

وحدت نفس در حکمت متعالیه و نسبت آن با وحدت هستی

مهدی سعادت‌مند^۱

چکیده

در حکمت متعالیه، نفس انسانی همچون نظام هستی از وحدتی در عین کثرت برخوردار است. وحدت هستی نتیجه طبیعی اصالت و تشکیک وجود است. اما اینکه ملاصدرا فراتر از نگاه تشکیکی، به وحدت شخصیه وجود رسیده یا خیر، مسأله‌ای مورد اختلاف بوده و نیازمند اثبات است. از آنجاکه شناخت نفس روزنه‌ای بر شناخت هستی است، با تحلیل ویژگی‌های آن می‌توان به این پرسش پاسخ داد که آیا وحدت حاکم بر نفس به وحدت تشکیکی شبیه‌تر است یا وحدت شخصیه وجود؟ از ره‌گذر این پاسخ، نوع وحدت هستی نیز آشکار می‌گردد. نفس به‌نوعی با بدن، مراتب و قوایش وحدت دارد و هرچند بررسی این وحدت با استمداد از نظریه حرکت جوهری و تکامل تدریجی نفس تشکیکی بودن آن را تقویت می‌کند، اما از سوی دیگر، شواهد متعددی مثل ذاتیت مراتب نفس نسبت به آن، کیفیت تعقل، بساطت و حضور نفس و همچنین تحلیل رابطه نفس و بدن نشان از شخصیه بودن وحدت نفس دارد.

واژگان کلیدی: نفس، وجود، وحدت شخصیه، تشکیک.

۱. مقدمه

نفس انسانی جوهری است دو وجهی و ذاتاً مجرد که از حیث فعلیت و ارتباط با بدن، مادی دانسته شده است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۵). به همین سبب حلقه وصل ماده و معنا بوده و قابل همراهی با هر دو آنهاست. به علاوه، نفس به سبب داشتن مراتب و قوای گوناگون و همچنین همراهی با بدن، از نوعی وحدت برخوردار است؛ همان طور که عناصر و مراتب وجودی این عالم نیز به طور کامل متباین از هم نبوده و صرف نظر از اختلاف نظرهایی که در تبیین وحدت آن وجود دارد، نظامی واحد به شمار می آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۸۸). از سویی دیگر، نفس انسانی مثلاً اعلائی حق تعالی است که بر صورت او آفریده شده و از این جهت رابطه نفس با مراتب و قوایش می تواند ترسیم کننده نوع رابطه خدا و جهان باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۴۰). مجموع این امور (یعنی خلقت الوهی نفس و تناظر آن با عالم وجود) نشان می دهد که وحدت حاکم بر نفس و جهان هستی از شباهتی اساسی برخوردار است و از این رو تفسیر وحدت حاکم بر نفس، برخاسته از باوری است که در توضیح وحدت موجود در کل نظام هستی وجود دارد. این پژوهش در صدد پاسخ به چیستی وحدت نفس و بیان نوع رابطه آن با وحدت موجود در نظام هستی در حکمت متعالیه ملاحظه است.

۲. حقیقت نفس در حکمت صدرایی

ملاصدرا در همراهی با عامه حکما، نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف نموده (همان، ج ۸، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳)، ولی معتقد است با توجه به حرکت جوهری و استکمال حقیقت انسانی، نگاه ماهوی به نفس و این تعریف حدی نمی تواند بیانگر حقیقت آن باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱). در نگاه ماهوی، نفس، جوهری است مجرد که دارای «وجود لافسه» بوده و به لحاظ تعلق به جوهر دیگری به نام بدن، واجد عرضی (از مقوله اضافه) می شود که وجود آن، «وجود للغیر» است و مفهوم نفس از آن انتزاع می گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۲). اما در نگاه صدرایی، نفسیت این جوهر ذاتاً روحانی و فعلاً مادی (یعنی نفس

انسانی) همان نحوه وجود آن است و نمی‌توان برای ماهیت «نفس» وجود دیگری غیر از همین جنبه تعلقی در نظر گرفت، مگر اینکه با استکمال و تحول ذاتی و جوهری خود با عبور از عقل بالقوه به وجود جدیدی که همان عقل فعال است بدل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱-۱۲؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸). البته به نظر علامه طباطبایی، در همین مرحله نیز کمالات نفس در ضمن این مرتبه عقلی محفوظ می‌ماند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۲: تعلیقه اول علامه). اهمیت این بحث بدین جهت است که «ماهیت» خاستگاه کثرت (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰ و ۲۹۶)، اما «وحدت» ملازم وجود بوده و بلکه با آن یکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۸۲). بنابراین ارائه هرگونه تفسیر وحدت-گرایانه از نفس - خواه به نحو تشکیکی یا شخصی - صرفاً بر مبنای همین نگاه وجودی به نفس درست است.

۳. مراحل وجودی نفس

به نظر صدرای، نفوس کامل انسانی سه مرحله وجودی را طی می‌کنند؛ نخست اینکه در عالم مفارقات دارای یک وجود جمعی عقلانی هستند که این مرحله قبل از طبیعت است. در مرحله دوم وارد عالم طبیعت می‌شوند که حدوث جسمانی مورد نظر ملاصدرا در این مرتبه رخ می‌دهد. در این مرحله، نفس در مرز ماده و مجرد قرار دارد. در مرتبه بعد، نفس مراتب تجرد را پیموده است؛ تا جایی که می‌تواند اثر تکامل به مرحله تجرد عقلانی رسیده و بار دیگر از عالم طبیعت خارج شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۲). به این معنا، نفوس انسانی پیش از حدوث بدن، وجودی جمعی و کینوتی عقلی در عالم مجردات دارند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۱؛ ج ۹، ص ۱۹۵) که دیدگاه افلاطون در قدم نفس را نیز می‌توان به وجهی لطیف این چنین تأویل نمود (همان، ج ۲، ص ۴۳؛ ج ۸، ص ۳۳۲).

۴. وحدت نفس

صدرالمتألهین شناخت حقیقت نفس و نحوه وحدت آن را بحثی پیچیده و مورد غفلت اکثر محققین دانسته که سبب آن، یکسان‌انگاری نفس با بعد مجرد و ناطقه انسان و نادیده گرفتن بعد جسمانی انسان و بدن (طبیعی) به عنوان سایه نفس است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷-۳۰۸). در واقع انسان از دو وجود تفصیلی و اجمالی برخوردار است. وجود تفصیلی او مجموع ابعاد جوهری، اعم از مادی و صوری به تفصیل است که در تعریف آن گفته می‌شود: «جوهر دارای ابعاد، نامی، حساس، و بلکه مدرک کلیات است». اما وجود اجمالی انسان، تحقق همان نفس ناطقه است که همه معانی مذکور به وجه اعلی و ابسط در آن جمع است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۸). «نفس» واحدی است که همه کثرات و جمیع عوالم را در خود جمع کرده، و با اینکه واحد است از ویژگی وحدت در کثرت و

کثرت در وحدت برخوردار است. اما این کثرت، در حقیقت از آن مفاهیمی است که از مراتب گوناگون وجود نفس انتزاع می‌شود و بدین ترتیب، نفس دارای وحدت حقه ظلیه است، برخلاف واجب‌الوجود که وحدت حقه حقیقیه دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۸: تعلیقه ۳ سبزواری). با این مقدمه، وحدت نفس از سه منظر در رابطه با مراتب، قوا و بدن قابل بررسی است.

