

کار بست آموزه حقیقت و رقیقت در علم النفس*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

روند بالنده حکمت اسلامی به صدرالمতلهین و پیروانش فرجام سپرد تا تعالی آن تضمین گردد. روش میان‌رشته‌ای صدرا در مکتب خود سبب شد تا نقاط قوت سایر رشته‌های همگن را برای فلسفه خود ضمانت نماید؛ از این مقوله است بهره‌های عرفانی و از جمله کار بست آموزه «حقیقت و رقیقت» در حل مسائل گوناگون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، خداشناسی و علم‌النفس. ارائه جهان‌بینی منسجم، رهاورد کاربرد این فراز پرتأثیر در سراسر پردازش‌های عالی صدرایی و پیروان حکمت متعالی است. دامنه گسترده این انگاره به مسائل معرفت‌شناختی و وجودشناختی نفس نیز کشیده شده و در این مباحث کلیدی و بحث‌برانگیز مانند ارتباط نفس و بدن، کیفیت پیدایش علم و آگاهی برای نفس و حدوث و قدم آن و سایر مسائل مرتبط نقش بی‌بدیل ایفا کرده است. **واژگان کلیدی:** آموزه حقیقت و رقیقت، معرفت نفس، معرفت‌شناسی.

مقدمه

بهره‌مندی حکمت متعالیه در اثبات داده‌ها از روشی متفاوت با روش‌های معمول در مکاتب رایج معاصر سبب شده تا پرتوافشانی مستمر و رو به نشاط حکمت متعالیه در درازمدت تضمین گردد. آنچه امروز به مطالعات میان‌رشته‌ای معروف شده در منطق استعمالی صدرا به وفور به کار گرفته شده و سبب سربلندی و نشاط حکمت متعالیه به عنوان میراث جاودانه برای آیندگان می‌باشد. معرفت نفس - از بابی که صدرا با استفاده از آموزه «حقیقت و رقیقت» گشوده - هم ما را به اهمیت کاربرد این روش در الهیات آشنا می‌سازد و هم شبهات مخالفان و مجادلان با حکمت متعالیه را به مصدرش برمی‌گرداند که این مکتب عریق و عمیق را به التقاط و امتزاج متهم نموده‌اند.

نخستین نکته قابل توجه درباره این آموزه وجود ریشه‌های آن در متون دینی است. فرازهای «اول و آخر»، «ظاهر و باطن»، «عالم امر و خلق» و رجوع همه موجودات به عنوان رقایق به خداوند به عنوان حقیقت، هر کدام می‌تواند ره‌گشای ژرف‌اندیشان به انگاره «حقیقت و رقیقت» باشد؛ به گونه‌ای که به وضوح اثبات خواهد گردید که تباین در هستی سخنی بی‌پایه است و بر نظام هستی وحدت شخصی حاکم است.

عالم وجود از باب آنکه وجود نور و ظهور محض است در سِلک وجود واحد شخصی قرار گرفته و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک و ماکان و مایکون یک حقیقت و اصل متفَن و وسیع‌الدرجات است که:

این نقطه گه صعود نماید گهی نزول یک نقطه دان حقیقت ما کان و ما یکون^۱ در متون فلسفی حکمت متعالیه نیز عبارات بسیاری همسو و هم‌معنا با حقیقت و رقیقت وجود دارد که همان مُفاد را افاده می‌کند مانند: «بود و نمود»؛ «وجود، حقیقت و اصل واحد است اما متفَن و وسیع‌الدرجات»؛ «وجود واحد شخصی است و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک» و افزون‌تر واژه‌های «ظاهر و مظهر» و پس از آن تعبیر «ارواح» به عنوان حقیقت ملکوتی موجودات و «اشباح و اضلال» به عنوان رقیقت ناسوتی و طبیعی آن‌ها (حسن‌زاده‌آملی، ۱۴۲۲: ۴، ۳۹۲).

۱. موافقاً لقوله تعالی: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید / ۳)؛ ﴿الْأَلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾ (اعراف / ۵۴)؛ ﴿وَأَلِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ (هود / ۱۲۳)؛ ر.ک: آشتیانی، ۱۳۶۲: ۴۶.

مشکلات عمده‌ای در الهیات با این آموزه حل می‌گردد از جمله: تفاوت اطلاق نام‌ها بر واجب و ممکن، رد اشتراک لفظی، تفاوت حقیقت وجودی سایه و شبح با صاحب سایه و دارنده شبح، تفاوت نهادن بین وجود واجب و ممکنات و عدم گرفتاری در شبهه تبدیل ممکن به واجب و واجب به ممکن، زیرا عام‌ترین مفهوم‌ها که وجود است بر ممکن و واجب به نحو تشکیک اطلاق می‌شود. وجود حق همان وجود حقیقی و وجود دیگر موجودات، شبح و حکایت‌گر وجود او می‌باشد، البته اطلاق هستی بر اشباح از باب مجاز لغوی نیست بلکه نوعی مجاز عرفانی است. سایر صفات مشترک بین خلق و خالق به همین روش قابل توجیه است. نتیجه این کاربرد فاصله گرفتن از تعطیل و تشبیه‌گرایی در شناخت ذات و صفات خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۵۶). اگرچه درست‌فهمی این آموزه خود از مسائل مشکل و پیچیده در الهیات است، درک صحیح مسائل و مطالب الهی از دریچه فهم درست این آموزه رهاورد ارزشمند آن است (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

۱. تحلیل مفهومی واژگان

حقیقت و رقیقت در مفهوم خود به عناصری وابسته هستند، این عناصر دو چیز است: تشخیص و فعلیت. هنگامی شیئی تعین خاص به خود می‌گیرد تا با آن تعین منشأ آثار ویژه خود باشد و در صدور افعال مخصوص نقش ایفا نماید که خود موجود باشد، پس حقیقت هر شیء همان تشخیص خاص اوست (همو، ۱۳۸۰: ۳۰۶). بر این اساس وجود سزاوارترین اشیا به موجودیت است، زیرا حقیقت دارای اثر برای هر چیز همان وجود آن است که آثار و احکام شیء بر آن مترتب می‌شود و بدیهی است که حقیقت همه اشیا به وجود بستگی دارد، اما وجود وام‌دار چیز دیگری در تحقق خود نیست زیرا غیر از وجود چیزی نیست که حقیقت وجود وام‌دار او باشد، بنابراین او به خودی خود عینیت و تحقق دارد و دیگر اشیا به او تحقق می‌یابند. بر این اساس معنای اینکه وجود موجود است این است که آنچه در خارج است وجود است و همان هم حقیقت است (همو، ۱۳۷۶: ۴۳) و از آن روی که واجب‌الوجود موجودی عینی و دارای دوام و ضرورت وجود است «حق» بر وی اطلاق شده است (طوسی، ۱۴۰۳: ۹/۳).

جهت دیگری که ملاک تحقق است جنبه «فعلیت» است، از همین رو حقیقت هر نوع به صورت آن منوط است نه به ماده باردار قوه آن شیء، بنابراین «الشیء شیء بصورته لا بمادته». در اشیای مرکب از این دو، آنچه ملاک تحقق شیء به شمار می آید صورت آن است، مثلاً حقیقت انسان به نفس ناطقه او بستگی دارد، پس اگر چیزی از فعلیت برخوردار نباشد او هیچ تحقق ندارد و ماده چنین است؛ البته در ماده فقط قوه حقیقت است نه خود حقیقت و قوه شیء با خود شیء تفاوت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸۳).

