



فصلنامه علمی - پژوهشی

نامه الهیات

سال ششم، شماره بیست و چهارم، پاییز ۱۳۹۲

- ۷ ◀ بررسی طلاق قضایی در فقه و حقوق
دکتر آیت الله سیدمحمد موسوی بجنورد
محبوبه سرآبادانی
- ۳۱ ◀ فرآیند معرفت نفس در حکمت صدرالمتألهین
قدسیه سادات هاشمی دولابی
دکتر علی حقی
- ۵۳ ◀ کنترل موالید در فقه امامیه و نقش حکومت در آن
دکتر صدیقه مصدق صدقی
- ۷۱ ◀ «بررسی قاعده احسان از باب سقوط مسئولیت مدنی از دیدگاه
آیت الله بجنوردی»
دکتر یدالله نصیریان
حجت‌اله غلامی
- ۸۵ ◀ بررسی فقهی اصل ۴۵ قانون اساسی
دکتر مریم ابن تراب
آذر شاهرخی
- ۱۰۵ ◀ نگاهی به اندیشه های عرفانی شاه ولی الله دهلوی
دکتر قربان علمی
داود صفری
- ۱۲۹ ◀ صیوروت انسان در قرآن و روایات
دکتر عباس مصلاهی پور
عباس کیشمشکی

فرآیند معرفت نفس در حکمت صدرالمتألهین

قدسیه سادات هاشمی دولابی^{۱*}

دکتر علی حقی^۲

چکیده

ترسیم نظام هستی از سوی صدرالمتألهین در همه آرای ایشان حاکم است و آن را به استکمال و تعالی نفس تا مرحله و تبدل نفس به عالم عقلی تعریف کرده است. این سیر و مراتب در میان درجات عقل هم برقرار است. ایشان عقل را در سه درجه مترتب کرده است. مرتبه ای که عقل هیچ فعلیتی ندارد و قوه و استعداد محض است عقل هیولا نیست. و مرتبه عقل تفصیلی یعنی معقولات در عقل فعلیت یافته و به تفصیل قابل مشاهده و مطالعه نفس می‌باشند. یعنی مرتبه حصول صور علمی در قوه خیال و مرتبه معقولات نزد عقل به صورت بسیط و دور از هر گونه تفصیل و کثرت که عقل بسیط یا اجمالی نامیده می‌شود. واژه‌گان کلیدی: معرفت، فرایند، نفس، بدن، قوا، عقل و عقل فعال.

۱- دانشجوی دوره دکتری حکمت متعالیه پردیس بین المللی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

gh.hashemi.47@Gmail.com

۲- دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد hagh@Ferdowsi.um.ac.ir



۱- از نظر تاریخ فلسفه، تا چهار قرن پیش دربارهٔ نفس فقط دو نظریه معروف مطرح بوده است. افلاطون و عدّه بسیاری از فلاسفه باستانی آن را حقیقتی مجرد از ماده و مستقل از آن می‌دانستند و می‌گفتند که نفس یا روح، پیش از بدن موجود بوده و بعد از آماده شدن بدن انسان به آن ملحق شده است و آن را تا لحظهٔ توانایی همراهی می‌کند و بعد از ضعف و مرگ بدن، به جای دیگری باز می‌گردد. در این نظریه نفس در بدن همانند حضور ناخدا در کشتی است.

۲- ارسطو و پیروانش نفس را جوهر و پدیده‌ای مادی‌گونه می‌دانستند که صورت بدن و روح و کمال اول شمرده می‌شود و بدن برای او جسم طبیعی و ابزاری برای فعلیت بخشیدن به قوای نفس است.^۱ ارسطو با تشبیه جسم و بدن به موم و تشبیه نفس به نقش بر موم به وحدت آن دو ولی به جدایی در جوهر آنها تصریح می‌کرد. در تعریف ارسطو «نفس» را فقط با کارکرد و اعمال جسم می‌توان شناخت؛ زیرا بدن به سبب استعداد خود برای قبول نفس، ماهیت و قوام وجودی و به عبارت دیگر کمال اول خود را از نفس می‌گیرد و آلتی می‌شود برای اعمال نفس. یعنی نفس به جسم، حیات و فعلیت می‌بخشد و عملاً با آن متصل و پیوند می‌خورد. هر کاری بدن انجام دهد در واقع منسوب به نفس است و بدون نفس، بدن انسان حیات ندارد و انسان نیست. این نظریه بعدها به وسیله «ابن سینا» و فلاسفهٔ ایرانی تکمیل شده و به اوج خود رسیده است.

۳- «ملاصدرا» نظریهٔ سومی را عرضه کرد.

ملاصدرا^۲ معتقد شد که برخلاف گفتهٔ «افلاطون» و «اشراقیون»، نفس انسان در حدوث خود مادی و جسمانی و از مادهٔ بدن تراوش می‌کند و صورت برای خود می‌سازد و همچنین

^۱ خامنه‌ای، روح و نفس / ۱۹۱.

^۲ برای اطلاع بیشتر «ملاصدرا» روش ویژه و تازه‌ای انتخاب کرد و در مرتب کردن و تنظیم مباحث فلسفی از روش عرفا در سیر و سلوک عرفانی آنان بهره برد. ایشان فلسفه‌اش را به چهار بخش امور عامه، طبیعیات، الهیات بالمعنی الاخص و علم النفس تقسیم کرد. ملاصدرا در بخش چهارم، تمام مباحث نفس را که در کتب فلاسفه به طور پراکنده در ابواب مختلف بحث می‌شد، جمع‌آوری نموده و در این بخش، بحث نفس را از ابتدا پیدایش آن تا انتها و نیز کلماتی که ممکن است در این سیر صعودی به دست آورد، مطرح کرد و نیز در همین زمینه در ادامه به بحث معاد پرداخت در حال آنکه در کتب فلاسفه قبلی نفس در طبیعیات، معاد در الهیات و کمالات نفس در علم اخلاق و تا حدودی در الهیات مطرح می‌شد. صدرالمتهلین، اسفار اربعه / ۴۲.



