

تبیین نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن

The Explanation of the Theory of Over Abstraction- Intellectuality of the Soul in Molla Sadra's Viewpoint and Its Ontological Principles

Eynollah Khademi
Sayyed Ali Razizadeh

عین‌الله خادمی*
سید علی رضی‌زاده**

Abstract:

The theory of over abstraction-intellectuality of the soul, according to Molla Sadra, is the abstraction of the soul from the essence in addition to its abstraction from matter. Accordingly, the characteristics of the soul in this rank are that it is never stable and is an integrated gem, a shadow of existence, a pure existence over the category, which is neither substance nor accident, neither genus nor differentia and not even intellectually notable. The structure and formation of this theory is also the result of the principality of existence and a consideration of other Sadraian principles such as the unity of existence, degrees in the stages of existence, the unity of intellect and intellectual, and trans-substance motion. Also, for the first time, the present study refers to the interaction between the theory of over abstraction- intellectuality and Molla Sadra's firm belief in the rejection of the principality of quiddity and his return to the principality of existence theory, and in taking this position, Molla Sadra talks about noticing a divine proof and revelation which is maybe the same as Sheikh Eshragh's rejection of the credibility of existence over the mere identically and pure existence of the soul in over abstraction. Therefore, the proposition of the theory of over abstraction in transcendent wisdom without admitting these principles is impossible and incomplete and does not lead us to a precise understanding and correct knowledge of the issue.

Key words: Intellectual over Abstraction, Soul, Existence, Degree, Unity, Trans-substance Motion, Mulla Sadra

چکیده:

نظریه فوق تجرد عقلانی بودن نفس از نظر ملاصدرا، عبارت است از تجرد نفس از ماهیت، علاوه بر تجرد آن از ماده. ویژگی‌های نفس در این مرتبه عبارت است از این‌که در هیچ حلی ثابت نبوده و گوهری بسیط، ظل وجود، وجودی صرف و فوق مقوله است که در عین حال، نه جوهر است و نه عرض، نه جنس است و نه فصل، و نه قابل اشاره عقلی است. صورت‌بندی و شکل‌گیری این نظریه، نتیجه اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است. نظریه فوق تجرد عقلی بودن نفس، بر اعتقاد راسخ ملاصدرا به بطلان اصالت ماهیت و عدول به نظریه اصالت وجود اثر گذرا بوده است. ملاصدرا، از دیدن برهان الهی و مکاشفه‌ای سخن می‌گوید که شاید همان بازگشت شیخ اشراق از اعتباریت وجود، به انیت صرف و وجود محض بودن نفس در مرتبه فوق تجرد است.

واژگان کلیدی: تجرد فوق عقلانی، نفس، وجود، تشکیک، وحدت، حرکت جوهری، ملاصدرا

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۳/۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۴

* دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی (نویسنده مسئول)

** کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت

دبیر شهید رجایی

E_khademi@ymail.com
Associate Professor of Shahid Rajae Teacher
Training University (Corresponding Author)
Sed.razi@yahoo.com
Master of Philosophy and Wisdom, Shahid
Rajae Teacher Training University

مقدمه

۱- پیشینه بحث

فلوطين، برای نخستین بار در «اتولوجیا»، از فوق عقل بودن نفس انسان سخن گفت (فلوطين، ۱۳۶۶: ۲۲). همچنین در باب فوق تجرد، مطلب مهمی از اسکندر و ارسطو نقل شده است مبنی بر این که اسکندر از استاد خود ارسطو، صد و پانزده مسئله پرسید، از آن جمله این که: «گفتم: معدن ما از کجاست؟ گفت: از آنجا که آمدیم. گفتم: از کجا آمدیم؟ گفت: از همان جا که اول کار بود. گفتم: به چه دانیم که از کجا آمدیم؟ گفت: زیرا چون علم می آموزیم پیشتر می رویم». این پرسش و پاسخ بسیار عمیق است؛ ارسطو در جواب اسکندر، یک امر فطری را بازگو می کند که هر چه داناتر می شویم، به سوی علم پیشتر می رویم. از اینجا باید پی ببریم که هر چه داناتر شدیم، به او نزدیک تر شده و این نزدیکی هم باید ورای نزدیکی جسمی باشد و اگر این نزدیکی را مشابهت و مسانخت بنامیم، سزاست؛ یعنی هر چه انسان با کمال تر شد، سنخیت او به آن اصل بیشتر می شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۷-۸۹). این مطلب در این باب، بسیار به نظریه فوق تجرد، که از مقام معلوم نداشتن نفس حکایت می کند، نزدیک است.

اما با بررسی آرای شیخ الرئیس، می توان به این حقیقت پی برد که سخن در این باره، بر دو گونه تحلیل استوار است: مطابق قول مشهور، چون ابن سینا مرتبه عقل مستفاد را غایت و نهایت مرتبه بلوغ کمالات آدمی دانسته است، قائل به مقام فوق تجرد برای نفس انسان نیست. اما قول غیر مشهور آن است که هر دلیلی بر تجرد نفس که عدم توقف آن را در مراتب وجود به اثبات برساند، مثبت مرتبه فوق تجرد عقلانی نفس است. همچنین می توان با جست و جو در آثار شیخ در زمینه نفس و براهین تجرد نفس و قوای آن،

پژوهش حاضر با تبیین مبانی هستی شناختی ملاصدرا - که نقطه عزیمت اوست - آغاز و با تبیین انگاره تأثیر و عدم تأثیر مبانی هستی شناختی او بر نظریه تجرد فوق عقلانی نفس (یا مقام لایقی نفس) تا یافتن رابطه حقیقی میان آن ها، نضج و سامان یافته است. نظریه اصالت وجود و سایر مبانی صدرایی مانند وحدت حقیقت وجود و نیز تشکیک در مراتب وجود و حرکت جوهری و اتحاد عاقل به معقول، اندیشه های مهمی هستند که پیش از ملاصدرا، در شکل گیری و صورت بندی نظریه فوق تجرد، چندان مورد مذاقه و بررسی فیلسوفانه قرار نگرفته بودند. بنابراین مسئله اصلی پژوهش حاضر، یافتن این حقیقت است که مبانی هستی شناسانه صدرایی، تا چه میزان قابلیت آن را دارد که شالوده خوبی برای بنیان نهادن نظریه فوق تجرد باشد؛ و یا در غیر این صورت تبیین گردد که این مبانی، مداخلیت چندانی در نیل به این رهیافت نداشته و بدون پرداختن به چنین مبانی و با صرف اعتقاد به اصالت ماهیت نیز نیل به نظریه فوق تجرد برای ملاصدرا ممکن بوده است. همچنین سؤال دیگری که باید بررسی گردد آن است که شیخ اشراق - که قائل به اصالت ماهیت و در نقطه مقابل ملاصدرا بوده است - به رغم عدم پذیرش مبانی هستی شناختی ای چون اصالت وجود، چگونه به تجرد فوق عقلانی نفس قائل بوده است؟ بنابراین در این مقاله، به دنبال پاسخ به این سؤالات هستیم: نظریه تجرد فوق عقلانی نفس به چه معناست و چه مختصاتی دارد؟ مبانی هستی شناختی آن کدام است؟ این مبانی، چه تأثیری بر شکل گیری و سامان یافتن این نظریه داشته و نیز تأثیر متقابل این نظریه بر مهم ترین اصل صدرایی، یعنی اصالت وجود، چیست؟