۴.۱. وحدت مراتب سه‌گانه نفس

بنا به نقل صدرا، گروهی پنداشته‌اند که در ما یک نفس انسانی مجرد، یک نفس حیوانی و یک نفس نباتی وجود دارد. از طرف دیگر، جمهور (حکما) بر آنند که نفس ما تنها همان نفس ناطقه است که مشاعر و قوای ادراکی و تحریکی از لوازم آن محسوب می‌گردند. اما هر دو قول دور از صواب بوده و حقیقت این است که نفس انسان چون از سنخ عالم ملکوت است، دارای وحدتی جمعی است که ظل وحدت الهیه به‌شمار آمده و در ذات خودش همه قوا را در بر دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳). نفس انسانی هویت و وجود واحدی است که در ذات خود مراتب سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل را در برگرفته که هر یک از این مقامات سه‌گانه نیز از درجات و قوای گوناگون به‌لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص برخوردارند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۵۵). نتیجه ظهور آثار ادراکی و تحریکی هر یک از این عوالم سه‌گانه در نفس، شکل‌گیری مرتبه‌ای از نفس است که پایین‌ترین آن نفس نباتی است و در مرتبه میانی «نفس حیوانی» و در مرتبه بالاتر و شریف‌تر، نفس ناطقه انسانی قرار دارد که البته همه در یک معنای جامع ذاتی (معنای جنسی «نفس») اشتراک دارند (همان، ج ۸، ص ۵).

در ادامه توجه به چند نکته ضروری است:

اولاً «نفوس انسانی» حادث به حدوث بدن هستند و اگرچه وحدت نوعی دارند، اما به‌لحاظ تعداد متکثرند (همان، ج ۸، ص ۵۱ و ۳۳۱-۳۳۰).

ثانیاً، این وحدت نه به معنای وحدت مجموعی است و نه به معنای اتحاد دو چیز با یکدیگر و نه به معنای خالی شدن از یک مقام و تلبس به مقام دیگر. بلکه به این معناست که نفس ناطقه، اصل محفوظ در همه مراتب است که با اتصاف به صفات مراتب پایین‌تر از جایگاه عالی خود تنزل نمی‌کند؛ علاوه بر اینکه تخلق مراتب پایین‌تر به اخلاق مرتبه عالی‌تر هم به معنای ترک کلی آن مرتبه نبوده، بلکه به مفهوم استکمال ذاتی براساس حرکت جوهری می‌باشد. بنابراین نفس از کثرتی در وحدت و وحدتی در کثرت برخوردار است که وجود آن، واحد به وحدت حقه ظلیه است (همان، ج ۸، ص ۲۲۱: تعلیقه ۱ سبزواری).

ثالثاً وحدت نفس را باید قابلیت مرتب با جهت روحانی او بدانیم؛ چراکه وجودهای جسمانی فاقد وحدت جمعی‌اند؛ زیرا هر جزء مفروض آن اقتضای عدم سایر اجزا و بلکه کل آن جسم را دارد

و با حضور آن جزء، کل آن جسم و همین طور سایر اجزا معدوم و منتفی هستند. جسم حقیقتی افتراقی است که در وجودش "قوه عدم آن" و در عدمش "قوه وجود آن" قرار دارد (همان، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸).

۲.۴. وحدت نفس و قوای آن

از وحدت نفس و قوایش، با عبارت قاعده‌گونه «النفس فی وحدتها کل القوی» تعبیر شده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰). به عقیده ملاصدرا، «کل القوی» بودن نفس یعنی اینکه مبدأ تمام ادراکات منسوب به قوای انسانی و حرکات صادره از قوای حیوانی، نباتی و طبیعی همان نفس ناطقه انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱). نه به این معنا که مغایر هم نباشند، بلکه به این معنا که قوا مابین با نفس نبوده و افعال و انفعالات و اوصاف قوا حقیقتاً و بالذات از خود نفس است (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲). گرچه نفس به حسب وجود مفارق از ماده‌اش، ناطق و عقلی بوده و از سنخ عالم اعلی است، اما با قوای خود هر چند بدنی (جسمانی) باشند، به نحوی اتحاد دارد. نفس در ذات خود از تفردی برخوردار است که او را از غیر خالقش بی‌نیاز می‌کند و در همان حال در مرتبه نازله خود همان درجات و قوای سافل است که این امر نه تنها نقصی برای نفس نیست، بلکه برای آن کمال هم به‌شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۱۹۵-۱۹۶).

نکته مهم در این است که ملاصدرا کیفیت وحدت نفس با قوایش را تابع قانون عامی می‌داند که چگونگی نسبت هر عالی‌ای نسبت به سافل خود را توضیح می‌دهد (همان، ص ۱۹۵) و این به معنای صحت مقایسه نفس با نظام هستی در وحدت و همچنین کیفیت رابطه سلسله مراتب هر یک از این دو می‌باشد. مطابق قاعده یادشده، مرتبه عالی بر سافل حمل می‌شود و سافل هم به واسطه عالی قوام می‌یابد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۵)؛ چراکه هر عالی، واجد کمالات سافلی است که وجود و همه کمالاتش ناشی از عالی است، بدون آنکه نقصی در وجود عالی اتفاق بیفتد؛ زیرا سافل و کمالاتش همگی ظهورات و شئون عالی هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸۹: تعلیقه ۱ سبزواری). هر سافلی گرایش به عالی دارد که نتیجه آن پیمودن مسیر نقص به کمال و بازگشت هر چیزی به اصل خود براساس حرکت جوهری است (همو، ۱۳۶۰/الف، ص ۱۷۴).

