



The Disclosure of Happiness to Šadrian Human

Bibi Bahareh Fakoor Yahya

PhD student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: maghalehpardis@gmail.com

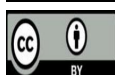
Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

One of the most important concerns of thinkers is ethical issues, the ultimate goal of which is human happiness. Among the teachings regarding happiness in Islamic moral philosophy, the approach of Šadr al-Muti'allihīn Shīrāzī is worth considering, because happiness, in his view, corresponds to the rational perception of existence. In this article, we aim to outline the structure of Mullā Šadrā's interpretation of happiness on the basis of the constructive foundations of his system of transcendent theosophy. In light of the results of this re-reading, the innovation of transcendent theosophy is manifested in the issue of happiness, which is "the discovery of the veiled nature of happiness for Šadrian human," an interpretation neglected in previous writings on Šadrā's happiness. With an analytical and exploratory approach and with referring to required principles from the transcendent theosophy, the author intends to form a philosophical framework which is shaped by the three branches of transcendent ontology, anthropology, and epistemology leading to the theory of "the manifestative nature of Šadrā's human happiness." According to this theory, happiness, from the perspective of transcendent philosophy, is not an acquired or accidental matter; rather, it is a disclosure, and a revelation of the inner perfections hidden in the human essence in an intensifying expressive movement.

Keywords: happiness, existence, perception, disclosure, Šadr al-Muti'allihīn Shīrāzī



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [International License \(CC BY 4.0\) Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 56 - شماره 2 - شماره پیاپی 113 - پاییز و زمستان 1403، ص 185 - 203	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1397/07/25	تاریخ بازنگری: 0000/00/00
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1397/07/25
	DOI: 10.22067/epk.2021.43729.0

انکشاف سعادت بر انسان صدرایی

بی بی بهاره فکور یحیی

پردیس بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد

Email: maghalehpardis@gmail.com

سیدمرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران، مباحث اخلاقی است که غایت این مباحث سعادت بشر است. در میان آموزه‌های ناظر به سعادت در فلسفه اخلاق اسلامی، رویکرد صدرالمآلهین قابل تأمل است؛ چرا که سعادت از نظر وی با ادراک عقلانی وجود متناظر است. در این نوشتار، برآنیم تا بر پایه‌های سازنده نظام حکمت متعالیه، شاکله تفسیر صدرالمآلهین شیرازی را در مورد سعادت ترسیم کنیم. در پرتو نتایج این بازخوانی، نوآوری حکمت متعالیه در مسأله سعادت متجلی می‌گردد که آن «کشف المحجوب بودن سعادت بر انسان صدرایی» است، تفسیری که تاکنون نوشته‌های گذشته که به سعادت صدرایی پرداخته‌اند، بدان توجه نداشته‌اند. نگارنده با رویکردی تحلیلی و اکتشافی با ارائه مبانی لازم از نظام حکمت متعالیه، تشکیل مختصاتی را قصد دارد که خطوطش از سه شاخه وجودشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی متعالیه نشأت بگیرد تا بتواند نظریه‌ی «انکشافی بودن سعادت انسان صدرایی» را به بار بنشاند. بر مبنای این نظریه، سعادت از منظر حکمت متعالیه، امری اکتسابی و عروسی نیست؛ بلکه انکشافی است و آشکارگشتگی کمالات باطنی نهفته ذات آدمی در حرکتی اظهاری اشتدادی است.

واژگان کلیدی: سعادت، وجود، ادراک، انکشاف، صدرالمآلهین شیرازی.

مقدمه

سعادت یکی از مفاهیم کلیدی و محوری فلسفه اخلاق به‌ویژه نظام اخلاق اسلامی است.² در فلسفه اخلاق اسلامی سعادت مقصد نهایی فعالیت‌های عقلانی و فضایل اخلاقی است.

سعادت در لغت به نیک شدن، نیک‌بختی، فرخندگی، خجستگی، همایونی و خوشبختی معنا شده است.³ در معنای اصطلاحی، عبارت است از: اینکه هر فردی با بهره‌گیری از نیروی عقل در جهت‌دهی به اعمال و نیز با به‌کارگیری حرکات ارادی و افعال اختیاری خود، به همان کمالی که خداوند متعال در فطرت و ذات او قرار داده است، دست یابد.

در این مقاله سعی بر آن است که مسأله‌ی سعادت بشری به خصوص نحوه رویداد سعادت از منظر صدرالمتألهین شیرازی و مکتب فلسفی وی؛ حکمت متعالیه بررسی شود. در معرفی حکمت متعالیه همان بس که به قول خود صدرالمتألهین اشاره کرد که آن را حکمت وجودی و ایمانی و لب و مغز عرفان و شهود می‌داند.⁴

می‌توان گفت ساختاری که برای نیل به هدف نوشتار طرح می‌گردد، جستاری است بر محور مسائل ذیل:

1. در میان نظریات فلسفه اسلامی حول مسأله سعادت نظر و طرح صدرالمتألهین و نقاط تمایز وی با پیشینیان چیست؟
 2. تاکنون رسائل بسیاری به شرح مسأله سعادت از منظر حکمت متعالیه پرداخته‌اند، نوآوری نوشتار حاضر در بازخوانی مسأله سعادت از منظر ملاصدرا چیست؟
 3. اصول صدرالمتألهین در حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی چه بوده است که به تمایز رویکرد وی در مسأله سعادت انسان انجامیده است؟
- به عنوان مقدمه، باید ذکر کرد که رویکرد ملاصدرا در تبیین مسأله سعادت از جهت ویژگی‌های خود حکمت صدرایی قابل تأمل است؛ چرا که این مکتب، در تلاش برای رساندن فلسفه به قله عرفان است. دیگر آنکه سعادت در حکمت صدرایی با ادراک وجود تناسب دارد، بدین جهت سعادت حقیقی از سنخ لذت برآمده از ادراک عقلانی است؛ اما آنچه وجه تمایز این نوشتار با رسائل قبلی است، نحوه ارتباط آدمی با سعادت صدرایی است؛ بدین شرح که بر مبنای اصول وجودی متعالیه، انسان صدرایی فاقد چیزی نیست

2- آیات مبارکه‌ی قرآن نیز به مسأله سعادت مستقیماً اشاره داشته‌اند، از جمله آیه 105 سوره مبارکه هود.

3. دهخدا، لغت نامه؛ الفراهیدی، العین، 321؛ ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، 57.

4. ر. ک: ملاصدرا، اسفار، 330/1.

که واجد آن گردد؛ بلکه عالم کبیر در وی منطوی است و میان مراتب وجودی نفس، تمایز احاطی برقرار است؛ به نحوی که همه کمالات مراتب مافوق که محیط بر مراتب مادون هستند، به عینه در مراتب مادون حاضرند؛ ولی فقط به تعیین آن مرتبه ظاهرند. پس نفس آدمی در حرکت اشتدادی جوهری در مظاهر و شئون و نشأت مختلف ادراک و معرفت به ظهورات و تجلیات متفاوت سعادت متجلی و عیان می‌گردد.