۲-۱- معنای فوق تجرد از دیدگاه ملاصدرا

فوق تجرد، در واقع رفیع‌ترین مرتبه از مراتب کمالات نفس انسانی؛ و همچنین عروج و ارتقای بیش از پیش انسان در سیر صعودی و جودی خود، در مراتب قرب به شدیدترین وجود (یعنی حق تعالی) است و نفس در مرتبه فوق تجرد، مقام معلومی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳-۳۴۷)؛ زیرا از ماهیت و هویت خود و نیز از انانیت متعین و مفروضش رهایی می‌یابد و به وجودی صرف تبدیل گشته که در ذات حق اضمحلال یافته و به فوق مقام خلافت راه می‌یابد؛ تا بدان‌جا که حتی نتوان اشاره عقلی به آن کرد. به بیان دیگر، مقامات نفس از مقام طبیعت که بدن و مرتبه نازل نفس است آغاز می‌شود و سپس به مقام تجرد برزخی و تجرد عقلی راه می‌یابد؛ اما بعد از آن، نفس را مقام فوق تجرد و فوق کمال است که این مرتبه از تجرد را تجرد اتم نیز گویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰-ج: ۲۱۶؛ همو، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۱۴۸). بنابراین فوق تجرد، تجرد نفس است از ماهیت، علاوه بر تجرد آن از ماده و لواحق آن. نفس تا بدان‌جا که مجرد از ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۱۰-۳۱۱)، در حکم و معنا با سایر مجردات (عقول) شریک است؛ اما آنجا که به سبب برخورداری از ظرفیت بی‌مانند و گسترش سعی، تجردش را حد و قوف نیست،^۳ سخن در فوق تجرد است؛ زیرا احدی از عقول را در آن راه نیست. البته ماهیت، حکایت از ضیق و حد چیزی است و نفس در این مرتبه، به سبب اشتداد وجودی، به حدود ماهیت گرفتار نیست؛ پس همچون باری خود، قابل تعریف به حد یا رسم نخواهد بود؛ زیرا نفس در این مقام، جنس و فصل بردار نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۱۰-۳۱۱). نیز باید افزود که لازمه بحث پیرامون نظریه فوق تجرد در حکمت متعالیه، پذیرش تجرد آن از

تلویحاً شواهدی را مبنی بر اعتقاد ابن‌سینا به استکمال نفس و تکامل وجودی آن و مقام فوق تجرد نفس انسانی در قوس صعود، استخراج و برداشت نمود؛ گر چه این شواهد، ادله قطعی و یقینی نیستند و بر اساس آن‌ها نمی‌توان اعلام کرد که بوعلی نیز به نظریه فوق تجرد بودن نفس باور دارد. البته از جهت پی‌گیری ریشه‌های تئوری‌های فلسفی در تاریخ تفکر فلسفی، به ویژه در بررسی آثار حکیمان بزرگ، قابل اعتناست (خادمی و رضی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۰۹-۲۱۰).

بر خلاف مشائیان که تنها تجرد نفس از ماده را اثبات کرده‌اند،^۱ سهروردی در ضمن بیانی کوتاه اما پر مغز در کتاب «التلویحات» خود، در باب هویت و آیت نفس، از قابلیت تجرد آن از ماهیت و نیز فوق تجرد بودن نفس و آیت صرف و وجود محض بودن آن پرده برداشته و در این باره گفته است: «إن النفس و ما فوقها من المفارقات إیّات صرفة و وجودات محضة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳).

۲-۲- نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا

نظریه فوق تجرد عقلانی بودن نفس، در حکمت متعالیه و در مواضع مختلف «الاسفار الاربعه» و نیز صحف نوری اهل عرفان - که ملاصدرا نیز از مشرب ایشان بهره‌های فراوانی برده است - به خوبی مبرهن و پی‌ریزی شده است. صدرالمتهلین، به صراحت در کتاب «الاسفار الاربعه»، ضمن حجّت چهارم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹۲؛ همان، ج ۹: ۱۸۹-۱۹۰) و در کتاب «الشواهد الربوبیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱۸-۲۱۹) و «شرح الهدایة الاثیریة» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۱۰-۳۱۱)، همچون شیخ اشراق، مرتبه فوق تجرد را پذیرفته و مطلب فلوطین در «اثولوجیا» را به اشتباه، به ارسطو نسبت داده است.^۲

ماهیت است: «و أما المتوغلون في الحكمة المتعالية فشاهدوا أن لها فوق التجرد عن المادة، أي أن لها التجرد عن الماهية أيضاً» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۱۵۳). بنابراین نفس در این مرتبه، گوهری بسیط، ظل وجود، وجود بحت و صرف و نیز فوق مقوله است که نه جوهر است و نه عرض و نه جنس است و نه فصل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۱۰-۳۱۱).

۲-۲- شواهدی از آثار ملاصدرا

کلمات ملاصدرا در مدخل این بحث، بسیار مهم و در خور توجه است: «فی إيضاح القول فی هذه المسألة المهمة و تعقیب ما ذکره و هدم ما أصلوه ... ان النفس ليس لها مقام معلوم ...». و سپس گوید: «اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳)؛ یعنی بدان که این مسئله، نیاز به تأمل و اندیشه فراوانی دارد. ملاصدرا، در «اسفار»، برای همه جواهر به جز نفس انسانی، مقام معلوم در نظر گرفته است؛ چنان که گفته است: «فلکل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية و لهذا حکمنا بتطورها فی الاطوار ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۷)؛ و بر این اساس، از تطورات متعدد نفس سخن گفته است. نیز نفس در این مرتبه، با ادراک معارف و توجه به ملکوت، ترقی وجودی یافته و به جهت عظمت وجودی این مرتبه، از سایر موجودات ممتاز می‌گردد.^۴ همچنین وی معتقد است که تنها نفوس راسخون در علم - یعنی جامعان بین نظر و برهان و کشف و وجدان - بساطت، شئون و اطوار فراوانی برای نفس قائل هستند.^۵ بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، نفس در مسیر کسب کمالات، ممکن نیست که در حدی بایستد و بگوید من دیگر گنجایش پذیرش علوم و معارف را ندارم؛^۶ زیرا چنان که گذشت، نفس را