با توجه به این دو عنصر می توان چنین نتیجه گرفت که هر موجودی که از تشخیص و فعلیت تام برخوردار باشد به گونه ای که هیچ ابهام و قوه ای در او نباشد به اطلاق نام حقیقت سزاوارتر و هر موجودی که از مراتب فروتری از تشخیص و فعلیت برخوردار باشد نسبت به آن حقیقت تام و کامل رقیقت به شمار می آید. در یک نظام تشکیک وار، هر حقیقت نسبت به کامل تر از خود رقیقه و هر رقیقه نسبت به ناقص تر حقیقت به شمار می آید و این سلسله با ترتیب صعودی از رقیقه الرقایق شروع و به حقیقه الحقایق منتهی می شود (وإلیه المنتهی) و با ترتیب نزولی از حقیقه الحقایق آغاز و به رقیقه الرقایق یعنی اسفل سافلین ختم می گردد و به این ترتیب وجود دارای مراتبی پهناور متشکل از «حقایق و رقایق» است.

۲. نقش آموزه در مسائل وجودشناختی نفس

۱-۲. حقیقت و رقیقت نفس

آموزه های عقلی و نقلی بر دشواری ادراک حقیقت نفس اتفاق دارند. صدرا نیز یادآوری نموده که درک حقیقت نفس و چگونگی وحدت آن پیچیده است و بیشتر مردم از آن غافل مانده و به ژرفای مطلب جز اندک از اصحاب سلوک و ریاضت نزدیک نشده اند و از همین منظر شناخت حقیقت وجودی نفس با کاربرد این انگاره بهتر امکان پذیر می گردد.

در نگرگاه حکیم متعالی بر پایه تشکیک وجود، نفس انسانی نیز دارای عرض

عریض و وجود ذومراتب است. هر مرتبه با توجه به مراتب تشکیکی رقیقه مرتبه دیگری به شمار می آید. صدرا با همین نگره به پردازش مراتب نفس و ظهور حقیقت نفس در مراتب گوناگون یعنی رقیقه هایش رو می آورد. مرتبه ای از مراتب نفس قوه عاقله نام گذاری شده که همان مرتبه پنهان شدن او از بدن و قوای بدنی و پیوست به جهان قدس و بازگشت به جهت وحدت است. در نزد اهل ذوق و شهود حقیقت نفس تنها قوه عاقله ناسازگار با بدن و مبرا از اجسام نیست بلکه نزد آنان بدن همانند سایه برای نور نفس است و هیچ استقلال وجودی از خود ندارد، چنانچه هیچ استقلالی در حرکت ارادی ندارد (همان: ۴۰۶).

صدرا نمونه جالبی از بروز حقیقت نفس در اطوار گوناگون را خاطر نشان می سازد که عبارت است از فریایی اندام و سیمای معشوق در نظر عاشق. پرسش این است که آیا واقعاً این دلربایی به صرف ظاهر چهره و شکل و رنگ و خطوط نگاشته بر سیماست و حقیقت نفس در آن هیچ مداخلیتی ندارد؟ صدرا چنین پاسخ تحلیلی ارائه می دهد:

کسی که اهل وجدان و از سلامت ذوق بهره مند باشد شکی به خود راه نمی دهد که این تأثیر شگرف و چیرگی بر درون خردمندان هیچ گاه ناشی از عوارض جسم نمی باشد. اگر هویت نوری از مراتب روحانی خود فرود نیاید و به کدورت نگراید و در نمودار اعضا و اشکال متناسب و خطوط سازگار پدیدار نشود، چنان که لب و خرد را دچار شگفتی و بی خودی می نماید و شیفتگان و جویندگان را در فتنه می اندازد و اگر مظهریت بدن برای قوه نطقی نبود - همان مظهریتی که می توان چنین ادعا نمود که هر کس مرا ببیند پس نفس من را دیده است - هیچ گاه جسم و کمیات و عوارض و لواحق آن از این تأثیر بهره مند نمی شدند (همان: ۴۱۷).

۲-۲. نقش آموزه در اثبات تجرد نفس

برای اثبات وجود تجردی نفس این آموزه برای دلیلی نقش ایفا می نماید که از راه نامتناهی بودن معقولات نفس به تجرد آن استدلال می شود. بدیهی است که موجود جسمانی چنین توانایی نامتناهی ای ندارد. کیفیت «جمع افراد نامتناهی در معقول واحد» جز با کمک گرفتن از این انگاره به سامان نمی رسد؛ اگرچه قبل از حکمت متعالیه امثال شیخ الرئیس از همین راه به اثبات تجرد نفس پرداخته اند اما بر اثر عدم

تفطن به این انگاره: «تبيين کیفیت جمع افراد کثیر در معقول واحد» دچار مشکل است. حکیم سبزواری در تبیین این جامعیت چنین می‌نگارد:

هر یک از معقولات دارای افراد نامتناهی است و معقول خود، همه آن افراد می‌باشد، زیرا آن معقول مقام کثرت در وحدت و آن افراد مقام وحدت در کثرت برای آن می‌باشد. در نتیجه آن وجود حقیقت و این وجودها رقیقه و تنزلات وی بدون تجافی و تنزل او از جبروت می‌باشند، زیرا ناسوت گنجایش وسعت جبروت را ندارد. تعبیرات دیگری هم بر بیان این رابطه کمک می‌رساند مانند: «الف و نشر» و «رتق و فتق»؛ یعنی آن وجود «الف و رتق» و این وجودها «نشر و فتق» همان موجود به شمار می‌آیند. به هنگام ادراک کلی عقلی، وجودی به مشاهده درمی‌آید که احاطه به همه رقایق مثالی و طبیعی گذشته، حال و آینده دارد، زیرا همه در ماهیت یکی هستند و اشیا با ماهیتشان در ذهن موجود می‌شوند. پس عین اشیا در ذهن وجود می‌گیرند و وجود معقول در ذهن وجود همه آن افراد است به نحو اعلی و اتم (۱۳۲۲: ۱۳۲/۵).

از سوی دیگر مطالب همسو مانند قاعده «بسیط الحقیقه» و «تشکیک وجود» نیز می‌توانند به آسان‌سازی مطلب کمک کنند تا شمول صورت عقلی بر تمام صور جزئی دچار کژفهمی نگردد. البته کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی اوست و نامتناهی بودن از جهت مدت و شدت نسبت به وجود «رقایق» آن می‌باشد (همان).

۲-۳. غایت‌مندی نفس در افعال

حکیمان الهی گستره غایت‌مندی را به افعال همه فاعل‌ها حتی فاعل‌های طبیعی و فاقد شعور بسط داده‌اند و در این باره آنچه جالب توجه است تبیین‌هایی است که پشتوانه این مطلب قرار می‌گیرد. تبیینی که برای غایت‌مندی نفس انسانی در افعال خود در حکمت متعالیه دایر است بر اساس استفاده از انگاره حقیقت و رقیقت است به این معنا که فعل با حقیقت خود در رتبه وجود نفس، غایت برای فعل در خارج به عنوان رقیقه به شمار می‌آید و بر این اساس حکم شده که فعل و غایت یک چیز بیش نیست و این وحدت و یگانگی بین فعل و غایت از سنخ وحدت بین حقیقت و رقیقت آن است، زیرا غایت از این جهت که علت فاعلیت فاعل است نمی‌تواند خود علت وجود خارجی خود قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۱).

۲-۴. صور ملکوتی اعمال

حکمت متعالیه برای تبیین کیفیت صور ملکوتی اعمال نیز از این انگاره مدد جسته است. تبیین این آموزه و حیانی که نفس صحیفه اعمال است بر این اساس است که اعمال نمودی دارند که همان شکل صدور یافته آن‌هاست و حقیقت و باطنی دارند که در نهاد نفس مستقر است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۳۴۹/۵). ظاهر و صورت یعنی رقیقت، از زیرنهاد باطن و معنا یعنی حقیقت نشئت گرفته و پس از صدور نیز در آن مستقر می‌شود. با این بیان صورت اعمال در نفس به سه شکل درمی‌آیند:

- ۱- حضور صورت آن‌ها در نفس به هنگام رفع بازدارنده‌ها که انسان صورت خیالی و وهمی یا عقلی کارها را در خود مشاهده می‌نماید؛
- ۲- حضور ملکات افعال در جوهر نفس، اگر انجام آن‌ها به تکرار بینجامد؛
- ۳- پیدایش صور جسمانی شبیحی شکل که سایه مناسب با ملکات هستند، به سان صورت مور برای خوی آزمند.