برخلاف عقیده «مشائین» نفس جوهری ایستاً و بی حرکت نیست بلکه جوهری است که در ذات خود مانند زمان حرکت دارد، یعنی زمان اساساً نتیجه حرکت آن است. ایشان در عین حال تعریف مشائین درباره نفس را می پذیرد.^۱ وی معتقد بود که این اشکال بر مشائین وارد است که نفس نزد آنها با آنکه جوهری مجرد است ولی بدون دانستن سنخیت باتن که مادی است با آن وحدت می یابد و این نوعی تناقض است.^۲ زیرا دو چیزی که یکی کاملاً مادی و دیگری کاملاً غیرمادی باشد ممکن نیست با یکدیگر اتحاد داشته باشند و نیز آنان نفس را بسیط می دانند، حال آن که هرچه در حوزه ترکیب نباشد، حدوث ندارد، زیرا حدوث بدون قوه به سبب بالقوه بودن و بسیط به معنای بالفعل بودن و بدون قوه بودن می باشد.

نظریه ملاصدرا درباره «نفس» را می توان نوعی سنتز از دو نظریه تاریخی معروف بالا و آشتی میان آن دو دانست. کاری که فارابی نتوانست آن را انجام دهد. فارابی در کتاب «الجمع بین الرأین» بسیار کوشید که میان آراء افلاطون و ارسطو آشتی دهد و آن اختلاف را به وجهی از میان بردارد، ولی در این کار توفیقی نیافت، اما صدرا در کتاب «اسفار» تصریح می کند که با نظریه خود میان رای «افلاطون» و «مشائین» در مسئله حدوث و قدم نفس آشتی داده است.^۳

• معانی «نفس»

معانی و موارد استعمال «نفس» در قرآن و معارف اسلامی عبارتند از:

- ۱- «ذات و شخص» «نفس» گاهی به معنای ذات و شخص^۴ آمده است.
- ۲- «خون و دم»: «نفس» به معنای خون و دم است چنان که گفته می شود. فلان حیوان «نفس سائله» دارد، یعنی دارای خون جهنده است. به گونه ای که اگر رگ آن بریده شود با سرعت و فشار، خون از آن رگ بیرون می آید. هنگامی که گفته می شود: «ما لیس له نفس سائله لا ینجس الماء إذا مات فیه». منظور از «نفس» در عبارات مذکور خون است.
- ۳- «نفس» به معنای «جسم»^۵ است.

^۱ صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه/ ۲۶۴ و رشاد، اسفار، ج ۳۸۶/۸ - ۳۸۵.

^۲ همان، ج ۴۸۷/۵.

^۳ همان، ج ۳۸۷/۸.

^۴ برای اطلاع بیشتر ینگرید به سوره بقره/ ۴۸. خداوند می فرماید: «واتقوا يوماً لا تجزی عن نفس شیئاً». سوره انعام/

۱۲ خداوند می فرماید: «قل الله کتب غلی نفسه الرحمه».

^۵ برای اطلاع بیشتر به سوره قصص/ ۳۳. خداوند می فرماید: از زبان موسی (ع)، رب انی قتلت نفساً فاحاف أن یقتلون».



۴- «نفس» به معنای «روح»^۱ است. انسان علاوه بر جسم مادی دارای حقیقتی مجرد است به نام «روح».

۵- «نفس» به معنای خواهش‌های نفسانی^۲ است.

۶- «نفس» به معنای «جسم و روح»^۳ با هم است. یعنی از واژه «نفس» هر دو حقیقت انسان که روح و جسم منظور شده است.

۷- «نفس» به معنای «قلب و دل»^۴ است.

۸- «نفس» به معنای «انسان اولی»^۵ است «نفس» به معنای بشر و انسان به کار برده می‌شود.

۹- «نفس» به معنای «موجود مکلف»^۶ نیز آمده است.

۱۰- «نفس» به معنای «فطرت»^۷ است.

۱۱- «نفس» به معنای «جنس و نوع»^۸ است.

۱۲- «نفس» به معنای «جان و حیات»^۹ است.^{۱۰}

^۱ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره زمر / ۴۲. خداوند می‌فرماید: «الله یتوفی الانفس حین موتها...».

^۲ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره یوسف / ۵۳. خداوند می‌فرماید: «و ما ابریء نفسی ان النفس لا ماره بالسوء».

^۳ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره شمس / ۷-۸. خداوند می‌فرماید: «و نفس و ماسواها فآلهما فجورها و تقواها».

^۴ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره اعراف / ۲۰۵. خداوند می‌فرماید: «واذکر ربک فی نفسک تضرعا و خیفه»، یا سوره

اسراء / ۲۵. خداوند می‌فرماید: «ربکم أعلم بما فی نفوسکم».

^۵ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره اعراف / ۱۸۹. خداوند خطاب به انسان می‌فرماید: «هو الذی خلقکم من نفس واحدہ

و جعل منها زوجها».

^۶ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره بقره / ۲۸۶. خداوند می‌فرماید: «لا یكلف الله نفسا الا وسعها».

^۷ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره انبیاء / ۶۴. خداوند می‌فرماید: «فرجعوا الی انفسهم فقالوا انکم انتم الظالمون».