۳.۴. وحدت نفس و بدن

ملاصدرا از یک منظر، انسان را مرکب از دو جوهر می‌داند؛ بدنی جسمانی و نفسی عقلانی (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۹) که اولی از عالم خلق و خاستگاه ظلمت و نقصان و دومی از عالم امر و منشأ روحانیت و نورانیت است (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۱)؛ زیرا عالم امر برخلاف عالم خلق که آمیخته

به شر و نقص و آفت است، خیر محض است (همو، ۱۳۶۰/الف، ص ۵۱ و ص ۷۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹ و ص ۲۹۷). اما در نگاهی دیگر، برخلاف تفکر مشائی که نفس را تنها عبارت از قوه عاقله می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۸ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸-۳۰۷)، صدرالمتألهین قوه عاقله را نه همه نفس، بلکه مرتبه‌ای از مراتب آن می‌داند که همان مرتبه غیبت از بدن و سایر قوا و اتصال به عالم قدس می‌باشد. بنابراین حقیقت نفس مباین با بدن و جرم مادی نبوده، بلکه بدن همچون سایه‌ای برای نفس (اگر به نور تشبیه شود) می‌باشد که از خود استقلال در وجود ندارد؛ همان‌طور که در حرکات ارادی هم استقلالی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸). جمع دو نظر به این است که:

اولاً اضافه نفس به بدن، نحوه وجود نفس است نه ماهیت آن. یعنی بحث از وجود و عوارض ذاتی آن است نه بحث از جسم بما هو جسم (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲): «النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع کامل جسمانی». هر چند ملاصدرا نیز مانند دیگران از اضافه نفس به بدن سخن می‌گوید، ولی مقصود وی اضافه مقولی نیست. بلکه اضافه تقویم و تکمیل (همان، ج ۸، ص ۱۳) و به تعبیری اضافه اشراقی است.

ثانیاً هر چند در نگاه صدرا، بدن جسمانی یکی از مراتب نفس و ظل (سایه) آن به‌شمار می‌آید. اما در مرتبه‌ای بالاتر، بدن دیگر وجود دارد که غیر از این حجم مورد مشاهده‌ای است (بدن طبیعی) که معروض حرکات طبیعی (محسوس) قرار می‌گیرد و ممکن است [مثلاً] از سطحی سقوط کند. «بدن حقیقی» جسم لطیف گرمی است که «اولاً و بالذات» محل تصرف نفس قرار گرفته و این بدن ثقیل و کثیف (فشرده و چگال) همچون غلافی آن را پوشانده است. با این رویکرد، بدن لطیف (مثالی) را می‌توان به‌سان عرشی دانست که نفس بر آن تکیه زده است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸). توجه به همین نسبت، دست‌مایه‌ای است برای ملاصدرا در توضیح این مطلب که معرفت نفس می‌تواند مثالی از معرفت رب باشد؛ زیرا هر چند خدا منزّه از مثل است، اما می‌تواند مَثَل (مثال) داشته باشد. یکی از وجوه این تماثل، شباهت در نسبی است که از یک طرف بین نفس و قوای آن و از طرف دیگر بین خدا و ملائکه کارگزار الهی وجود دارد و درباره آن می‌فرماید: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»؛ از امر الهی سرکشی نکرده و به آنچه دستور دهد عمل می‌کنند (تحریم (۶۶)، ۶) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸). در واقع این بدن (به معنای مثالی) از سویی به‌عنوان سایه برای

۱. صدرالمتألهین از بدن مثالی با تعبیرات گوناگونی مانند «حیوان نفسانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷)، «حیوان برزخی موجود در باطن انسان» (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹-۲۴۰) و یا «نفس حیوانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹) یاد کرده است.

صاحب سایه (نفس) و از سوی دیگر به عنوان عرش و کرسی (جایگاه جلوس و اتصال نفس به عالم مادی) است.

۵. وحدت هستی در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه حاصل سیر تکاملی تفکر ملاصدراست. اندیشه فلسفی وی با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود رسیده تا به مدد آن تبیینی وحدت‌گرایانه از نظام هستی ارائه گردد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹). بر این اساس تشخیص هر چیزی به واسطه ارتباط آن با وجود حقیقی به عنوان مبدأ همه چیز است؛ زیرا ماهیات به واسطه وجود خود به خدا مرتبط می‌شوند نه به واسطه مفهومشان. پس به واسطه «وجود»، هر چیزی مرتبط با علت خود و همچنین مرتبط با علت جمیع موجودات می‌گردد. در نتیجه «وجودات» در حقیقت سایه و اشراقات حق تعالی هستند (همان، ج ۲، ص ۱۲). توضیح اینکه ملاصدرا وجود را واحد، و مراتب مختلف آن را مشکک می‌داند. تشکیک در هستی یعنی هر چند «وجود» حقیقتی واحد و مشترک بین ماهیات گوناگون است، اما مشکک بوده و به حسب هر مرتبه‌ای از تقدم و تأخر و شدت و ضعف برخوردار می‌باشد (همان، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ج ۹، ص ۱۸۶) که این تفاوت در شدت و ضعف به معنای بازگشت مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک می‌باشد (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). این ترسیم تشکیکی از وحدت عالم تا مرزهای نظریه وحدت شخصیه وجود پیش آمده و برخی را بر آن داشته که آن‌دو را یکی دانسته، یا اینکه نظریه تشکیک را دیدگاه متوسط ملاصدرا برای نظریه وحدت شخصیه به عنوان رأی نهایی وی تلقی نمایند (سوزنچی، ۱۳۸۴، ص ۶۸). بنابراین ضروری است که معنا و مستندات وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه مورد بررسی دقیق‌تری قرار بگیرد.

۵.۱. وحدت شخصیه وجود و مستندات آن

نظریه «وحدت وجود» از اساسی‌ترین باورهای عرفانی است که همواره مجادلات فراوانی را همراه داشته است. اولین بار، ابن عربی تعبیر «وحدت وجود» را به معنی مصطلح آن در آثار خود به کار برد (عفیسی، ۱۳۷۰، ص ۲۵). او «حق» را عین وجود دانست و از آن به عنوان امری ورای عقل یاد کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۷۹) که گریز از سنجش و اثبات عقلانی دارد. اما ملاصدرا ضمن نقل این ادعا (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۰)، مدعی اثبات وحدت وجود و موجود به همان نحوی است که عرفا به آن باور دارند که در نتیجه آن، وجودات متکثر و متمایز جهان از مراتب تعینات حق تعالی و از ظهورات و شئون آن به حساب می‌آیند، نه اینکه اموری مستقل و ذواتی جدای از حق تعالی باشند:

«و مما يجب أن يعلم أن إثباتا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا في مراتب

البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافي ما نحن بصددده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقيقة كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شغونات ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱).

يعنى سواى وجود واحد حق، هيچ وجود ديگرى (خواه استقلالى يا تعلقى) وجود ندارد (همان، ج ۲، ص ۳۰۵). اين وحدت، وحدت مطلق است که خدا فى نفسه به آن متصف شده و در اتصاف به آن نیازمند مقایسه با غير خود نيست (فياضى، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۹). صدرا مى نويسد:

«پروردگار مرا با برهانی عرشى به راه مستقيم هدايت کرد، به اينکه موجود و وجود، حقيقتاً منحصر در شخص واحدی است که در موجوديت حقيقي خود شريکى ندارد و برای او دومى در خارج نيست و در دار وجود، جز او کسى نيست و هر آنچه غير او ديده مى شود، از ظهورات ذات و تجلى صفات اوست که حقيقتاً عين ذات اوست» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲).