سیاری از نفوس چون کتابی هستند پر از تباهی‌ها و دروغ و جهل مرکب که شایسته احتراق بلکه در حال احتراق است: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْجُبَارِ لَیْ بِحَیْنٍ﴾ (مطفقین / ۷). اما برخی نفوس صحیفه خدایی بوده و سرشار از معارف الهی و مطالب حق و ملکات ستودنی هستند. این همان کتاب مرقوم است که مقرران به مشاهده آن مشغول‌اند که باطن و معنا و حقیقت صحیفه اعمال همین است (همان).

کاربرد این آموزه از مدخل وجود تشکیکی برای حقیقت نفس چنین قابل توضیح است که در عالم صور صرف، صحیفه‌ای جسمانی برای اعمال وجود دارد که با نقوشی با شکل و اندازه نیکو یا ناپسند برای انسان نمایان می‌شود و به دست راست یا چپ وی داده می‌شود و انسان با مشاعر اخروی آن را می‌شنود و قرائت می‌کند و می‌بیند. این مطلب درباره دیگر امور اخروی هم صدق می‌کند، زیرا این امور هم دارای معنا و روح و هم صورت و جسم می‌باشند، مانند صراط مستقیم که همان صراط توحید و هدایت پیشگی است که در دنیا به آن گرایش دارد و در واقع نفس انسان موحد همان حقیقت صراط مستقیم است اما رقیقه آن پلی محسوس بر جهنم است. آغاز آن در ایستگاه حساب و پایان وی در آستان بهشت است و همین پل در دنیا بر متن جهنم

طبیعت هر فرد زده شده است (همان).

۲-۵. شهود حقایق، سبب بروز معجزات و کرامات

یکی از سبب‌های بروز معجزات از انبیا و کرامات از اولیا نیرومندی قوه نظری در انسان یعنی نیل به مقام حدس می‌باشد. البته حدس به معنای تخمین و گمان نیست. دومین عامل تقویت نیروی تخیل است؛ در این مرحله حس مشترک از سلطه حواس آزاد می‌شود و در بیداری عالم غیب را شهود می‌نماید. در این وضعیت حس مشترک تصویر خود را از عالم هورقلیا (عالم افلاک مثالی) دریافت می‌نماید. عالم هورقلیا در نهایت زیبایی است زیرا آنچه در او وجود دارد ظهور و بروز باطن است. همه آنچه در عالم هورقلیا دیده و شنیده می‌شود رقیقه‌هایی از حقیقت انوار قاهره است. در این صورت کسی که دارای نفس قدسی است با معنای خویش، معنای فرشته و با صورت خود، صورت فرشته و رقیقه او را مشاهده می‌نماید. چنین نفسی با چشم و گوش عقلی یعنی با علم حضوری معارف الهی را تلقی می‌نماید و با حس ظاهر صورت فرشته را با صورتی بس زیبا می‌بیند (همان: ۲۵۰/۵) و با بهره‌مندی از عوامل ماورای طبیعی قدرت تصرف در تکوین و بروز خرق عادات و در اصطلاح کرامات از وی امکان‌پذیر می‌گردد.

۲-۶. حدوث و قدم نفس

دربارۀ حدوث و قدم نفس دانشمندان علم الهی به ظاهر آرای متقابلی دارند؛ برخی آن را حادث دانسته و برخی به قدم آن رأی داده‌اند. حکمت متعالیه در این باره دارای رأی متفرد است و برای نفس وجود عریض و طویل از عالم الوهی و عقول گرفته تا عالم مادی قائل می‌باشد، اما ویژگی‌های هر عالم با عالم دیگر متفاوت است و نام نفس بر همه این مراحل قابل تطبیق نیست. بنابراین اگر تعبیر شود که نفس حادث است با عنایت به تنزل حقیقت نفس به یکی از مراتب رقیق خود می‌باشد؛ یعنی با توجه به تدبیر بدن به آن نفس گفته می‌شود اما در مراتب بالاتر نفس بر آن صدق نمی‌کند. در برابر این نگاه می‌توان با عنایت به وجود حقیقت نفس در رتبه عقل به وجود جمعی عقلی، آن را قدیم دانست. این از خصوصیات عالم عقول و کمال احاطه‌گر آن‌هاست که بر

حقیقت جمیع موجودات شمول دارند. کمال جوهر عقلانی آن است که جمیع حقایق وجودی در آن نقش ببندد. هر صورت عقلی از هر حقیقت شامل افراد نامتناهی از آن حقیقت است و هر وجود عقلی به حسب اصل وجود، در مادون ساری و بر حقایق حسی و خیالی محیط است (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۹۳).

تاریخچهٔ پردازش‌های فلسفی به مسئلهٔ نفس نشان می‌دهد که سخن دربارهٔ حدوث و قدم نفس از مباحث اصلی فلسفی بوده و آرای ارائه‌شده، هر کدام به جنبه‌ای از امتداد طویل وجود نفس نظر دارد. در این بین دیدگاه افلاطون و ارسطو دو قطب مخالف همدیگر را تشکیل می‌دهد و فیلسوفان ادوار مختلف هر کدام به یکی از دو قطب گرایش داشته‌اند. مشهور آن است که افلاطون به قدم نفس و ارسطو به حدوث آن قائل بوده اما در هر دو رأی زوایای تاریک و مجهول وجود دارد که هیچ کدام از دو رأی دانایان حکمت متعالی را قانع نساخته و به ارائهٔ رأی ویژهٔ خود رهنمون شده‌اند و همین امر نیز موجب شده تا نظر آن حکیمان را با محمل صحیحی توجیه نمایند که موجب وهن آن بزرگان نباشد و خلل و کاستی‌های مشهود را نیز برطرف نماید.

اگر به افلاطون نسبت داده شده که قائل به قدمت نفوس بوده با توجه به عظمت این حکیم نمی‌توان باور نمود که ظاهر این رأی مراد او بوده که نفس با وجود دنیوی قدیم باشد و او به مشکلات فراروی چنین دیدگاهی ناآگاه یا بی‌توجه بوده است، زیرا قدمت نفس به معنای این نیست که نفس با وجود این جهان مادی در عوالم پیشین موجود بوده بلکه با تشخیص و تعینات دیگری در عوالم پیشین وجود داشته است و معلوم است که در قوس نزول و عوالم پیشین از وجود تجردی برخوردار بوده و موجودات در آن عوالم هم مجرد تام خواهند بود. چنین موجودی حالت منتظره ندارد تا با تعلق به بدن برای جبران کاستی و تبدیل قوه به فعلیت حرکت استکمالی و جوهری را آغاز کند و به پایان برساند، همچنین ارتباط و تعلق نفس به بدن را به گونه‌ای دیگر باید مدنظر قرار داد و آن اضافهٔ اشراقی است نه تعلق تدبیری.

