



The Evidence and Principles of the Theory of Self-Revelation of the Soul in Mullā Ṣadrā's Philosophy

Dr. Amir Rastin Toroghi

Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: arastin@um.ac.ir

Abstract

For some reasons, finding Mullā Ṣadrā's final position on various philosophical issues requires much precision and patience. Regarding the origin and development of human knowledge, the theory that is both confirmed by clear textual evidence and is derived from the special principles of Ṣadrā's philosophy is the view of self-revelation of the soul. In this view, perfection of the soul does not mean receiving perfections alien to the soul from the outside and being added to the soul, but the soul is a simple truth that, with the help of God and as a result of its substantial movement, continuously reveals what it has in its inner reality. In fact, what is already undifferentiated in the inner reality of the soul becomes manifested and differentiated. In the transformative process of knowledge, it is not added to the self from the outside, but emanates from within, and to be more exact, the existence of the self is revealed to itself. This research, with analytical-descriptive method and based on library sources, shows that many of the Sadrian special principles are not compatible with the common interpretations of the transformation of the soul rendering soul's movement as 'the evolution from potentiality to actuality.' Such principles necessitate a new reading of the development of the soul, especially in the perfection of knowledge. Primacy, simplicity, and gradation of existence, as well as the unity of the soul with the Active Intellect, the former existence of the soul, the Sadrian explanation of physical resurrection are among principles that, along with the clear textual hints and direct statements, can lead us to the theory of self-revelation of the soul.

Keywords: Mullā Ṣadrā, knowledge, potentiality and actuality, hiddenness and manifestation, differentiated mode and undifferentiated mode.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	157 - 177	ص 1400، زمستان 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 177 - 157
شاپا الکترونیکی 2538-4171		شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/05/05	تاریخ بازنگری: 1401/04/28	تاریخ دریافت: 1401/04/13
DOI: 10.22067/EPK.2022.77525.1147		نوع مقاله: پژوهشی

مبانی و شواهد نظریه انگشاف نفس در حکمت صدرایی

دکتر امیر راستین طرقي

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: arastin@um.ac.ir

چکیده

بنا به دلایلی، کشف دیدگاه نهایی ملاصدرا در مسائل گوناگون حکمی نیازمند دقت و حوصله فراوان است. در باب نحوه پیدایش و بسط علم انسان نیز گرچه دیدگاه‌های گوناگونی قابل طرح است، اما نظریه‌ای که هم شواهد متنی روشنی آن را تأیید می‌کند و هم برآمده از مبانی ویژه حکمت صدرایی است، دیدگاه انگشاف نفس است. در این دیدگاه، استکمال نفس به معنای دریافت کمالات بیگانه با نفس از بیرون و اضافه شدن آنها بر نفس نیست، بلکه نفس حقیقتی بسیط است که به امداد الهی و در اثر حرکت جوهری اشتدادی، پیوسته آنچه را در نهان خویش به نحو مُجَمَل دارد به گونه مفصل آشکار می‌سازد. در فرآیند تحولی معرفت نیز کمال علمی از بیرون بر نفس افزوده نمی‌شود، بلکه از درون می‌جوشد و در حقیقت، وجود نفس بر خودش منکشف می‌گردد. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و بر اساس مراجعه به منابع کتابخانه‌ای، نشان می‌دهد که بسیاری از مبانی ویژه حکمت صدرایی با تفسیرهای رایج از تحول نفس-که در آنها سخن از خروج از قوه به معنای نداری به فعلیت به معنای دارایی است- سازگار نبوده و این مبانی خوانشی نو از تحول اشتدادی نفس به ویژه در حوزه معرفت و ادراک را می‌طلبد. در کنار اشارات روشن و بلکه تصریحات متنی، برخی مبانی همچون اصالت، بساطت، تشکیک (در مظاهر) وجود، عدم‌ناپذیری وجود، مظهر بودن همه ادراکات برای نفس، اتحاد نفس با مفیض کمال علمی (عقل فعال)، کینونت سابق نفس، معاد جسمانی صدرایی و معنای صحیح قابلیت نفس در ادراک، ما را به نظریه انگشاف نفس رهنمون می‌سازد.

واژگان کلیدی: انگشاف نفس، علم، ملاصدرا، اجمال و تفصیل، ظهور و بطون، قوه و فعل

مقدمه

در باب نحوه پیدایش و بسط علم و معرفت انسان، دیدگاه‌های گوناگونی در فلسفه اسلامی مطرح شده و یا قابل طرح است. یکی از دیدگاه‌هایی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابلیت تبیین دارد، نظریه انکشاف نفس است. در این دیدگاه، آنچه در فرآیند تحولی کسب معرفت رخ می‌دهد، افزوده شدن اطلاعات و علوم از بیرون بر نفس نیست، بلکه علم و معرفت، حقیقتی است که از درون وجود نفس می‌جوشد و در حقیقت، در فرآیند ادراک، وجود نفس بر خود منکشف می‌گردد. نفس در اثر حرکت جوهری و تحول ذاتی، پیوسته در حال اشتداد است و همین سیر وجودی و تحولی سبب می‌شود تا آنچه در کتم و بطن حقیقت نفس هست به تدریج به منصه ظهور و بروز و کشف برسد و از باطن به ظاهر و از اجمال به تفصیل در آید. اهمیت این بحث از جهت ارتباط مستقیمی است که با مباحث مهم و مبنایی فلسفه و کلام اسلامی دارد، به ویژه مسائلی در حوزه نفس‌شناسی و جایگاه نفس در عالم هستی و کیفیت تحول و سیر وجودی انسان. تبیین معنای موجهی از حرکت، قوه و فعلیت، رابطه ظاهر و باطن، رابطه انسان با عوالم فراتر از خود (عالم عقول)، رابطه بدایت و نهایت حرکت وجودی انسان در سیر نزولی و صعودی، رابطه دنیا و آخرت از وجوه آثار پذیرش این دیدگاه صدرایی است که می‌تواند منشاء تحولاتی در نظام اندیشه فلسفی و کلامی گردد. کاوش نگارنده این را نشان می‌دهد که این خوانش نو از نظریه علم صدرایی اولین بار توسط دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی، استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مطرح شده و توسط شاگردان وی در مقالاتی همچون «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه» (خادمی، حسینی شاهرودی، 51-74)، «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس» (مردی‌ها و دیگران، 105-128)، «فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدرا» (راستین، حسینی شاهرودی، 133-156) تبیین شده است. اخیراً دیگران نیز به تبیین این نظریه روی آورده و همین دیدگاه را از منظر علامه حسن‌زاده آملی (ره) و اکاویده‌اند (غفاری و دیگران، 107-128). وجه تمایز نوشتار کنونی نسبت به پژوهش‌های پیشین در جامعیت ادله و شواهد صدرایی است، در حالی که مکتوبات پیشین تنها زاویه خاصی از بحث را در یکی از مبانی حکمت متعالیه کاویده‌اند. پرسش اصلی این نوشتار به طور مشخص آن است که آیا این دیدگاه، از شواهد کافی در خود حکمت صدرایی برخوردار است یا آنکه صرفاً استنباطی تحمیلی از این نظام فلسفی و گونه‌ای تفسیر به رأی محسوب می‌شود؟

شواهد مؤید نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی

پیش از سخن درباره شواهد و مبانی مؤید این نظریه، بایسته است ادعای اصلی مورد تأکید قرار گیرد.