اين در حالى است که گاهى نيز با تصريح به کثرت موجودات و استناد به کلام بزرگانى چون غزالي در تصوف (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱؛ ج ۲، ص ۳۲۳؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۳۹؛ غزالي، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۴۵) نتيجه مى گيرد که کثرت حقيقي موجودات منافی وحدت حقيقي آنها نيست و کسى که در تصوف و عرفان ثابت قدم باشد، وجود ممکنات را یک سره نفی نمى کند (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱ و ج ۲، ص ۳۲۳؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۳۹).^۱

با وجود اين ابهامات، حکماى پس از صدرالمتألهين در شرح مراد وى دچار اختلاف نظر شده اند. در اثبات وحدت تشکيکى وجود به وسيله وى بحثى نيست، اما بحث بر سر اين است که آيا اين وحدت تشکيکى همان وحدت وجود مد نظر عرفاست و يا غير از آن است؟ در اين ميان، برخى معتقدند ملاصدرا در سير فلسفى خود توانسته است از وحدت تشکيکى وجود عبور نموده و به وحدت شخصيه وجود برسد و در واقع وحدت تشکيکى وجود را مى توان مقدمه اى برای رسيدن به وحدت شخصى وجود به حساب آورد (سوزنجى، ۱۳۸۴، ص ۶۸).^۲

۱. در اين زمينه مراجعه شود به: (محقق داماد، آقا محمد رضا، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳-۱۲۸)؛ (حسينى شاهرودى، وطن دوست، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱-۱۱۶)؛ (محيطى اردکانى، فناى اشکورى، ۱۳۹۴، ص ۷-۳۲) و (رضايى، ۱۳۹۲، ص ۴۹-۶۲).

۲. جهت بررسى تاريخچه پيدايش اين نظريه، سير نظرات صدرائيان و اختلاف ايشان در اين زمينه مراجعه شود به: (سوزنجى، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳-۱۶۶ و همو، ۱۳۸۴، ص ۶۷-۸۷).

۵. ۲. استدلال ملاصدرا بر وحدت شخصیه وجود

صدرالمآلهین با تحلیل حقیقت علت و معلول و در نتیجه ارجاع علیت به تشآن دلیلی بر وحدت شخصیه وجود اقامه کرده که خلاصه‌اش چنین است: حقیقت علیت چیزی جز ذات علت نیست؛ زیرا اگر وصفی زائد بر آن باشد، علت بودن علت، بالإمكان خواهد بود نه بالضرورة که چنین فرضی خلف و نادرست است. شبیه چنین بیانی درباره معلولیت معلول هم صدق می‌کند؛ زیرا اگر معلولیت، وصفی زائد بر ذات آن باشد، آن‌گاه دیگر معلول و ممکن نخواهد بود. نتیجه اینکه: چون حقیقت معلول همان معلولیت و اثر علت بودن است و از طرفی اثر علت یا همان علیت نیز چیزی غیر از حقیقت علت نیست، بنابراین معلول جدای از علت نبوده و از شئون و اوصاف آن به‌شمار می‌آید. با توجه به تناهی سلسله وجودات در نظام علی معلولی دانسته می‌شود که همه موجودات در واقع به یک وجود بر می‌گردند که او در حقیقت موجود است و بقیه شئون و تجلیات اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱).

به این استدلال چنین اشکال شده است که اگر مقصود از تجلی و تشآن به معنای اثبات وجود رابط باشد، آن‌گاه این دلیل چیزی بیشتر از وحدت تشکیکی را ثابت نمی‌کند (سوزنجی، ۱۳۸۴، ص ۷۰). این در حالی است که ملاصدرا در تکمیل این دلیل بیانی دارد که نافی هر گونه کثرت از جمله کثرت تشکیکی است. به بیان وی:

«کسی نباید از این عبارات توهم کند که نسبت ممکنات به خدا نسبت حلول است؛ چرا که حال و محل بودن اقتضای اثبیت در وجود دارد... درحالی که برای وجود واحد احد حق، دومی نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰).

بر اثبات وحدت شخصیه وجود، دلایل دیگری از جانب پیروان صدرا همچون استدلال از طریق عدم تناهی واجب^۱ و حیثیت اطلاق وی^۲ بیان شده که جهت اختصار از بررسی دلایل دیگر و همچنین بررسی شبهات و محذورات وارد بر این نظریه پرهیز می‌شود. پس از آشنایی با جایگاه وحدت تشکیکی و وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه نوبت به بررسی و کشف این موضوع می‌رسد که: اولاً وحدت در وجود چه نسبتی با وحدت موجود در نفس دارد، و ثانیاً وحدت حاکم بر نفس به کدام یک از دو وحدت تشکیکی و شخصیه نزدیک‌تر است.

۱. به‌عنوان نمونه، در این زمینه نگاه شود به: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷) و (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۶-۲۱۸).

۲. به‌عنوان نمونه، در این باره نگاه شود به: (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۵)؛ (همو، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱-۲۶۸ و ۷۴۲-۷۵۰)؛

(قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰)؛ (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۹-۱۷۲) و (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۵-۱۷۰).

۶. نسبت وحدت نفس با وحدت هستی

ملاصدرا با الهام‌گیری از عرفا و در بیان مقام خلیفه‌اللهی انسان می‌نویسد: انسان کامل بر صورت خدای رحمان خلق شده و همه ما سوی‌الله جزئی از انسان کامل بوده و او کل آنهاست^۱ (صدرالدین شیرازی، ج ۸، ص ۱۴۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۵). خلیفه خدا آینه‌ای است که از طرفی محل ظهور همه اشیاء برای خداست و از طرفی هم حق تعالی با جمیع اسماء خود در آن تجلی می‌کند که مصداق اتم آن پیامبر خاتم است و حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به سبب شناخت وی معنا می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۱) و بدین ترتیب شناخت نفس، کلید خزائن ملکوت به حساب می‌آید (همان، ج ۷، ص ۲۵۵).

خداوند نفس انسانی را مثالی برای ذات، صفات و افعال خویش آفریده و با اینکه بین این مثال و ممثل له - که ذات الهی باشد - بنا به اقتضای تفاوتِ مثال با ممثل له تفاوت وجود دارد (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۳) و به تعبیر قرآن، خدا هیچ‌گونه مثلی ندارد (شوری (۴۲) (۱۱)، اما شناخت نفس در هر یک از ساحت‌های یاد شده به معنای دستیابی به خداشناسی در همان ساحت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۶). به‌عنوان نمونه، چگونگی انتساب بعینه فعل عبد به خدا، به انتساب افعال ناشی از قوای نفس به خود نفس تشبیه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۷۸). از سوی دیگر، چنان‌چه خداوند بر حقایقِ عالم خارج مثلی در درون انسان قرار ندهد، محال است انسان بتواند حقیقتِ عالم خارج را درک کند (همان، ص ۴۸۷). بر این مبنا، رابطه روح ما با نیروهای خود در بدن نیز مثلی برای رابطه خدا با عالم و کاینات است (همان، ص ۴۹۵-۴۹۶). از همین رو گاهی ملاصدرا رابطه نفس با قوای خود را به نسبت خدا با فرشتگان تشبیه کرده و می‌گوید: این نظری است که بسیاری از بزرگان علمی همچون نویسندگان اخوان‌الصفاء آن را پذیرفته‌اند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۹ و اخوان‌الصفاء، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۷). به نظر می‌رسد این مثال بیانگر رابطه قهری نفس با نیروهای غیر ارادی آن است اما می‌تواند درباره افعال ارادی نیز به‌لحاظ انتساب تکوینی آن به نفس نیز استفاده شود؛ هرچند از بعد تشریحی وافی به مقصود نخواهد بود.