بنابراین باید رأی افلاطون را به قدم نفوس در سایهٔ رأی او به دیدگاه مثل و اعتقاد به وجود صورت ملکوتی برای موجودات تفسیر و تبیین کرد، در غیر این صورت باید سخنانی را به آن حکیم نسبت داد که صدور آن از ناآگاهان هم ناممکن است چه

برسد به آن دانایان، مانند اینکه نفس چون با همین تعینات دنیوی قدیم بوده پس دچار همین تحولات و عوارض مادی بوده است، در حالی که این مطلب بسیار سخیف و بی‌معناست که موجودات عقلی دچار تحول و دستخوش تغییر باشند. بنابراین اگر معنای رأی افلاطون درست درک نشود در هر دو سوی این رأی مطالب نامقبول رخ می‌نماید. اگر نفس به همین تعینات دنیوی در عوالم پیشین موجود بوده است به معنای رسوخ تغییرات و عوارض مادی به عالم عقلی و مجردات است و اگر نفس با همان وجود عقلانی به عالم طبیعت و تغییر آمده باشد به معنای این است که مجرد تام تبدیل به موجود بالقوه محض و نیازمند استکمال مجدد گردد؛ در این صورت با کمک از انگاره «حقیقت و رقیقت» می‌توان به تحریر درست دست یافت. از آنجا که حقیقت نفس انسانی در عالم عقلی موجود بوده پس می‌توان از آن به قدمت تعبیر کرد و چون رقیقه آن به عالم طبیعت گام گذاشته می‌توان از آن به حدوث تعبیر نمود. در بیان استاد آشتیانی این مطلب چنین تبلور دارد:

اینکه در لسان متأخران از حکما در دوران اسلامی شایع است که افلاطون الهی استاد فیلسوف اعظم ارسطو به قدم نفوس ناطقه قائل و معتقد است روی موازین علمی و مآخذ قطعی درست و صحیح به نظر نمی‌آید، چون مجرد تام و تمام از آنجایی که حالت منتظره ندارد و جمیع کمالات وی به حسب اصل وجود از قوه به فعلیت آمده است و نسبت آن به جمیع اجسام و جسمانیات جهت احاطی و قیومی و مدبر نظام کل است نه نظام جزئی بدن خاص، به هیچ نحو به بدن مضاف نمی‌شود مگر به اضافه اشراقی عقلانی و تجلی و ظهور ایجادی، نه اضافه تعلقی و تدبیری جهت نیل به کمالات، در حالتی که عقل کمال مفقود ندارد تا از راه تصرف در بدن آن را بیابد. علاوه بر آنچه ذکر شد افلاطون از قائلان به حرکت جوهر و از معتقدان به حدوث زمانی عالم وجود و معتقد به سیلان و تقلب و انقلاب ذاتی در مواد عالم ماده است و قهراً باید به حدوث ابدان و نفوس به حق حاق وجود خارجی معتقد باشد و دیگر آنکه افلاطون برای حقایق انواع عالم ماده و زمان حقیقت ملکوتی و اصلی قائل است و این حقایق را رقایق و اطوار و ظهورات ملکوت و بالاخره انسان مادی دنیوی را عرض و صورت و ظاهر دانسته و انسان حقیقی نزد او انسان ملکوتی است و مراد وی از قدم نفوس قدم ارواح یعنی کینونت عقلانی و ملکوتی و دهری نفوس است نه وجود دنیوی و مادی انسان؛ مگر امکان دارد حکیمی بزرگ مثل افلاطون به

قدم نفوس جزئی انسان معتقد شود و حقیقت عقلی صرف را معرض حالات و اطوار متجدد زمانی و مکانی و محل صور مقداری و مورد حرکات و متحرکات قرار دهد... و قدم و ازلیت نفس به اعتبار وجود نفسی بدون تصرف در بدن و صرف صلوح از برای تعلق به بدن در مرتبه بعد از وجود نفسی با تعطیل نفس ملازم است چه آنکه اضافه به بدن و تعلق تدبیری نسبت به جسم و مبدأ تحصیل بودن از برای ماده حیوانی و اتحاد آن با بدن و قوای بدنی، ذاتی و داخل در نحو وجود نفس است و انسلاخ آن از بدن با تعطیل در وجود آن ملازم است و عدم فرق بین آن و بین عقل و انسلاخ نفس از جهت اضافه به بدن به اعتبار وجود نفسی محال است (۱۳۷۹: ۱۴۴).

۷-۲. ارتباط نفس و بدن

کسانی که به دوگانه‌انگاری روح و بدن رأی داده و مبانی نظری آن را بر اساس عدم سنخیت دو جوهر مادی و مجرد استوار دانسته‌اند در تبیین ارتباط بین این دو به سختی دچار مشکل شده‌اند. این برآیند حل‌ناشدنی برای فیلسوفان مغرب‌زمین در درس‌ساز شد و پس از دوگانه‌انگاری دکارتی فیلسوفان متعددی کوشیدند با انکار یکی از دو بُعد به توفیق خود رضایت کسب کنند؛ مادی‌گرایان به سمت اصالت بدن رفتند و روح را انکار کردند و در مقابل فیلسوفان بسیاری جنبه روحانیت نفس را برگزیدند و به توجیه مطالب خویش پرداختند (پاپکین، ۱۳۷۴: ۱۵۱-۱۶۰).

در فلسفه اسلامی بنا به رأی مشهور، نفس مجرد با تنزل از مقام تجرد تام به هیبوط دچار شده و با تعلق به بدن به حالت نیمه تجرد درآمده و با اینکه ذاتاً مجرد است اما در فعل به ماده تعلق دارد. اما این رأی نتوانسته اسباب خرسندی سایر دانشمندان را فراهم کند، به گونه‌ای که آن‌ها مشکلات ارتباط مجرد و مادی را پابرجا دیدند. صدرا تلاش دارد با رأی خاص خود زمینه بروز مشکلات را برطرف نماید؛ رأی وی مبنی بر «جسمائیه الحدود و التصرف، روحائیه البقاء و التعلل» چنین توانایی را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۳۴/۸، ۳۴۸ و ۳۹۴). دورنمای رأی وی این است که نفس از مقام تجرد تام عقلی تنزل می‌کند و به تجسم می‌گراید و در منازل و مراتب جسمانی با قوا اتحاد پیدا می‌کند و هیچ دوگانگی‌ای بین نفس و بدن وجود ندارد. آموزه حقیقت و رقیقت در تصویر این مطلب نقش منحصر به فرد دارد؛ حقیقت نفس در مراتب پیشین در سیر

تنزلی به صورت رقایق خود تنزل می‌کند و هیبوط نفس از این دید قابل تبیین می‌باشد. نفس انسان خود کلیات و جزئیات را درک می‌کند و حس و حرکت، تغذیه و رشد و تولید مثل و حفظ مزاج را مستقیم و بدون واسطه به عهده دارد، پس نفس یک‌تنه همه جواهری است که در خارج به صورت نوع مستقل موجود می‌گردند (همان: ۱۲۷/۸).

صدرا برای آسان‌سازی پذیرش این مطلب به سیر نزولی حقایق در مراتب رقایق خود استناد می‌کند و با محور قرار دادن آیه کریمه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/ ۲۱) برای همه صور حتی صورت‌های جزئی جسمانی، حقایق کلی و اصیل در عالم امر و قضا و رقایق جزئی با قدر و وضع و زمان مخصوص قائل می‌شود (همان) و به این ترتیب حقیقت نفس را با تنزل به مقام قوای حسی و ادراکی و حرکتی از باب تنزل حقیقت در مراتب رقیقت تعبیر می‌نماید تا وحدت نفس و ارتباط آن را با بدن و قوای مختلف آن بدون هیچ دوگانگی‌ای تفسیر نماید. در فرایند تنزل، حقایق با وجود کلی و الهی برین به عالم قدری و زمانی منتقل نمی‌شوند بلکه رقایق آن‌ها به حکم اتصال و شمولشان بر سایر مراتب تنزل می‌یابند و در قالب اشباح و اجرام خود می‌نمایند.