پیشینه بحث

در چیستی مسئله سعادت، فلاسفه اسلامی مشاء، اشراق و متعالیه، در بعضی از حوزه‌ها همسو هستند؛^۵ اما تمایز آنها در نحوه رویداد سعادت است که شیخ اشراق و حکیم مشاء؛ هر دو به عروسی بودن و در نتیجه اکتسابی بودن سعادت اشاره دارند؛ اما مرحوم ملاصدرا آن را انکشافی می‌داند. از سوی دیگر هر کدام از این سه مکتب بر پایه مبانی خاص مکاتبشان صورت‌بندی و تفسیر متفاوت از این مسئله را ارائه می‌دهد.

بدین شرح که فلسفه اشراق، مسئله سعادت را براساس نظام نوری تبیین می‌کند؛ اما در حکمت متعالیه با توجه به مبانی هستی‌شناختی صدرالمতألهین، شاکله بحث سعادت ترسیم می‌شود و در فلسفه مشاء این بحث با توجه به حقیقت اصلی انسان که رسیدن به مقام عقل است تبیین می‌گردد. در واقع، آنچه باعث تفاوت مهم حکمت متعالیه با فلاسفه پیشین مشاء و اشراق در رهیافت به مسئله سعادت شده است، تمایز دیدگاه وی نسبت به مسأله وجود است؛ چرا که اصول خاص وجودشناسی ملاصدرا، بسیار بر تشکیل نظریه وی در باب سعادت انسانی تأثیرگذار است. این مبانی وجودی خاص متعالیه در مبحث بساطت وجود، وحدت شخصی وجود، مساوقت وجود و کمالات، بر تفسیر وی در حوزه نفس‌شناسی و ادراک بشری نقش داشته و مبانی خاصی را چون: اصل جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، حرکت جوهری، نحوه اتحاد نفس با قوی و اتحاد عاقل و معقول، پی‌ریزی کرده است و بدین صورت، به تفاوت دیدگاه وی نسبت به مسأله سعادت که با ادراک در حکمت متعالیه نسبت مهمی دارد، منجر شده است؛ و رویکرد خاص صدرالمتألهین را نسبت به سعادت که نحوه انکشافی بودن آن است را رقم زده است. تعبیری که در متون فلسفه‌ی پیشینیان نیامده است. هرچند می‌توان برای سعادت در متون فلسفی پیشین به نحوی تناظر با ادراک را تفسیر کرد؛ اما به دلیل مخالفت فلاسفه پیشین با اصل اتحاد عاقل و معقول و نیز تأکید بر اصالت ماهیت، مراتب ادراک از نظر ایشان، جنبه عرض داشته و ذات عقل، صرف

۵. ملاصدرا هم چون ابن‌سینا و سهرودی معتقد است که هریک از قوای نفس سعادت‌ی دارد و آن رسیدن به مقتضیات ذات آن قوه است (ر.ک: حسینی، «سعادت از منظر فلسفه‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه»، ۲۰۱).

استعداد بوده و بنابراین رویداد سعادت به نحو اکتسابی تبیین می‌شده است نه انکشافی و ظهوری. تاکنون در شروح ناظر به مساله سعادت از دیدگاه ملاصدرا نیز تأکیدی بر نحوه انکشافی بودن و تجلی سعادت نشده است، فقط در سال‌های اخیر در برخی مجلات به تبیین مولفه‌های لازم برای شرح شاکله سعادت از منظر حکمت متعالیه اهتمام شده است.⁶

1. مفهوم سعادت در اخلاق صدرایی

سعادت در حکمت متعالیه با خیر، لذت و کمال رابطه دارد. چون از طرفی سعادت و خیر در حکمت متعالیه نیل به چیزی است که مایه کمال شیء است؛ از طرف دیگر سعادت، لذت و سروری است که نفس کمال‌یافته به آن می‌رسد. بدین ترتیب، سعادت با وجود نیز ارتباط می‌یابد؛ چرا که وجود جز خیر و سعادت چیزی نیست.⁷ از آنجا که سعادت از سنخ وجود است؛ بنابراین احکام وجود، شامل آن می‌شود، پس دارای اشتداد است؛ هر موجودی نسبت به مرتبه‌ی وجودی‌ای که دارد از ادراک وجودش لذت می‌برد. بنابراین، کمال هر موجود به مقدار ادراک آن از وجود بستگی دارد، از آنجا که وجود ذوات در کمالات متفاوت‌اند، سعادت هم دارای مراتب است، پس هر موجودی که کامل‌تر باشد سعادتمندتر است. از نظر صدرا، سعادت انسانی هم در حکمت نظری و هم عملی مطرح است؛ اما سعادت جزء نظری، برتر از سعادت جزء عملی است. پس مقصود از وجود انسان، کمال قوه‌ی نظری؛ یعنی کسب معارف حقیقی است و سعادت عملی نفس از رهگذر وابستگی نفس به بدن طرح می‌گردد.⁸ سعادت عقل عملی و ثمره اعمال صالح در حکمت متعالیه، رهایی از اخلاق مذموم و پالایش تعلقات دنیوی است. کمال و سعادت عقل نظری و ثمره عقاید حقه، مشاهده اعیان شریف و نورانی و همدلی با ملائکه و برگزیدگان خدا و دریافت تجلیات الهی است. انسان سعید تمام همتش متوجه عالم قدس و وحدت؛ مشاهده جمال و جلال الهی است.⁹

2. مختصات نظریه انکشاف سعادت بر انسان صدرایی

تا بدین جا از رویکرد صدرالمتألهین نسبت به سعادت نتیجه گرفتیم که سعادت حقیقی در اندیشه وی

6. برای معرفی پیشینه طرح «مساله سعادت از منظر حکمت متعالیه» می‌توان مجلات اخیر را که بدین موضوع توجه کرده‌اند معرفی نمود: معرفت (ش 21)، قیسات (ش 60)، آیین معرفت (ش 16)، پژوهشنامه اخلاق (ش 34)، پژوهش‌های فلسفی (ش 37)، اندیشه دینی (ش 44)، معارف عقلی (ش 14)، پژوهشنامه دینی (ش 20)، معارف عقلی (ش 22) و انسان‌پژوهی دینی (ش 24).

7. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، 519/1.

8. ملاصدرا، اسفار، 131/9.

9. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، 66/6.