حدّ توقفی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳؛ همان، ج ۹: ۹۷)، بلکه نفس به طور مداوم اعتلای وجودی یافته و به «مقام وحدت حقّه ظلّیه»^۷ و خلیفه الهی نایل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۸-۳۷۹). در این باره در «اسفار» گفته است: و چون خلیفه باید بر صفات مستخلف عنه خویش باشد، و کلمات وجودی عالم نیز از شجون و شاخه‌های وجودی او گردند، مشتمل بر جمیع حقایق اسمائی، ذاتی و افعالی اوست: «ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقایق و تتحد بها ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۹)؛ زیرا ملاصدرا معتقد است که «خلق الله آدم علی صورته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۸۲). پس مراتب نفس، از فرش تا فوق عرش امتداد دارد که بر اساس حالات هر عالم، انسان را مقام و مرتبه‌ای مطابق آن است. البته طبعاً مطابق با هر عالم، مراتب نفس هم به محدودیت‌هایی دچار است؛ اما در مرتبه فوق تجرد، نفس از هر قید و محدودیتی فارغ است؛ چنان که حضرت علی (ع) فرموده است: «کلّ وعاء یضیق بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه يتسع به» (امام علی (ع)، ۱۳۸۲: ۵۳۶)؛ هر ظرفی به واسطه مضر و فساد تنگ و ضیق می‌گردد، مگر ظرف علم که نفس انسانی است؛^۸ و در حکمت دیگری از «نهج البلاغه» آمده است: «یا کمیل، ان هذه القلوب اوعية فخيرها أوعاها» (امام علی (ع)، ۱۳۸۲: ۴۷۸)؛ پس بهترین دل‌ها آن است که ظرفیت و گنجایش او بیشتر باشد. پس به این معنا نفس را حدّ ثابتی نیست. عظمت این مرتبه چنان است که مقامی چون خلافت الهی - که از بزرگ‌ترین عناوین نفس در قوس صعود محسوب می‌گردد - دون مرتبه فوق تجرد می‌باشد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۸۷)؛ چنان که حضرت رسول (ص) در شب معراج، از مقام فرشته وحی نیز فراتر رفت.

واجب بالذات است و انسان واجب بالغیر، و واجب الوجود خواندن انسان در این مرتبه، جز مغالطه‌ای بیش نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰-ج: ۲۲۵). اما چون خداوند انسان را بر مثال خود در ذات و صفات و افعال آفریده است - چنان‌که ملاصدرا گفته است: «و القوی التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثلاً ذاتاً و صفهً و فعلاً لذاته و صفاته و أفعاله ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۶: ۳۷۵-۳۷۷) - پس انسان نیز با علم و عمل خویش می‌تواند مترقی به مرتبه فوق تجرد گردد که مستلزم تجرد نفس از ماهیت است.

۳- مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا در نظریه تجرد فوق عقلانی

ملاصدرا، با تکیه بر مبانی و نظریات هستی‌شناختی خود و بر اساس آنچه در حکمت متعالیه، لازمه نظریه تجرد فوق عقلانی است - یعنی تجرد نفس انسانی از ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۱۰-۳۱۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج: ۵: ۱۵۳) - گام برداشته و پایه تبیین این نظریه را نیز بر اصل اصالت وجود استوار ساخته است. وی با توجه به اصل اصالت و وحدت حقیقت وجود، تشکیک در مراتب وجود را مطرح کرده و پس از آن، حرکت جوهری را به میان کشیده است. سپس بحث اتحاد عاقل و معقول را مبتنی بر حرکت جوهری و جسمانیة الحدود و روحانیة البقاء بودن نفس تبیین کرده است. اینک به بررسی نقش و تأثیر مبانی صدرایی فوق الذکر، در شکل‌گیری و سامان یافتن نظریه تجرد فوق عقلی نفس می‌پردازیم.

۳-۱- بررسی نظریه اصالت وجود

ملاصدرا با بیان این حقیقت که اصالت با وجود است و اعتباریت از آن ماهیت، مجعول حقیقی را وجود معرفی می‌کند و ماهیت را به تبع او و به طور ظلی می‌داند. چنان‌که بیان شد، در مرتبه فوق

پس قبله مراتب موجودات - اعم از جماد، نبات و ... تا فرشتگان الهی - مرتبه مافوق آن‌ها بوده که در نهایت به حق تعالی منتهی می‌گردد. همچنین تمامی مراتب مافوق، مسجود مراتب مادون‌اند و مراتب مادون، مقهور مراتب مافوق خویش. بر این اساس، عظمت وجودی انسان در عالم آشکار می‌گردد؛ زیرا فرشتگان - که به ظاهر در رأس هرم موجودات و در کمال فعلیت هستند - در مقابل شأن وجودی بی‌نهایت انسان در این مرتبه، ناگزیر از خضوع و خشوع‌اند.

۳-۲- اشکال و پاسخ

ممکن است اشکال شود که در صورت پذیرش مقام تجرد فوق عقلانی، تفاوت حق و خلق در این مقام چیست، باید گفت: اولاً کمالات حق به ذات خویش است، نه بالغیر؛ زیرا او غنی مطلق و فیاض علی الاطلاق است، نه این‌که بر اساس امکان و فقر وجودی خویش، از مبدأ غنی دیگری فیض بگیرد و وجود رابط باشد. ثانیاً چون وجودش قدیم است و حادث به حدوث زمانی نیست و زمان ندارد، بنابراین او ازلی و ابدی است و کمالات خویش را همیشه و علی‌الدوام دارد و زمانی را نمی‌توان فرض کرد که این کمالات را دارا نباشد. بنابراین در این مقام، بین حق و خلق (انسان) تفاوت جوهری وجود دارد؛ بدین نحو که نفس انسان، حادث است و ازلی نیست و اگر کمالی برای او باشد، این کمال نیز حادث است می‌توان زمانی را برای او در نظر گرفت که این کمال را نداشته است؛ همچنین نفس انسانی، امکان فقری دارد و در جست‌وجوی غنی‌ای است تا از او قبول فیض نماید؛ و نیز استقلال وجودی ندارد و وجودش رابطی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰-ج: ۲۲۵). نیز باید افزود که تفاوت شأن و جایگاه خداوند با انسان کامل و یا انسانی که مترقی به این مرتبه است، در این است که خداوند

تجرد، نفس یک پارچه وجود است و از هر گونه شوب ماهیت مبراست. از دیدگاه ملاصدرا، وجود سزاوارترین امور به تحقق در خارج است؛ بلکه حقیقت وجود، نفس خارجیست است و ماسوای وجود، یعنی ماهیت، به واسطه وجود متحقق و موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷). پس وجود متقدم بر ماهیت است؛ زیرا وجود متحقق به ذات خویش است، نه به ذات دیگری. نیز چون وجود به تصور در نمی آید، آنچه به ذهن انتقال می یابد، در واقع همان ماهیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸). از دیدگاه ملاصدرا، جایز نیست بگوییم که ماهیت متحقق بالذات و علت تحقق وجود است. همچنین از دیدگاه وی، ماهیت اصلاً مجعول نیست و ماهیت، در تحقق و ثبوت خود تابع است. نیز ماهیت مغایر با وجود است و اوصاف ماهیت به وجود، به دلیل ملاحظات عقلی ماست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۹-۱۱). البته

بنابراین ملاصدرا معتقد است که برای ماهیت، وجودی غیر از آنچه وجود بدان قوام می دهد، نیست و آنجا که ماهیت مجعول بالذات نباشد، اصالت و جعل بالذات با وجود است. پس نفس انسانی هم در مرتبه فوق تجرد، چون در ذات، صفات و افعال بر مثال حق آفریده شده،^{۱۰} به وجودی محض صیورت می یابد و حائز مقام صرافت است. در این صورت است که نفس، در درجات شدید وجودی خویش، از ماهیت تجرید می یابد. از دیگر ویژگی های نفس انسانی در مرتبه فوق تجرد، که متأثر از بحث اصالت وجود است، آن است که نفس در مرتبه فوق تجرد که فوق مقوله است، نه جوهر است و نه عرض، و نه تحت جنس است و نه فصل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۳)؛ زیرا اولاً این اوصاف مختص ماهیات می باشند نه وجود؛ ثانیاً جوهریت، سبب تقید، محدودیت و همربگی نفس با عقول گشته و در این صورت، نفس تحت مقوله ای از مقولات خواهد بود نه فوق مقوله.^{۱۱} نکته دیگر در خصوص هویت انسان آن که نیازمندی و تعلق وجود انسان به وجود باری، هویتی جز تعلق برای او باقی نگذاشته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۶-۱۱۷). بنابراین انسان نیز به عنوان رقیقت و تجلی آن حقیقت والاست و این نیازمندی، ذاتی اوست.