محور اصلی نظریه انکشاف نفس آن است که کمالات نفس، از جمله کمال علم، زاید بر وجود نفس نبوده و امری بیرونی، بیگانه و افزوده شده از بیرون بر او نیست. نفس به مانند انبانی تهی از کالای علم یا هر متاع وجودی دیگری نیست تا با ایجاد، اشراق، افاضه، اضافه، و یا هر کنش دیگری از سوی یک فاعل بیرونی، از آن متاع پر گردد، بلکه نفس مخلوقی است که کمالات لایق خویش را از ابتدا واجد است، هر چند این وجدان به نحو اجمال و در باطن ذات اوست و تمام کنشها و واکنشهای مربوط به نفس، معداتی هستند که زمینه را برای ظهور و تفصیل کمالات داشته او فراهم می‌سازند. اکنون با این ادعا سراغ آثار و مبانی صدرایی می‌رویم تا ببینیم آیا متون صدرایی و مبانی فلسفه او تاب چنین تفسیر ویژه‌ای از نفس‌شناسی را دارد یا خیر. با توجه به یک نکته، از این بخش به اختصار می‌گذریم و بر مبانی تکیه بیشتری خواهیم کرد و آن اینکه صدرالمتألهین، خواه به دلیل روش آموزشی تدریجی و پلکانی‌اش در حکمت (ملاصدرا، اسفار، 85/1) و خواه به جهت مصون ماندن گوهرهای ناب معارف الهی از انظار پلید و اذهان بلید و گمراه شدن و گمراه کردن افراد شریر (همو، الشواهد الربوبیه، 132؛ نیز رک: همو، ایقاظ الثائمین، 3-4)، زبده معارف حکمی خود را در آثارش پراکنده ساخته است و در دیدگاه‌های بدیع و ویژه‌اش یا تصریح روشن و مفصلی بر آن یافت نمی‌شود و یا آنکه به اشاره از آن عبور شده است و باید با مراجعه به مبانی و اصول مورد پذیرش صدرا در آن بحث، نظر نهایی او را کشف و استنباط نمود. در خصوص بحث حاضر، اما، هم عبارات صریحی وجود دارد و هم برخی اشارت‌هایی که با انضمام به مبانی و اصول، کم از تصریح ندارند. شاید صریح‌ترین عبارت صدرالمتألهین را بتوان این سخن دانست: «کَلِمَا يَرَاهُ الْإِنْسَانُ فِي هَذَا الْعَالَمِ أَوْ بَعْدَ ارْتِحَالِهِ إِلَى الْآخِرَةِ [نسخه دیگر: کَلِمَا يَرَاهُ الْإِنْسَانُ فِي هَذَا الْعَالَمِ فَضْلًا عَنِ وَقْتِ ارْتِحَالِهِ] فَإِنَّمَا يَرَاهُ فِي ذَاتِهِ وَفِي عَالَمِهِ وَلَا يَرِي شَيْئًا خَارِجًا عَنِ ذَاتِهِ وَعَالَمِهِ؛ وَعَالَمِهِ أَيْضًا فِي ذَاتِهِ» (همو، الشواهد الربوبیه، 329).

حکیم سبزواری این قاعده را که «جميع مدركاتك الذاتية من المحسوسات الظاهرة و الباطنة في عالمك لا غير» یکی از اصول حکمت متعالیه برمی‌شمرد و معتقد است که بر اساس آن، حدوث عالم معنای لطیفی غیر از حدوث ذاتی، دهری و زمانی می‌یابد، بدین صورت که منظور از عالم حادث، عالمی است که وابسته به انسان است و با حدوث طبیعی انسان، حادث می‌شود (همو، اسفار، 282/3؛ تعلیقه سبزواری). حکیم سبزواری همچنین نفس را بسیط الحقیقه‌ای در رتبه پس از حق تعالی و عقول مفارق دانسته و در نتیجه، آن را واجد همه وجودهای مادون این مرتبه می‌داند و تصریح می‌کند که برای معرفت و شناخت حقایق، کافی است که نفس به صفحه وجود خود بنگرد تا هر حقیقتی را از درون ذات خود بشناسد و سپس به این شعر استشهاد می‌کند که:

ای نسخه تامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(همان، 307-308؛ تعلیقه سبزواری).

از نظر ملاصدرا، یکی از تفاوت‌های صور مادی با صور علمی آن است که فاعل صور مادی، مباین با آنها و منفصل از ایشان است، اما فاعل صور علمی غیرمباین و غیرمنفصل است؛ بر این اساس، نفس گرچه در ابتدای امر، کامل نیست، اما در رسیدن به کمال شایسته خود، مستکنفی به ذات بوده و به ماکملی که منفصل الذات از آن و بیگانه با آن باشد، نیازی ندارد (همان، 302-302). البته نفسی که هنوز موانع و حجب را برطرف نساخته و با مُعدّاتی همچون زهد، زمینه انکشاف خویش را فراهم نکرده است، نمی‌تواند حقایق اشیاء را در درون خود مشاهده کند؛ که اگر چنین می‌بود، ادراک آن نفس نیز به مشاهده‌ای می‌بود که در درون اتفاق می‌افتد نه در بیرون (همو، کسر اصنام الجاهلیة، 29-30)، وگرنه، هر آنچه را که انسان برای استکمال و ارتقاء به عالم قدس بدان محتاج است یعنی حقایق موجودات و دو نشئه دنیا و آخرت و خلق و امر، همگی در لوح وجود او مکتوب و در صحیفه انسانی مرقوم داشته شده است (همو، مجموعه رسائل فلسفی، 104/3) و تفاوت پیش و پس از استکمال به فهم و دریافت‌داری‌هاست، نه افزوده و یا کاسته شدن آنها.

معقولاتی که عقل فعال سبب خروج نفس عاقل آنها از قوه به فعل می‌شود، همگی به نحو بالقوه در درون نفس وجود دارند یعنی به صورت صور حسی یا خیالی که بالفعل، محسوس و متخیل هستند ولی بالقوه، معقولند، همچنانکه خود نفس در ابتدا عقل بالقوه و محسوس بالفعل است و بعداً عقل بالفعل می‌شود. کاری که عقل فعال می‌کند، نور می‌تاباند و همین معقولات بالقوه را بالفعل می‌کند (نه اینکه از بیرون چیزی بر نفس افزوده و اضافه کند). صدرا این امر را حاوی سِرّ عظیمی می‌داند که غیرقابل افشا است (همو، المبدأ و المعاد، 377-378)؛ این مطلب، تأیید ادعای پژوهش کنونی است مبنی بر اینکه اولاً در باب علم، ملاصدرا حاوی دیدگاهی ویژه است، ثانیاً او تعمداً سعی بر عدم تصریح به این دیدگاه دارد، و ثالثاً حضور و وجود پیشین معقولات و ادراکات در نفس، و لو به نحو بالقوه (که متفاوت از معنای ارسطویی قوه که ملازم با فقدان است می‌باشد) و نیز نقش شبه‌اعدادی عقل فعال و نه نقش ایجادیش (صرفاً مانند خورشید بر معقولاتی که بیشتر وجود داشتند، می‌تابد، نه آنکه آنها را در درون نفس رأساً از عدم ایجاد کند)، شاهدهی بر نظریه انکشاف محسوب می‌شود.

نکته پایانی در اینجا به ادبیات بحث باز می‌گردد و این پرسش که آیا در حکمت صدرایی، برای اشاره به قوه و فعل از واژگانی همچون اجمال و تفصیل و یا ظاهر و باطن استفاده شده است یا خیر. در سخنان صدرا، «خروج از قوه به فعل» در کنار تعبیری چون «خروج از بطون به ظهور» به کار رفته است: «فقد

ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضة الوجود وإخراج الماهيات من العدم إلى الكون و التحصيل و من القوة إلى الفعل و التكميل و من البطون إلى الظهور» (همو، اسفار، 2/ 356) که یا دلالت بر این همانی معنایی آنان دارد و یا دلالت بر تفسیر خاص این حکمت از خروج از قوه به فعل. در مواردی، قوه به «اجمال» تفسیر شده است، یعنی وجود بسیط و واحدی که مشتمل بر کمالات متعددی است منتهی به نحو بساطت و وحدت و بدون تمایز تفصیلی؛ مانند آنجا که گفته می‌شود اشیاء پیش از وجود بالفعل (و تفصیلی‌شان)، در عالم ربوبی، وجودی بالقوه به معنای وجود جمعی اجمالی دارند (همان، 6/ 273) و یا آنجا که می‌گویند در سیاهی شدید، سیاهی‌های ضعیف به نحو بالقوه موجودند، و یا وقتی گفته می‌شود عقل بسیط، همه معقولات بالقوه است، منظور از قوه، معنای همراه با عدم نیست (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 102)، و یا قوه نفس برای پذیرش معقولات، که در آن، قوه به معنای انفعالی که همراه با عدم خارجی باشد، نبوده، بلکه به معنای انفعالی است که مصحوب به عدم ذهنی می‌باشد (همان، 102؛ همو، اسفار، 3/ 331)، حکیم سبزواری نیز صراحتاً این گونه قبول را همان قبول به معنای اتصاف می‌داند، مانند آنچه میان لازم و ملزوم جریان دارد (همانجا، تعلیقه سبزواری). به گمان صدرا، کمالات حدود قبلی حرکت اشتدادی در حدود بعدی، به نحو قوه محفوظ است و این قوه به معنای فقدان نیست، بلکه به معنای «قوة فعلی اجمالی» است (همان، 8/ 52). وی در جایی، بالقوه را مرادف باطنی بودن و بالفعل را متناظر با ظاهری بودن می‌داند: «فإن الأجسام هاهنا مشهودة بارزة و الأرواح كامنة مستورة و الأجسام محسوسة بالفعل و الأرواح موجودة بالقوة» (همو، اسرار الآيات، 92-93) و در جای دیگر، فعلیت حاصل از استکمال نفس را در کنار ظهور می‌آورد، که می‌تواند شاهدهی بر معنای دقیق فعلیت باشد (همو، المبدأ و المعاد، 551). اساساً صدرا بدایت و نهایت سیر وجود و نیز سیر انسان را به لحاظ حقیقت و وجود، یکی می‌داند (همو، تفسیر القرآن الکریم، 1/ 109 و 2/ 287؛ اسرار الآيات، 176؛ المبدأ و المعاد، 205-206) و تفاوت آن را به قوه و فعل به معنای اجمال و تفصیل برمی‌گرداند (همو، شواهد الربوبية، 392). از سوی دیگر، تفاوت اجمال و تفصیل، حقیقی نیست بلکه فقط به اعتبار و حیثیت التفات است: «و قد علم أن المفصل عين المجمل بالحقیقة و غیره بالاعتبار» (همو، اسفار، 7/ 225)، بلکه اساساً اختلاف حیثیت هم ندارند، و تنها به تفاوت ادراک بستگی دارد: «لا تفاوت بین الإجمال و التفصیل إلا بنحوي الإدراك لا بتفاوت في المدرك... بلا اختلاف حیثية تقييدية و لا تعليلية إلا مجرد الإجمال و التفصیل» (همان، 116؛ نیز همو، تفسیر القرآن الکریم، 37/1).