^۸ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره آل عمران / ۱۶۴. خداوند می‌فرماید: «لقد من الله علی المومنین اذ بعث فیهم رسولا

من انفسهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمہ...».

^۹ برای اطلاع بیشتر بنگرید به سوره صف / ۱۱. خداوند می‌فرماید: «تؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله

باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کتم تعلمون».

^{۱۰} برای اطلاع بیشتر در باره روح و نفس بنگرید به کتب: خامنه ای، عقل و نفس / ۲۰-۲۵. نفیسی فرهنگ نفیسی،

ج ۵ / ۳۷۴۲، معین، فرهنگ فارسی، ج ۴ / ۹۰، دهخدا، لغت نامه دهخدا / ۶۶۲، الطریحی، مجمع البیان، ج ۱ / ۴۶، شاد،

فرهنگ آندراج، ج ۷، سیاح، فرهنگ جامع عربی - فارسی، ج ۱، ب، ن، انجوی شیرازی، فرهنگ جهانگیری، ج ۲، حرف

ن و بندریگی، المنجد الطلاب / ۵۹۸.



• معانی عقل

«عقل»: از نظر لغت: لفظی است عربی و معادل فارسی آن «خرد» است، به معنای بستن و نگه داشتن؛ وقتی گفته می‌شود «عقل البعیر» یعنی شترش بست، یا گفته می‌شود «اعتقل لسانه» یعنی زبانش از سخن گفتن بازماند.

«عقل»: از نظر اصطلاح: قوه‌ای است که اشیاء را آن‌گونه که هستند بشناسند (عقل نظری) یا قوه‌ای که تشخیص خیر و شر را بدهد. (عقل عملی).

«عقل» در فلسفه و عرفان و معارف اسلامی دارای معانی دیگری نیز هست که عبارتند

از:

۱- «عقل»: به معنای ادراک کلیات. و این که گفته می‌شود «انسان عاقل است»، یعنی مدرک کلیات است. در منطق هرگاه گفته می‌شود «الانسان ناطق». یعنی «الانسان عاقل». و عقل در این جا عبارت از: نیروی است که ادراک کلیات می‌کند و این از ویژگی‌های انسان است، زیرا حیوان نمی‌تواند مدرک کلیات باشد.

۲- «عقل»: به معنای جوهری که ذاتا و فعلا مجرد است. این تعریف در فلسفه به کار می‌رود، جایی که فلاسفه جوهر را به پنج قسم: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم، تقسیم می‌کنند. تعریف «عقل» را این‌گونه گفته‌اند: جوهری است که در مقام ذات فعل مجرد از ماده است. یعنی هم از نظر ذات، از ماده مجرد است و خواص ماده را نیز ندارد و هم در مقام فعل و عمل نیازی به ماده ندارد.

۳- «عقل» به معنای وجود منبسط: چنان چه فیلسوفان گفته‌اند: «اذا كان العقل كان الاشياء».

۴- «عقل»: به معنای نیروی ادراک خیر و شر. یعنی قوه‌ای که خوبی و بدی را درک می‌کند. و بدون شک انسان در ذات و سرشت خویش همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «فألهمها فجورها و تقواها»، زشتی و زیبایی اخلاقی را می‌شناسد.

۵- «عقل»: به معنای غریزه‌ای که انسان را از حیوانات جدا می‌سازد و او را آماده درک علوم نظری مهبیای اجرای عملیات ذهنی می‌نماید. این همان است که حکما در کتاب «برهان» به کار می‌برند، یعنی قوه‌ای دارد که نفس دارد و چه‌بسا از روی مقدمات بدیهی به یقین برسد. بدون آنکه قیاس و تفکر کند. عقل نیروی داوری و ابزار شناخت حق از باطل، خیر از شر، خوبی از بدی، زیبایی از زشتی است. گفتنی است که در این معنا، تمیز بین امور، در





سرشت و نهاد، عقل است و عقل از روی طبع این کار را انجام می‌دهد. نه اینکه با عملیات فکری و تشکیل قیاس منطقی چنین کاری را انجام می‌دهد. بنیادی‌ترین قانونی که «عقل» به این معنا از آن پیروی می‌کند، این است که بعد از برخورد با هر امری به خود مراجعه می‌کند تا در صورت بدیهی بودن صحت و حقانیت یا خیریت، آن برای عقل آن را بپذیرد. بزرگ‌ترین مانع و آفت عقل از قضاوت صحیح در این معنا، هوا و هوس است نه وانهادن قوانین و اصول استنتاج.^۱

۶- «عقل»: به معنایی که در کتاب اخلاق بیان می‌شود. و منظور از آن بخشی از نفس است که به تدریج و با مراقبت در انسان پدید می‌آید، که به اراده خود، تجربه‌هایی به دست می‌آورد، و می‌داند چه باید بکند و چه نباید بکند؛ چنین شخصی از نظر عرف «عاقل» نامیده می‌شود.

۷- «عقل»: که عموم متکلمان به کار می‌برند و می‌گویند. این تعریف را عقل قبول دارد و آن را قبول ندارد، که منظورشان امری است که در نظر اول همه مردم یا اکثر مردم آن را می‌پذیرند و در بین آنان مشهور است. مانند: برخی از ضروریات، مانند: دو برابر بودن عدد دو نسبت به عدد یک است.