رقیقه به حکم پیوندی که با حقیقت دارد با وی یکی است و تفاوت بین آن دو به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص است. با این تصویر نفس از بالاترین مراتب تجرد خویش به مقام طبیعت و حس تنزل می‌کند و در این هنگام با طبایع و حواس هم‌درجه و بلکه عین آن‌ها می‌گردد، مثلاً به هنگام لمس عین عضو لمس‌کننده و به هنگام بوییدن و چشیدن عین بویایی و چشایی می‌گردد و هنگامی که حال نفس با پایین‌ترین مراتب حواس این است مطلب درباره عینیت نفس با سایر مراتب بالاتر ادراک مانند تخیل و تعقل واضح‌تر است (همان: ۱۳۶/۸).

صدرا مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه را از مهم‌ترین مبادی تصدیقی این مطلب درباره نفس می‌داند. تفاوت تشکیکی حقیقت و رقیقت نفس بدون ورود لطمه بر عینیت نفس با مراتب آن مطلبی بسیار مهم است که باید توفیق این مطلب را در این دیدگاه جستجو کرد. صدرا با همین عزم به آسیب‌شناسی علم‌النفس مشایبان می‌پردازد و علت ناکامی‌های آن‌ها را مبانی ناپخته وجودشناسی آنان می‌داند که اجازه نمی‌دهد

در باره نفس چنان که باید به واقعیت نزدیک گردند (همان).

بر اساس مبادی خاص در حکمت متعالیه، صدرا تلاش دارد از تصویر صحیح مطلب اوهام‌زدایی کند و در وحدت نفس با اعضا و جوارح بدنی در افعال بدنی و در عینیت آن با قوای حسی در ادراکات، یک هویت فعال ببیند و همه را با نزول و صعود نفس در فراز و نشیب وجودی‌اش توجیه کند به گونه‌ای که نفس این قابلیت را دارد که در آن واحد به مرتبه حواس و اعضا تنزل کند و در عین حال به مرتبه عقل فعال و مافوق آن فراز برگزیند. راز مطلب در گستره وجودی نفس و بسط نور آن نهفته است و این ذات نفس است که به شئون و اطوار متعدد متطور می‌گردد و با امر الهی به منازل قوا و اعضا تنزل می‌یابد و حکم همان‌ها را به خود می‌گیرد و در بازگشت به ذات خود همه را به صورت کثرت در وحدت در خود جمع می‌کند (همان: ۱۹۰/۹).

از سوی دیگر قصور علمی در هستی‌شناسی نفس، برخی را وادار کرده بر اساس مشاهدات حسی و تجربی خود به انسان‌شناسی بپردازند. آنان چون آثار مبادی طبیعی مانند گرمی، سردی، جذب و دفع را که از صور عنصری صادر می‌شوند و آثار نباتی مانند تغذیه و رشد و تولید مثل که از نفوس گیاهی بروز می‌کنند و آثار حس و تخیل و شهوت و غضب که از نفوس حیوانی سر می‌زنند و پس از اینها افعال و ادراکات نطقی و حرکات فکری را از او مشاهده کرده‌اند، به این پندار اشتباه افتاده‌اند که انسان ترکیبی از صورت طبیعی و سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است. کسانی دیگر هم هستند که در مورد نفس یک گام بیشتر و بالاتر آمده و نفس را تنها همان عاقله دانسته‌اند، اما دیگر مطالب را امور عارض بر نفس از آغاز پیدایش تا آخرین مراحل دانسته و بدن و قوایش را نسبت به نفس با نسبت ابزار به صنعتگر یکی دانسته‌اند و بدن را در حقیقت نفس و نحوه وجود آن بدون هیچ دخالت پنداشته و فقط آن را در تکمیل افعال مؤثر می‌دانند. اما حقیقت آن است که انسان دارای هویتی یگانه است که دارای مقامات و نشأت گوناگون است. نفس در این امتداد از پست‌ترین منازل آغاز می‌کند و کم‌کم تا درجه عقل و عاقل پیش می‌رود. متون دینی در این باره به وضوح الهام‌بخش بلکه سند مستحکم هستند؛ آیات آغازین سوره «انسان» اشاره آشکار بر تطور نفس از مرحله ذکرشدنی و گذر از نطفه تا نیل به مقامات ادراکی و سپس عروج به مقامات نهایی

کمال می‌باشد.

اگر رابطه نفس و بدن رابطه اتحادی نباشد و از سنخ رابطه شوقی و اضافی همانند اشتیاق کسی به همسایه‌اش باشد نباید بدمزاجی یا گسیختن اجزای بدن برای نفس به اندازه دردهای عقلی و وهمی دردناک باشد، بنابراین از آنجا که نفس جوهری قدسی و از سنخ ملکوت می‌باشد از وحدت جمعی برخوردار است، وحدتی که ظلّ وحدت الهی است و بر این اساس به ذات خود قوه عاقله است و در عین حال متضمن مراتب قوه حیوانی از تخیل تا پست‌ترین مراتب احساس و دارای قوه نباتی و قوه طبیعی محرک وابسته به بدن می‌باشد (همان: ۱۳۵/۸).

۳. نقش آموزه در مسائل معرفت‌شناختی

در معرفه النفس فلسفی نیز این انگاره تأثیر اساسی دارد و جویندگان شناخت حقیقت نفس را به عارف و جاهل و عارفان را به راست‌بین، چپ‌بین و بینای کامل تقسیم می‌نمایند. کسی که بدن را به عنوان حقیقت انسان لحاظ می‌نماید و نظر خویش را بر جسمانیت محصور نموده است دچار چپ‌بینی است و کسی که حقیقت انسان را جز جوهر نطقی نمی‌داند و هیچ مدخلیتی برای بدن در نظر نمی‌گیرد او هم دچار انحراف در بینش است و فقط با چشم راست به جهان می‌نگرد.

عارف کامل کسی است که بدون نقص در دید با هر دو چشم به جهان می‌نگرد؛ نه نقصی در چشم راست خویش دارد به سان تجسیم‌گرایان و نه نقصی در چشم چپ دارد به سان برخی فیلسوفان دورمانده از معارف شیرین و گوارای مکتب محمدی. سبب این ناینایی در گروه‌های پیشین، استبداد و استقلال‌طلبی به رأی و فکر خویش است و به این خاطر از مشاهده انوار نازل به مراتب وجود و تنزلات آن غافل مانده‌اند و ندانسته‌اند که جهان‌ها بر همدیگر متطابق هستند (همو، ۱۳۸۰: ۴۱۸). تطابق جهان‌ها به معنای این است که جهان عقلی به مثابه حقیقت و جهان جسمانی به عنوان رقیقت، مراتبی از یکدیگر به شمار می‌آیند، در این صورت باید با همین نگرش به نفس و بدن و رابطه آن دو نگریست و بدن را مرتبه تنزل یافته «جوهر نطقی» به شمار آورد. جوهر نطقی اگرچه شفاف، زلال و مجرد است اما بر اثر تنزل از این مرتبه دچار تکدر و تجسم

شده است. چگونگی این تنزل را صدرا با توجه به مبانی جهان‌بینی الهی خود چنین بیان می‌کند:

وجود نفس در هر عالمی نمود و بروز خاصی دارد و حقیقت آن از عرض عریض برخوردار است. در دنیا تا وقتی نفس به بدن توجه دارد و برای آن خود را هزینه می‌نماید که از وجود برین خویش در عالم برتر غافل باشد، یعنی از وجود بدون بدن و پیکر جسمانی غافل باشد و نداند که آن وجود برتر و ماندگارتر و کام‌بخش‌تر و نیرومندتر از وجود این دنیا است. هنگامی که نفس حقیقت اصیل خود را بیابد و بداند که در این دنیا اسیر و غریب و مبتلا به خدمت بدن و فریفته آرایه‌های محسوس شهوانی است - که جز سرگرمی و بازیچه و خشم و تفاخر و زیاده‌طلبی در مال چیزی نیست - آنگاه است که حقیقت ذات خود را دریابد و ارج گوهر خود را به اجمال بداند و به جهان خاص خویش نظر نماید و با درک عقلیات و حداقل اولیات روحانیت را درک نماید و بر او جدایی از جسد آسان گردد (همان: ۴۳۰).