از سنخ لذت و بهجت برآمده از ادراک عقلانی است که در مشاهده مراتب عالیه وجودات روی می‌دهد. سعادت حقیقی آنگاه تجلی می‌کند که نور خورشید عقل فعال در نفس آدمی قوت یافته، صورت انسان در سیر اشتدادی حرکت جوهری عین عاقل بالفعل گردد و بدین ترتیب به اعلا منزل سعادت متجلی و فعلیت یابد؛ چرا که براساس قواعد حکمت متعالیه که شرح آن خواهد آمد، هر معقول بالفعلی عین عاقل بالفعل خواهد شد. این رویداد، به نحو خروج از قوه به فعل و اکتساب روی نمی‌دهد؛ بلکه طبق مبانی نظریه انکشاف، همه کمالات در صقع ذات آدمی نهفته بوده است و در این سیر اشتدادی به ظهورات مراتب متفاوت متجلی می‌گردد؛ چرا که اصلاً طبق تفسیری که خواهد آمد، قوه و فعل دیگر دو حقیقت جداگانه نیستند که نفس در مسیر سعادت از یکی خارج شود و دیگری را به‌دست آورد؛ بلکه بر اساس مقدمات وجودی صدر، سعادت، انکشاف و ظهور کمالات وجودی نفس است که از نشئه‌ای به نشئه دیگر در اظهار است.

برای استنتاج نظریه انکشاف سعادت، باید به طرح مختصاتی با خطوطی از حوزه‌های وجودشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی حکمت متعالیه اقدام کرد؛ چرا که با توجه به تفسیر صدرایی حدوسط تبیین مسأله سعادت انسان صدرایی، اتحاد نفس با مدرکات است که این قاعده از طریق مبانی وجودشناختی و به تبع آن، اصول نفس‌شناسی صدرایی استحکام یافته است. به منظور استنتاج این نظریه از چنین مختصاتی به ترسیم مقدمات و حدوسط‌های آن می‌پردازیم.

2-1. مقدمات نظریه انکشاف سعادت در حوزه وجودشناسی

کلیدی‌ترین اصول حکمت متعالیه که همه شاخه‌های این نظام را به بار می‌نشانند در وجودشناسی مطرح می‌شود. محوری‌ترین اصل وجودی حکمت متعالیه، وجود و اصالت آن است که ریشه‌ی تمامی مبانی و اصول زیرشاخه‌های حکمت متعالیه است. اهمیت این مسأله آن‌چنان است که ملاصدرا جهل به مسأله وجود و اصالت آن را موجب جهل به همه بنیان‌های معرفت و شناخت می‌داند؛ چرا که از نظر وی هر چیزی به وسیله‌ی وجود شناخته می‌شود.¹⁰ بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت حکایت می‌کنند و بالعرض بر آن حمل می‌شود. اصالت وجود منجر به پی‌ریزی سه اصل مهم وجودی می‌شود که در مختصات نظریه انکشاف سعادت به کار گرفته می‌شوند و عبارت‌اند از: وحدت شخصی وجود، بساطت وجود و مساوقت وجود و کمالات.

10. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، 14.

اکنون به شرح هر یک از مقدمات وجودی می‌پردازیم:

2-1-1. وحدت شخصی وجود

وحدت شخصی وجود رأی نهایی ملاصدرا در بحث «وحدت وجود» است که طبق آن، تنها وجود حقیقی، وجود حق تعالی است و باقی ظهورات و نمودهای حق تعالی به شمار می‌آیند. در واقع، این قاعده از مبانی حکمت متعالیه نیست؛ بلکه غایت آن است که همه‌ی مفاهیم و گزاره‌های حکمت متعالیه در پرتوی آن به باز تعریف راه می‌یابند و این باز تعریف گزاره‌های متعالیه در پرتو وحدت شخصی وجود، سازنده ابعاد مهم استنتاج نظریه انکشاف در مبحث سعادت صدرایی است. اکنون به سه ثمره و نتیجه‌ی وحدت شخصی وجود می‌پردازیم، سه نتیجه‌ای که ابعاد مهمی را از این نظریه طرح می‌کنند.

2-1-1-1. تشکیک در مظاهر

ملاصدرا در مبحث تشکیک وجود با گذر از مراحل ماثور سلف گامی فراتر برمی‌دارد و بر پایه اصالت وجود به تحلیل دقیق اصل علیت پرداخته و به مبحث تشکیک خاصی و خاص‌الخاصی در پرتوی نظریه وحدت شخصی وجود راه می‌یابد. در این فرآیند، کثرات بالذات از موجودات خلع شده و وجودی مجازی می‌یابند و به شئون و تطورات عرفانی تحویل برده می‌گردند.¹¹ با قبول این نظریه، جهان ممکن از بود به نمود و از حقیقت به اعتباری بودن تحول می‌یابد. در واقع این تحول نوعی ترقی است؛ چرا که خلع هستی فقیرانه از معلول، همراه با اعطای کریمانه و ارتقای آن به مقام جلوه و شأن علت است.¹² بدین ترتیب، صدرالمتألهین با اعتباری دانستن معلول، معلول را نوعی ظهور علت می‌داند و با مدد از اضافه اشراقیه، اصل وجود علت را به تمام هویت در معلول متجلی دانسته و آن را جز تجلی و شأن نمی‌داند؛ بدین ترتیب دیگر عینیت حق (علت) با اشیاء عینیت ذات بسیط ما لا اسم له با اشیاء نیست؛ بلکه عینیت علت با معلول و ظاهر با ظهور است، به گونه‌ای که اگر رفع حدود فرض شود دیگر غیر از وجود بسیط و مجرد چیزی باقی نمی‌ماند. با این شرح وجود علت (حضرت حق)، تنها وجود حقیقی است و همه‌ی پدیده‌ها تجلی آنند؛¹³ بدین سان در پرتوی نظریه وحدت شخصی وجود، تشکیک در وجودات جای خود را به تشکیک در مظاهر داد و به جای جعل، تجلی مطرح می‌گردد.

2-1-1-2. تمایز احاطی

بر اساس وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود امری است واحد که شدت و ضعف از مراتب مظاهر

11. کاوندی، «ملاصدرا وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی»، 178.

12. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، 176.

13. سالاری، «خلق مدام دو نگاه ابن‌عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرا»، 113.