۸- «عقل»: گاهی مبدأئیت کمال نفس را «عقل» گویند.^۲

• تعریف معرفت

در نزد ملاصدرا «معرفت» امری بدیهی و غیر قابل تعریف است زیرا معرفت نه از سنخ ماهیات بلکه از سنخ وجود است. بنابراین از احکام وجود نیز بهره‌مند خواهد بود و چون وجود غیرقابل تعریف است، معرفت نیز تعریف‌ناپذیر است. آنچه ملاصدرا به عنوان تعریف معرفت ارائه کرده، تعریف مفهوم معرفت است نه حقیقت وجود آن و این که معرفت دارای ماهیت نیست یا ماهیت آن عین وجود آن است. بنابراین تعریف ماهوی آن ممکن نیست. همچنین حقیقت وجودی معرفت نیز قابل تعریف منطقی نیست. زیرا معرفت دارای عناصر ماهوی (جنس و فصل) نیست. اما راهی برای تعریف معرفت وجود دارد و آن ارائه تعریف از مفهوم

۱. سهراب پور، عقل و نفس / ۲۴، به نقل از عقل از نظر قرآن حکمت متعالیه / ۸۸.
۲. همان / ۲۴.

معرفت است. این مفهوم اگر چه بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. اما قابل تبیین و انتقال به غیر از قالب عبارات و الفاظ است یعنی آنچه از معرفت به فهم انسانی می‌آید و هنگام یافتن معرفت، بدان وقوف ذهنی می‌یابد. همان مفهوم معرفت است. ملاصدرا در عباراتی «علم» را به وجود مجرد از ماده وضعیه تعریف کرده است:

«و اما المذهب المختار وهوان العلم عبارة عن الوجود...»^۱

علم در بیان‌های مختلف ایشان بنا به مباحث مختلف، کاربردهای متعددی دارد. می‌توان هر کدام از توضیحات به دست آمده را تفسیری از «علم» نامید.

• اقسام معرفت

ملاصدرا معرفت را به لحاظ‌های گوناگونی تقسیم کرده است به عبارت دیگر اساس‌های متفاوتی برای تقسیم معرفت در حکمت صدرایی وجود دارد. تقسیم معرفت بر حسب مراتب وجودی و تقسیم معرفت به لحاظ چگونگی تحقق آن برای عالم از تقسیمات عمده معرفت به شمار می‌آیند.

۱- حکیمان اسلامی در نخستین منزل از اقسام معرفت دو قسم علم حضوری و علم حصولی را مطرح کرده‌اند و هر کدام از این دو قسم را نیز به اقسام فرضی دیگر منشعب کرده‌اند. نظرات متفاوتی وجود دارد که ملاک و معیار تقسیم معرفت به حصولی و حضوری چیست. ملاصدرا با تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری می‌نگارد. علم به چیزی، یا همان وجود آن چیز است. مانند علم به مجردات به هستی خویش، علم نفس ناطقه به ذات و صفات خود یا اینکه وجود علمی شی با وجود عینی آن متفاوت است. مانند: علم ما به اشیایی که خارج از وجود ما قرار دارند که به آنها علم حادث یا «حصولی» و «انفعالی» نیز گفته می‌شود.^۲ بنابراین ملاصدرا تقسیم علم به این دو قسم را تعیین کرد که ملاک تقسیم علم به حضوری و حصولی یگانگی یا تفاوت وجود علم با معلوم است. یگانگی وجود علم با معلوم ملاک تحقق علم حضوری و تفاوت آن با معلوم، ملاک حصول علم حصولی است.

ایشان گوید، علم حقیقی همان علم حضوری است زیرا در این قسم ذات معلوم برای عالم

^۱ صدر المتألهین، اسفار، ج ۳/ ۲۹۲.

^۲ رازی، رسالتان التصور و التصدیق ۴۶۷-۴۵.

حاضر است و این مطابق اصل اساسی «وجود بودن علم»^۱ می‌باشد. علم به شی یا صورت ذهنی است - مانند علم ما به اشیای خارج از وجود ما، و یا امر عینی و وجود علم است. همچنان که در علم به خویشتن خود (نفس) و صفات ملازم آن جاری است. در این نوع از علم، صورت درک شده عین ذات ما است و چیزی زائد بر ذات ما وجود ندارد.^۲ علم کلی همان علم حصولی است و قسم دیگر که با وجود معلوم محقق می‌شود، علم حضوری است. علم حضوری وجود علم و علم حصولی صورت کلی (ماهیت یا مفهوم) علم است. «العلم الحصولی صورہ کلیہ و مقوماتها...»^۳.

بنابراین، متعلق علم حضوری وجود اشیاء است نه ماهیت آنها و چون وجود همواره امری متشخص و جزئی است. معلوم به علم حضوری همیشه امری خاص و جزئی است. بنابراین علم حصولی و علم حضوری در این امر تفاوت اساسی دارند، زیرا علم حصولی به صورت کلی - که گاه مرکب از جنس و فصل اند تعلق می‌گیرد.^۴

ملاصدرا برخی از مصادیق علم حضوری را در ضمن اثبات علم حضوری و برخی را نیز در لابه لای ویژگی‌های آن ذکر کرده است. علم نفس به خود، علم نفس به قوای خود، علم نفس به صور ذهنی خود، و علم علت به معلول خود، از مصادیق علم حضوری^۵ هستند. که ملاصدرا به آنها تصریح کرده است.^۶ و بنا بر اصالت وجود، علم حصولی در سایه علم حضوری تحقیق می‌یابد کلیت و امکان صدق بر کثیرین، ویژه ماهیات و مفاهیم است که در در قلمرو علم حصولی می‌باشد. اما علم حضوری همان هویت متشخص معلوم است. که بی نیاز از حصول بهره برداری از عناصر مختص مفاهیم و ماهیات مانند جنس و فصل است. که این حقیقت در

^۱ صدرالمتألهین، ج ۶ / ۱۶۳.

^۲ صدرالمتألهین، کسر اصنام الجاهلیه / ۵۵ و صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب / ۱۳.

^۳ صدرالمتألهین، اسفار، ج ۸ / ص ۴۷.