۱-۳. میزان ادراک نفس

صدرا با توجه به این آموزه به تبیین میزان دریافت ادراکات نفس می‌پردازد. تطابق مدرک و مدرک در مراتب وجودی، اصل مهمی است که صدرا با تأکید بر آن، مراتب «حقیقت و رقیقت» هر یک را متناظر به همدیگر می‌داند. هر اندازه مدرک به مراتب حقیقت خود نزدیک‌تر باشد مرتبه حقیقی مدرک را درک خواهد کرد و هر اندازه از حقیقت خود فاصله گرفته و به مراتب رقیقه خود تنزل یافته باشد به مراتبی از رقیقه مدرک دست می‌یابد؛ برای مثال تمام موجبات سوز و گداز که در آخرت به جان بدنهادان اخگر می‌اندازد هم‌اکنون در همین وجود دنیوی در درون آن‌ها شعله‌ور است اما به این دلیل آن‌ها را ادراک نمی‌کنند که حواس و مشاعر دنیوی قابلیت و توانایی درک آن‌ها را ندارد زیرا حواس و مشاعر آن‌قدر ضعیف هستند که رقیقه‌ای از مدرکات واقعی و اخروی به شمار می‌آیند، دلیل وی بر مطلب این نکته است:

هر حقیقتی مطابق با احکام آن نشئه ظهور می‌یابد و برای ادراک آن حقیقت در همان نشئه مشاعر خاصی است که این مشاعر توانایی ادراک نمودهای آن حقیقت را در نشئات دیگر ندارند مانند اینکه امور عقلی و وهمی و خیالی با حواس ظاهری قابل درک نیستند، همین‌گونه امور اخروی با حواس دنیایی قابل درک نیست. آتش جهان



پسین الان موجود است اما با چشم دنیایی قابل مشاهده نیست و چشیدن عذاب و درد و رنج آن نیز با این مشاعر قابل ادراک نیست و خداوند متعال برای جان‌های بدبخت و برای مشاهده آتشی که بر دل‌ها شرر می‌زند چشم دیگری و برای لمس اذیت و آزارش لامسه دیگری و برای شنیدن صداهای بس هولناک و دردآفرین گوش دیگری می‌آفریند (همان: ۴۴۱).

۲-۳. نظریه ادراک

از نقاط مهم در معرفت‌شناسی، نظریه‌پردازی مکاتب مختلف درباره خاستگاه و کیفیت حصول معرفت برای انسان است. این مکاتب بر اساس جهان‌بینی مادی، الحادی یا الهی سعی فراوان برای تبیین ارائه کرده‌اند. در دیدگاه متألهان مسلمان یکی از مدخل‌های ورود به تبیین این مسئله رأی به تجرد نفس است. یکی از ادله تجرد نفس این است که نفس در سیر تکاملی خود به مرحله‌ای از شفافیت می‌رسد که صور معقول در او حاصل می‌شوند و چون این صورت‌ها مجرد هستند پس مُدرک آن نیز باید مجرد باشد. منظور از صور معقول مراتبی رقیق از حقیقت معقولات است که نقش بستن آن‌ها در نفس شفاف امکان‌پذیر می‌گردد. حکیم سبزواری در این باره اصطلاح «طبايع مرسله» را از سخن صدرا قرینه و شاهد می‌آورد که بنا بر آن، مراتب «رقیق» عقول به عنوان صورت‌های علمی در «قلب» منعکس می‌شود.

صدرا در باب ادراک بر این باور است که «ادراک کلیات به مشاهده ارباب انواع با اضافه اشراقیه صورت می‌گیرد»، چنانچه از ابن سینا در الهیات الشفاء نقل کرده که گروهی به این رأی معتقد هستند:

آن‌ها برای هر یک از امور طبیعی صورتی مجرد قائل هستند که همان صورت معقول آن‌هاست و فقط عقل آن را درمی‌یابد، زیرا معقول چیزی است که تباه‌ناشونده است اما هر محسوسی فاسد می‌شود.

حقیقت آن است که این صور عنوان و تصویر آن عقول در قلب هستند و انواری تابان از آسمان‌های جهان ابداع، به ویژه عنوان‌هایی مطابق که دانستن آن‌ها همان علم به آن معلوم‌های مطابق با نفس الامر است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۲۸/۵).

وی روی گردانی از این مطلب را آسیب‌شناسی نموده و مهم‌ترین عامل آن را مقایسه

وجود با ماهیات و مفاهیم اعتباری و عدم درک صحیح از کیفیت وجود مفارقات عقلی نوری می‌داند که با کاربرد انگاره «حقیقت و رقیقت» شناخت صحیح روی خواهد داد. باید نظر به وجود بسیط و گسترده یگانه باشد که وحدتی جمعی دارد و با وجود خویش دربردارنده جمع رقایق مثالی و رقیقه رقیقه‌هاست؛ منظور کلی طبیعی که شیئیت ماهیت است نمی‌باشد بلکه کلی عقلی است و کلیت به معنای گستردگی وجودی (همان).

در منظر حکیم سبزواری این آسیب‌شناسی بسیار مهم است، از این رو او به تلاش خود برای بیان کامل آسیب‌ها اقدام می‌کند و در تبیین نظریه ادراک صدرا علت عدم پذیرش رأی صدرا را از سوی برخی، عوامل مختلفی می‌داند که از جمله آن‌ها «وقوع در مغاک ماهیات پراکنده و مفاهیم اعتباری» است و از این رو بر چنین نظرگاهی به اشتباه باور راست می‌آید که ارباب انواع از سنخ مفاهیم مبهم هستند. وی گرفتاران به این مشکل را چنین راهنمایی می‌کند که باید با کمک از این انگاره، رابطه وجودی عقل را به عنوان حقیقت با رقیقه‌های خود در دو عالم مثال و طبیعت درست درک کنند. این قائل باید دو چشم خود را به این مطلب بدوزد که وجود جمعی کلی عقلی با یگانگی خویش، فراگیر وجود همه «رقیقه‌های مثالی» و «کونی» است به گونه‌ای که هیچ چیزی از او دور نمی‌ماند، در این صورت آن کلی نوری است در برابر تو که به احکام همه جزئیات تو را راهنمایی می‌نماید، در غیر این صورت جزئی نه چیزی به دست می‌دهد و نه خود از چیزی به دست می‌آید و هیچ کمالی برای نفس از شناخت جزئیات حاصل نمی‌شود. بنابراین نفس چاره‌ای ندارد جز اینکه در دیار کلیات سیر نماید و عناوین مطابق با کلیات را بشناسد. اگر شناخت این کلیات و پیوند نفس با آنان و شهود این انوار فراگیر و گسترده برای کسی فراهم نگردد شناخت جزئیات بس به درازا می‌کشد، زیرا باید به شناخت یک‌یک جزئیات پردازد. اما اگر عقل متحول شود و آن‌ها را مشاهده نماید همه رقیقه‌ها را با احاطه بر کلی آن‌ها فرا می‌گیرد، زیرا هر یک از کلیات بسته‌ای است از گسترده‌ها و به هم پیچیده‌ای است از باز شده‌ها؛ از خداوند چه منکر که جهان را در یک چیز گرد آورد (همو، ۱۳۸۲: ۴۸۵).