وجود انتزاع می‌شود و تمام مظاهر بالاتر، شدیدتر و تمام مظاهر پایین‌تر را به نحو احاطی دارا می‌باشند. در توضیح این مطلب باید گفت که تمایز دو نوع است: تمایز تقابلی و تمایز احاطی. براساس تمایز تقابلی، میان دو طرف غیریتی برقرار می‌گردد که به معنای نفی عینیت است؛ اما در تمایز احاطی که تعبیر دیگر آن تمایز شأنی است، برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست؛ در این تمایز با دو امری روبه‌رو هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد و آن را در بر می‌گیرد و ذات محیط به واسطه‌ی ویژگی احاطه در دل مُحاط، حضوری وجودی دارد و عین وجود آن است و مُحاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد و بی‌گمان در موطن مُحاط، محیط از نظر وجودی حاضر است. این نوع از تمایز همان حیث شأنی است؛ یعنی مُحاط به حیث شأنی موجود است. به این معنا که وقتی می‌گوییم: «محاط، موجود است»، موضوع اصلی برای این محمول، محیط است و از آنجا که مُحاط، شأنی از شئون محیط است، وجود را به آن نسبت دادیم. در واقع، مراد از شأن نیز این است که ذی‌شأن در مرتبه‌ی هر شأن حضور دارد؛ ولی به او محدود نیست.¹⁴

2-1-1-3. طرح اظهار در جریان حرکت

در پرتوی وحدت شخصی وجود و تأویل ماهیات به شئون و بازخوانی رابطه‌ی ماده و صورت، حرکت، دیگر خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه از جنس اظهار و ظهور است. در جریان حرکت ظهوری، ظهور هر شیء، همان باطن شیء با تعیین خاص است و بالقوه بودن هر شیء به معنای متعین بودن آن امر باطنی؛ و بالفعل بودن آن، همان امر باطنی است؛ بنابراین حرکت که همان خروج از قوه به فعل است، عبارت است از: خروج تدریجی هر امر ظاهری به سوی باطن خود،¹⁵ در حرکت اشتدادی که حرکت شیء به باطن خود است، ظهورات دائماً به باطن خود باز می‌گردند. در جریان چنین حرکتی، تمام کمالاتی که در مرتبه بالاتر یافت می‌شوند در مرتبه پایین‌تر هم یافت می‌شوند، با این تفاوت که کمالات مرتبه بالاتر، شدیدتر از مرتبه پایین‌تر و محیط بر مراتب پایین است؛ می‌توان گفت که هر ظاهری بر یک باطن تکیه دارد. در واقع، هر مرتبه پایین‌تری نسبت به مرتبه بالاتر ظاهرتر است و حرکت، اظهار ما فی الضمیر مرتبه عقل در مثال و مثال در ماده می‌باشد و مرتبه مادی شیء ظهورات پی‌درپی مثال می‌باشد و هر ظهور مادی که از مرتبه مثال افاضه می‌شود به کمالاتی از مرتبه مثالی اشاره می‌کند.¹⁶

2-1-2. بساطت وجود

مباحث ملاصدرا در باب بساطت وجود با پیشینیان متمایز است، چرا که مسأله بساطت در حکمت

14. رحمانی، «تقریر معانی تشکیک»، 83.

15. راسپتان، «بازخوانی مفاهیم فلسفی در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمعانی»، 85.

16. اکبری، «امتناع تعریف حقیقی براساس مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا»، 54.

مشاء صرفاً مربوط به عالم ذهن است؛ اما در حکمت متعالیه به عالم عین راه می‌یابد. دلایل صدرالمتألهین که منجر به حکم بساطت وجود می‌گردد، عبارتند از: عینیت حقیقت وجود با واجب تعالی، جاری بودن وجود در همه چیز، مساومت وجود با کمال و نیز شئیت، سریان وجود و نحوه انبساط وجود که از سنخ کلی سعی است.

از نظر مرحوم صدرالمتألهین، کلیت، اطلاق، عموم، شمول و سریان در وجود، غیر از اطلاق در کلیت و عموم مفهومی ماهوی است. کلیت، اطلاق و عموم در وجود عبارت است از: تمامیت ذات وجود و احاطه‌ی او نسبت به مادون؛ چون وجود عالی و واسع محیطی، همه مراتب مادون و شئونات دانی و محاط را دار است؛¹⁷ به عبارت دیگر، اطلاق و کلیت طبیعت هستی، اطلاق و کلیت مفهومی نیست؛ بلکه اطلاق سعی است.

برای تبیین نگرش حکمت متعالیه به بساطت، می‌توان از قاعدة «بسیط الحقیقه» استفاده کرد؛ معنای این قاعدة، این است که بسیط الحقیقه، کمالات مادون خود را دارد و از نقایص آنها منزّه است. مضمون قاعدة این است که نمی‌توان چیزی را از موجودی سلب کرد که آن موجود به هیچ‌یک از انواع اتحاد مرکب، ترکیب نیافته باشد، مگر نقایص و اعدام را؛ و از طرف دیگر حمل همه اشیاء بر بسیط الحقیقه حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل اولی و نه حمل شایع. این حمل بدین معناست که بسیط الحقیقه، کل اشیاء است و همه وجودات بدون جهت نقص و عدم؛ و نیز همه کمالات بدون نقص بر آن حمل می‌گردد؛ پس بسیط الکمال و کمال بسیطه در مرتبه ذات خود، همه کمالات است و بسیط العلم و علم بسیط نیز، همه‌ی علوم است.¹⁸

وقتی طبق نگرش حکمت متعالیه بپذیریم که بساطت مربوط به حقیقت وجود است و نه مفهوم آن، دیگر نمی‌توان وجود کثرات را به شکل منحاز قائل شد و باید پذیرفت که در خارج بیش از یک وجود بسیط نداریم.

صدرالمتألهین «بسیط الحقیقه کل الاشياء» را اولاً و بالذات در مورد واجب تعالی و صفاتش و سپس در مورد هر موجود مافوقی نسبت به مادون خود، مثل: مجردات محض یعنی عقول نسبت به جهان برزخ و عالم مثال؛ و مانند نفس نسبت به تمام قوایش نافذ و جاری و ساری و حاکم می‌داند. باید دانست که فهم بسیط الحقیقه مبنی بر تعقل اصول وجودی صدرایی از جمله: اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود و نیل به تشکیک خاصی بلکه خاص الخاص است.

17. آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، 72.

18. نوری، رساله بسیط الحقیقه، 23.

2-1-3. مساوقت وجود و کمالات

از آنجا که طبق مقدمات وجودی فوق، مشخص شد که حقیقت وجود، ظهورات متفاوتی در مراتب مختلف وجودی دارد و تفاوت ظهورات به شدت و ضعف و کمال و نقص برمی گردد، صدرالمتهلین معتقد است که اگر یک صفت کمالی در مرتبه‌ای از مراتب وجود مشاهده شود، آن صفت در همه مراتب وجود سریان دارد؛ اما در بعضی از مراتب قوت بیشتری دارد، پس همه مراتب دارای علم، قدرت، شعور و دیگر صفات حیاتی هستند. بر مبنای قاعده اصالت وجود، نفس مرتبه‌ای از وجود است و دارای تمامیت وجودی‌ای هست که تمامی کمالات را در عین وحدت داراست.¹⁹ نفس با وحدت و بساطت خود در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی خویش تجلی می‌کند و خویش را در هر مقامی، بدان مقام نشان می‌دهد؛²⁰ بدین‌سان، طبق قاعده مساوقت وجود و صفات کمالی از جمله علم، نفس می‌تواند به مرتبه‌ای ظهور و تجلی یابد که عالم عقلی و جهانی علمی گردد.