در پایان این بخش، گزیده‌ای از سخنان حکیم یونانی را که صدرا مجموع سخنان او را در یک فصل به عنوان تأیید و تکمیل سخنان خود ذکر کرده، بازگو می‌کنیم: «ای نفس، چیزی خارج از ذات تو نیست که

لازم باشد به دنبال شناخت آن باشی، بلکه تمام آنچه به دنبالش هستی همراه تو و در درون توست... پس ای نفس به ذات خود بازگرد، و تمام معلومات را درون خود جستجو کن نه بیرون از خود» (همو، کسر اصنام الجاهلیة، 208-209).

مبانی مؤید نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی

برخی از مبانی و اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت صدرایی می‌تواند به اثبات نظریه انکشاف نفس بینجامد، به گونه‌ای که پذیرش آنان منطقاً مستلزم پذیرش این نظریه است. اکنون به چند مورد از این مبانی که دلالت روشن‌تری بر مدعا دارد اشاره می‌رود.

الف. مبانی و اصول هستی‌شناختی

برخی از مبانی دخیل در نظریه انکشاف، عام هستند و حرکت و تغییر را به نحو مطلق از معنای رایج خروج از قوه به فعل که ملازم با فقدان کمال است به معنایی لطیف‌تر که چنین لازمه‌ای نداشته باشد - مانند معنای خروج از بطون به ظهور یا خروج از اجمال به تفصیل - منتقل می‌سازد. به تبیین چند اصل مهم هستی‌شناختی و تحلیل ملازمه میان آنان و دیدگاه انکشاف می‌پردازیم.

1. وحدت وجود

بر اساس وحدت وجود، وجود و کمالات وجودی منحصر در حق تعالی است و سایر اشیاء صرفاً مظهر و نشان‌دهنده وجود و کمالات اویند. یک حقیقت است که در حال تطور و تجلی به صور گوناگون است نه آن‌که چیزی و فعلیتی از جایی بیاید و بر وجود اضافه و یا از او کم شود. تفاوت موجودات نیز به کیفیت همین حکایت‌گری و میزان خفا و ظهور کمالات حق تعالی در آنها است، نه به داشتن یا نداشتن کمال و یا بهره‌مند شدن به میزان کم و یا زیاد از آن؛ حتی تفاوت انسان کامل با دیگران تنها در اعتدال و استوای این جلوه‌گری نسبت به اسماء و صفات الهی است، نه در میزان بهره‌مندی از اصل آن کمالات: «اعلم أنّ جمیع الموجودات مظهر لصفات اللّٰه و آثاره، علی سبیل الاختلاف فی الخفاء و الجلاء، و یؤید ذلک ما روی أبو زید: «إنّ کلّ فی کلّ». و رسول اللّٰه - صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم - مظهر لجمیع الصفات الإلهیة، علی سبیل الاستواء» (ملاصدرا، المظاهر الإلهیة، 41). این اصل اصیل، اساساً بنیان فرض اضافه شدن و عروض صفت یا کمالی بر وجود را از ریشه می‌خشکاند و جایی برای تغییر و حرکت به معنای زیاد یا کم شدن وجود و خروج از قوه به معنای نداری به فعلیت به معنای دارایی باقی نمی‌گذارد، بلکه هر نوع تغییر و حرکت مفروض را باید به گونه‌ای تصویر و به معنایی لطیف تفسیر نمود که به وحدت وجود آسیبی نرساند. خروج از اجمال و بطون به تفصیل و ظهور، یکی از این معانی خردپذیر و لطیف

است.

2. بساطت وجود

بساطت وجود از محکّمات حکمت متعالیه است، بلکه طبق نظر دقیق صدرایی، هر وجودی بسیط است: «أن الوجودات هویات بسیطة» (همو، اسفار، 1/ 50). بساطت نفس نیز فرع بر بساطت وجود بوده و بلکه چنانکه در سخن منقول از حکیم سبزواری دیدیم، در این حکمت، سخن از بسیط الحقیقه بودن نفس است. از سوی دیگر، روشن است که اضافه و وصله شدن چیزی از بیرون با بساطت ناسازگار است؛ زیرا هنگام اضافه شدن فعلیت جدید، یا فعلیت جدید از سنخ وجود نیست که در این صورت، اساساً فعلیت و کمالی در کار نیست (چون فعلیت، مساوق با وجود است)، و یا از سنخ وجود است که در این حالت، به دلیل بساطت هر يك از دو وجود مفروض (یکی وجود مستکمل و دیگری وجود فعلیت)، وجودی در کنار يك وجود دیگر قرار گرفته است، نه آنکه ترکیبی حقیقی رخ داده باشد و شیء مرکبی پدید آمده باشد.

آری، وجود بسیط می‌تواند همان چیزی را که به نحو بساطت دارد، از نهان به عیان و از اجمال به تفصیل برساند، اما افزوده شدن چیزی از خارج بر او معنای روشنی ندارد. اضافه شدنهایی که در ظاهر حرکات و استکمالها رخ می‌دهد، صرفاً معداتی هستند که زمینه‌ساز تفصیل و اظهار کمالات شیء متحرکند، و این کنار هم قرار گرفتن و اضافه شدن، به معنای ورود فعلیت و کمال جدیدی از بیرون بر آن نیست. از نظر ملاصدرا، حتی در حرکات اشتدادی کیفی و کمی نیز کمال وجودی از بیرون برای شیء متحرک حاصل نمی‌شود، بلکه از درون او فیضان و جوشش می‌کند و اموری که در ظاهر اضافه شده‌اند، صرفاً زمینه‌ساز ظهور کمال جدید و جوشش آن از درون هستند: «لیس هذا المقدار حاصلًا من الخارج بل فائض علیه من الداخل و ان اشترط علی سبیل الاعداد ان یدخل فیه جسم غریب (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 110-111)؛ در تغذیه و نمو نیز به افاضه خود قوه نفسانی است نه زیاد شدن مقدار جسم به واسطه مداخله اجسام خارجی، بدین گونه که استکمال مغتذی به غذا همانند استکمال متعلم به معلم و عقل بالقوه به عقل بالفعل است؛ غذای حقیقی و جسم رشد دهنده، آن اجسام مادی خارجی بیگانه با نفس نیستند، همانگونه که معقول بالفعل و کمال حقیقی قوه عاقله، امور بیرونی همچون حیوان و گیاه و زمین نیستند، بلکه اینها با هم متحد و یگانه‌اند، پس کامل، عین آن چیزی است که بدان کمال می‌یابد و حساس عین آن چیزی است که حس می‌شود و عاقل عین آن چیزی است که معقول واقع می‌شود و همچنین مغتذی عین غذا است (همو، اسفار، 8/ 88-90). فارغ از جنبه‌های تخصصی طبیعی مربوط به چنین مباحثی از جمله تعریف جسم و معیار بسیط یا غیربسیط دانستن آن و نیز سنجش درستی و نادرستی این امور با دریافتهای جدید علوم طبیعی، غرض آن است که طبق نگاه صدرایی، بساطت همانند

سایر کمالات وجود در همه حوزه‌های وجودی سریان دارد، حتی در مراتب یا مظاهر فرودین طبیعی و جسمانی؛ البته در این موارد، بساطت نیز همانند خود وجود از ظهور کمتری برخوردار است و همانند اصل وجود و ظهور در امور جسمانی مادی، کمالات‌شان نیز در سایه وجودها و ظهورات برتر و کمالات آنها (مانند نفس یا ارباب انواع) معنا می‌یابد و تفسیر می‌شود (به عنوان نمونه، همان، 235/7 و 154/6-155)، منتهی تفسیری که کمترین فاصله را با مبانی ویژه از جمله بساطت داراست و نفی اضافه‌پذیری اجسام جدید و بیگانه از بیرون در فرآیند تغذیه و رشد کمی، نمونه‌ای از کوشش برای رسیدن به چنین تفسیری است.