۳-۳. استکمال معرفت

وصول به حقیقت هر موجود شناخت رقایق آن را یک‌جا و کامل برای انسان ممکن می‌سازد و این مهم در صورتی رخ می‌دهد که مشاعر ادراکی انسان در این جهان به کمال برسد، یعنی این مشاعر و مدارک از غبار مادی عبور کند و با شفافیت خاص خود نورباران شود. در این صورت اگرچه در عالم مادی این شهودها رخ می‌دهد این مدارک خود مادی نیستند. اگر حقایق کلی را در این جهان مشاهده نماید مشاعر او برترین مشاعر است و اگر حقیقت همه حقایق را مشاهده نماید به مشاعری است که به نور خداوند رقیقه‌های برزخی و اخروی را مشاهده می‌نماید، پس این مشاهدات با مشاعر جزئی اما ملکوتی مثالی مجرد از ماده و وضع رخ می‌دهد و به هر حال مشاهده با این مشاعر دنیوی نیست، زیرا اینها جز مادیاتی را که همه در آن عالم تباه می‌شوند درک نمی‌کنند (همان: ۷۶۷).

کمال جوهر عقلانی به آن است که جمیع حقایق وجودی در آن نقش بندد و قوه عاقله انسان که خود جوهری عقلانی است به قدر حوصله وجودی خود قادر است حق اول «جَلّ جلاله» و سلسله مراتب وجودی صادر از مبدأ هستی را - که همه بر اساس «النظام الکیانی ظلّ للنظام الربّانی» مراتب وجود حق‌اند- به اجمال و تفصیل درک نماید. این اجمال و تفصیل به حسب گستره وجودی است و با کاربرد آنها در حوزه مفاهیم تفاوت عینی و حقیقی دارد. آنچه پذیرش توانایی عقل را هموارتر می‌کند توجه به این نکته است که مدرکات عقلانی به حسب کمیت بیشتر و به حسب کیف تمام‌ترند زیرا صور عقلی از صرافت و خلوص وجود بهره‌مند می‌باشند، بنابراین هر صورت عقلی از هر حقیقت شامل افراد نامتناهی از آن حقیقت است و هر وجود عقلی به حسب اصل وجود در مادون ساری و بر حقایق حسی و خیالی محیط است. ادراک عقلی از شوائب و غرایب خالص و از امور مغایر با اصل حقیقت هر شیء عاری و مبرّاست، اما صورت جزئی، ممزوج و مرکب است و جهات موجب تغایر و تمیّز او را فرا گرفته است. از همین منظر تبیین ادراکات در جهان پسین توجیه‌پذیر می‌گردد و لذت و آلام در جهان دیگر بسیار کامل‌تر از ادراک آنها در این جهان است.

چون کمالات عقلی به صورت کمی و کیفی بیشتر و تمام‌تر و ادراکات آن کامل‌تر

است لذت تابع آن ادراک کامل تر و تمام تر و بیشتر است. با این حساب آلام عقلانی نیز به حسب تأثیر به مراتب دردناک تر از آلام جسمانی، به حسب وجود به مراتب قوی تر و به اعتبار سریان و در باطن روح بر نفس انسانی محیط است و از باطن وجود انسان ظهور نموده و به ظاهر سرایت می کند. از آنجا که نفس به تدبیر بدن اشتغال دارد و به واسطه ضعف وجودی نمی تواند توجه خود را به باطن معطوف دارد از تأثیر و تأثر لذات و آلام عقلانی غفلت دارد، اما پس از آنکه علم وی به عیان و ظاهر به باطن و سرّ به علانیه تبدیل شود خود را مقبور در هیئات حاصل از اعمال خویش شهود می نماید و به سرّ کلام نبوی که: «القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفرات النيران» پی می برد (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۹۳).

رسیدن نفس به کمال هنگامی دست می دهد که نفس بتواند از رقیقه خود عبور کند و با اتحاد با حقیقت خود حقایق موجودات را مشاهده کند. دارنده نفس قدسی به اتصال و شهود می رسد. معنای نفس، معنای فرشته و حقیقت آن را و صورت نفس صورت و رقیقه فرشته را شهود می کند، پس به چشم عقلی آیات بزرگ پروردگار را می بیند و با گوش عقلی کلام تام او را می شنود و با حس صورت های زیبا را می بیند و آوا و حروف منظمی را در نهایت نیکی و فصاحت می شنود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲۵۵/۵).

وقتی پذیرش استکمال و احاطه نفس بر همه حقایق آسان می شود که با این نگره به کل موجودات نگاه شود و جهان بینی بر اساس پذیرش این آموزه ترسیم گردد. هر مرتبه از مراتب جهان به منزله موضوع و ماده است برای مرتبه بالاتر از خود و مرتبه بالاتر، صورت مقوم و فاعل و غایت برای مرتبه پایین تر از خود می باشد و همین نسبت طی می شود تا به هیولا - ماده همه مواد - برسد که در نهایت پستی است و در صعود به صورت همه صورت ها و فاعل و غایت همه غایات امکانی، عقل کل و سرور ممکنات و بنده برتر و ممکن اشرف «حقیقت محمدیه» برسد، زیرا او در طلب و تعقل اول است و در رسیدن و عمل آخر، جز اینکه در اینجا تعقل عین وجود است و وجود عین تعقل. چنین است انسان که از همه این مراتب و حقایق نظام یافته است پس او در ذات خود پذیرای همه نشئات عقلی و نفسی و گردآورنده همه جهان های غیبی و حسی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۵).

۳-۴. چگونگی کمال‌پذیری نفس

در دیدگاه متعالی تصویر صحیح این مسئله از سویی منوط به تصور صحیح از چگونگی وجود مستقل عقول و از سوی دیگر منوط به تصویر اتحاد عقول به ویژه عقل فعال با نفوس است. در این رهگذر حقیقت عقول و رقیقت آن‌ها نباید با هم اشتباه گردد و منظور با هم خلط گردد. برخی بر اثر خلط همین واقعیت از فهم صحیح محروم مانده و نتوانسته‌اند معنای «اتحاد نفس با عقل فعال» را درک نمایند. وقتی اتحاد نفس با عقل فعال توجیه‌پذیر است که تصویر و تبیین صحیح مسئله با پردازش انگاره حقیقت و رقیقت همراه شود.

برای عقل فعال دو گونه وجود تصویر شده است: وجودی مستقل و برای خود که همان حقیقت او و وجودی در نفس انسان که رقیقت او است (همو، ۱۴۱۰: ۱۴۰/۹). صدرا از منظر وجود غایت برای نفس، دلیل غایت‌گرایانه بر این مطلب اقامه می‌کند. وقتی نفس به کمال و غایت خویش رسیده که عقل فعال برای نفس وجود پیدا کند و معنا ندارد چیزی غایت محسوب گردد اما تحصیل و وصول به آن ممکن نباشد. اگر باور این مطلب برای کسانی مشکل باشد باید با توأم‌سازی نیروی برهان و نور کشف به درک مطلب دسترسی پیدا کنند. وی از منظر وجودشناختی عقول نیز به آسان‌سازی باور بر دیگران می‌پردازد. این تبیین بر پردازش کیفیت دو وصف اول و آخر برای مبدأ متعال مبتنی است. چنانچه مبدأ متعال هم در رتبه آغازین و هم در رتبه فرجامین است موجودات ظلّی یعنی عقول نیز از این گستره بهره‌مند هستند. گستره هستی نامحدود و تمامیت هويت واجب و وحدت غیر عددی او اقتضا دارد که آغازگر و هستی‌بخش و فرجام و غایت همه موجودات باشد.

یگانگی محض او که دربردارنده همه کثرت‌هاست در همه یگان‌ها راه یافته و نور وجودش در همه هویات نفوذ دارد، چنانچه فرمان‌فرمای یکتاپرستان علی‌علیه‌السلام فرمود: «با همه چیز است اما نه به همگنی و جز همه چیز است اما نه به برکناری». بنابراین وجود آغازین او دافع وجود پایانی اش نیست. پس در آغاز، هستی‌ها از او فرو می‌آید و در فرجام به سوی او فراز می‌گیرد. به همین روش است حالت موجودات نوری قیومی و صورت‌های مجرد الهی، زیرا وجود عقول مفارق پرکنش سایه‌های وجود او هستند و

یکتایی‌شان مانند یکتایی او، پس پهنآوری و گردآیندگی‌شان نمونه‌هایی از پهنآوری و فراگیری او می‌باشد. در حقیقت آن‌ها واسطه‌های صدور اشیا از حق تعالی و ابزار برگشت موجودات به او هستند و به منزله پرتوهای نور او و لوازم هویتش می‌باشند (همان: ۱۴۱/۹).