2-2. مقدمات استنتاج نظریه انکشاف در حوزه انسان‌شناسی

انسان‌شناسی حکمت متعالیه، انسان‌شناسی متمایزی است، چرا که انسان صدرایی دارای ماهیت فرو بسته‌ای نیست، همواره به‌سوی «حقیقت» مفتوح است و انسان، حد نهایی ندارد. باید گفت، تمایز مهم وی با فلاسفه پیشین در حوزه انسان‌شناسی، آن است که صدرالمتهلین برخلاف حکیمان مشایی و اشراقی، بر آن است که نفس، وجودی ذو مراتب دارد و در بعضی مراتب خود، مادی و در بعضی دیگر مجرد است؛ یعنی مادیت و تجرد را همراه و همساز کرده است. نفس، عقلی مفارق و مجردی محض که در دامگه دنیا زندانی شده باشد نیست؛ بلکه وی نفس و بدن را متحد می‌داند. نکته قابل توجه دیگر در انسان‌شناسی صدرآآنکه، وی انسان را عالم صغیر می‌داند و معتقد است که کلیه موجودات که در عالم کبیر متحقق‌اند، در عالم صغیر که انسان باشد منطوقی هستند.²¹ با توجه به اهمیت انسان در حکمت متعالیه، نفس‌شناسی، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های مهم ملاصدرا است، آن‌چنان‌که وی شناخت نفس را یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت خدا دانسته است.²² و نقطه‌ی عطفی که ما را در حوزه‌ی نفس‌شناسی به هدف مقاله نزدیک می‌سازد، آنکه وی شناخت نفس و احوال آن را مبدأ حکمت و منشأ سعادت می‌داند.²³

19. ملاصدرا، اسفار، 35/8.

20. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، 227.

21. سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، 108.

22. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 224.

23. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 224.

از آنجا که سعادت متعالیه و کمال ویژه نفس ناطقه با مراتب اعلای ادراک متناظر است، باید مقدمات دوم نظریه سعادت را در حوزه نفس شناسی تنظیم نمود. تمامی این مقدمات تابع اصول وجودی متعالیه است که با عنوان مقدمات اول نظریه مطرح شد. اکنون به مقدمات گروه دوم که تابع مقدمات وجودی گروه اولند و در ضمن، حدوسطهایی را در حوزه معرفت شناسی برای استنتاج نظریه انکشاف فراهم می کند، توجه می کنیم. در هر یک از این مقدمات حوزهی نفس شناسی، نحوه ی تبعیتی که از مقدمات وجودی فوق داشته اند نیز شرح می شود.

2-2-1. ظل الله بودن نفس

طبق مقدمه وحدت شخص وجود که شرح آن آمد، تنها وجود حقیقی، حضرت حق است و همه ی پدیده ها از جمله: نفس انسانی، تجلی و مظاهر آن هستند. مرحوم صدرالمآلهین معتقد است که فعل حق، ظهور ذات حق در لباس اسماء و صفات است؛ مراتب موجودات هم تجلیات حق هستند؛ بنابراین فعل نفس، اظهار کمالات نفس در عین ثابت و به تفصیل در آوردن آنها در مراتب خلق از ماده تا معقول است.

24

طبق مقدمه بساطت که ذکر کردیم، همه افعال نفس، شئون نفس و معلول ذات بسیط آن هستند²⁵ و نفس به دلیل بساطت، جامع تمامی قوای ادراکی و تحریکی است. بدین گونه که قوا شئون و مراتب نفس اند؛ هر آنچه که فاقد شیء باشد، مظهر و معطی آن نیست. بنابراین، نفس در مقام عین ثابت، واجد تمامی کمالات به شکل وحدت جمعی بوده است که کمالات آن متناسب با مراتب مختلف به ظهور می رسد. بر مبنای مقدمه بساطت وجودی، نفس با وحدت و بساطت خود در همه مراتب و شئون جسمانی و روحانی تجلی می یابد و خود را در هر مرتبه ای به آن مقام نشان می دهد. از آنجا که بین مراتب و مظاهر وجود، تمایز شأنی برقرار است، بدین ترتیب، بین درجات نفس نیز در سیر اشتدادی اش به سوی سعادت، تمایز شأنی برقرار است؛ به گونه ای که تمامی مظاهر مراتب بالاتر، مراتب پایین تر را به نحو احاطی داراست.

2-2-2. جسمانی بودن حدوث نفس

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی از حیث حدوث و تصرف، جسمانی و از جهت بقاء و تعقل، روحانی است. پس تصرفش در اجسام جسمانی است و تعقلش مر ذات خود را روحانی است؛ اما عقول مفارق، از حیث ذات و فعل هر دو روحانی اند و طبایع از حیث ذات و فعل هر دو جسمانی اند. به همین

24. طباطبائی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 49/8.

25. طباطبائی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 132.

دلیل است که عقول و طبایع، مقام معلوم دارد؛ اما حکم نفس، تطور در نشأت وجودی است.²⁶ وی نشأت پیشین انسانیت را حیوانیت و نباتیت و جمادیت و طبیعت عنصری می‌داند؛ و نشأت پسین انسانیت را عقل منفعل و عقل بالفعل و عقل فعال و آنچه فوق عقل فعال است، نام می‌برد.

نکته قابل توجه آنکه، هرچند طبق نظر ملاصدرا نفس، آن دارای گونه‌های متفاوت وجود است؛ اما بین این نشئات سه‌گانه مابینت تام نیست، چراکه رابطه‌ی آنها علیت و معلولیت است، و بین علت و معلول مغایرتی نیست مگر در کمال و نقص.²⁷

طبق اصل وحدت شخصی وجود و ثمری آن «حرکت به مثابه اظهار» که شرح گذشت، حرکت جوهری نفس به معنای خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه به این معناست که نهاد نفس، ذاتاً ناآرام است و اموری که چنین امتدادی در بطن وجودی آنها نهفته است، وحدتشان در وحدت اتصالی نهفته است. اتصال وجودی یعنی حضور داشتن همه هستی‌های پیشین یک امر خاص در هستی‌های کنونی آن. آشکار است که این نحوه حضور به شکل ترکیب یافتن هستی‌های فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه طبق مقدمه وجودی مساوقت وجود و کمالات که شرح آن آمد، هستی‌های فعلی حقیقت واحدی است که همه کمالات وجود هستی‌های قبلی را به همراه کمالات بالاتری در خود به نحو بسیط دارد. بدین ترتیب نشأت وجود در عین ارتباط با هم بر یکدیگر برتری دارند و پایان هر مرتبه‌ای آغاز مرتبه دیگر است.²⁸ در نتیجه ترقیات نفس از نشئه‌ای به نشئه دیگر در مسیر سعادت از نوع لبس پس از لبس است؛ لذا تمامی قوایی که در انسان طبیعی است در انسان نفسانی دو چندان است و در انسان عقلی چندین برابرش ولی به گونه جمع است چون در عالم جمع است؛ پس تطورات ظهور نفس در مراتب هستی سیلانی و وجودی است و نفس از منزلی به منزل و مرتبه دیگر در اشتداد است.^{29 30}

2-3. حد وسط‌های نظریه انکشاف سعادت در حوزه معرفت شناسی

فعالیت شناختی در حکمت متعالیه کاملاً پویا است و هر تلاشی برای حل مسأله سعادت از منظر صدرالمتألهین باید معنای کاملی از تمام عناصر ادراک و شناخت حضوری را دربرگیرد. عبارت تجربه یا ادراک حضوری، تفسیر خاصی از فعالیت معرفتی و شناختی را در حکمت متعالیه دربردارد که بسیار با

26. ملاصدرا، اسفار، 334/1.

