از ماهیت، مجرد باشد، همان گونه که از ماده و احکام ماده در مقام تعقل مجرد است، بلکه مجرد از ماهیت، فوق مجرد از ماده است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۸۷). از سوی دیگر، چون نفس، موجودی بسیط و عاری از ماهیت است او را مقامی معلوم نخواهد بود که در آن مقام، توقف کند، بدین سان نفس فوق مقوله است؛ زیرا موجود مجرد از ماهیت، صرافت در وجود دارد و بدین سان، وجود، نه جوهر و نه عرض است و از سوی دیگر، چون وجود به اعتبار سریان فعلی تابع اعیان می باشد، به این اعتبار با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است.^۱

حکیم سبزواری که از تابعان حکمت متعالیه است و به منظور تبعیت از نظریه فوق مجرد عقلانی نیز به مسئله فوق مجرد نفس واکنش نشان می دهد: (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۲۴)

و آنها بحث وجود ظل حقّ
عندی و ذا فوق التجرد انطلق

وی در کتاب منظومه ده دلیل برای مجرد نفس می آورد که در دلیل هشتم به مسئله فوق مجرد نفس می پردازد (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۴۸/۵) و می گوید: نفس ناطقه انسانی، گوهری بسیط و وجود بحث و ظل وجود حق تعالی است، بنابراین نفس، موجودی مجرد از ماهیت است، یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن مندرک و مستهلک است؛ زیرا ماهیت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن حکایت دارد، حال آن که نفس را حد یقف نیست، بنابراین حد منطقی بر او حاکم نیست؛ هر چند نسبت به مافوقش دارای حدّ به معنی نفاد است. بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن بر نفس، صادق نیست؛ زیرا شیء مرکب از جنس و فصل، در حقیقت همان ماهیت است تا چه رسد به ترکیب از ماده و صورت که برای جسم، ثابت است. از سوی دیگر چون مجرد از ماهیت است، پس فوق

۱. بنا بر اصالت وجود نه تنها وجود مفهومی از سنخ ماهیات نیست، بلکه حقیقت خارجی وجود هم خارج از مقولات و باعث ظهور و بروز مقولات جوهری و عرضی است؛ در احکام سلبي وجود آمده است که وجود نه جوهر و نه عرض است ولی با وجود این، حقیقت وجود به اعتبار تجلی در اعیان ممکنات، با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۳۸). چون حقیقت وجود باعتبار سریان فعلی، تابع اعیان است، پس با جوهر، جوهر و با عرض، عرض و با قدیم، قدیم و با حادث حادث «و فی السّم سَم و فی التریاق تریاق» (بنگرید به: آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۹).



مقوله نیز می‌باشد؛ زیرا موجود، مجرد از ماهیت وجود است و حقیقت وجود نه جوهر و نه عرض است؛ یعنی فوق مقوله است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸-۱۳۰).

ملاصدرا پس از اثبات تجرد عقلانی نفس به دنبال اثبات و اظهار مسئله فوق تجرد آن یعنی تجرد از ماهیت چنین استدلال می‌کند: شأن نفس چنین است که در هر نشئه و مقامی، صورت دیگری غیر از صورت پیشین خود را می‌گیرد و چیزی که شأنش چنین است، ادراک حقیقت و فهم هویتش سخت و دشوار می‌باشد، بلکه غیر ممکن می‌نماید، هر چند گروهی از متخصصان در فلسفه از حقیقت نفس جز آن‌چه را که وجودش از جهت بدن و عوارض ادراکی و تحریکی آن لازم است، نفهمیده‌اند و به حالات آن، جز از جهت آن‌چه از ادراک و تحریک که ملحق بدان می‌شود، پی نبرده‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۴۳) در این صورت چگونه می‌توان از آنان انتظار داشت ادراک صحیحی از موجودی داشته باشند که پیوسته در حال استکمال و اشتداد وجودی است و در هر آنی، صورتی غیر صورت پیشین خود دارد؟! پس نظریه بدیع تجرد فوق عقلانی نفس صدرا که وی با مبانی منحصر به خود، برهانی نموده است، در ساحت فلسفه اسلامی به این شکل سابقه‌ای ندارد؛ زیرا ابن سینا آشکارا اعتراف می‌کند:

احاطه و وقوف بر حقایق اشیا در قدرت بشر نیست و ما تنها خواص و لوازم و عوارض اشیا را می‌توانیم بشناسیم و حتی فصول مقوم بر هر یک از آن اشیا را که دلالت بر حقیقت آنها دارد هم نمی‌توانیم بشناسیم؛ زیرا ما خواص و اعراض اشیا را می‌شناسیم. بنابراین ما نه به حقیقت اول (خدای تعالی) و نه عقل و نه نفس و نه فلک و نه هوا و نه آب و نه زمین نمی‌توانیم وقوف داشته باشیم... درباره نفس، ما جسم متحرکی را مشاهده می‌کنیم و برای این حرکت، محرکی را به اثبات می‌رسانیم و بعد حرکتی را که مخالف حرکات اجسام دیگر است، می‌بینیم، در نتیجه برای هر یک از اجسام، حرکت خاص یا صفتی خاص که برای دیگر محرکان دیگر نیست، درخواهیم یافت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴).^۱

با تحلیل سخنان پیشین معلوم می‌شود که تجرد نیز قابل تشکیک بوده و مراتب گوناگون دارد که ضعیف‌ترین مرتبه

۱. گفتنی است کتاب التعلیقات شیخ الرئیس در واقع ناظر به کتاب التعلیقات فارابی است، تنها تفاوت آن در شماره تعلیقات و برخی اضافاتی است که به صورت مزجی آمده است. به نظر می‌رسد کتاب التعلیقات ابن‌سینا شرح و توضیحی بر کتاب التعلیقات فارابی بوده باشد. (بنگرید به: فارابی، ۱۳۹۲، ص ۷).



تجرد، تجرد از ماده است که تجرد سلبی است و بالاترین آن، تجرد از ماهیت است که تجرد ایجابی است، یعنی سلب السلب است. از این رو ملاصدرا نفس انسانی را به خاطر این که جوهر قدسی است، از سنخ ملکوت می داند که دارای وحدت جمعی ظلّ وحدت الهی است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴)، یعنی تجرد نفس بالاترین مرتبه تجرد را می تواند بیابد که فوق تجرد از ماده و فوق تجرد عقلی است.

بنابراین وقتی سیر اندیشه فلسفی در حوزه نفس و تجرد آن بررسی و کنکاش گردد، دریافت خواهد شد که تجرد نفس از حالت برزخی و مثالی صعودی آغاز می شود و سپس به تجرد عقلی - که تجرد تام باشد - می رسد و در نهایت در یک دگردیسی شگفت انگیز به تجرد فوق عقلانی و تجرد از ماهیت - که تجرد اثباتی، یعنی سلب السلب است - می انجامد و استدلالات بر ساحت اثباتی آن متمرکز می شود. این دگردیسی، چیز اندکی نیست.





نتیجه گیری

حکما و فلاسفه تجرد نفس را محدود به حدود می دانستند. بیشتر حکمای پیش از ملاصدرا تابع اندیشه فارابی بوده اند طوری که او با سخن افلوطین که به طور تلویحی به فوق تجرد عقلانی نفس اشاره داشته است، مواجهه همدلانه ندارد، بلکه می گوید اعتقاد افلوطین را عقل نمی پذیرد. همچنین گروه اخوان الصفا نیز بی پروا به فارابی اقتدا کرده اند و سخن او را پذیرفته اند، هر چند از او نام نبرده اند. ابن سینا نیز همان روش فارابی را ادامه می دهد. البته در تحلیل این که چرا پس از فارابی تنها یک سخن درباره تجرد نفس بیان شده است، می توان به اتحاد موضوع و مسائل و حتی مبانی که سه عنصر اتحاد و یا اختلاف میان علوم است، اشاره نمود؛ زیرا هر سه عنصر در اندیشه پس از فارابی تا شیخ اشراق و ملاصدرا متحد بوده اند. بنابراین هم از نظر موضوع و مسائل و هم از نظر مبانی نباید هیچ اختلافی میان اندیشه آنان رخ دهد. از سوی دیگر مبنای مشائیان به ویژه ابن سینا درباره وجود، مبتنی بر اصالت است، اما اصالتی که با تمام ذات با یکدیگر تباین داشته اند. چنین اعتقادی نمی تواند مقام غیر معلوم نفس و یا تجرد فوق عقلانی نفس را که تجرد از ماهیت است بپذیرد. البته ابن سینا سخنی بر خلاف مبنای فلسفی خود دارد که می توان آن را به اعتقاد وی حمل کرد، چنان که درباره اثبات معاد جسمانی آن را با رجوع به شریعت می پذیرد نه مبنای فلسفی خود.