3. عدم‌ناپذیری وجود

یکی دیگر از مبانی ویژه حکمت صدرایی، عدم‌ناپذیری هر وجودی است: «لأنَّ التحقيق أنَّ ما وجد من الأشياء لا يمكن انعدامه بالحقيقة (همو، المظاهر الإلهية، 106؛ نیز رک: تفسیر القرآن الکریم، 80/6؛ اسفار، 230-229/1). بر این اساس، در حرکت‌هایی که تضعفی فرض می‌شوند، آیا حقیقتاً فعلیته‌ها و کمالات یک شیء در حال کاسته و یا نابود شدن هستند و واقعاً این فعلیته‌ها وجودی، معدوم می‌شوند؟ طبق عدم‌ناپذیری وجود، تبدیل فعلیت‌های وجودی به عدم، تناقض است و امری محال (رک: همو، اسفار، 230/1 تعلیق سبزواری). پس فعلیته‌ها کجا رفته‌اند؟ اگر معدوم نشده‌اند، چرا دیگر قابل مشاهده نیستند و اثری از آنان نیست؟ یک پاسخ روشن می‌تواند بر اساس سازوکار تغییر در ظهور و بطون و یا اجمال و تفصیل کمالات بیان شود، به این صورت که کمالاتی که تاکنون آشکار بودند، و هنوز نیز موجودند، اکنون به نهان وجود رفته و در باطن موجودند. بنابراین، می‌توان گفت که از ابتدا نیز پیدایش این کمالات به الصاق آنان از بیرون نبوده، بلکه به خروج از مکنون و باطن به سوی مشهود و ظاهر بوده است. اساساً همانگونه که وجود، عدم را نمی‌پذیرد و اعدام و انعدام معنا ندارد، عدم نیز پذیرای وجود نیست و ایجاد و وجودیافتن به معنای رایج خلق از عدم بی‌معناست؛ در نتیجه، در حکمت صدرایی، علیت به معنای تقویم و قوام‌بخشی به معلول است، نه ایجاد کردن و اضافه کردن وجود و فعلیته‌ها و کمالات بر آن، چرا که اساساً میان فعل و فاعل، مابینت وجودی برقرار نیست: «أنَّ المبدأ الفاعل... بالنسبة إلى نفس الوجود الفائن علیها منه مُقَوِّم لا فاعل، لأنَّ هذا الوجود غیر مبین له» (همو، الشواهد الربوبية، 196؛ نیز رک: مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 294). این مطلب نیز به روشنی بر نفی اضافه شدن فعلیت بیگانه و بیرونی بر یک وجود دلالت می‌کند.

4. استناد آثار به صورت نوعیه

مبدأ قریب همه صفات و آثار شیء، صورت نوعیه آن است (به عنوان نمونه: همو، مجموعه رسائل

صدرالمتألهین، 111؛ اسفار، 5/157). صدرا تصریح می‌کند که صور نوعیه، مبدأ و مفید افعال و آثار شیء هستند (همان، 8/28) هر چند خود این مبده نیز تحت تدبیر و عنایت و تأثیر فرشتگان الهی و رب النوع باشد (همو، شرح الهدایة الاثریة، 86). بنابراین، صورت که در حکمت متعالیه، امری وجودی و بلکه همان وجود شیء است (همو، اسفار، 6/265)، مبدأ آثار شیء می‌باشد و هر چه این وجود در اثر حرکت استکمالی شدیدتر شود، آثار بیشتری نیز می‌تواند از خود بروز دهد، به گونه‌ای که تمام آثار صور پیشین را می‌توان به صورت اخیر نسبت داد و در آن مشاهده نمود، چرا که از حیث قوت وجودی مشتمل بر تمام مبادی افعال پیشین نیز هست، بدون آنکه به وحدت و بساطتش لطمه‌ای وارد شود (همان، 267). به هر حال، این گونه مبده نیز صور برای آثار، اگر به نوعی معنای فاعل هستی بخش را افاده کند، طبق قاعده «فاعل و معطی، خود باید واجد آن باشد»، باید به وجدان تمام فعلیهایی که معلول او هستند حکم کرد، چنانکه از نظر ملاصدرا، افعال و آثاری که از قوای جسمانی ظاهر می‌شود، چنین است و آن فعلیهها و آثار هم اکنون نیز در قوه موجود است، البته اکنون به صورت بالقوه و اجمالی و بسیط است، و به هنگام انجام فعل به صورت بالفعل و تفصیلی خواهد بود: «ان المَقْوِيَّ علیها و ان لم يوجد بالفعل و علی التفصیل - لكنها موجودة بالقوه و علی الإجمال» (همان، 3/236، رک: همینجا، تعلیقه سبزواری؛ جوادی آملی، ریحق مختوم، 16/297-300). حتی اگر مبده صور و قوای جسمانی، به معنای فاعل معطی کمال نباشد، حداقل معنایی که افاده می‌کند فاعل مقوم است و با توجه به بساطت و وحدتی که چنین فاعلهایی دارند، می‌توان به روشنی نتیجه گرفت که آثار و کمالات پسین و پیشین، از بیرون بر آنها اضافه نشده‌اند، بلکه این وجودهای بسیط، در اثر حرکت اشتدادی، کمالات و آثار مکتون و مستور خود را ظاهر ساخته‌اند.

5. اتحاد فاعل و غایت و طالب و مطلوب

مبنای دیگر برای فهم و اثبات نظریه انکشاف، تحلیل ویژه حکمت صدرایی از خود معنای «قوه» و رابطه امر بالقوه با موضوع آن و نیز با امر بالفعل است، به عبارت دیگر، تبیین رابطه «فاعل» (موضوع قوه)، «علت غایی» یا همان وجود علمی غایت (کمال بالقوه) و «غایت» یا همان وجود عینی غایت (کمال بالفعل). طبق این تحلیل از قوه و فعل، فعلیتی که به دنبال یک قوه می‌آید با آن قوه و نیز با موضوع آن قوه و استعداد یعنی متحرک، متحد است و هم اکنون هر سه، یک حقیقت وجودی را تشکیل می‌دهند و تفاوت بالقوه و بالفعل صرفاً در ترتب و عدم ترتب آثار است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، 198-201) که عبارت بهتر، ظهور یا عدم ظهور آثار است، زیرا طبق نظر علامه طباطبایی، اگر حالت قوه یک امر عدمی بود، با حصول فعلیت باید رأساً از میان می‌رفت، در حالی که ظهور فعلیت و رفع قوه، «از باب اندماج مرتبه‌ای در مرتبه دیگر» از یک حقیقت واحد است، نه «از باب انتفاء شیء از اصل و اساسش» (ملاصدرا، اسفار، 3/

53، تعلیقۀ طباطبایی). این امر نشان می‌دهد که غایت امری مباین و بیگانه و بیرون از وجود موضوع حرکت نیست، بلکه وجودش به نحو اجمالی در درون متحرک هم اکنون هست و حرکت صرفاً این وجود اجمالی را به تفصیل در آورده و یا از بطون به ظهور می‌رساند، نه آنکه فعلیتی بیگانه را از بیرون بر متحرک افزوده باشد. به بیان دیگر، در اثر حرکت، فاعل وجود خودش را از اجمال به تفصیل می‌رساند، چرا که فاعل دو مرتبه و حیثیت دارد: یکی بالقوه یعنی قبل از فعل، که طالب و مجمل است، دیگری پس از فعل، که مطلوب و مفصل است: «فلوجود الفاعل مرتبتان، إحداهما طالبة مجملة و الأخرى مطلوبة مفصلة» (همان، 270/2، تعلیقۀ طباطبایی).