27. ملاصدرا، اسفار، 359/1.

28. ملاصدرا، اسفار، 374/2.

29. ملاصدرا، اسفار، 248/8.

30. در یک نگاه کلان به هستی و ظهورات و انکشافات وجودی می‌توان گفت حتی همان حرکاتی که نزولی و تضعیفی هستند به اعتباری اشتدادی به حساب می‌آیند، آن‌هم از این اعتبار که هر فعلیتی نسبت به فعلیت قبلی‌اش برتر است (ر.ک: غرویان، «گفت و گویی در باب حکمت متعالیه»، 25 و 29).

فلسفه وجودی متعالیه و به تبع نفس‌شناسی وی مرتبط است. انسان صدرایی در فرآیند صیوریت وجودی در مسیر سعادت که از جنس شناخت و ادراک حضوری است، جوهر منفعل نیست؛ بلکه موجودی است پویا که پویایی اش به وجود فی‌نفسه باز می‌گردد.³¹

این نظریه که صدرا نفس را ظل الله می‌داند، رویکرد وی را نسبت به مسأله ادراک دگرگون ساخته و اساس اثبات اصول معرفت‌شناسی در حکمت صدرایی شده است، اصولی که در واقع حدوسط‌هایی برای استنتاج نظریه انکشاف هستند؛ چراکه به جهت تناظر سعادت با ادراک، واسطه‌های استنتاج مختصات سعادت صدرایی از حوزه معرفت‌شناسی است، حوزه‌ای که قوانینش زاییده و نتیجه مقدمات دو شاخه قبلی این مختصات هستند؛ این اصول معرفتی به مثابه حدوسط‌های نظریه انکشاف عبارتند از: قیام صدوری صور ادراکی به نفس و اثبات اتحاد وجودی حقیقت و رقیقت بین عاقل و معقول.

2-3-1. قیام صدوری صور ادراکی به نفس

طبق اصول وجودی گفته شده ملاصدرا، نسبت صورت ادراک‌شده به نفس ادراک‌کننده را نسبت مجعول به جاعل می‌داند، نه نسبت حال به محل؛ به عبارت دیگر، قیام صور ادراک‌شده با ادراک‌کننده قیام صدوری است نه حلولی. علاوه بر صور عقلی در مورد صور حسی و خیالی نیز باید نفس را مظهر دانست، نه مصور؛ چرا که طبق قاعده جسمانی الحدوث بودن نفس، کمالات علمی در اثر حرکت جوهری نفس به ظهور می‌رسد. در واقع، چون نفس در حرکت جوهری خود به منطقه احساس و خیال می‌رسد، در آغاز مظهر از برای حقایق حسی و خیالی می‌گردد و البته چون مظهریت برای او به صورت یک ملکه نفسانی درآید، از آن پس، نفس، خود مصدر صور حسی و خیالی خواهد شد.³²

ملاصدرا در مورد قیام صدوری صور به نفس معتقد است که این صور در داخل ذات انسان بوده و به هیچ وجه از دایره گسترده نفس ناطقه بیرون نیستند، وی معتقد است که نفس که ایجاد یا اظهار صور می‌کند، طبق قاعده «معطی شئی واجد آن است»، باید در مرتبه قبل آن را داشته باشد.³³

2-3-2. اتحاد وجودی حقیقت و رقیقت بین عاقل و معقول

در اتحاد عاقل و معقول، نحوه‌ی رابطه صور ادراکی با فاعل شناسایی به مثابه اتحادی وجودی و به تعبیر دقیق‌تر از نوع وحدت وجودی حقیقت و رقیقت است. در این مبحث مراد از عاقل و معقول، اتحاد بین وجود عاقل با وجود معقول بالذات است. بر مبنای نحوه‌ی اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه، نفس و

31. خاتمی، اندیشه‌های صدرایی، 138.

32. جوادی آملی، رقیق مختوم، 155/1.

33. ملاصدرا، اسفار، 116/6.

صور ادراکی و ادراک امور مباین نبوده و همه یک امر هستند.

صدرالمتألهین علاوه بر اینکه این قاعده را در علم نفس به ذات خود جاری می‌داند آن را به علم نفس به غیر ذات هم تعمیم می‌دهد و نه تنها در مرتبه تعقل که در مرتبه تخیل و احساس هم آن را اثبات می‌کند. وی در اثبات این قاعده از برهانی معروف به برهان تضایف بهره می‌برد. طبق نظریه اتحاد عاقل و معقول در هر مرتبه‌ای از ادراک، تحولی جوهری در نفس روی می‌دهد که بنابر آن، جوهر نفس ادراک‌کننده با مرحله‌ی قبل متفاوت است. تحول جوهری نه به آن معنا که چیزی بر نفس افزوده گردد؛ بلکه بدین شرح که این موجود، از درون صیورورت پیدا می‌کند؛ به‌طوری که جوهر نفس ادراک‌کننده در هر مرحله متفاوت است و تفاوتش به ظهور و تفضیل و تجلی و انکشاف است و مقصود از نقصش نسبت به مرحله بالاتر فقط در آشکار نبودن کمالات است. بر این اساس اتحاد صور با نفس، اتحاد حقیقت و رقیقت است که در ارتباط معلول با علت مستعمل است نه از قبیل اتحاد جوهر با عرض؛ چرا که نفس، نه موضوع اعراضی به نام صور علمی است و نه هیولایی است که فعلیتش به صور باشد. ملاصدرا با توجه به طرح اتحاد حقیقت و رقیقت بین عاقل و معقول، دوگانگی بین انسان و عالم را از میان برداشته است. بر اساس این قاعده، انسان متناسب با درجه وجودی به هر مرتبه‌ای از وجود که صعود می‌یابد با آن مرتبه یکی می‌شود و عالم عقلی مشابه عینی می‌گردد و اصل همه امور را در خود مشاهده می‌نماید. در واقع، انکشاف و ظهور هر مرتبه‌ای از هستی در گرو انکشاف همان مرتبه وجودی انسان است.