با این توضیحات، نسبت وحدت نفس و وحدت هستی چنین خواهد بود که نفس با اینکه در ذات خود با مراتب و قوایش وحدت دارد، اما چون خودش بخشی از جهان است، وحدتش نیز در بطن وحدت حاکم بر کل هستی و در طول آن قرار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که وحدت جهان، کلی و مطلق و وحدت نفس نسبت به آن مقید و جزئی به‌شمار می‌آید که همین خصیصه جزئی بودن

۱. روشن است که مراد جزء و کل منطقی نیست، بلکه تفاوت در اجمال و تفصیل یا مثل و ممثل له است.

امکان مقایسه را فراهم نموده و راه‌گشای شناخت وحدت کل هستی می‌گردد. خلاصه اینکه وحدت نفس، هم‌سنخ وحدتی است که میان او و سایر عناصر هستی به‌عنوان مجموع جهان وجود دارد. اما اینکه وحدت حاکم بر نفس چه ویژگی دارد و به کدام یک از دو سنخ وحدت تشکیکی یا شخصیه شبیه‌تر است، موضوعی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۷. شواهد تشکیکی بودن وحدت نفس

۱. رابطه تشکیکی نفس با قوای آن

چنانچه گذشت، در اندیشه صدرالمتألهین هرچند نفس بخشی از نظام هستی است، اما نسخه و مثالی متناظر با عالم بیرون و تابعی از آن شمرده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵-۴۹۶). یعنی همان‌طور که جهان بزرگ یا عالم کبیر به معنای «وجود مطلق» و تجلیات و مراتب آن است، نفس انسانی و مراتب و تجلیات آن (یعنی همان قوای نفس) نیز به‌منزله جهانی کوچک است (دادبه، ۱۳۷۰، ص ۳۲۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸) و بر این مبنا که وحدت حاکم بر نظام هستی را تشکیکی بدانیم، نظریه کل‌القوی بودن نفس نیز به‌واقع طرح‌گونه‌ای تشکیک در جهان کوچک (عالم صغیر) است (دادبه، ۱۳۷۰، ص ۳۳۲). به تعبیری، کل‌القوی بودن نفس یعنی تحقق کثرت در وحدت و وحدت در کثرت (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۱) که به معنای مشکک بودن آن می‌باشد. ملاصدرا در این باره می‌گوید: مراتب سه‌گانه نباتی، حیوانی و انسانی مانند نور شدیدی است که مشتمل بر مراتب انوار گوناگون پایین‌تر از خود است. به این صورت که در عین وحدت و بساطت به‌خاطر قوت وجودی خود، جامع همه مراتب وجودی ضعیف‌تر است. پس نفس در مرتبه ذات خویش، هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمودهنده بدن و محرک او، و هم طبیعت ساری در جسم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۲۲۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴). به‌طور مثال، با اینکه ذاتی بسیط و دارای وحدت جمعی است، هنگام ادراک محسوسات به مرتبه آن حواس تنزل می‌یابد و عین آن حس می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴). قرار گرفتن نفس در سایر قوا، مثل قوای تحریکی عضلانی نیز به همین منوال است (همو، ۱۴۲۰، ص ۲۹۲). هرچند مبنای ملاصدرا در وجودشناسی و تصریحات وی بیان‌گر رابطه تشکیکی در نفس است. اما آنچه کیفیت این تشکیک را مشخص می‌کند، دانستن رابطه نفس و قواست. در صورتی که این رابطه علی معلولی بوده باشد، نفس و قوای آن متغایر بوده و وحدت آنها با تشکیک در وجود توجیه می‌شود. درحالی‌که اگر رابطه آنها شأن و ذی‌شأنی باشد، قوای نفس متحد با آن بوده و رابطه بین آنها در واقع از نوع تشکیک در ظهورات است.

بنا به نقل صدرالمتألهین، فیلسوفان قبل از وی قوای نفس را معلول نفس می‌دانستند (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱). خود صدرا هم گاهی در انتساب قوا و افعال آنها به نفس به گونه‌ای سخن گفته که همراهی وی با این نظر استشمام می‌شود به اینکه قوای نفس معلول قوه واحد (یعنی همان نفس عاقله) بوده و به تبع آن، افعال معلول آن قوا هم معلول نفس می‌باشند (همان، ج ۸، ص ۳۰۲). اما ملاصدرا اولاً این رابطه را فراتر از علیت صرف دانسته و قائل به وحدت نفس با قوا و آثار آنهاست (همان، ج ۸، ص ۵۱) و ثانیاً صرف وجود رابطه علی - معلولی بین نفس و قوا را برای توضیح چنین وحدتی کافی نمی‌داند (همان، ج ۹، ص ۵۹). از این رو برخی معتقدند که هرچند "رابطه علیت" پایه نظریه اتحاد نفس و قواست، اما خود آن نیست و با ضمیمه کردن نظریه تشکیک در وجود است که می‌توان اتحاد نفس و قوا را توجیه نمود (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰-۲۳۱). ولی به نظر می‌رسد رابطه علی معلولی، و لو به ضمیمه تشکیک، با نظریه اتحاد نفس و قوا سازگار نیست و راه حل درست این است که بگوییم: نفس در مقام ذات با قوا و افعال خود اتحاد داشته و همگی از شئون آن به حساب می‌آیند. اما در مقام فعل، با نفس رابطه‌ای تشکیکی دارند که در واقع تشکیک در ظهورات وجود واحد است. در تأیید این تحلیل و به‌عنوان نمونه، این بیان ملاصدرا قابل توجه است که فهم رابطه افعال خدا و بندگان را به رابطه نفس و افعال آن تشبیه کرده و می‌نویسد:

«"دیدن" فعل بصر و "شنیدن" فعل سمع و همه اینها بعینه فعل نفسند... پس نفس با وجود تجرد و تنزه از بدن جدای از آن نیست، همان‌طور که هویت هیچ قوه‌ای غیر از هویت نفس نیست؛ زیرا نفس واجد هویتی احدی و عقلانی است که جامع هویت سایر قوا و اجزا بوده که در نفس مضمحل و مستهلک بوده و نفس بر آنها احاطه داشته و قاهر بر آنهاست. "نفس" قلب معنوی و امیر حواس و جوارح بوده و هیچ فعلی جز به اراده او نیست... اراده نفس نیز مانند وجود نفس از اراده خدایی نشأت گرفته که اراده او نیز عین ذاتش است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۸-۲۷۹).