بنابراین، در حکمت صدرایی، شوق و شائق و مشتاق الیه، و طلب و طالب و مطلوب متحدند (به عنوان نمونه، رک: همان، 54/8، تعلیقۀ سبزواری). از نظر صدرا، شوق طلب کمالی است که به وجهی حاصل است و به وجهی غیر حاصل؛ زیرا اگر موجودی کمالی را از اساس نداشته باشد، اصلاً بدان مشتاق نشده و طالب آن نخواهد بود، چرا که شوق نسبت به معدوم محض و طلب مجهول مطلق غیر ممکن است، و از سوی دیگر، اگر واجد آن باشد [و این وجدان اولیه عیناً با وجدان نهایی که پس از سیر وجودی مشتاق قرار دارد، هیچ تفاوتی حتی به اجمال و تفصیل یا تفاوت دیگری نداشته باشد]، مشتاق و طالب آن نخواهد بود چرا که تحصیل حاصل، محال است (همان، 237/2). صدرا می‌گوید که در این سخن، سِرّ عظیمی برای اهل ذوق و عرفان نهفته است و در ادامه، گوشه‌ای از آن را اتحاد طالب و مطلوب می‌داند: «کل مشتاق، من حیث کونه مشتاقا، فهو من جملة المشتاق الیه... فکل ذي طلب لا یطلب إلا ما هو تمام حقیقته و کمال ذاته. فافهم ذلك إن كنت من أهله» (همو، المبدأ و المعاد، 251).

کاربست این اصل هستی‌شناختی در انسان‌شناسی به دست خود صدرا صورت گرفته است و اتفاقاً در آنجا نیز تصریح بیشتر و تبیین روشن‌تری نیز یافته است. به عبارتی، در خصوص انسان و فاعلهای علمی، که بر اساس علم و آگاهی فعالیت می‌کنند، تبیین این اتحاد، روشن‌تر است، زیرا از نظر صدرا، مطلوب و غایت، پیش از تحقق فعل، به وجود علمی باید نزد طالب باشد، و طبق مبنای اتحاد علم و عالم و معلوم، راه اثبات اتحاد علت غایی (علم)، فاعل (عالم)، و غایت (معلوم) هموار می‌نماید، چرا که علم و طلب و هر امر نفسانی دیگر، همگی در صقع نفس و در درون او رخ می‌دهد، نه در بیرون، و با آن اتحاد بلکه وحدت دارند، چنانکه ملا صدرا از همین مسیر، این نتیجه را صراحتاً اعلام می‌دارد که «انّ الإنسان ما أحب و ما أبغض إلا ذاته» و آن را نتیجه و مطلبی بلند بر می‌شمرد (همان، 589-590). اساساً غایت ذاتی و حقیقی بیرون از فاعل نیست، بلکه یا خود فاعل است یا حقیقت فاعل؛ همان حقیقت واحد، از حیث علمی (پیش از تحقق فعل)، علت غایی است و از حیث عینی (پس از تحقق فعل) غایت شمرده می‌شود (همان، 242).

همچنین لازم به ذکر است که به نظر علامه طباطبایی، اتحاد امر بالقوه با کمال بالقوه و نیز کمال بالفعل، اختصاصی به حرکت جوهری نداشته و شامل حرکات عرضی نیز می‌شود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، 200) هر چند در حرکت جوهری، روشن‌تر است.

ب. مبانی و اصول انسان‌شناختی

صریح‌تر از اصول هستی‌شناختی در زمینه‌سازی برای نظریهٔ انکشاف نفس، مبانی انسان‌شناختی حکمت صدرایی است. این اصول که اختصاصاً دربارهٔ نفس بیان شده است، ضمن کارایی در اثبات دیدگاه انکشاف، می‌تواند چراغ روشنی برای رفع ابهامات ناشی از شیوهٔ خاص نگارش و طرح نظریات ویژهٔ صدرا در باب انسان‌شناسی نیز باشد.

1. ادراکات (حتی معقولات) به عنوان ظهورات نفس

در نگاه مشائیان مسلمان، نفس نسبت به تمام ادراکات جزئی و کلی، صرفاً نقش قابلی دارد و در حکمت اشراق نیز گرچه در برخی اقسام ادراک، مانند ابصار، به حضوری بودن ادراک تصریح شده است، اما همچنان نفس از ایفای نقش فاعلی برای ادراکات خود محروم است؛ در حکمت صدرایی، اما، فاعلیت نفس نسبت به ادراکات جزئی امری مشهور و مصرح محسوب می‌شود، اما نسبت به معلومات کلی، توافق نظر قطعی به چشم نمی‌خورد و روشن است که قابل بودن نفس نسبت به یک کمال (از جمله علم و ادراک) با نظریهٔ انکشاف نفس در تضاد است، برخلاف فاعلیت نفس که می‌تواند نشانه و زمینه‌ای باشد برای طرح و اثبات این نظریه، چرا که فاعل یک کمال نمی‌تواند فاقد آن کمال باشد (رک: راستین، حسینی شاهرودی، 133-156). در اینجا تصریحاتی از حکمت صدرایی بیان می‌شود که دامنهٔ شمول فاعلیت نفس (چه به معنای موجد (بر اساس تشکیک)، چه به معنای مظهر (بر اساس وحدت شخصیه)) را گسترش می‌دهد و آن را شامل تمام اقسام ادراک از جمله ادراک عقلی می‌داند. از باب نمونه: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف» (ملاصدرا، سه رساله فلسفی، 221). نفس نه تنها فاعل ادراکات خویش است، بلکه فاعل تمام قوای ادراکی و تحریکی خود نیز می‌باشد به این صورت که تمام افعال و آثار و قوا از خود حقیقت یگانه و ذات بسیط نفس سرچشمه می‌گیرد و فروع آن اصل محسوب می‌شود؛ به همین دلیل است که عناوین و مفاهیم و معانی معقول مربوط به همهٔ این کمالات بر خود نفس صادق است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول، خود نفسی اشتدادیافته در اثر حرکت جوهری، می‌تواند مصداق معانی جدید و فراوانی واقع شود، از جمله عاقل بودن و معقول بودن و لذا معقولات نفس، در واقع، در درون خود او هستند، و او اگر علم حصولی به معقولات نیز دارد، در حقیقت، از وجود خود عکس برداری کرده و از زوایای گوناگون به خود نگریسته

است و در نتیجه، معانی متخیل و محسوس و معقول متفاوتی را از وجود خود انتزاع کرده است (همو، اسفار، 3/ 325-326؛ همان، 366-367؛ نیز سهروردی، شرح حکمة الإشراف، 4/ 25، پاورقی شماره 4 که از ملاصدرا است)؛ صدرا تصریح می‌کند که وجود نفس مبدأ تمام ادراکات کلی و حرکات فکری است (ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، 2/ 941).

از سوی دیگر، باید توجه داشت که ملاصدرا در نگاه نهایی خویش، ادراکات عقلی جواهر عینی را همان حقیقت و ذات اصیل و مجرد آنان می‌داند، نه صرف مفهوم ذهنی: «بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق و ذواتها المتأصلة» (همو، اسفار، 3/ 307). طبق این مبنا، حکیم سبزواری اتحاد نفس با صور ادراکی جواهر را اتحاد نفس با حقایق عینی عقلی آنان برمی‌شمرد که حقیقت، اصل و معنای جواهر عینی محسوس هستند، نه صرفاً مفاهیمی معقول در ذهن. البته این اتحاد اصلاً به معنای انضمام آن وجودهای عینی بر نفس و یا برعکس نیست، بلکه چون نفس بسیط الحقیقه است، واجد تمام آن حقایق و جامع آنهاست؛ بر این اساس، نفس برای درک حقیقت اشیاء کافی است به وجود خود بنگرد (همانجا، تعلیقه سبزواری) وجودی که حقیقت و وجود معقولات، و نه صرفاً مفاهیم آنان، اشراقها و ظهورهای ذات او هستند، و نه حتی کنه ذات او (همان، 333، تعلیقه سبزواری).

2. اتحاد با عقل فعال به عنوان مرتبه یا حیثیتی از نفس

در حکمت متعالیه، بر اساس تشکیک در وجود یا ظهورات وجود و نیز بر اساس بسیط بودن وجود و ظهوراتش، هر بسیطی واجد تمام وجودها یا ظهورهای مادون خود است؛ عقل فعال نیز به عنوان یک موجود بسیط که در مراتب مافوق طبیعی جای دارد، حقیقت و کمال موجودات جسمانی را داراست و در نتیجه، علم بدانها را در خود جای داده است. تا اینجا سایر مکاتب فلسفه اسلامی نیز ما را همراهی می‌کنند، اما سخن ویژه و متمایزکننده در حکمت صدرایی آن است که همین عقل فعالی که واجد همه حقایق است، مرتبه‌ای (بر اساس تشکیک) یا حیثیت و ظهوری (بر اساس وحدت شخصیه) از نفس انسانی به شمار می‌رود: «و سینکشف لك في هذا الكتاب أن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم» (همان، 326). صدرا تصریح می‌کند که عقل فعال و مُخرج نفس از قوه به فعل، حقیقتی مباین با نفس نیست، بلکه داخل در تجوهر ذات و فعلیت حقیقت اوست و رابطه نفس با صور عقلی که نفس آنها را فراموش کرده است، به هنگام یادآوری، رابطه انفعالی نیست، به گونه‌ای که از بیرون چیزی بر نفس وارد شود، بلکه رابطه فعلی است، به این صورت که نفس با صور متحد است، و مشاهده آنها از طریق مشاهده

ذات نفس حاصل می‌شود، و آنچه اکنون مانع مشاهده و سبب فراموشی شده، یک امر بیرونی است (اشتغال به بدن) نه امری مربوط به درون نفس (همو، المبدأ و المعاد، 407-408).