^۴ مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار، ج ۱ / ۲۳۲.

^۵ در عبارات ملاصدرا واژه «شهود» یا «علم شهودی» معادل علم و ادراک حضوری به کار رفته است. صدرالمتألهین،

اسفار، ج ۱ / ۵۳.

^۶ صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد / ۱۳۳، صدرالمتألهین، اسفار، ج ۳ / ۲۸۹، جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۴ / ۱۹.

صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب / ۱۸۷، حاج ملاحادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲ / ۴۸۸، صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶ /

۱۷۸، صدرالمتألهین، اللمعات المشرقیه / ۳۰۳.



توجه ذات انسانی با ذات و نفس خود کاملاً روشن است. علم حضوری نفس به خویش، نخستین علمی است که نفس انسانی قبل از هر علمی دارد. در نظر ملاصدرا بی تردید نفس در ابتدای خلقت خود از هر گونه علوم انتقاشی حصولی خالی است.^۱

۲- معرفت معقول و محسوس: یکی از مباحثی که در حکمت متعالیه برجسته شده است ترتیب مراتب علم طبق مراتب هستی است لذا که هستی به سه عالم مترتب به همدیگر تقسیم می شود. ادراک نیز سه قسم است. عالم طبیعت و محسوسات، عالم خیال و یا مثال و عالم عقل سه عالم در دایره هستی ما سوی الله می باشند که علم و ادراک نیز همانند آن سه قسم است: احساس، تخیل، و تعقل، در نظر ایشان علمی که با عالم طبیعت و محسوسات مرتبط باشد، نازل ترین مرتبه و علمی که به عالم عقل و مجردات تام مرتبط باشد، برترین مرتبه معلومات ممکن را دارا است. بنابراین معرفت عقلی مرتبه برتر و تأکید وجودی یافته همان معرفت حسی است که در مرتبه نازل طبیعت وجود دارد. این معنا بر نظریه تشکیک وجود و حرکت جوهری ملاصدرا منطبق است، اگر وجودی اقوی و اشد و اتم باشد، انکشاف و شدت ظهورش نیز بیشتر خواهد بود. و اگر از تأکید وجودی کمتری برخوردار باشد مرتبه خفا و ظلمت آن بالاتر و حصول ظهورش ضعیف تر خواهد بود.

۳- قسم دیگر علم در آثار حکما، علم فعلی و انفعالی است و قسم سومی بدین دو قسم نیز افزوده شده است که نه فعلی است و نه انفعالی. علم فعلی: آن است که سبب معلوم در خارج باشد مانند: علم علت به معلول های خود که تحقق آن علم بر خود معلول ها سبقت دارد و همچنین مانند: شکل و هیئت ساختمانی که معمار پیش از احداث خارجی بنا، در ذهن خود تصویر کرده باشد علم فعلی^۲ همانند علم باری تعالی به غیر ذات خویش و یا علم علت ها به معلولات خویش بوده و ویژگی های آن را دارد. اما علم انفعالی: علمی است که از وجود معلوم خارجی و عینی به دست می آید یعنی وجود معلول در عین، سبب حصول صورت آن در ذات (یا نفس یا ذهن) عالم می شود، در این قسم از علم باید عالم از معلوم خارجی تأثیری بپذیرد و یا تغییر و انفعالی در آن حاصل شود تا علم حاصل شود.^۳ علم ممکنات به غیر خود و غیر

۱ «والله اخرجکم من بطون امهاتکم». نحل ۷۷.

۲ این قسم علم از اعداد علم حضوری است.

۳ زنوزی، اللمعات الیهیه ۳۳۷.



سال هشتم، شماره بیست و چهارم، پاییز ۱۳۹۲



معلولات خود از این قسم علوم است که بدون انفعال و تغییر در عالم به دست نمی آید این نوع علم همواره و ناچار با توسط صورت و ارتسام آن در نفس به وقوع می پیوندد. این قسم علم همان حصولی است. اما قسم سوم که نه فعلی است و نه انفعالی علمی است که علم نه سبب وجود یافتن معلوم باشد و نه معلوم سبب تحقق علم شود. مانند علم واجب الوجود به ذات خود و یا علم ذوات قدسیه به خود و یا علم علل فیاض به معلولات خود به علم حضوری اشراقی و برخی نیز برای این قسم، علم ما به حوادث و امور آینده را مثال زده اند.

۴- علم اجمالی و تفضیلی: علم به چیزی، اگر آمیخته با ابهام و فاقد تشخیص و تمیز و تعیین باشد «اجمالی» است. اما اگر علمی همراه با تمیز، و تشخیص و انکشاف کامل شخص معلوم باشد تفضیلی است.

همچنین گفته شد اگر علم به امور متعددی تعلق گیرد در حالی که میان امور متعدد تمایزی وجود نداشته باشد، علم اجمالی است و علم به امور متعدد به حیثیتی که به اعتبار آن علم از یکدیگر متمایز باشد، تفضیلی است و بدیهی است که علم تفضیلی بدین وصف در صورتی تحقق می یابد که هر کدام از امور متعدد به صورت خاص ادراک شوند و با حقیقت مختصه خویش کشف شوند. برای هر کدام از دو قسم علم اجمالی و تفضیلی دو قسم حضوری و حصولی نیز ارائه شده است.