۲.۷. حرکت جوهری و وحدت تشکیکی در نفس

نفس انسانی به‌عنوان جوهری جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء که بقای آن به‌واسطه استکمال و خروج از قوه به فعل حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۲۲۱)، شئون ذاتیه و تطوراتی دارد که مطابق آن پیوسته در حال تحول و تجدید از حالی به حال دیگر است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۴۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵)؛ به‌نحوی که در همه این تحولات، وحدت هویت انسانی به‌واسطه برخورداری از اتصال وحدانی و تدریجی محفوظ می‌ماند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۰). نفس در استکمال جوهری خود یک هسته بسیط و ممتدی است که از مراحل نباتی، حیوانی تا انسانی را به‌طور تدریجی و پیوسته سپری کرده و به‌لحاظ نشأه‌های سه‌گانه نفس، متناسب با نشأه‌های سه‌گانه

جهان به تکامل می‌رسد. در آغاز در نشأه حس و طبیعت قرار دارد، بعد به تجرد مثالی و خیالی رسیده و در نهایت عقل محض می‌شود (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۳۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۴-۱۹۶). سپس به لحاظ تعقل و تفکر مرحله بالقوه عقل هیولانی را سپری کرده و بالملکه شده و آنگاه مراتب عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را طی کرده تا سرانجام به عقل فعال می‌رسد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۳ و ص ۴۳۷). حاصل مطلب اینکه حرکت جوهری و اشتدادی نفس در قوس صعود، امری حتمی است که نشانگر مراتب تشکیکی آن و وجود نوعی وحدت در سلسله تکاملی نفس است.

۸. شواهد تشخیصیه بودن وحدت نفس

حسب جست‌وجو در آثار ملاصدرا و بررسی ویژگی‌های نفس مهم‌ترین شواهدی که نشان‌دهنده شخصی بودن وحدت نفسند، از این قرار است:

۸. ۱. ذاتیت مراتب نفس نسبت به آن

ملاصدرا ضمن تصریح به وحدت وجود و هویت نفس، مراتب سه‌گانه نفس (عقل، مثال و طبیعت) را درجات ذاتی آن دانسته است که نفس با حفظ وحدت خود در هر یک از این مراتب مقامی دارد:

«النفس الإنسانية مع وحدة وجودها و هويتها لها درجات ذاتية من حد العقل إلى حد طبيعة و الحس فلها مقام في عالم العقل و مقام في عالم المثال و مقام في عالم الطبيعة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۵).

یا در بیانی عرشی، نفس را از سنخ ملکوت و دارای وحدتی جمعی معرفی نموده که سایه وحدت الهی است و بذاتها قوه عاقله، حیوانیه، متخیله و حساسه می‌باشد:

«النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حیوانية متخیلة و حساسة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳).

بر این اساس:

اولاً از آنجاکه امر ذاتی علت‌بردار نیست (الذاتی لا یعلل)، - یعنی ذاتیات اشیاء علت و سببی جدای از ذات اشیاء ندارند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۸) و حذف آن به معنای نابودی ذات است - بنابراین ذاتیت مراتب نفس نسبت به آن به معنای عینیت مراتب نفس با خود نفس و منافی غیریت

آنها با نفس است؛ هرچند چنین غیریتی به صورتی ضعیف، به صورت وجود رابط و در ضمن وحدت تشکیکی لحاظ شود. در نتیجه وحدت نفس و شئونش (اعم از مراتب و قوا) به وحدت شخصیه نزدیک تر می باشد.

ثانیاً همان طور که در هستی شناسی گفته می شود، وجود رابطه علیت بین مراتب طولی هستی، متناسب با وحدت تشکیکی عالم است. حال آنکه در وحدت شخصیه، جهان نه معلول، بلکه شأن خداست و بر این اساس شأن جایگزین علیت می شود (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۳۸). در نفس شناسی نیز می توان گفت: نفی علیت از مراتب نفس، به دلیل ذاتی بودن آن برای نفس (و با تمسک به قاعده الذاتی لا یعلل) به معنای نفی وحدت تشکیکی و جایگزینی شأن به جای آن و اثبات وحدت شخصیه در نفس است.

در تکمیل بحث توجه به دو نکته لازم است؛ نخست اینکه ذاتیت بیان شده از جانب صدرا در بیان نسبت نفس و مراتبش، ذاتیت وجودی است، نه ذاتیت ماهوی همچون ذاتی باب ایساغوجی، عرض ذاتی یا ذاتی باب برهان؛ چراکه منظور از ذاتی باب ایساغوجی، کلی محمولی است که یا تمام ماهیت موضوع است و یا داخل در ذات آن است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۱) که در این صورت قوام بخش ماهیت بوده و موضوع در ذات و ماهیت خود بدان محتاج است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴). ذاتی عرضی نیز به محمولی تعریف شده که از جوهر، ماهیت و ذات موضوع بدان ملحق می شود؛ مثل «تعجب» که لذاته به انسان ملحق می شود (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۹). ذاتی باب برهان نیز به معنایی اعم از دو معنای پیش گفته تعریف شده است^۱ (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۰؛ مظفر، ۱۳۷۵، ص ۳۴۱). در تمامی این موارد، «ذاتی» در معنای ماهوی به کار رفته است. حال آنکه نگاه وجودی صدرا به نفس، استعمال «ذاتی» در معنای ماهوی را بر نمی تابد؛ زیرا معتقد است که نفسیت نفس به نحوه وجود خاص آن است و برای نفس ماهیتی جز وجود آن نیست:

«فإن نفسیة النفس نحو وجودها الخاص و لیس لماهية النفس وجود آخر هی بحسبه

لا تكون نفساً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱-۱۲).

نکته دوم اینکه قاعده «الذاتی لا یعلل» نیز اختصاص به کاربردهای ماهوی نداشته و در مواضع متعددی برای اثبات مطالبی در رابطه با امور وجودی استفاده شده است.^۲

۱. جهت مطالعه انواع معانی ذاتی مراجعه شود به: (مظفر، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹-۳۴۱) و (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۹۴).