همچنین از یک سو، مطابق با نظر تحقیقی صدرای، بدایت و نهایت سیر وجود و موجودات، ذاتاً یگانه است و تنها در اعتبار متفاوت است و تمام سخنان گوناگون اهل معرفت در این زمینه را باید بر همین اساس فهمید و تفسیر نمود (همو، تفسیر القرآن الکریم، 3/83). از سوی دیگر، وی عقل را بدایت و بذر می‌داند، و عاقل [نفس رشدیافته] را نهایت و ثمره آن بذر می‌خواند، که در پایان «ظاهر» می‌شود (همو، الشواهد الربوبیه، 324؛ نیز رک: همو، مجموعه رسائل فلسفی، 3/349-350). از مجموع این مطالب و مبانی می‌توان نتیجه گرفت که در حکمت صدرایی، حقیقت عقل فعال و آنچه که معطی کمال علمی شمرده می‌شود، امری بیرونی از هویت نفس نیست، بلکه باطن اوست و از همین حیث باطن بودن است که در مقایسه با ظاهر جسمانی و وجود طبیعی نفس، برتر محسوب شده و در حکم مبدأ و مؤثر او است، اما این امر باطنی در اثر حرکت جوهری نفس، پیوسته و به تدریج از بطون به ظهور و از اجمال به تفصیل می‌گراید.

3. کینونت پیشین نفس

تحقق پیشین وجود نفس هم شواهدی در متون دینی دارد، مانند عالم دژ و روایات دال بر وجود نفس و روح پیش از خلق ابدان، هم مقتضای برخی مبانی حکمت متعالیه مانند تشکیک در وجود یا تشکیک در ظهورات وجود و تعدد نشئات برای یک موجود است و هم در سخنان صدرای به آن تصریح شده است، بلکه نسبت به کینونت سابق افراد جزئی انسان - و نه صرفاً فرد کلی عقلی یا همان رب النوع - نیز تصریح وجود دارد (رک: ملاصدرا، اسفار، 9/195 و 232). بر پایه این اصل، و با توجه به حفظ وحدت و هویت شخصی نفس در تمام سیر وجودی خود باید گفت که نفس حقیقت یگانه‌ای است با مراتب و مظاهر گوناگون که برخی از آنها پیش از ظهور نفس در صورت حسی و طبیعی قرار دارند. حال، آیا نفس در ظهورهای پیشین خود علم و ادراکی داشته است؟ با توجه به اصولی همچون مساوقت وجود و علم و استحاله تعطیل، پاسخ مثبت است. پس او اکنون وجودی است که مراتب گوناگون سیر نزول را طی کرده و این سیر وجودی در وجود او، آگاهی‌ها و ادراکات فراوانی را به ودیعه نهاده است؛ بلکه با توجه به اینکه این سیر از وجود الهی آغاز شده و بر نشئات عقلی و مثالی گذر کرده است، باید جامع تمام اینها باشد، حقیقتی که عنوان «خلافت الهی» نیز مؤید و مستلزم آن است. بر همین اساس، صدرای چنین تحلیل می‌کند که نفسی که مؤثر به نور محبت و عشق باشد، به حقیقت خودش هر چیزی را به امر الهی درک می‌کند، زیرا حقیقت او متصف به تمام کمالات بوده و جامع حقایق آنها که پیش از وجود (حسی) نفس وجود داشته‌اند،

می‌باشد. این حقیقت هنگام تنزلات خود بر این حقایق گوناگون وجودی گذر می‌کند و به معانی گوناگون آنان - شامل اطوار روحانی و سماوی و عنصری - متصف می‌شود، حقایق «تفصیل‌یافته‌ای» که پیشتر در مقام «جمعی» نفس موجود بوده‌اند. بنا بر این مبنا، سخنانی همچون این سخن که «علم اولیاء و انبیاء علیهم السلام تذکری است، نه تفکری» محمل مناسبی برای فهم و تفسیر درست می‌یابد، نه آنکه مقصود از این گونه سخنان، تأیید نظریه باطل تناسخیه باشد که طبق آن، نفس برای بار دیگر در نشئه عنصری وجود یافته و دچار فراموشی شده و مجدداً خاطرات خود را به یاد می‌آورد (همو، تفسیر القرآن الکریم، 2/ 329-330). از منظر صدرا، این سیر وجودی همراه با معرفت مندمج در وجود انسان، در روایت قرآنی از هبوط حضرت آدم علیه السلام تبلور یافته (همان، 3/ 80-81) و اتفاقاً اختصاصی به ایشان و همسرش نداشته و شامل همه انسانها می‌شود (همان، 2/ 299 و 301). خلاصه آنکه نفس برای درک حقایق، نیازی به رجوع به بیرون از خویش ندارد، بلکه با مشاهده حقیقت اصیل خود و رجوع به باطن ذات و ظهورات عالی وجود خویش، در واقع، به مشاهده تمام حقایق نشست است.

4. معنای متفاوت قابلیت نفس نسبت به کمال علمی پیش از ظهور علم

در حکمت صدرایی، قبول و انفعال در نفس به هنگام استکمال علمی، در حقیقت، قبول به معنای پذیرش امری که تاکنون معدوم بوده نیست، بلکه معدوم بودن فعلیت فقط به حسب ذهن است: «...وبالجملة القبول قد یكون مصحوباً للعدم الخارجی للشيء و قد یكون مصحوباً للعدم الذهنی له و الأول شأن المادة القابلة و الثاني شأن الصورة المتعلقة بها [یعنی نفس]» (همو، اسفار، 3/ 330-332). حکیم سبزواری در تعلیقه بر همین بخش، ضمن تأیید تفاوت معنای قابلیت و قبول در حیطة استکمالات نفسانی با سایر حرکات، معتقد است قبول در اینجا با قبول به معنایی که در اتصاف به کار می‌رود یکی است و یا بر اضمحلال و منطوی شدن وجودی در وجود دیگر و اشتداد آن قابل حمل است (همان، 331، تعلیقه سبزواری). بر این اساس، نفس قابل بسیطی است که در وجود خارجی، مصحوب به عدم نیست، بلکه تنها در تحلیل ذهن، عدم [وقوه] دارد و لذا با مقبول، ترکیب خارجی ندارد. نفس بسیط در اثر اشتداد قوی‌تر و کاملتر می‌شود به گونه‌ای که پیوسته معانی و صفات کمالی بیشتری بر آن صادق و از آن قابل انتزاع است؛ لذا چنین نیست که نفس، چیزی کم داشته باشد و از بیرون بر او اضافه شود، بلکه علم و معرفت، محصول تحول جوهری و اشتداد ذاتی اوست. همچنین، نفس با صور - که وجودی هستند و نه مفهومی، و اگر همین صور کمالی در خارج وجود عینی یابند، امور متکثری خواهند بود، اما در نفس به وحدت رسیده‌اند - اتحاد ندارد، بلکه وحدت دارد، چون بسیط است و هیچگونه ترکیبی ندارد تا آن ترکیب بخواهد اتحادی باشد یا انضمامی، لذا حتی مانند ترکیب اتحادی هیولی با صور را نیز نمی‌توان به نفس نسبت

داد(ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، 89-90).

از همین روست که در ادبیات صدرایی، به جای عباراتی که حاکی از دریافت صور و ادراکات (عقلی) باشد در برخی موارد از تعبیری که متناسب با معنای لطیف فوق از پذیرش و قابلیت است استفاده می‌شود؛ تعبیری مانند «تبه»، «تفطن»، «استشعار»، و نقطه مقابلش تعبیری همچون «غفلت» (همو، اسفار، 9/ 123-122)، «تجلی یافتن ادراکات بر نفس» در برابر مفاهیمی همچون گرفتار «حجاب» و «مانع» بودن (همان، 139) و «تذکر» به جای «تفکر» (همو، تفسیر القرآن الکریم، 2/ 330). صدرالمتألهین به صراحت اعلام می‌دارد که علوم در خود نفس مرتکز هستند و به صورت بالقوه موجودند، آنچنان که بذری در زمین یا تصویری در آینه‌ای که زنگار و غبار گرفته وجود دارد، و در تعلیم (چه تعلیم ظاهری و چه باطنی)، اتفاقی که می‌افتد اخراج همین علوم بالقوه موجود به فعلیت است: «و العلوم مرکوزة فی أصل النفس و سنخها بالقوة کالبذر فی الأرض و کالصورة فی المرأة قبل أن تذاب و تصیقل، و التعلیم إخراج ذلك الشيء الذي بالقوة إلى الفعل» (همو، مفاتیح الغیب، 144).