شیخ اشراق^۹ برای اثبات اعتباری بودن وجود، چندین برهان اقامه کرده و مدعی بود که مفهوم وجود، صورت واقعی و حقیقی در جهان خارج ندارد. ملاصدرا در «الشواهد الربوبية»، در مقام حل اشکالات شیخ اشراق بر اصالت و تحقق وجود در خارج، دلایل وی را در کتب «حکمة الاشراق»، «التلویحات» و «المطارحات»، دلایل و براهینی دقیق و قوی و عسیر الدفع معرفی کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳-۱۴).

بنابراین بحث اصالت وجود، در واقع مسئله تقدم وجود بر ماهیت است و ماهیت که از نظر به حدود و مراتب وجودات انتزاع و دریافت می شود تابع آن بوده و امری تبعی و ظلی به شمار می رود. ملاصدرا، جهل به مسئله وجود را به منزله جهل به جمیع اصول و ارکان معارف الهی می داند؛ زیرا به وسیله وجود و شناختن احوال آن، همه چیز شناخته می شود. بدین ترتیب، ماهیت امری مبهم است و به

گفتنی است که شیخ اشراق، در اواخر کتاب «التلویحات»، با صراحت تمام نفس انسانی و مافوق آن را وجود بسیط و ائیت صرف و مجرد از ماهیت به شمار آورده؛ اما ملاصدرا در «الاسفار الاربعه»، از تناقض موجود در سخنان شیخ الهی، در ابتدا و انتهای «التلویحات» سخن گفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳). ملاصدرا با شگفتی گفته است: چگونه است که شیخ عظیم الشأن، بعد از آن که در ابتدای کتاب «التلویحات»، بر این بسیاری بر اعتباریت وجود آورده، در اواخر همین کتاب تصریح کرده است که نفوس انسانی، همگی وجوداتی بسیط و عاری از ماهیت‌اند. آیا این جز تناقضی صریح که از این مرد بزرگ صادر شده باشد، چیز دیگری می‌تواند باشد؟ اعتقاد به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت مستلزم این است که هر موجودی مقارن با ماهیت باشد و حال آن که نهایتاً شیخ به خلاف این عقیده معتقد گردیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴).

در پایان این بخش، باید برای نخستین بار از تأثیر متقابل نظریه تجرد فوق عقلانی بر اصالت وجود ملاصدرا سخن گفت. بدین معنا که محتمل است نظریه تجرد فوق عقلانی، راه را برای تغییر عقیده ملاصدرا و عدول وی از اصالت ماهیت - که سال‌ها بدان معتقد بوده - (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ج ۴۹-۵۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۱-۳۲) هموار نموده و عقبه برهانی ملاصدرا را محکم‌تر کرده تا به پی‌ریزی متقن بحث اصالت وجود همّت گمارد؛ زیرا وی با اطلاع از تغییر رأی شیخ اشراق در این رابطه - که ابتدا اعتقاد جدی به اصالت ماهیت داشت و بعدها در کتاب «التلویحات» از این عقیده دست برداشت و نفس را یک‌پارچه ائیت صرف خواند - بر آن شد تا از این تغییر موضع شیخ بهره کافی را ببرد. پس این بازگشت شیخ، نقش جدی در تغییر عقیده ملاصدرا از نظریه اصالت ماهیت داشته و

البته عروج هر شخص از مراتب مادون نفس به مراتب مافوق آن، امری ممکن است و از مباحث پیش‌گفته درمی‌یابیم که شناخت ملاصدرا از مراتب متعالی نفس، مبتنی بر دیدگاه کلی او در باب هستی و وجود است. او، با تفسیری مبتنی بر هستی‌شناسی وجودی خود، اصلی کلی را بیان کرده که طبق آن، موجودات متأصل، پس از عروج از مراحل و مراتبی - که همان وجودات طبیعی، نفسانی، و عقلی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۷) - سرانجام به مرتبه فوق عقلی یعنی الهی، مرفقی می‌گردند؛ البته تنها اندکی از افراد مردم به این مرتبه اعلاء از وجود نایل می‌گردند. این محدودیت، از ناحیه ذات باری نیست؛ زیرا همه انسان‌ها به نحو بالقوه، قابلیت نیل به این مقام متعالی را دارند، پس مشکل و نقص از جانب انسان‌هاست که قابلیت‌های خود را از مقام قوه به فعلیت نمی‌رسانند.

بنابراین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، زمینه را برای پذیرش نظریه تجرد فوق عقلانی فراهم می‌کند؛ زیرا بر مبنای اعتباریت وجود و اصالت ماهیت، ماهیت بر وجود شیء تقدم دارد؛ و حال آن که در واقع چنین نیست. ملاصدرا، در «الشواهد الربوبیه» گفته است: وجود، اصل تمام حقایق و سازنده ماهیات است و هر یک از ماهیات، دارای درجاتی از وجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۹). سرانجام با پذیرش اصالت وجود، زمینه برای درک این امر فراهم می‌شود و نفس در مراحل ارتقا و استکمال خود، از عقلانیت - که متعلق به مجردات ماهیت‌دار است - نیز فراتر رفته و بی‌ماهیت می‌گردد. بدین ترتیب، نظریه تجرد فوق عقلانی مبین این حقیقت است که انسان هم مانند حق تعالی، علاوه بر تجرد از ماده، از ماهیت و هویت نیز تجرد می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۸؛ همان، ج ۴: ۲۲۹).

شاید آن برهان الهی و شهود نوری که سبب شد ملاصدرا به اصالت وجود گرایش یابد، همین مواجهه با نظریه تجرد فوق عقلانی بوده است.