با این تنظیم هستی‌شناسانه درباره هستی واجب متعال و عقول، وجود یافتن رقایق عقول برای نفس و اتحاد و یگانگی نفس با این موجودات برین توجیه‌پذیر می‌گردد. اما باز هم تأکید بر این نکته متمرکز است که منظور از اتحاد نفس با عقول، اتحاد با حقیقت و وجود مستقل آن‌ها نیست. نظر به عقل فعال از جهت وجود مستقل او غیر از نظر به او از جهت حصولش برای نفوس است که کمال نفس و سبب تمامیت آن می‌باشد (همان: ۱۴۳/۹).

تبیین کیفیت اتحاد عاقل و معقول سهم عمده‌ای از تلاش فلسفی حکیمان متعالی را به خود اختصاص داده است. علامه طباطبایی با تأکید و تمرکز بر نسبت بین علت و معلول («اتحاد عاقل و معقول») را تبیین می‌کند. وی با توجه به انگاره حقیقت و رقیقت حمل هر یک از علت و معلول را بر یکدیگر مُجاز و صحیح می‌شمارد. او با به کارگیری اصطلاحات و واژه‌های فلسفی به این مهم همت می‌گمارد و با سبک و سیاق حکمت متعالی انگاره حقیقت و رقیقت را در متن تبیین فلسفی به مدد می‌طلبد. در این رهگذر مسئله دو صورت دارد: گاهی علت عالم است و معلول معلوم او و گاهی برعکس معلول عالم است و علت معلوم.

اگر عالم علت باشد و معلوم معلول او تصویر اتحاد بین عالم و معلوم بر اساس نگاه حکمت متعالیه به نسبت بین علت و معلول که نسبت وجود رابط و مستقل است امکان‌پذیر می‌گردد. در مباحث هستی‌شناسی این مطلب به تحقیق پیوسته که موجود رابط نمی‌تواند ناعت وجود مستقل باشد، زیرا وجود رابط در ضمن غیر، وجود می‌گیرد و فرع وجود مستقل است و از سوی دیگر معلوم باید وجود نعتی داشته باشد و چون معلول به علت متقوم است پس بیرون از وجود علت و غایب از آن نیست تا وجود نعتی برای علت داشته باشد. بنابراین آنچه برای علت معلوم است ذات خود علت است و علت به ذات خود عالم می‌شود، زیرا ذات علت است که مقوم معلول است و دوگانگی

بین آن دو وجود ندارد و معلول به عنوان معلوم از ذات علت بیرون نیست. البته این یگانگی به معنای این نیست که معلول جزء علت و ذات علت مرکب است. وقتی سخن از وحدت بین علت و معلول و به تبع آن حمل علت و معلول بر یکدیگر می‌باشد به معنای حمل و نسبت معلولی به علت است که وابسته و متکی به علت باشد. ضابط صحت این حمل در واجد بودن دو جهت تغایر و اتحاد بین موضوع و محمول در حمل حقیقت و رقیقت نهفته است. بنابراین علم به وجود رابط علم به موجود مستقلی می‌باشد که قوام‌بخش وجود رابط است و در فرضی که عالم معلول باشد و معلوم علت باشد.

از آنجا که از یک سو باید معلوم برای عالم به وجود نعتی وجود یابد اما محال است که شیئی برای چیزی که دارای وجود رابط است وجود پیدا کند و از سوی دیگر وجود یافتن علت برای معلول وقتی امکان‌پذیر است که وجود معلول با تقوم به علت تمامیت‌پذیر شده باشد، پس این علت است که خودش برای خودش موجود است و فرض آن است که معلول بیرون از علتی نیست که به خود عالم است. پس علم به این دلیل به معلول نسبت داده می‌شود که وجودش از وجود علت بیرون نیست. البته همان اندازه به علت علم می‌یابد که گستره وجودی او اقتضا داشته باشد، در این صورت حمل علت بر معلولی که خود وابسته و متقوم به علت است از نوعی وحدت بین آن دو حکایت دارد و برقراری حمل بین آن دو حمل حقیقت و رقیقت است. در نتیجه برگشت علم معلول به علت در صورتی که علت با معلول لحاظ شود به همان علم علت به خودش است در حالی که علت با وجود مستقل خود لحاظ شود و برگشت علم علت به معلول اگر با معلول لحاظ گردد به همان علم علت است به خود در حالی که با وجود فی‌نفسه و مستقل لحاظ شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۴۲).

۳-۵. شناخت فراگیر

حکیم سبزواری در تأکید بر اتحاد نفس با عقل، دستیابی به شناخت فراگیر را فقط از این راه آسان می‌داند و بدون طی این طریق نیل به این مهم را دشوار می‌شمارد، زیرا بنابر این طریق شهود کلی عقلی یعنی شهود جمعی تمام جزئیات در وجود او و شهود

رقایق در آینه حقایق روی می‌دهد:

هنگامی که کلی عقلی را مشاهده کردی وجودی احاطه‌گر را مشاهده کرده‌ای و بر همه رقیقه‌های مثالی و طبیعی گذشته و حال و آینده‌اش احاطه نموده‌ای، زیرا چستی او و چستی همه آن‌ها یکی است... و هر بسط الحقیقه همه آنچه فروتر از اویند می‌باشد و وجود هر مرتبه‌اش با مراتب دیگرش از سنخ واحد است که در آن مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است و به همین دلیل صورت عقلی علم به همه آن‌هاست که اگر اتحاد با این وجودهای محیط نباشد کار به درازا کشیده و بلکه شناخت جزئیات دشوار می‌شود زیرا نیازمند نظر به یک‌یک آن‌ها می‌باشد و جزئی کاسب و مکتسب نمی‌باشد. بر خلاف جزئی، کلی نوری است که در برابر عقلت می‌شتابد و تو را به شناخت احکام ذات و صفاتش راهنمایی و راهبری می‌نماید (سبزواری، ۱۳۲۲: ۱۳۲/۵).

نتیجه‌گیری

معرفت نفس و مسائل آن از مشکل‌ترین مباحث الهیات است که در طول تاریخ فلسفه چه در مغرب زمین و چه در فلسفه اسلامی مورد عنایت بوده و سهم عمده‌ای از نظریه‌پردازی‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است. اگرچه این نظریات به برخی توفیقات در برخی ابعاد نفس نایل شده‌اند از کنار بسیاری از معضلات با توجهات نامقبول گذشته و نقاط کور را فرو گذاشته‌اند. حکمت متعالیه با روش ویژه‌اش در به‌کارگیری مطالعات میان‌رشته‌ای، آموزه «حقیقت و رقیقت» را از هستی‌شناسی عرفان نظری به ساحت معرفت نفس پرتوافکن نمود و در دو بخش عمده هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نفس گوهرهای بدیعی پدید آورد. اهمیت کار صدرا آنجا آشکارتر می‌شود که در هر گام به متون دینی نیز نظر دارد و در پرتو انطباق بر متون دینی به پیش می‌رود، چنانچه در مسئله «حدوث و قدم نفس» و بروز آرای متضاد مشهود گشت.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح برزاد المسافر ملاصدرا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
۲. همو، مقدمه بر اصول المعارف فیض، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۳. پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۴ ش.
۴. سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۶. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، العرشیه، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۸. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۹. همو، المشاعر، شرح محمدجعفر لاهیجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، شرح الاشارات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.