ملاصدرا با توجه به قاعده مساوقت وجود و کمالات به این نتیجه می‌رسد که اگر عقل در سیر استکمالی‌اش چنان به مراتب کمال و سعادت برسد که همه مراتب وجودی را طی کند؛ چه بسا از عقل فعال نیز فراتر رود و به همه معقولات عقل فعال احاطه یابد، به‌گونه‌ای که حتی عقل فعال از حسنات وجودی او شود. البته که این مقام به پیامبر(ص) و فرزندان پاک ایشان اختصاص دارد.³⁴ بدین‌سان، می‌توان گفت که وجود نفوس جزئی، به نفوس کلی و به عقل و در نهایت به حضرت حق متصل هستند؛ بلکه همه مظاهر و جلوه‌های آن هستند. وحدت سنخ وجود و پویایی آن حافظ ارتباط مراتب مختلف و تأثیر و تأثرهای متقابل آنهاست. با توجه به بازگشت همه ادراکات به حضرت حق، نتیجه گرفت هر چیزی که وجودش قوی‌تر باشد ادراکش نیز قوی‌تر است و بالعکس. مرحوم عبدالله زنون نیز در لمعات الهیه می‌نویسد: «هر جا که وجود اقوی و اتم است، جهت علمیت و عالمیت و معلومیت نیز اقوی و اتم و اظهر و انور است، پس تمیز و انکشاف در عالم عقول اقوی و اتم است از عالم نفوس و در عالم اله اظهر و انور

34. آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، 178.

است از عالم عقول پس علم واجب الوجود بالذات خود و به سایر اشیاء اقوای انحای علوم است و اتم اقسام تعقلات و ادراکات است.»³⁵

2-4. استنتاج نظریه «انکشاف سعادت بر انسان صدرایی» از طرح مختصات فوق

اکنون نوبت به آن رسیده که طبق مقدماتی که در حوزه وجودشناسی و به تبع آن، انسان‌شناسی آمد و منجر به تشکیل حدوسط‌هایی در حوزه معرفت‌شناسی شد، به استنتاج نظریه انکشاف سعادت بر انسان صدرایی توفیق یابیم.

بر مبنای اصل وحدت شخصی وجود، همه پدیده‌ها مظاهر حضرت حق هستند و بین مراتب این مظاهر تمایز شأنی برقرار است. بدین شرح که ذی‌شأن در مرتبه‌ی هر شأن حضور دارد. بدین ترتیب حرکت نفس در سعادت‌مند شدنش در واقع اظهار و آشکارگشتگی کمالات نهفته وجودی است. از طرف دیگر بنابر مساوقت وجود و کمالات، می‌توان گفت که کمالات وجودی در همه مراتب سریان دارد و نیز بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه، نفس بسیط الکمال است و کمال بسیطه در مرتبه ذات خود، همه کمالات است و هم‌چنین از آنجا که نفس که ظل الله است (و افعالش، اظهار کمالاتش در عین ثابت است و حرکت اشتدادی، اظهار ما فی الضمیر است)، باز هم نتیجه می‌گیریم که نفس در سیر اشتدادی‌اش فاقد چیزی نیست که آن را اکتساب کند. چنین مختصاتی از این مقدمات وجودی، شهادت بر اظهار و انکشافی بودن سیر سعادت‌مند شدن انسان صدرایی را اعلام می‌کند؛ اما آنچه مهم‌تر از همه‌ی اینهاست، آن است که این مقدمات وجودی به تجلّی حدوسط‌هایی در حوزه معرفت‌شناسی منجر می‌گردند تا نحوه تناظر سعادت و ادراک را از منظر حکمت متعالیه تبیین کنند. کلیدی‌ترین حدوسط این حوزه عبارت است از: اتحاد وجودی و به تعبیر دقیق‌تر وحدت وجودی از نوع حقیقت و رقیقت که بین عاقل و معقول برقرار است که با چنین تفسیری نفس و صور ادراکی و ادراک اموری مابین نیستند.

از آنجا که هرچه ادراکات نفس شدیدتر باشند، نفس سعادت‌مندتر است و از سوی دیگر طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول، هر سه رکن اصلی ادراک، یعنی: تعقل‌کننده، تعقل‌شونده و خود تعقل، هر سه یک مصداق دارند؛ یعنی یک وجودند دارای سه جلوه، چرا که بر مبنای تفسیر اتحاد حقیقت و رقیقت که ملاصدرا آن را در اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌کند، نفس ناطقه با همه ادراکات، هم عقل و عاقل و هم معلوم است. پس باز هم شاهد بر انکشاف آمد که نفس در فرآیند ادراک و تعقل چیزی را که اکتساب نمی‌کند؛ بلکه در هر مرحله‌ای نسبت به کشف حجب و موانع، ظهور و انکشاف می‌یابد. پس سعادت،

دیگر عروضی و اکتسابی نیست و حرکت دیگر خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه در نظریه انکشاف بر مبنای اصول وجودی متعالیه، دوگانگی میان قوه و فعل از میان می‌رود، در واقع، فعل نفس در برابر قوه اشاره به انکشاف و فعلیت دارد، انکشافی که در خودش هم مستلزم امکان است و هم مستلزم فعلی که آن فعل تحقق واقعی امکان است؛ در این انکشاف امکان و فعل، دو مرحله یا دو فاز از وجود عینی‌اند که در وحدتی پویا به هم متصل‌اند، به علاوه فعل صرفاً حالتی را نشان نمی‌دهد که تحقق قوه به پایان رسیده باشد، بلکه بیانگر نفس انتقال از قوه به همان تحقق است.

نتیجه‌گیری

مرحوم صدرالمتألهین، سعادت ویژه نفس ناطقه را جهان عقلی شدنش می‌داند، عقلی شدنی که متهم به ایده‌آلیست نیست و حتماً در ضمن کشف حجب نفس به مدد ترکیه عملی رخ می‌دهد. تمایز حکیم متأله با فلاسفه پیشین مشاء و اشراق در تنظیم شاکله سعادت، این است که هر دو مکتب، سعادت را امری عروضی و در نتیجه اکتسابی می‌دانستند؛ اما از منظر حکیم متأله سعادت رویدادی انکشافی است، علت این تمایز در دیدگاه، تفاوت اصول وجودی حکمت متعالیه با مکتب مشاء و اشراق است. مبانی وجودی ملاصدرا بر تفسیر وی از ویژگی‌ها و مولفه‌های نفس ناطقه نقش مهمی داشته است و بالتبع نفس‌شناسی وی تأثیرگذار بر حوزه معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بوده است. در پرتو مبانی وجودی صدرا از جمله: اصالت و بساطت وجود؛ و مساوت وجود و کمالات، نفس از تمامیتی وجودی برخوردار است که در عین وحدت جامع همه قواست و کمالات وجودی در مراتب آن نهفته است. از سوی دیگر بر پایه‌ی اصل وحدت شخصی وجود و نتایجش که تأویل ماهیات به شئون و بازخوانی رابطه‌ی ماده و صورت است، حرکت انسان در سعادت‌مند شدنش و سیراستکمالی، دیگر خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه از جنس اظهار و ظهور و انکشاف کمالات نهفته در صقع ذات وی است. در جریان حرکت اشتدادی ظهوری، ظهور هر شیء همان باطن شیء با تعین خاص است و بالقوه بودن هر شیء به معنای متعین بودن آن امر باطنی و بالفعل بودن آن، همان امر باطنی است. در واقع، در حکمت متعالیه بنابر یکپارچگی نفس، مفهوم قوه فعل، بار وجودی می‌یابد و فعل نفس در برابر قوه اشاره به انکشاف و فعلیت دارد.