۳-۲- نظریه تشکیک در حقیقت واحد وجود

بر اساس اصل تشکیک در وجود، هر مرتبه مافوق واجد کمالات مرتبه مادون به نحوه اعلی و اشد بوده و نیز مرتبه مادون واجد کمالات مرتبه مافوق است به نحو اضعف و انقص (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۸). ملاصدرا، بنا بر اصالت وجود توضیح داده است که همه آثار و خواص از وجود نشأت می‌گیرد و چون وجود حقیقت واحد مشکک ذومراتب است، صفاتی چون حیات، علم، اراده، قدرت و فعل، اوصافی هستند که منشأ آنها حقیقت وجود است؛ و چون وجود از لحاظ شدت و ضعف، مراتب مختلف دارد، از لحاظ این آثار نیز مراتب مختلف خواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۸۱) و هر مقدار که درجه وجود قوی‌تر باشد، رتبه آن بالاتر و وحدت آن نیز قوی‌تر خواهد بود؛ در نتیجه، احاطه شدیدتری نسبت به مادون خود خواهد داشت. بدین ترتیب، وجود جمعی شدیدتر، آثار وجودی بیشتری دارد، تا برسد به مقامی که تمام نقایص آن حتی امکان نیز از او زایل گشته و از ماهیت تجرد یابد، و به وجود الهی - که همان مقام احدیت است - نایل شود. در این مقام است که کثرت‌ها به وحدت گراییده و همه به یک وجود موجود می‌شوند و به یک علم معلوم می‌گردند. این سخن حضرت ختمی مرتبت (ص) که فرمود: «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل»، ناظر به همین معناست؛ چرا که آن نفوس کامله (معصومین) می‌توانند در مقام احدیت فانی شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۵). بنابراین در قول به تشکیک و ذومراتب بودن وجود، حق تعالی در

عالی‌ترین مرتبه وجود و در رأس هرم هستی قرار دارد. نیز باید افزود که اگر چه ملاصدرا اصل کثرت و تمایز میان اشیاء را پذیرفته؛ اما آن را ذومراتب دانسته است. مضاف بر آن، او به رابطه علی و معلولی میان مراتب مختلف باور داشته و سرانجام با طرح بحث تشکیک تلاش کرده تا کثرت موجود در عالم را به وحدت باز گرداند. این عقیده سبب نزدیکی بیش از پیش تفکر ملاصدرا به آموزه‌های عرفا گردید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸-۹).

به اعتقاد ملاصدرا، همان نظام تشکیکی که در عالم خارج وجود دارد، در مورد نفس انسان هم وجود دارد و صادق است؛ یعنی همان گونه که در عالم هستی، یک شیء واحد دارای مراتب است، نفس انسان هم حقیقت واحد دارای مراتب ادنی، اوسط و اعلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۳). بنابراین ملاصدرا تمامی اختلافات نوعی و فردی را اختلاف در شدت و ضعف وجودی و تفاوت در رتبه هستی اشیاء دانسته است: «إن النفوس الإنسانیة لها تفاوت عظیم فی الكمال و النقص و الشرف و الخسنة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۶). بدین ترتیب، بر اساس تشکیک در وجود، نفس انسان به موازات استكمال وجودی خود، ماهیات گوناگونی می‌یابد و در عین حال، وحدت وجودی او نیز محفوظ می‌ماند. به عبارت دیگر، نفس به تدریج مراتب تشکیکی وجود را طی کرده و ضعف وجودی‌اش را به شدت وجودی مبدل می‌گرداند و با تحصیل کمالات، از اضعف وجودات که جماد است، تا اشد وجودات که فرشتگان و عقول هستند عروج یافته و سپس به فوق مقام عقل ارتقاء می‌یابد. بر این اساس است که ملاصدرا گفته است: «برای همه جواهر مقام معلوم است، بر خلاف نفس انسانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۷-۳۴۸).

۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۴)، از ماده آغاز شده و به فراتر از آن می‌انجامد. بنا بر نظریه حکمت متعالیه، قوه جسمانی (مانند نفس) بالقوه مفارق عقلی است و به واسطه حرکت در جوهر و تبدل ذاتی شیء و استکمال وجودی، به امر مفارق روحانی البقاء تبدل می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۶). مطابق این اصل، همان‌گونه که جوهر مادی در اعراض خود تحوّل می‌یابد، در اصل ذات خود نیز متحوّل‌اند؛ زیرا اگر در ذات نفس تجدد و سیلان و حرکت نبود، ترقی و استکمال ممکن نبود. ملاصدرا، حرکت را تجدید و تجدد مداوم عالم و نفس انسان در هر لحظه می‌انگارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۲) و نفس و کمالات آن را محصول حرکت جوهری بدن انسانی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۶). بر خلاف فلاسفه مشاء متأخر که حرکت در مقوله جوهر را انکار کرده (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰ الف: ۲۶) و حرکت را تنها در مقولات چهارگانه کم، کیف، این و وضع منحصر می‌دانستند، ملاصدرا حرکت در مقوله جوهر را نیز اثبات کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۹۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۹۹).

بر این اساس، ملاصدرا یکی از اشتباهات بزرگ فلاسفه را اعتقاد به یکسان و یکنواخت بودن حالات نفس می‌داند. از این نقطه نظر، حرکت جوهری حرکتی است عمومی که سبب ناآرامی نهادی در بنیان همه کائنات مادی و اشتداد در جوهر می‌باشد. همچنین او حرکت را نوعی از وجود تفسیر کرده و هستی تدریجی اشیاء را حرکت نامیده است (ملکشاهی، ۱۳۸۸: ۱۹). از اینجا می‌توان ابتدای حرکت جوهری بر اصالت وجود را دریافت. بنابراین نفس انسان به کمک حرکت جوهری در عالم ماده، مسیر خود را از مرحله نطفگی تا مراتب اعلاّی عقل پیموده و نفس حیوانی خویش را به کمال نفس ناطقه

بنا بر اصل وحدت حقیقت وجود در حکمت متعالیه، هر نوع تفاوت و اختلاف در وجودات به خود وجود بازگشت می‌کند و عاملی جز وجود، در این تمایزات دخالت ندارد؛ در نتیجه، تنها راه توجیه کثرات، توجه به تشکیک است؛ زیرا در تشکیک، همه اختلافات و اشتراکات به حقیقت واحدی که تدرّج یافته و در آن شدت و ضعف پدید آمده است برمی‌گردد. بنابراین بر پایه نگاه تشکیکی، همه اختلافات و تفاوت‌ها ناشی از اختلاف در شدت و ضعف هستی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۰).

اما در بحث وحدت حقیقت وجود، ملاصدرا به اصلی معتقد است که با عبارت «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» از آن یاد می‌کند. بر اساس این اصل، تمام کثرات عالم به سوی وجودی واحد بازگشت می‌کنند. وی همین بحث را درباره نفس هم منطبق کرده و درباره تکثر قوای انسانی و وحدت آن‌ها با ذات نفس سخن گفته است. ملاصدرا نفس را امری واحد و بسیط (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۳) و دارای نشئات و مقاماتی دانسته که از ادنی منازل آغاز می‌شود و به مراتب عالی ارتقاء می‌یابد.^{۱۲} بنابراین کثرت مدارج و نشئات نفس، سبب اختلاف در مراتب آن نمی‌باشد. همچنین ملاصدرا نفس انسان را از سنخ ملکوت دانسته و وحدتش را جمعی و ظلّ وحدت الهی برشمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۴). بنابراین ملاصدرا بر مبنای نگاه تشکیکی مبتنی بر نظریه وحدت حقیقت وجود، که حکایت از اشتداد نفس در قوس صعود دارد، به مراتب متعددی در نفس معتقد است که نهایتاً همه آن‌ها به مقام فوق عقل یا فوق تجرد منتهی می‌شوند.