5. معاد جسمانی صدرایی

معاد صدرایی و دیدگاه ملاصدرا درباره سیر تحولات جوهری نفس نیز شاهدهی گویا بر وجود معنایی ویژه از حرکت برای نفس در نظام حکمی اوست. نعمتها یا عذابهای اخروی در درون ذات و صحیفه وجود نفس انسان هستند و این آثار و فعلیتهای اموری اضافه شده از بیرون نبوده، بلکه ظهور همان چیزی است که در دنیا نیز همراه انسان بوده است و تفاوتش در آخرت با دنیا در ظهور و بطون، و پیدایی و پنهانی است: همین آثار و فعلیتهای در دنیا مکتوم و پوشیده بوده است، اما در آخرت، با رفع شواغل مادی و تعلقات دنیایی، چشم انسان بینا شده و این امور باطنی آشکار شده و اثرش عیان می‌گردد (رک: همو، مجموعه رسائل فلسفی، 3/ 87؛ 4/ 138-140 و 110-114؛ تفسیر القرآن الکریم، 3/ 254) و نفس بر مکنونات خویش آگاهی و التفات می‌یابد، بدون آنکه محتاج اسباب بیرونی باشد (همو، مجموعه رسائل فلسفی، 4/ 144؛ اسفار، 9/ 35 و 220). به تعبیر صدرا، آنچه در «مکمن» و در «باطن» به صورت «کامن» و «مستور» بوده است، اکنون در عالم «کشف»، «بروز» پیدا کرده و آشکار شده است، چرا که باطن انسان در دنیا همان ظاهرش در آخرت است و در آنجا، علم به عین و غیب به شهادت مبدل می‌گردد و لذتها بر اساس ظهوری که دارند، بسیار شدید هستند (همان، 263 و 378).

مطابق نظر صدرا، در حرکت جوهری، مسافت عین متحرک است و متحرک پیوسته در حیطة وجود خویش در رفت و شد میان ظاهر و باطن و صورت و معنا است و در حقیقت، در درون خویش و مراتب وجودی خویش، سیر می‌کند: «حقیقت و وجود مسافت در این حرکت [یعنی حرکت جوهری]، عین

متحرک است... و (در مورد انسان) عبارت است از منازل انسان بر حسب اکوان جوهری تدریجی و درجات وجودی او بر اساس قرب و بعد از خداوند؛ بنابراین، برای او، از پس هر تکوینی، تکوین دیگری است به صورت یک پیوستگی تدریجی از حالت کثیف‌تر (مادی‌تر) به حالت لطیف‌تر (مجردتر) بدین گونه که از هر ظاهری به سوی باطنش و از هر صورتی به سوی معنایش منتقل می‌شود... و هرگاه نشئه‌ای برایش منطوقی گردد، در نشئه دیگری که از پس آن می‌آید داخل می‌شود» (همو، تفسیر القرآن الکریم، 1/ 112-113). در چنین حرکت عجیبی که راه و مسافت و متحرک یک حقیقتند و همانند سفر آخرت، مسافر الی الله یعنی نفس در ذات خود سیر می‌کند و منازل و مقامات واقع در ذات خود را به ذات خود طی می‌کند (همو، اسفار، 9/ 290) نمی‌توان از ورود اموری بیگانه با وجود متحول و متحرک سخن گفت، بلکه این خود وجود است که در تطورات و شتون و نشئات گوناگون خویش سیر می‌کند و آنچه را که در کتم وجودش مجمل و مکنون است، اظهار می‌کند و تفصیل می‌بخشد. اساساً مسیر حرکت انسان به سمت آخرت نیز چیزی بیرون از خود او نیست، او خودش صراط است و سیر نفس، در حقیقت رفع حجاب است (همو، مجموعه رسائل فلسفی، 4/ 135-136)، حال آنکه رفع حجاب از امر معدوم، ممکن و معنادار نیست، پس به ناچار باید پذیرفت که چیزی هست که نفس از آن پرده‌برداری می‌کند و آن را تدریجاً از بطون و درون خود به ظهور و تفصیل می‌رساند. از نظر وی، تفاوت مجمل و مفصل، تفاوت به خاطر وجود یا نبود یک امر اضافه در یکی از دو طرف نیست، بلکه مانند «حد» و «محدود»، یک حقیقت هستند که به دو اعتبار و از دو منظر، متفاوت به نظر می‌رسند (همو، المبدأ و المعاد، 219).

6. انکشاف نفس، لازمه نظام معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان

آخرین اصلی که محل بحث ماست، اساساً از سنخ معرفت‌شناسی است. بر اساس دیدگاه معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان، علم یا بدیهی است و یا نظری، و لاجرم، تمام علوم نظری به بدیهی ختم می‌شوند، خواه با یک واسطه و خواه با بیش از یک واسطه. طبق این سازوکار تولید معرفت، مقدمات تصویری یا تصدیقی پیشین در نفس موجود هستند، و با تحقق صرف توجه نفس به آنها، علت تامه حصول معارف جدید فراهم شده و نفس متوجه ادراک جدیدی می‌شود که حقیقتاً چیزی بیرون از علوم پیشین نیست، بلکه فرع بر آنها و از لوازم و توابع وجودی آنهاست که همواره همراه آنها بوده است، اما نفس بدان توجه نداشته و اکنون - با حصول معداتی از جمله تفکر، مشاهده حسی و... - متوجه آن شده است. نفس نمی‌تواند فارغ از معلومات پیشین خود، معلوم جدیدی را بفهمد، تصور کند و تصدیق یا تفسیر نماید. اکنون پرسش آن است که آیا می‌توان اساس سازوکار معرفتی فیلسوفان مسلمان را بر مبنای «خروج معلومات از اجمال به تفصیل» دانست؟ نگارنده این امر را دور از صواب نمی‌داند، زیرا در این دیدگاه،

حصول معارف جدید بر اساس تصورات و تصدیقات پیشین، بدون نیاز به اضافه شدن چیز دیگری از بیرون در فرآیند ادراک و فهم، نشانه‌ای بر تأیید انکشاف نفس است. در این مختصر به نقل و ترجمه گزیده‌ای از سخن ملاصدرا بسنده می‌کنیم و تأمل بیشتر را به پژوهش‌های دیگر موقوف می‌نماییم. پیش از بیان سخن صدرا، طرح یک پرسش و پاسخ کوتاه بایسته به نظر می‌رسد، و آن اینکه بديهيات شامل حسيات، تجرييات و متواترات نیز می‌شود، آیا این ادراکات نیز - که ظاهراً به واسطه ارتباط با خارج در ذهن شکل می‌گیرند - در نفس موجود هستند؟ پاسخ درخور به این پرسش نیازمند پژوهش مستقلی است اما به اختصار می‌توان گفت که در خصوص تعریف دقیق و معیار روشن ادراک بديهی در میان منطقدانان و حکمای مسلمان اتفاق نظر قطعی وجود ندارد و در نتیجه، اقسام بديهيات بر اساس حصر عقلی احصاء نشده‌اند، و موارد یادشده نیز، به ویژه متواترات و مجربات (که همراه با قیاس خفی هستند) (رک: مظفر، 262/3-264)، جزو مصادیق مورد اختلاف می‌باشند؛ درباره حسيات نیز در نگاه رایج، تنها آن دسته از محسوساتی که متعلق آنها در درون نفس است (مانند درک خوشحالی خود) می‌تواند بديهی محسوب شود، زیرا آنها هستند که خطاناپذیرند، اما محسوساتی که معلوم بالذات آنها در خارج از نفس قرار دارد، قابل خطا بوده و از دایره ادراکات بديهی خارج‌اند (رک: منتظری مقدم، 345). بر اساس برخی نظرات ویژه در حکمت متعالیه نیز اساساً محسوسات در اثر انفعال نفس بوده و ادراک حاصل، در حقیقت از همین انفعال درونی گرفته شده است، نه از شیء بیرونی و معدات خارجی (دیدگاه علامه طباطبایی؛ رک: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 265/2-285) و یا آنکه این ادراکات فعل خود نفس بوده و از درون جوشیده‌اند (نظریه خلاقیت نفس نسبت به صور جزئی ملاصدرا). همچنین، از منظر صدرا، محسوساتی که دیگران جزو اقسام بديهيات شمرده‌اند و نیز متواترات، یقینی نیستند و لذا نمی‌توانند جزو بديهيات باشند، زیرا بديهی بودن فرع بر یقینی بودن است (رک: منصوری، 166-167). بنابراین، مبدأ سیر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ادراکات در جهان طبیعت، خود نفس است. اکنون سخن صدرالمتألهین را درباره یکی از موانع علم و معرفت یعنی جهل نسبت به مسیر و جهتی که از طریق آن می‌توان به مطلوب دست یافت، نقل می‌کنیم؛ وی در توضیح این مطلب می‌نویسد: «پنجم جهل به جهتی است که از طریق آن می‌توان به مطلوب دست یافت، زیرا طالب علم نمی‌تواند به مجهول علم پیدا کند مگر از طریق علومی که مناسب با آن است به این صورت که متذکر آنها شود و در نفس خود آنان را به نحو ویژه‌ای ترتیب دهد، ... در این هنگام حقیقت مطلوب در نفس او جلوه‌گر می‌شود... پس هر علم غیر فطری [نظری] تنها از طریق دو علم پیش از خود، که اصل آن هستند و به نحو خاصی با هم ترکیب و تزویج شده‌اند، حاصل می‌شود... اینها [از جمله جهل به جهت حصول مطلوب] موانع معرفت حقایق اشیاء برای نفس هستند، وگرنه، هر نفسی به حسب فطرت خویش،