۵- علم بسیط و مرکب: ملاصدرا در این باره می نویسد: «اعلم یا اخا الحقیقه اید ک الله ...»^۱ همان طور که جهل به دو گونه بسیط و مرکب تقسیم می شود. علم نیز، دارای دو قسم است. جهل بسیط: آن است که انسانی مطلبی را نداند و بداند که نداند و جهل مرکب آن است که بر نادانی خویش نیز نادان باشد. لذا جهل بسیط با شک همراه است. اما جهل مرکب همراه شک نیست پس عالم به علم بسیط کسی است که بداند و نداند که می داند و عالم به علم مرکب شخصی است که می داند و می داند که می داند. علم بسیط همان علمی است که در همه کائنات به واجب الوجود دارند اما ادراک مرکب آن حقیقت و بزرگی مهمی است که با آگاهی بر صفات و اسمای الهی مانند خالق، رازق مسیر می شود. ادراک مرکب به ذات باری، یعنی علم به علم، نسبت به علم بسیط به ذات باری دارای امتیازاتی است.^۲

^۱ صدرالمعالمین، اسفار، ج ۲۴۲/۶-۲۴۳.

^۲ همان ۹۶.

۶- علم حقیقی و انتزاعی: علم همانند وجود گاهی به امر حقیقی و گاهی بر معنای انتزاعی نسبی مصدری یا همان عالمیت اطلاق می‌شود. این معنای مصدری همان مبدا اشتقاق معانی عالم و معلوم و دیگر تعریف‌های علم می‌باشد. زیرا علم قسمی از وجود است بلکه بنا بر نظر حق، علم و وجود یک چیزند.^۱

• وجه تسمیه نفس

«نفس» را به این سبب «نفس» نامیده‌اند که عین گوهر ذات خویش بوده به چیزی افزوده نشده است یعنی ابتدا در جسم حاصل شده و سپس کمال یافته و به سوی پروردگار خویش حرکت نموده است و نهایتاً بی‌نیاز از بدن می‌گردد. البته برخی گمان کرده‌اند: وجه تسمیه نفس به سبب وابستگی آن به «تن» است و در واقع آن را مرتبه‌ای از مراتب «تن» دانسته‌اند و این سخن صحیح نیست، چون در این صورت دیگر جدایی از تن مطرح نخواهد بود که به اعتبار افزوده شدن به تن، «نفس» نامیده شود.^۲ وجه تسمیه «نفس» به علت قوه فاعلی است که در اجسام نیز هست، زیرا مبدأ اثر در اشیاء، غیر از جسمیت آن‌هاست و این مبدأ نامش «نفس» است. ما نمی‌توانیم آثار موجود در بعضی چیزها مانند: حس، حرکت، تغذیه، نمو، تولید مثل، و امثال این‌ها، را به ماده اولی نسبت دهیم، زیرا ماده اولی قابلیت محض بوده جهت فعل تأثیر ندارد. مبدأ این آثار، صورت جسمی مشترک بین جمیع اجسام نیز نمی‌تواند باشد، زیرا گاهی اجسامی یافت می‌شوند که آثاری مخالف این آثار دارند، بنابراین نمی‌توانند مصدر این افعال باشند. نیز این نام به سبب ذات بسیط نفس نیست، بلکه همان طور که ذکر شد، به مبدأ تأثیرگذاری نفس مربوط می‌شود که چیزی جز جسمانیت آن است. البته نفس حیثیات گوناگونی دارد و به حسب هر یک از این حیثیات، اسامی گوناگون «قوه»، «کمال»، «صورت» و امثال آن را به خود اختصاص می‌دهد و از آن جهت که نیروی محرکه اشیا، موجب انفعال آنها از صور محسوسات و معقولات است که به آن «قوه» گویند و در قیاس به ماده‌ای که محل جوهر نباتی یا حیوانی یا انسانی است آن را «صورت» نامیده‌اند و در قیاس به ماده‌ای که محل جوهر نباتی یا حیوانی یا انسانی است آن را «صورت» نامیده‌اند. و در قیاس طبیعت جنسی که ناقص

^۱ همان / ۱۵۰.

^۲ صدرالمتألهین، عرشیه / ۲۳۸.



است و در اضافه و تکمیل کننده‌ای کامل می‌شود «کمال» نامیده می‌شود. البته در بین اسامی گوناگون، «کمال» برای نفس بهتر است، زیرا نسبت نفس به بدن در واقع مانند ناخدایی برای کشتی، یا حاکم برای شهر است^۱ که این دو برای کشتی و شهر حکم «کمال» را دارند.^۲

• تعریف نفس از دیدگاه «ملاصدرا»

«ملاصدرا» تعریف «ارسطو» را دربارهٔ نفس، پذیرفته، می‌گوید: جسم طبیعی «آلی» یا کمال اول است برای جسم آلی از جهت افعال بالقوه‌اش.

نفس جوهری است مجرد و بسیط‌الذات و نابود ناشدنی که از سنخ ماده و مادیات نیست. به بدن حیات می‌بخشد تا بتواند از آن همچون ابزاری برای کارهایش (که یا از نوع ادراکات است یا افعال عضلانی و بدنی) بهره گیرد. نفس مجرد اگر چه در ماده تن نیست و تن ظرف آن هم نیست، ولی همراه تن و بسته و اسیر ماده بدن است از این رو «ملاصدرا» آن را دارای دوجنبه می‌داند که از جهت ذات خود، مجرد و از سنخ مفارقات است و از جهت فعل و رفتار، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد، زیرا به نظر وی مانعی ندارد که یک چیز دارای دو جنبهٔ مخالف باشد، از جهتی مفارق و غیرمادی و از جهتی با ماده همراه باشد. نفس انسانی برخلاف نفوس دیگر ملکوتی و آسمانی، در اصل خلقت خود زمین است و محتاج و پای‌بند ماده است. «ملاصدرا» برخلاف فلاسفه دیگر، نفس انسان را ایستا و دارای یک درجه منحصر از وجود نمی‌داند که بی‌حرکت و تغییرناپذیر باشد، بلکه آن دارای رشد و حرکتی در جوهر و ذات خود می‌داند که روز به روز کامل‌تر می‌شود.^۳

برای نفس در نظریهٔ «ملاصدرا» می‌توان سه مرحله کلی نام برد که عبارت از:

- ۱- نفس پیش از طبیعت.
- ۲- نفس همراه با ماده طبیعت.
- ۳- نفس پس از ترک ماده و طبیعت.^۴

^۱ صدرالمتألهین، اسفار الاربعه، ج ۸ / ۷-۶.