بدین‌سان طبق اصول وجودی حکمت صدرایی هرگونه ثنویت بین ذهن و عین، آگاهی و اراده، نفس و بدن قوه و فعل در رابطه با انسان از میان می‌رود، چرا که دوگانگی، محصول تفکر حصولی است و بنیادی در ساحت وجودی حکمت متعالیه ندارد. در ساحت وجودی حکمت متعالیه تنها وجود حقیقی حضرت

حق است و باطن خلق و مخلوق همان ظاهر و ظهور حضرت حق است و ظاهر و نور خلائق نشان از باطن خداوند دارد.

منابع

قرآن کریم

- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: مرکز النشر، بی.تا.
- ارشد ریاحی، علی. «مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا». انسان پژوهی دینی، شماره 24، 1389
- اکبری، رضا. «امتناع تعریف حقیقی براساس مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا». پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال دوم شماره 3. 1392.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1376.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر تمهید القواعد. تهران: الزهراء، 1372
- _____، رحیق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء، 1375.
- حسنی، محمدسالم. «سعادت از منظر فلسفه‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه». معرفت، شماره 201، 1393.
- خاتمی، محمود. اندیشه‌های صدرایی. ترجمه گروه مترجمان، تهران: انتشارات علم، 1387.
- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، تهران 1348.
- راسیتان، ابراهیم. «بازخوانی مفاهیم فلسفی در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین». دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، شماره اول. 1393.
- رحمانی، محمدهادی. «تقریر معانی تشکیک». نسیم خرد، شماره 2، 1395.
- سالاری، عزیزالله. «خلق مدام دو نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدر». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره 16، 1384.
- زنوزی، عبدالله. لمعات الهیه. مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، بی.تا.
- سجادی، جعفر. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، 1379.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. اسفار. ترجمه حمید خواجوی، سفر چهارم، مولوی، 1387.
- _____ الحکمه المتعالیه فی الأسفارالعقلیه الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1419 ق.

شرح الاصول الکافی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تعلیق، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.

المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.

طباطبائی، محمد حسین. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

غروی، محسن. «گفت و گویی در باب حکمت متعالیه»، معرفت، شماره ۲۹، ۱۳۸۷.

الفراهیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.

کاوندی، سحر. «ملاصدرا وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال پنجم، شماره دوم، ۱۳۹۶.

نوری، آخوند ملاعلی. رساله بسیط الحقیقه. تهران: بی نا، بی تا.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm

Akbari, Riḍā. "Imtinā' Ta'rīf Haqīqī bar Asās Mabānī Vujūdshinākhtī va Ma'rīfatshinākhtī Mulāṣadrā".

Pazhūhish-hā-yi Hastishinākhtī, yr. 2, no. 3, 2014/1392.

Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-'Ayn*. Qum: Hijrat. 1989/1409.

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Hastī az Naẓar Falsafah va 'Irfān*. Qum: Markaz-i Intishārāt-i Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 1998/1376.

Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughat Nāmih*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1969/1348.

Gharavīyān, Muḥsin. "Guft va Gūyī dar Bāb Hikmat Muta'āliyah", *Ma'rīfāt*, no. 29, 2009/1387.

Ḥasanī, Muḥammad Sālim. "Sa'ādat az Manẓar Falsafah-hā-yi Mashā', *Ishrāq* va Hikmat Muta'āliyah". *Ma'rīfāt*, no. 201, 2015/1393.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughah*. Qum: Markaz al-Nashr. S.d.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Qum: Markaz-i Nashr Asrā', 1997/1375.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tahrīr Tamhīd al-Qawā'id*. Tehran: al-Zahrā, 1994/1372.

Kāvandī, Saḥar. "Mulāṣadrā Vahdat Tashkīk yā Vahdat Shakhshī". *Dū Faṣlnāmih-yi 'Ilmī-Pazhūhishī Hikmat Šadrā'i*, yr. 5, no. 2, 2018/1396.

Khātāmī, Maḥmūd. *Andīshih-hā-yi Šadrā'i*. Translated by Gurūh Mutarjimān, Tehran: Intishārāt-i 'Ilm, 2009/1387.

Nūrī, Ākhūnd Mūlā ‘Alī. *Risālah Basīṭ al-Haqīqah*. Tehran: s.n. s.d.

Rahmānī, Muḥammad Hādī. “Taqrīr Ma‘ānī Tashkīk”. Nasīm Khirad. no. 2, 2017/1395.

Rarshad Riyāhī, ‘Alī. “Marātib Takāmul Nafs az Didgāh-i Mulāṣadrā”. *Insānpazhūhī Dīnī*, no. 24, 2011/1389.

Rāstīān, Ibrāhīm. “Bāzkhānī Mafāhīm Falsafī dar Partū Nazāriyah-yi Vahdat Shakhshī Vujūd Šadr al-Muta‘allihīn”. *Dū Fašlnāmih-yi ‘Ilmī-Pazhūhishī Hikmat Šadrā’ī*, no. 1, 2014/1393.

Šadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1998/1419.

Šadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah, 1982/1360.

Šadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Ta‘līq, Taṣhīḥ va Taqdim Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.

Šadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asfār*. Translated by Ḥamid Khvājavi, Safar Chāhārum, Mūlavī, 2009/1387.

Šadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Uṣūl al-Kāfī*. Tehran: Mū‘assisah-yi Taḥqīqāt Farhangī. 1988/1366.

Sajjādī, Ja‘far. *Farhang Iṣṭilāḥāt Falsafī Mulāṣadrā*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī Sāzimān Chāp va Intishārāt, 2001/1379.

Sālārī, ‘Azīz Allāh. “Khalq Mudām dar Nigāh Ibn ‘Arabī va Muqāyisih-yi ān bā Ḥarkat Jūharī Šadrā”. *Fašlnāmih-yi Andishih-yi Dīnī Shiraz university*, no. 16, 2005/1384.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Zunūzī, ‘Abd Allāh. *Lama‘āt Ilāhiyah*. Muqaddamah va Taṣhīḥ Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Tehran: Anjuman Shāhanshāhī Falsafah-yi Irān, s.d.