شایسته معرفت حقایق اشیاء است... حاصل آنکه وقتی این موانع و حجابها از قلب انسان مرتفع شود، صورت مُلک و مَلکوت و هیئت وجود همان گونه که در واقع هست، در آن تجلی می‌کند و ذاتش را در بهشتی می‌یابد که وسعتش به اندازه آسمانها و زمین است، بلکه در ذات خود، بهشتی اینچنین را می‌یابد» (رک: ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 482-483؛ همو، اسفار، 9/ 138-139؛ همو، الشواهد الربوبية، 337-338).

جمع‌بندی

بسط کامل یک نظام فلسفی بزرگ نه الزاماً وظیفه مؤسس آن است و نه با توجه به زمان و فرصت محدود عمر، انتظار به انجام رساندن چنین مسئولیتی به طور کامل، معقول و منصفانه به نظر می‌رسد. این توقع نسبت به ملاصدرا به عنوان بنیان‌گذار حکمت متعالیه از چند جهت، ناعادلانه‌تر به نظر می‌رسد: نظام فلسفی او قله فلسفه اسلامی و بزرگترین حکمت اسلامی به شمار می‌رود با ابعاد گوناگون خداشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و... تقریباً در تمام این حوزه‌ها سخنان نو و بدیعی را به ارمغان آورده است، و اینکه بنا به ملاحظات عمومی آموزش حکمت و نیز ملاحظات ویژه عصر خویش ناچار به تقییه معرفتی بوده است و نمی‌توانسته سخنانش را در همه مسائل به وضوح، صریح و منسجم بیان کند. بر این اساس، یافتن نظر دقیق و نهایی صدرا در مسائل گوناگون قدری دشوار می‌نماید. در عین حال، کسی که اندک آشنایی با ادبیات صدرایی و آثار او داشته باشد، برتری اندیشه و رویکرد عرفانی نسبت به سایر رویکردها نزد او را به سهولت تصدیق می‌کند و نظر نهایی او در هر مسأله‌ای را با پیوند به مبانی عرفانی جویا می‌شود. از سویی، محوری‌ترین مبنای اندیشه عرفانی - که اتفاقاً از مصرّحات و محکّمات غیرقابل انکار حکمت صدرایی نیز هست - وحدت وجود است و به دنبال آن، به طور کلی حفظ گرایش وحدت‌گرایانه در حل مسائل گوناگون فلسفی است. رجوع به دیگر امهات و محکّمات حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، بساطت وجود، و تشکیک (در مظاهر) وجود نیز در کنار یافتن سرنخ‌ها و اشارات و احیاناً تصریحات متنی به یافتن دیدگاه نهایی صدرا نیز کمک شایانی می‌کند. به عبارت دیگر، با در دست داشتن مبانی محکم حکمت صدرایی، می‌توان نانوشت‌های صدرایی را خواند و ناگفته‌های او را به وضوح شنید و به درستی حدس زد. گمان اولیه نویسنده بر آن بود که در مباحث نفس به طور عام، و در بحث علم به طور خاص نیز با همین معیار می‌توان نظر نهایی صدرا را کشف نمود. اما فراوانی نسبی شواهد متنی و نیز وجود برخی تصریحات روشن، راه را هموارتر نمود. نظریه انکشاف نفس و انکشاف علم و معرفت در نفس، گرچه از نگاه نگارنده، پیشتر استنباط و خوانشی جدید از حکمت

صدرایی به شمار می‌رفت که در چند سال گذشته توسط برخی مدرسان این حکمت الهی در مشهد مقدس مطرح شده بود، اما هم اکنون بهترین تفسیر صدرایی از حرکت جوهری استکمالی و اشتدادی نفس محسوب می‌شود که نه تنها برآمده از مبانی دقیق صدرایی است، بلکه مستظهر به نصوص و ظواهر آثار صدرا نیز هست. نظریه انکشاف نفس می‌تواند در منظومه فکری صدرایی جایگاه مناسبی داشته و با بسیاری از مسائل اساسی حکمت و کلام پیوند می‌یابد و پرثمری را برقرار سازد و نتایج مبارکی را به ارمغان آورد. تبیین معنای موجهی از حرکت، قوه و فعلیت، رابطه ظاهر و باطن، رابطه انسان با عوالم فراتر از خود (عالم عقول)، رابطه بدایت و نهایت حرکت وجودی انسان در سیر نزولی و صعودی، رابطه دنیا و آخرت، کشف معنای جدیدی از حدوث عالم، از جمله این ثمرات است. پژوهش‌های فراوانی نیاز است تا نقش این دیدگاه را در بازکردن گره‌های فلسفی و کلامی نشان دهد.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تدوین حمید پارسانیا، ج 16، چ 1، نشر اسراء، قم، 1395.
- خادمی، منوچهر و سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره 14، ش 4، 1393، صص 51-74.
- راستین، امیر و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، «فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره 15، ش 26، 1399، صص 133-156.
- سهروردی، یحیی بن حبش، حکمة الإشراف، شارح قطب‌الدین رازی، تعلیقه‌نویس ملاصدرا، تصحیح نجف‌قلی حبیبی و حسین ضیایی، بنیاد حکمت صدرا، تهران، 1392.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهاية الحکمة. چ. دوازدهم. قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. پاورقی مرتضی مطهری، چ. دوم. انتشارات صدرا، تهران، 1373.
- غفاری، شهریار و سوسن کشاورز و عبدالله صلواتی و سعید بهشتی و رمضان برخورداری، «تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراروی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی»، انسان‌پژوهی دینی، سال هجدهم، ش 46، 1400، صص 107-128.
- مردی‌ها، اعظم و سیدمرتضی حسینی شاهرودی و علیرضا کهنسال، «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس» آیین حکمت، ش 41، 1396، صص 105-128.

- مظفر، محمدرضا، المنطق، چ هشتم، اسماعیلیان، قم، 1387.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات. ج. 2. تحقیق محمد خواجوی. مکتبه فخر رازی، منامه، 2007.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ایقاظ النائمین. تقدیم و تحقیق محسن مؤیدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی تا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، بیدار، قم، 1366.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (اسفار)، ج. 5، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1419ق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، سه رساله فلسفی. ج. 4. مقدمه و تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، 1388.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، شرح الهدایة الأثریة، نویسنده متن اصلی اثیرالدین ابهری، مفضل بن عمر، مصحح محمد مصطفی فولادکار، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، 1422 ق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1382
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ج. 5. تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، 1388.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، کسر اصنام الجاهلیة، تحقیق محسن جهانگیری با اشراف سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت صدرا، تهران، 1381.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد، ج. 4، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، 1387.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی. ج. 1. تحقیق سعید نظری توکلی، علی اصغر جعفری، مهدی دهباشی و کاظم مدیرشانه‌چی، زیر نظر آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت صدرا، تهران، 1389.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران، 1375.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، المظاهر الإلهیة. ج. 3. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، 1387.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تحشیه علی بن جمشید نوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1363
- منتظری مقدم، محمود، منطق 2، ج. سوم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، 1391.
- منصوری، عباسعلی، «دیدگاه ملاصدرا درباره رکن اول مبنای گروی: تعداد گزاره های پایه» آموزه های فلسفه اسلامی،

178 / نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و سوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۷

دوره ۱۴، ش ۲۵، ۱۳۹۸، صص ۱۴۹-۱۷۰.