در میان حکمای پیش از صدرالمتهلین، شیخ اشراق در کتاب التلویحات عباراتی را بیان می کند که به تجرد نفس از ماهیت اشاره دارد. این بیان اگرچه در موضوع و مسئله را با حکمای پیشین اتحاد دارد، ولی مبانی جدید و متفاوت ارائه می کند و دستگاه خود را از پیشینیان متمایز می سازد. با وجود این چون مبنای شیخ اشراق درباره وجود و ماهیت با حکمای پیش از خود و ملاصدرا در تعارض است، می توان به دوگانگی دستگاه اشراقی با صدرایی حکم نمود. در واقع مشخص نیست نگرش دستگاه فلسفی او درباره نفس چیست؛ زیرا در حالی که اعتقاد به اصالت ماهیت را به وی منتسب کرده اند، در این عبارات تلویحات به اصالت وجود اشاره می کند و این از مبهمات اندیشه شیخ اشراق است.

دستگاه فلسفی ملاصدرا اگر چه با دستگاه های پیشین وحدت موضوع و مسئله دارد، ولی از نظر مبنا متمایز است. وی به اصالت وجود با وحدت اطلاقی و سرانی اعتقاد دارد که این عقیده، در میان حکمای پیش از او سابقه ندارد. بر اساس این عقیده، نفس ناطقه انسانی، گوهری مجرد است و چون این گوهر، وجودی بسیط می باشد، خودش و



سال دهم، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

مافوقش، اِتیات صرف و وجودات محض خواهند بود که مشوب به ماهیت نیستند، یعنی مجرد از ماهیت است. بدین سان او در هویت خودش، مقام معلوم ندارد؛ یعنی در وجود، مقام و مرتبه و درجه معین ندارد. پس افزون بر آن که نفس، مجرد از ماده است، مجرد از عقل است، بلکه فوق این تجرد یعنی تجرد از ماهیت دارد و حد و قوف و مقام معلوم ندارد. بدین ترتیب نفس، مقامی فوق تجرد عقلانی داراست.

در نتیجه می توان به طور کلی گفت که دستگاه فلسفی حکما از فارابی تا ملاصدرا اگر چه وحدت موضوع و مسئله دارد، ولی آنچه این دستگاه ها را از یکدیگر متمایز می سازد، مبانی آنان است که در این مقاله بررسی شد.





منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰ش). شرح مقدمه فیصری. تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۶ش). هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفا (الهیات). تصحیح سعید زائد. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲ش). الاضحویة فی المعاد (تحقیق د. حسن عاصی). تهران: انتشارات شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸م). الانصاف شرح کتاب اثولوجیا. کویت: انتشارات وكالة المطبوعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعات) (تصحیح سعید زائد و دیگران). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ش). النجات من الغرق فی بحر الضلالات (تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). رساله احوال النفس. تحقیق فؤاد الاهوانی. پاریس: انتشارات بیلینون.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲ش). رساله عروس در ضمن کتاب حکمت ابوعلی سینا (ترجمه علامه حائری مازندرانی). تهران: انتشارات حسین علمی و نشر محمد.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). اخون الصفاء و خلان الوفاء. بیروت: الدار الاسلامیة.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳ش). أنه الحق. قم: قیام.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵ش). دروس معرفت نفس. قم: الف لام میم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵ش). نصوص الحكم بر فصوص الحكم. تهران: انتشارات رجا.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۳ش). اسرار الحكم. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۰ش). التعليقات على الشواهد الربوبية (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). مشهد: نشر دانشگاه فردوسی.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۹ش). شرح منظومه (تصحیح و تعلیقه حسن زاده آملی). تهران: نشر ناب.



سال دهم، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (تصحیح صبحی صالح). قم: هجرت.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرزای، صدرالدین محمد (۱۳۸۷ش). سه رسائل فلسفی (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴ش). آغاز و انجام (تعلیقہ حسن حسن زاده آملی). تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات والتنبیہات، قم: نشر البلاغة.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۲ش). التعليقات (تحقیق سید حسین موسویان). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق «الف»). الجمع بین رأی الحکیمین (تصحیح د. البیر نصری نادر). تهران: انتشارات الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق «ب»). فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
- فلوطین (۱۴۱۳ق). اثولوجیا. تصحیح عبد الرحمن بدوی. قم: انتشارات بیدار.





پښتو ټولنه
پښتو ټولنه