۲. به عنوان مثال، لاهیجی در شرح عنینت وجود با حضور و ظهور ذاتی بودن این خصیصه برای وجود از این قاعده بهره گرفته است (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷). خود صدرا نیز از این قاعده برای توضیح عنینت تدریج و سیلان با وجود جواهر حادث استفاده کرده است؛ زیرا به واسطه ذاتی بودنش بی نیاز از علت می باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/الف، ص ۷۳ و ۸۵) و یا سبزواری در

۲.۸. کیفیت تعقل و اتحاد عاقل و معقول

ملاصدرا تعقل را به اتحاد عاقل با معقول تعریف کرده است (همان، ج ۳، ص ۳۱۲) که استکمال نفس انسانی هم از طریق همین اتحاد امکان پذیر می شود؛ زیرا هر ادراکی حاصل اتحاد بین مدرک و مدرک است و عقلی که اشیاء را درک می کند، به واسطه این ادراک، همه آنها (کل الأشیاء) می گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۵) و در اثر آن، جمیع معانی معقولی که به شکل پراکنده در جماد و حیوان و نبات یافت می شود، به صورت یک جا در انسان واحد نیز یافت می شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۵). بررسی چگونگی این وحدت نشان از این دارد که از سنخ وحدت شخصیه است؛ زیرا معنای درست این اتحاد و در پی آن تکامل عقلی نفس جز این نیست که در استکمال وجودی خود چنان شود که مفهومی عقلی و ماهیتی کلی که پیش از این بر او صادق نبود، اکنون بر او صادق کند (همان). یعنی در موجودیت خود، به وجود واحد شخصی و جدیدی بدل می گردد. توضیح اینکه به نظر صدرا، حصول صورت های ادراکی (علم) برای نفس، شبیه حصول صورت های جسمانی طبیعی برای ماده ای است که به واسطه آن صورت، کامل شده و به ذات متحصل دیگری تبدیل می یابد. بر این مبنا، همان گونه که لحوق صورت به ماده از باب لحوق موجودی به موجود دیگر نمی باشد، لحوق صورت های عقلی به نفس نیز از قبیل لحوق موجودی به موجود دیگر، نظیر عرض به جوهر نمی باشد و همان طور که ماده جز به اتحاد با صورت، فعلیت و شیئیت معینی نیست، در نفس نیز این صورت های عقلی هستند که نفس را از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل می رسانند (همان، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۱).

۳.۸. بساطت و حضور نفس

ملاصدرا در حل برخی از شبهات فلسفی از ویژگی بساطت و حضور نفس و بر مبنای شخصیه دانستن وحدت نفس بهره برده است. به عنوان مثال، یکی از قواعد مورد تأیید صدرالمتألهین و بزرگان حکمت که در فلسفه اشراق به منظور اثبات موجودات متوسطه و مفارقات دیده شده، قاعده امکان اشرف است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۰-۴۵۱). صدرالمتألهین این قاعده را دچار اشکالی دانسته که مطابق آن، ترسیم رابطه علی - معلولی و نظام تشکیکی میان سلسله عقول نوری نارسا است؛ خواه این رابطه مطابق نظر اشراقیین بر اساس شدت و ضعف ماهوی دانسته شود^۱ و یا همچون نظر

توضیح وجه نیاز ممکنات به واجب، فقر وجودی را عین وجود آنها دانسته که ذاتی آنهاست و امر ذاتی هم علت بردار نیست (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۴۱: تعلیقات سبزواری).

۱. در نگاه ابتدایی به نظر می رسد صحت انتساب این مطلب (یعنی ماهوی دانستن نفس) به سهروردی صحیح نباشد؛ زیرا گفته

صدرایی به شدت و ضعف وجودی تعریف گردد:

«أنه قد وقع لنا في سالف الزمان إشكال معضل على قاعدة إمكان الأشرف هو أن العقول أنوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة و الضعف في أصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس و الإشرقيين و هي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق و هي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة و الضعف» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۴).

توضیح اینکه براساس رابطه تشکیکی لازم می آید بین دو حلقه از این سلسله و بلکه بین نورالأنوار و معلول اول، افراد و حلقات بی نهایت قرار گیرد؛ زیرا هیچ دو مرتبه ای به لحاظ شدت و ضعف نیست، مگر اینکه می توان بین آن دو مرتبه ای دیگر تصور نمود و در نتیجه لازمه قاعده امکان اشرف، اثبات بی نهایت عقل و جوهر نوری بین هر دو مرتبه ای است که بر یکدیگر ترتب ذاتی دارند که این به معنای تسلسل است:

«فيلزم على كل من المنهجين أن يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتي العلية و المعلولية أفراد بلا نهاية و كذا بين نور الأنوار و المعلول الأول... فيكون بين كل عقل و عقل و نور و نور وجود عقول و أنوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتباً ذاتياً و هو ممتنع على أنها محصور بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية».

ملاصدرا اظهار می کند که فضلاى عصر خود را ناتوان از پاسخ به این اشکال یافته و در نهایت توفیق حل این مشکل را به واسطه هدایتی ربانی از جانب خدا و از طریق معرفت حضوری نفس

می شود که نگاه وی به نفس و جواهر بالاتر از آن وجودی است نه ماهوی: «ان النفس و ما فوقها كما حقق وجودات بحتة بلا ماهية، و أنوار بسيطة بلا ظلمة» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۵۰). اما ملاصدرا ضمن بیان این مطلب، در خواست خود از این سخن نظر دیگری دارد و معتقد است که چنین سخنانی در تناقض با مبنای اصالة الماهوی سهروردی است و نظر شیخ اشراق درباره نفس و جوهرهای بالاتر آن، از دیدگاه ماهوی او استثنا نشده است: «و لست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً و هل هذا إلا تناقض في الكلام» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۳). در اینجا دو مطلب را باید مورد توجه قرار دهیم: اولاً ملاصدرا منبع این سخن که نفس و جواهر بالاتر از آن وجودات محض هستند را کتاب تلویحات و حکمة الإشراق سهروردی معرفی کرده است. حال آنکه حسب جست و جو از طرف اهل تحقیق، این مطلب نه لفظاً و نه حتی قریب به معنای این عبارت، در آثار یاد شده ذکر نشده است (شرح منظومه سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۵۰). جست و جوی نگارنده نیز این موضوع را تأیید کرد. ثانیاً این مقاله گزارشی از نظرات ملاصدرا است، بدون اینکه درباره اختلاف وی با سهروردی در موضوع مورد بحث داوری صورت گیرد.

به دست آورده است. به گفته صدر، نظر و تعمق در نفس نشان می‌دهد که "نفس" آئینی صرف است که در ذات خود هیچ‌گاه از خودش غایب نمی‌شود. نفس، وجودی محدود در حد معین و مرتبه‌ای خاص نیست که نتواند از آن تعدی کند. بلکه با وحدت و بساطتی که دارد، بذات خود تعقل، تخیل و احساس را انجام می‌دهد، نه اینکه تعقل با نفس ناطقه و تخیل و احساس با به‌کارگیری آلات و قوای آن صورت بگیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۵).

این سخنان به این معناست که اولاً وحدت نفس از نوع شخصیه است که راه اثبات آن نیز وجدان حضوری نفس از خود و بساطتش می‌باشد و ثانیاً تصور وحدت تشکیکی مراتب هستی به صورت علی - معلولی دچار اشکالی است که صرفاً با تغییر آن به وحدت شخصیه - نظیر آنچه حضوراً در نفس می‌یابیم - حل می‌شود.