^۲ واعظی، مرغ باغ ملکوت / ۸.

^۳ صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۸ / ۴۰۰.

^۴ خامنه‌ای، روح و نفس / ۱۹۴.

• رابطه نفس با بدن

نفس بعد از موجود شدن و استقلال نسبی خود، به سبب وحدت اولیه خود باتن، در آن تصرف و با آن همکاری و هماهنگی و با انفعال یا فعل مداخله دارد، زیرا هریک و نفس برای خود قوایی دارند و به قوای آن دیگری نیازمندند و برای بقای خود از قوای یکدیگر استفاده می‌کنند. باید افزود که تصرفات و دخالت‌های نفس در بدن، ذاتی و برخاسته از نحوه موجودیت نفس و حتی بدن است.^۱ و مشابهتی به تصرفات عوامل خارج از بدن ندارد؛ این نکته ظریفی است که درک آن کمی دشوار است. دخالت نفس در بدن به صورت تصرف در آن و کامل ساختن طبیعت بدن است^۲ نیز به صورت ایجاد حرکات و افعال ارادی انسان است که به صورت به حرکت درآوردن عضلات بدن انجام می‌شود، ولی درعین حال، نفس نیز انفعالاتی دارد که از قوای بدن بهره می‌گیرد و محصول حواس انسان را در ذهن خود به کار می‌برد.^۳ این نیاز متقابل نفس و بدن سبب می‌شود که حواس پنجگانه - که آلاتی جسمانی و جزء بدن محسوب می‌شوند - به صورت ابزاری تأمین ادراکات کلی عقلی و خیالی نفس به کار بیفتند.^۴ وگرنه نفس نخواهد توانست بدون این حواس، استعداد خود را بروز دهد و علم‌افروزی کند و به اصطلاح مشائی از درجه عقل هیولانی به درجات عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد برسد.^۵ که در این مرتبه، نفس انسانی با عقل مرتبط می‌گردد.

نفس و بدن هر دو انفعالاتی دارند که نوعی تأثیر متقابل بین نفس و بدن است.^۶ مثلاً لذت و غم نفسانی بر جسم نیز اثر می‌گذارد و بیماری و صدمات جسمانی نیز جسمانی نیز نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد و این رابطه طرفینی خود نشانه‌ای است برای نیاز متقابل نفس و بدن به

^۱ اسفار، ج ۸ / ۳۲۵ و ۳۲۶.

^۲ صدرالمتألهین، اسفار، ج ۷ / ۱۵۸، ۱۵۰ و صدرالمتألهین، اسفار، ج ۸ / ۴۲۹ و ۴۳۰.

^۳ صدرا برای بدن هم دو مصداق قائل است که یکی بدن ظاهری و فناپذیر ولی دیگری در آن پنهان می‌باشد و حامل حقیقی حیات حیات او و مستقیماً با نفس است. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۹ / ۱۳۱ تا ۱۲۹.

^۴ صدرالمتألهین، اسفار، ج ۲، تصحیح مقصود محمدی / ۷۷.

^۵ همان، ج ۸ / ۳۸۱، ۳۸۰.

^۶ همان، ج ۶، تصحیح احمد احمدی / ۹۸ و همان، ج ۷ / ۹۳، ۱۵۸، ۱۵۰.



یکدیگر و وحدت آنهاست.^۱ حرکات ارادی انسان اگرچه در اصل، فعل نفس است ولی آن را می‌توان هم به نفس و هم به بدن نسبت داد. ولی نسبت حرکات بدن با نفس اختیاری و مانند خداوند، از مقوله «صدر» و «تولید» است، ولی همین حرکات نسبت به بدن پدیده‌ای «قهری» و «جبری» است، زیرا بدن برای نفس حکم آلت و ابزار را دارد. پس نفس همان گونه که از نگاهی هم «جسمانی‌الحدوث» است و هم «جسمانی‌التصرف» ولی از نگاهی دیگر نفس «روحانی‌البقاء» و هم «روحانی‌التعقل» است.

«ملاصدرا» حتی ادراک را - که به نظر بیشتر فلاسفه نوعی انفعال نفس است - جز افعال نفس می‌داند و جز انفعالات بدن و مغز می‌شمارد. با وجود احتیاج دوجانبه و طرفینی بدن مادی و نفس مجرد، «ملاصدرا» رابطه آن دو را، گاهی به رابطه همزیستی و همراهی یا «معیت»^۲ تعبیر کرده و می‌گوید گمان نرود که نفس، مظلوم و بدن ظرف آن است. بل فقط احتیاج نفس او را با بدن همراه نگه می‌دارد، ولی تا آنجا که دوره تکاملی و انتظار کمال خود را طی کند و همین «انتظار» یا به تعبیر فلسفی ملاصدرا «حالت امکان» نفس است که تا مفارق «محض» نشده است باید از بدن استفاده کند.