۳-۳- نظریه حرکت جوهری

حرکت جوهری ملاصدرا که از سیالیّت ماده و نیز هویت انسانی خبر می‌دهد (صدرالدین شیرازی،

انسانی می‌رساند. همچنین با توجه به قابلیت و توانایی ذاتی که خداوند در نهاد وی نهاده و او را در ذات و صفات و افعال بر مثال خویش آفریده است، وی را چنان قوت و قدرتی است که در مراحل استکمال و اشتداد نفسانی، از ماهیت مفروضه و هویت متعین و مشخص خویش عاری گشته و به مرتبه فوق تجرد راه می‌یابد. او معتقد است که بر اساس حرکت جوهری، انسان در میان موجودات از چنان ویژگی خاصی برخوردار است که می‌تواند به هر صورت و طوری درآید.^{۱۳} به باور صدرالمتهلین، این نحوه حرکت، موجود مادی را به موجودی مجرد تبدیل می‌نماید. این سیر و تبدل ذاتی، یک سیر اشتدادی و استکمالی است.^{۱۴} قاعده مشهور «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بر همین مبنا پایه‌ریزی شده است.

از دیگر رئوس مباحث حکمت متعالیه در باب انسان، بحث سیالیت و تطوّر هویت و ساحت‌های گوناگون نفس انسان است که مقام معینی مانند سایر موجودات ندارد؛ بلکه نفس انسان، مقامات و درجات متفاوتی داشته و از نشئات سابق و لاحق برخوردار بوده و در هر عالمی، دارای صورتی است.^{۱۵} از این منظر، نفس سکونی نداشته و در مقام خاصی درنگ نمی‌کند. بنابراین بر اساس اندیشه صدرالمتهلین، انسان موجودی است که در خود ثابت نمی‌ماند و با عمل خویش خود را می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳). پس انسان با مرتبه هیولانی قدم به اقلیم وجود گذارده و با سیر وجودی خویش، مراحل حسّی، خیالی و عقلی را طی نموده تا لایق مرتبه فوق تجرد می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۶). بدین ترتیب، در جریان استکمال نفس، این گونه نیست که نفس یک حالت را از دست بدهد و حالات

جدیدی را بپذیرد؛ بلکه نفس واجد تمام کمالات ماقبل بوده و هویت‌های پیشین را در خود حفظ می‌نماید. بنابراین کسی نمی‌تواند ادعا کند که نفس ثابتی دارد. آنچه هویت سیال نفس را می‌سازد، بدن نیست. در نظر ملاصدرا، آنچه آدمی را می‌سازد، همان علوم و معارف و اعمال اوست. به عقیده ملاصدرا، انسان در وعاء طبیعت، به مقتضای حرکت جوهری، دائماً در حرکت بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود. بنابراین چنین موجودی مراتب وجودی متفاوتی داشته و در هر آنی از آنات، به شیئی تازه منقلب و بدل می‌گردد؛ و از هر مرتبه‌اش، ماهیت خاصی انتزاع می‌شود. بنابراین گر چه افراد انسان در ابتدای خلقتشان در زیر یک نوع قرار دارند؛ لکن در جریان تطوّر وجودی و در پرتو علوم و معارف، و افعال و اعمال، هویت‌ها و ماهیت‌های گوناگونی به خود می‌گیرند و به حسب باطن، به صورت‌های مختلفی درمی‌آیند. همچنین ملاصدرا گفته است: چقدر سخیف است نظر کسی که گمان می‌کند نفس به حسب جوهر و ذاتش، از اوّل تعلقش به بدن تا آخر بقائش، چیز واحدی است. نفس نیز که موجودی متغیّر، و به سوی کمال است، جز وجود نیست. ملاصدرا، حتی پا را فراتر نهاده و کسانی را که به این تفاوت ذاتی ماهیت نفوس مختلف قائل نیستند، به سبک عقلی متهم کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۴).

بنابراین در پرتو تفسیر نوینی که ملاصدرا از حرکت جوهری و گسترش سعی و سیالیت نفس ارائه داده، نهایتاً نظریه فوق تجرد عقلی را مطرح کرده است. بر اساس حرکت جوهری، حدّ و قوفی برای استکمال نفس مفروض نیست و اگر حرکت جوهری نبود، استکمال انسان در عالم ماده متوقف و منتفی گشته و حدّ و قوفی برای تحصیل کمالات و ترقّی انسان مطرح می‌شد. به این ترتیب، انسان

۳-۴- نظریه اتحاد عاقل و معقول

از دیدگاه ملاصدرا، بحث اتحاد عاقل و معقول مبتنی بر اصل حرکت جوهری است. از این رو، او پس از اثبات و برهانی نمودن بحث حرکت در جوهر و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، به طرح بحث اتحاد عاقل و معقول پرداخته است. شناخت و فهم این بحث، یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت و معرفت نفس انسانی است؛ چنان‌که در تعریف حکمت هم آورده‌اند که «صیوروت انسان به وسیله ادراک امور عقلی، به این منجر می‌گردد که انسان، عالمی عقلی مشابه با عالم عینی گردد»^{۱۶} همچنین نظریه اتحاد عاقل و معقول، ما را به نظریه تجرد فوف عقلی نفس رهنمون می‌شود. ملاصدرا درباره اتحاد عاقل و معقول گفته است: هنگامی که نفس چیزی را تعقل نماید، عین همان صورت عقلی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۷). وی تعقل را عبارت از اتحاد جوهر عاقل با معقول می‌داند؛ بلکه معتقد است ادراک، عبارت از اتحاد مدرک با مدرک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۲). از دیدگاه ملاصدرا، عاقل و معقول، دو امر متضایف و اضافی هستند و وصف عاقل، بر هیچ ذاتی اطلاق نمی‌گردد مگر این‌که برای او معقولی متصور باشد و بالعکس (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۲۷-۲۲۹). همچنین ملاصدرا پیش از بحث اتحاد عاقل و معقول معتقد است که علاوه بر پذیرش اصل حرکت در جوهر، باید مسائل متفرع بر این اصل را نیز بپذیریم؛ مسائلی همچون حضوری بودن علم و این‌که علم فوق مقوله و از سنخ وجود است و نیز پذیرش تجرد برزخی و عقلانی و اتحاد با عقل فعال و مقام تجرد فوق عقلی نفس یا همان مقام لایقنی نفس (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۸۷-۴۸۸). بر این اساس،

ماهیت بسته و متعین الی الابد ندارد؛ بلکه مقامات نفس، در اثر تحصیل علم و عمل، استکمال و اشتداد وجودی می‌یابد و نفس انسان، در اثر حرکت جوهری، از اضعف مراتب (نطفه) تا اشد مراتب خلیفه الهی را طی نموده و به فوق آن، یعنی فوق تجرد عقلی (تجرد از ماهیت)، نایل شده و هویت و ماهیت پیش‌داشته را از دست می‌دهد و به وجود محض بلاماهیت تبدیل می‌گردد؛ پس از آن، در حق تعالی فانی می‌گردد: «أنا لله و انا الیه راجعون». ملاصدرا، در «اسفار»، از محیی‌الدین بن عربی چنین نقل کرده است: «و من أعجب الامر الانسان فهو فی الترقی دائماً من الوجود الی وجود آخر، و من نشاة الی نشاة اخرى و لیس بثابت علی مرتبة منه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۱۲). البته باید افزود که نفس انسانی، علی‌رغم این‌که در مرتبه عقل به تجرد از ماده و جسم و جسمانیّت نائل می‌گردد و از هر چه رنگ تعلق مادی دارد، آزاد و رها می‌شود، اما همچنان در حد و مرتبه‌ای خاص محصور است و سیه رویی ممکن بودن (فقر وجودی او) سبب ماهیت‌مندی نفس می‌گردد. بر این اساس، نفس همچنان هویت معلومی را برای خود می‌شناسد که در آن حد گرفتار و محصور است. اما برای موجودات عقلی - که حالت منتظره ندارند - در قوس صعود، حرکت استکمالی جوهری و اشتداد وجودی ذاتی، متصور نیست؛ پس ایشان به تجرد از ماهیت نایل نشده و از حد مبراً نمی‌گردند. بنابراین نقش و تأثیر نظریه حرکت جوهری - که به طور کلی استکمالی است - در طراحی نظریه تجرد فوق عقلانی نشان دهنده آن است که عروج به چنین مقام و مرتبه‌ای، جز در سایه تحصیل علم و عمل و استکمال و صیوروت مداوم نفس حاصل نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