۹. نتیجه‌گیری

۱. تصریح ملاصدرا به وحدت و بساطت نفس و درک حضوری نفس از آن و همچنین شواهد متعدد در نفس‌شناسی وی (مثل عینیت نفس با قوای خویش، کیفیت تعقل و تحلیل نوع رابطه نفس با بدن) نشان می‌دهد که قوای نفس متحد با نفس و از ظهورات و شئونات آن هستند، نه اینکه حقیقتاً معلول یا جزء آن باشند. از این‌رو رابطه آنها با نفس در مقام ذات، پیش از آنکه تشکیکی باشد، شبیه وحدت شخصی است؛ هر چند اثبات قطعی این موضوع نیازمند پژوهش‌های دیگری است.

۲. مضمون قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» نیز متناسب با وحدت شخصی نفس است؛ گرچه در مقام فعل و انتساب قوا به نفس (و نه در مقام ذات) می‌توان بین نفس و قوای آن رابطه‌ای طولی و تشکیکی در نظر گرفت. اما حقیقت این رابطه، ظهور فعلی نفس در هر یک از آن مراتب است. اینکه ملاصدرا علی بودن این رابطه را به فلاسفه نسبت داده و سپس با طرح کل القوی بودن نفس از آن استدراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱)، مؤید همین معناست. بنابراین اگر تشکیکی هم در این رابطه در نظر گرفته می‌شود، تشکیک در ظهورات و تجلی نفس در مراتب گوناگون و در مقام فعل است، بدون آنکه بین ذات نفس و مراتب آن غیریتی بوده و بعضی معلول بعضی دیگر باشند. این وحدت شخصی، قابلیت ناشی از بساطت نفس ناطقه و ذاتی آن می‌باشد که پس از تجرد نیز با آن باقی می‌ماند.

۳. تغییر نظر صدرالمتألهین از نگاه ماهوی درباره نفس، به نگاه وجودی و به تبع آن اعتقاد به کل القوی بودن نفس، در واقع نتیجه منطقی گذر وی از اصالت ماهیت به اصالت وجود و سپس عبور از نگاه تشکیکی به وحدت شخصیه در هستی‌شناسی است. آنچه در فلسفه وی اتفاق افتاده، سیر از کلی (وحدت شخصیه در هستی) به جزئی (وحدت شخصیه نفس) است؛ هر چند در این

مقاله در مقام تأیید و ارائه شاهد، از وحدت شخصیه نفس، وحدت شخصیه وجود در عالم خارج نیز منکشف گردید. به تعبیر دیگر، هر چند در مرتبه تحقق، وحدت هستی مقدم بر وحدت نفس است، اما در مقام ادراک، نفس به عنوان مدرک این وحدت ابتدا این ویژگی را در خود می‌فهمد و سپس آن را مثالی برای فهم وحدت هستی قرار می‌دهد.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. _____ (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة (ج ۱، ۳ و ۴). بیروت: دار الصادر.
۴. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء (ج ۲). بیروت: الدار الإسلامية.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحیق مختوم (بخش سوم از جلد دوم). تهیه و تنظیم حمید پارسانیا. قم؛ مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۷. _____ (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه (ج ۱). قم: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۸. حسینی شاهرودی، سید مرتضی و محمدعلی وطن‌دوست (۱۳۹۳). «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا». خردنامه صدرا، ش (۷۶)، ص ۱۰۱-۱۱۶.
۹. حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶ق). مهر تابان، «یادنامه و مصاحبات با علامه طباطبایی». مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۰. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. به تصحیح محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۱۱. دادبه، اصغر (۱۳۷۰). «النفس کل القوی». فصلنامه فرهنگ، ش (۸)، ص ۳۱۹-۳۴۴.
۱۲. رضایی، مرتضی (۱۳۹۲). «تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود». معرفت فلسفی، ش (۴۱)، ص ۳۹-۶۲.
۱۳. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳). اسرارالحکم فی المفتوح و المختتم. مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۱۴. _____ (۱۳۶۹). شرح المنظومه (ج ۵). تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۱۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی (ج ۲). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. سوزنچی، حسین (۱۳۸۴). «امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه». نامه حکمت، ش (۶)، ص ۶۷-۸۷.

۱۷. _____ (۱۳۸۳). «وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی». نامه حکمت، ش (۴)، ص ۱۳۳-۱۶۶.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *نهاية الحكمة الالهية* (ج ۱). ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: انتشارات الزهرا.
۱۹. _____ (۱۳۷۸). *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*. به تصحیح و تعلیقه سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم* (ج ۳، ۴ و ۷). قم: انتشارات بیدار.
۲۱. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. به همراه تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح و مقدمه محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. _____ (۱۳۶۱). *العرشیة*. با تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
۲۳. _____ (۱۳۶۰/الف). *أسرار الآيات و أنوار البینات*. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۶۰/ب). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. با حواشی حاج ملاهادی سبزواری. تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. _____ (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۷. _____ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الأثریة*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۲۸. _____ (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۲۹. _____ (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۰ق). *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلابی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی)*، به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تزییلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ. تهران: انتشارات حکمت.
۳۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیهاة مع المحاکمات* (ج ۲). قم: نشر البلاغة.
۳۲. _____ (۱۳۶۱). *أساس الإقتباس*. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۳. _____ (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۳۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳)، «انسان‌شناسی». تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۳۵. عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۰). تعلیقات علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محی‌الدین بن عربی. تهران: انتشارات الزهراء علیه‌السلام.
۳۶. غزالی طوسی، ابوحامد (۱۴۱۲). إحياء علوم الدين (ج ۴). بیروت: دارالمعرفه.
۳۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). تعلیقه بر نه‌ایه الحکمه (ج ۲). قم؛ مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام.
۳۸. قمشه‌ای، آقامحمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبا (تعلیقه بر تمهید القواعد ابن ترکه). تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی. اصفهان: کانون پژوهش.
۳۹. فیاض لاهیجی، محمدبن جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر. به تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۴۰. محقق داماد، سید مصطفی و دیگران (۱۳۹۵). «نقد و بررسی وحدت شخصی وجود بر اساس تقریر ملاصدرا». دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی. سال پنجم، ش (۱)، ص ۱۲۸-۱۱۳.
۴۱. محیطی اردکان، محمدعلی و محمد فناپی اشکوری (۱۳۹۴). «تأملی در ادله وحدت شخصی وجود». معرفت فلسفی، ۱۲(۴)، ص ۷-۳۲.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ چهاردهم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۳. _____ (۱۳۷۵). شرح اسفار (جلد هشتم، جزء اول). تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۴۴. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). المنطق. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴۵. ملکیان، محمدباقر (۱۳۸۷). «ذاتی» در منطق و فلسفه. معارف عقلی، ش (۱۰)، ص ۹۴-۷۱.