نفس انسانی در مرتبه فوق مجرد، پس از باری تعالی در اوج هرم وجود و در مقام وحدت حقه ظلیه قرار گرفته است. پر واضح است که نقش و تأثیر مبانی صدرایی در طرح نظریه فوق مجرد بسیار پراهمیت است و این مبانی، از نقشی محوری در سامان دادن این نظریه نزد ملاصدرا برخوردارند؛ به گونه‌ای که شناخت و پی‌ریزی این نظریه، بدون در نظر گرفتن مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا، امری ناقص بوده و به طور قطع، مختصات صحیح و عالمانه‌ای را پیش روی ما قرار نخواهد داد.

در سایه بحث اصالت وجود است که نفس در جریان ارتقاء به مرتبه فوق مجرد عقلی، به وجود محض بلاماهیت تبدیل می‌گردد؛ که نه جوهر است و نه عرض و نه تحت جنس قرار می‌گیرد و نه فصل. همچنین می‌توان گفت که نظریه مجرد فوق عقلانی نفس، سبب عدول ملاصدرا از نظریه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، به اصالت وجود گردید. همچنین تأثیر نظریه وحدت تشکیکی حقیقت وجود در بحث مجرد فوق عقلانی که بر اصل «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» و «النفس فی وحدتها کل القوی» مبتنی است، بیان‌کننده آن است که ملاصدرا، بر مبنای نگاه تشکیکی خود که حکایت از اشتداد نفس در قوس صعود دارد، به مراتب متعدّد نفس معتقد است که نهایتاً به مقام فوق عقل یا مجرد فوق عقلانی منتهی می‌شود که در آن مرتبه، نفس انسان از لحاظ هویت، مقام و درجه معین ندارد. نیز بر اساس بحث حرکت جوهری، کسی نمی‌تواند ادعا کند که نفس ثابتی دارد. در صورت عدم پذیرش حرکت جوهری، چگونگی استکمال نفس و عروج و ارتقای آن به درجات متعالی، امری ناممکن می‌نماید؛ زیرا اکتساب علم و عمل در اثر حرکت جوهری، سبب

اگر علم را فوق مقوله و به وزان وجود بدانیم، سبب می‌گردد که نفس ناطقه خارج از مقولات باشد؛ زیرا مطابق بحث اتحاد عاقل و معقول، علم عین نفس ناطقه و سبب تکامل آن می‌باشد و علم و عمل انسان‌سازند.^{۱۷} بنابراین نفس ناطقه به نور علم و نیز عمل، سعه وجودی می‌یابد؛ زیرا علم وجودی نوری داشته و فعلیت مجرد از ماده است، و نفس نیز با یافتن فعلیت‌های وجودی نوری، تدریجاً از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر که مرتبه مدرک اوست، انتقال و استکمال یافته و ترقی وجودی خود را تا به سرحد لایقنی و بی‌حدی ادامه می‌دهد و از نقص به سوی کمال می‌رود و فعلیت بر فعلیت می‌افزاید.^{۱۸} و چون نفس در عین وحدت خود، همه قوا در بر دارد، پس آنچه را ادراک می‌کند، همه آن‌ها به ادراک حضوری است و اتحاد مدرک با مدرک است؛ چه در مقام احساس و چه در مقام تخیل، توهم و تعقل. پُر واضح است که اگر کلیه علوم و ادراکات ما در ذات نفس ناطقه رسوخ نیابند، استکمال و رشد تدریجی نفس تحقق نمی‌یابد. در جریان اتحاد عاقل و معقول، نفس که در مرتبه عقل بالقوه (عقل هیولانی) است، چون معقول بالفعل گردد، همان عقل بالقوه، بعینه عقل بالفعل می‌گردد. بنابراین لازم است جوهر ذات نفس ناطقه - که بعینه همان عقل بالقوه است - به حسب اشتداد وجودی خود، عقل مفارق نیز باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۲۲). این نفوس انسانی که عقول بسیطه هستند، به فراخور سعه و ظرفیت وجودی خود، عقل و عاقل و معقول‌اند. در مجموع، نفس در اثر اتحاد عاقل به معقول است که می‌تواند با اتحاد با علم و عمل خود، مسیر استکمال را بر اساس حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن، از اضعف مراتب تا سرحد بی‌حدی و نیل به مجرد فوق عقلی و مقام لایقنی طی کند.

پی‌نوشت‌ها:

- تکامل و اشتداد وجودی انسان تا نیل به مرتبه تجرد فوق عقلانی است. از مجموع بحث اتحاد عاقل و معقول نیز می‌توان به این نتیجه رسید که نفس، در جریان اتحاد با علم و عمل خود، از ضعیف‌ترین مراتب تا سرحد بی‌حدی و نیل به تجرد فوق عقلی و مقام لایق‌فی طی طریق می‌کند.
- ۱- «فإن المشائین يقولون بتجرّد النفوس الناطقة و العقول عن المادة، و التجرد عن الماهية لا يقولون به إلا فی الواجب تعالی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۱۵۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۵۰).
- ۲- نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد این‌که تا زمان ملاصدرا، کتاب «اثولوجیا» به اشتباه به ارسطو منسوب بود. بنا بر تحقیق والتین روزه در سال ۱۸۸۳م معلوم شد که کتاب «اثولوجیا» (تولیکا) در دانش الهیات، از آثار فلوطین، اندیشمند بزرگ و فیلسوف نامدار و بنیان‌گذار فلسفه نوافلاطونی اسکندران، و بخشی از کتاب «تساعات» او بوده است (ملکشاهی، ۱۳۸۸: ۵).
- ۳- خداوند در سوره انشراح خطاب به پیامبر اسلام می‌فرماید: «الم نشرح لك صدرک: آیا ما سینه و قلب تو را فراخ قرار ندادیم» (انشراح/۱). نفس انسانی، حدّ و حصری خاصّ و نیز مقامی معلوم در استکمال، که در آن متوقف شود، ندارد. نمونه آن، طلب مداوم ترفیع درجه و عروج در مراحل قرب، در تشهد نماز، برای رسول ختمی (ص) می‌باشد. بنابراین از ویژگی‌های نفس در این مرتبه آن است که از مرتبه عقل عبور کرده و از هم‌رتبگی با عقول (فرشتگان) نیز که قابل اشاره عقلیه می‌باشند فراتر رفته و تمامی حجب موجود در جهت نیل به حقّ تعالی را خرق نماید. پیامبر اسلام (ص) دارای چنان قابلیت در مراحل کمال و قرب به حقّ بود که در شب معراج - که در واقع عروج نفس بود - حتی از جبرئیل نیز فراتر رفت.
- ۴- «ان القوة الناطقة تقوی علی إدراک أمور غیر متناهية دفعة بل إدراکاً لا ینتهی إلی حدّ إلا و تقوی بعد ذلک علی إدراک شیء آخر و لکن لا یلزم من ذلک کونها قویة علی إدراکات غیر متناهية کما أن الجسم لا ینتهی فی الانقسام إلی حدّ یقف عنده... فلا شک أن القوة الناطقة لا تنتهی إلی حدّ إلا و تقوی علی إدراک أمور آخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۸۴).

اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت بر چه اساسی است؟ پاسخ آن است که مباحث اصالت و اعتباری بودن وجود و ماهیت، بیش از آن که نزاع محتوایی و متنی باشد، جدالی گفتمانی است. بنابراین اعتقاد به اصالت ماهیت و نیز اعتباریت وجود، با اعتقاد به تجرد فوق عقلانی ناسازگار و متناقض است. همچنین اعتقاد به انیت و وجود صرف بودن نفس از سوی سهروردی، نه تنها تجرد فوق عقلانی نفس را نزد سهروردی تقویت می‌کند؛ بلکه قول به اصالت ماهیت را نزد او تضعیف می‌نماید.

۱۰- «خلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته و صفاته و أفعاله... فخلق النفس مثلاً له ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً ليكون معرفتها مراقبة لمعرفته... جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء و يختار لما يريد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۵).

۱۱- «ثم إن ههنا طريقة أخرى في نفى جوهرية النفس و ما فوقها من العقول...» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۱۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۴).

۱۲- «بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأة سابقة و لاحقة و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳).

۱۳- «فالنفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور و تشتد في تجوهرها من ضعف إلى قوة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۵۲).

۱۴- «و هذا السير الى الله تعالى في الانسان ابين و اظهر سيما في الانسان الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۵۳).

۱۵- «الإنسانية الواقعة من الإنسان هو نفسه المدبرة فلها النزول إلى مرتبة الحواس و الآلات الطبيعية و لها الصعود إلى مرتبة العقل الفعال و ما فوقه في آن واحد و ذلك لسعة وجودها و وفور نورها المنتشرة في الأطراف و الأكناف فذاتها تتطور بالشئون و الأطوار» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۰).

۵- «و أما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم إن للنفس شئونا و أطوارا كثيرة و لها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۶).

۶- خداوند سبحان نیز در باره بی حد و حصری و عدم تناهی گوید: «قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربي و لو جئنا بمثله مدداً» (کهف/۱۱۰). و نیز فرموده: «ولو أن ما في الارض من شجرة اقلام و البحر يمدده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله» (لقمان / ۲۸).

۷- «و هويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية اجدية جامعة لهويات القوى و المشاعر و الأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى و الأعضاء في هويتها و يضمحل إنباتها في إنبتها عند ظهور هويتها التامة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۷۸-۳۷۹).

۸. ابن ابی الحديد در شرح این جمله از کلام علی(ع) گفته است: «هذا الكلام تحته سر عظيم و رمز الى معنى شريف غامض و منه اخذوا مثبتوا النفس الناطقة الحجة على قولهم» (ابن ابی الحديد، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۲۵).

۹- آقای یحیی یثربی در شرح خود بر «حکمة الاشراق» مدعی است که سهروردی، تنها وجود را از مفاهیم اعتباری و از معقولات ثانیه دانسته و ادعای دیگری مبنی بر اصالت ماهیت نداشته است. به باور ایشان، سهروردی ماهیت را همان هویت دانسته و میان وجود شیء و هویت شیء در جهان خارج فرق نگذاشته است؛ بلکه وجود را مانند ماهیت، از مفاهیم عام و اعتباری شمرده است (یثربی، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۵). برخی نیز سهروردی را تنها اصالت نوری می‌دانند نه اصالت ماهوی؛ و از آنجا که نور در فلسفه سهروردی معادل وجود است، پس معتقدند که او اصلاً اصالت ماهوی نیست (خادمی، ۱۳۹۰: ۱۷۶-۱۷۷). اگر پرسیده شود که این همه مجادله در باب

۱۶- «إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت و من شأنها أن يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۸).

۱۷- «ان النفس تصير عين المعقولات و تتحد بالعقل الفعال و البرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية له و للنفس أن يتحد بها» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۸۸).

۱۸- در این باره، ملاصدرا در کتاب «اسفار» گفته است: «و مرتقى الكلمات الطيبات و هى النفوس الكاملة بالعلم و العمل، إِيَّاهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۳۲).

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. امام علی (ع). (۱۳۸۲). *نهج البلاغه*. ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۳. ابن ابی الحدید. (۱۳۷۸ق). *شرح نهج البلاغه*. جلد ۱۹. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۹-۱۳۷۹ش). *التعلیقات علی شرح المنظومة للسبزواری*، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. *شرح المنظومة*. جلد ۵. تهران: نشر ناب.
۵. همو. (۱۳۷۵ش). *دروس اتحاد عاقل به معقول*. قم: قیام.
۶. همو. (۱۳۸۰ش-الف). *ادله ای بر حرکت جوهری*. قم: الف لام میم.
۷. همو. (۱۳۸۰ش-ب). *عرفان و حکمت متعالیه*. قم: الف لام میم.
۸. همو. (۱۳۸۰ش-ج). *گنجینه گوهر روان*. تهران: طوبی.
۹. همو. (۱۳۸۱ش). *دروس معرفت نفس*. جلد ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. خادمی، عین الله. (۱۳۹۰ش). *نظام فیض از دیدگاه حکیمان مسلمان*. تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
۱۱. خادمی، عین الله؛ رضی زاده، سیدعلی. (۱۳۹۱ش). *نظریه فوق تجرد عقلانی نفس در حکمت سینوی، حکمت اسلامی اسرا*. مؤسسه علوم و حیاتی معارج قم. سال چهارم، شماره ۱، صص ۱۸۷-۲۱۵.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ش). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد ۱. تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية*. تصحیح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعي للنشر.

۱۴. همو. (۱۳۶۱ش). *عرشیه*. ترجمه غلامحسین آهنی. تهران: مولى.
۱۵. همو. (۱۳۶۳ش). *رسالة المشاعر*. به تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
۱۶. همو. (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثیریة*. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: التاريخ العربی.
۱۷. همو. (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة*. جلدهای ۱-۹. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۸. فلوطین. (۱۳۶۶ش). *مجموعه رسائل*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۹. لاهیجی، محمدجعفر. (۱۳۷۶ش). *شرح رساله المشاعر*. به تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
۲۰. ملک‌شاهی، حسن. (۱۳۸۸ش). *حرکت و استیفای اقسام آن*. تهران: سروش.
۲۱. یثربی، یحیی. (۱۳۸۵ش). *گزارش حکمت اشراق سهروردی با تطبیق و نقد*. قم: بوستان کتاب.