به عقیده ملاصدرا، نفس بعد از کامل شدن خود حتی ممکن است بدون احتیاج به چشم بدن حقایق جهان خارجی را ببیند و بدون حواس دیگر به محسوسات و معقولات دسترس پیدا کند. ملاصدرا یکی از جمله اشتباهات بزرگ فلاسفه را اعتقاد به یکسان و یکنواخت بودن حالات نفس (از اول تا پایان زندگی) می‌داند و پیداست که عقیده او درباره حرکت جوهری به وی این نظریه را داده است. فلاسفه دیگری که به این اصل فلسفی اعتقاد نداشتند طبعاً نمی‌توانستند این گونه فکر کنند و مجبور بودند بپذیرند که نفس، برخلاف رشد و تکامل تدریجی یکنواخت و ثابت دارد. «ملاصدرا» مرحله‌ای را که انسان متولد می‌شود و به تدریج به کمال جسمانی می‌رسد و بدن او هنوز به ضعف رو نکرده و نفس انسانی آن هنوز به کمال «انسان اول» و «انسان طبیعی» می‌نامد. و مرحله‌ی دوم را که نفس به یاری بدن رشد کرده و به کمال رسیده و نیاز او به حواس و ابزارهای جسمانی کمتر می‌شود و حتی در باطن و نفس او «حس ششمی» به وجود می‌آید که کار همه حواس دیگر را می‌کند. «انسان ثانی» و «انسان نفسانی» می‌داند.

^۱ همان، ج ۴ / ۱۹۱ - ۱۸۹.

^۲ همان، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی / ۶۶ و ۶۵.

به نظر ملاصدرا عده معدودی از افراد بشر می‌توانند از این مرحله فراتر روند و انسان عقلانی شوند و این همان «انسان ثالث» است.

ملاصدرا این تقسیم را از فلوطین و تقسیم او به «انسان طبیعی» و «انسان نفسانی» «انسان عقلی» گرفته است.^۱ و مقصود او از انسان همان مجموعه نفس و بدن است که گفتیم آن دو، موجود به وجود واحدند و از اول تولد تا آخر عمر فقط دارای یک هویت هستند.^۲

• معرفت شناسی از دیدگاه ملاصدرا

معرفت دست‌یابی به پاره‌ای از شناخت‌ها در نخستین لحظات شکل‌گیری تفکر بشر برای وی پذیرفته است، انسان نخستین گام‌های حیات خویش و ارتباط با جهان پیرامون خود را با شناخت و آگاهی از وجود حقایق و پدیده‌های اطرافش بر می‌دارد، لکن این حقیقت در اثر عوامل و علل گوناگونی خدشه پذیرفته و گاه در اثر شدت هجوم علل، انکار می‌شود، لذا دو دیدگاه در خصوص امکان معرفت پدید می‌آید، نخست اعتقاد به امکان دست‌یابی انسان به علم و دوم انکار آن است. به عبارت دیگر مسئله امکان معرفت با مواجهه این دو گرایش با یکدیگر تولید می‌شود. بنا بر دیدگاه ملاصدرا: قریب به اتفاق متفکران مسلمان امکان معرفت و دست‌یابی به شناخت را باور داشته و همه مباحث خود را با این پیش فرض ترسیم کرده و پی گرفته‌اند. نخستین آیات نازل شده بر قلب پیامبر اکرم (ص) گویاترین گواه بر این ادعا است.^۳ به علاوه بر آنکه اهتمام اعجاب‌انگیز قرآن و روایات به دانش و کسب آن و توجه به نقش آن در زندگی دنیوی و سعادت اخروی بشر شاهدهی مستحکم بر واقع‌گرایی معرفتی مکتب اسلام است.

^۱ صدر المتألهین، اسفار، ج ۹ / ۱۳۰ تا ۱۲۸.

^۲ نفس به لحاظ ذات آن بسیط و دارای یک هویت است ولی به لحاظ ارتباطش با بدن به قوای مختلف تجزیه و تقسیم می‌شود. و از جمله حواس و قوای شهوانی و غضبی که به لحاظ تعلق به بدن حتی جای آن مشخص است ولی به لحاظ تعلق به نفس جای معینی ندارد و مطلق است. این تجزیه و تحلیل بالعرض منافاتی با وحدت و بساطت ذاتی ندارد و از این روست که می‌گویند نفس در عین بساطت و وحدت همه قواست. صدر المتألهین، اسفار، ج ۹ / ۱۴۰ و ۱۴۱.

افتخار، تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی / ۷۰-۷۳ و واعظی، مرغ باغ ملکوت / ۷۷-۷۷.

^۳ سوره علق / ۱۰۵.



• ترسیم فرایند دلیل امکان معرفت

از جمله دلایل عمده واقع‌گرایی معرفتی صدرا، ترسیم فرایند ادراک از سوی اوست، یعنی اگر وی به امکان معرفت معتقد نمی‌بود، فرایند تحقق آن را نیز تعیین و اثبات نمی‌کرد. اگر کسی به آسمان و زمین و آنچه در آن هست نظر افکند آن را با حس بینایی مشاهده کند، صورت آن موجودات در چشم او نگاشته می‌شود سپس این صورت در قلب او ظاهر می‌شود، به طوری که اگر چشم خود را ببندد، صورت آنها را در خیال خود مشاهده می‌کند، این صورت‌ها از خیال به واسطه اثر عقلی و از مرتبه قلب به مرتبه عقل ارتقاء می‌یابند که با عقل فعال متحد است که همانجا حقایق اشیاء برای شخص کشف می‌گردد. آنچه در عقل حاصل آمده موافق و مطابق چیزی است که در عالم و فی نفسه موجود است، اما نسخه‌ای از آن که مطابق آن است، در لوح محفوظ مرکوز است. این سیر مطابق عوالم حس، خیال و عقل است که در آن فرایند معرفت و سازمان کلی معرفت در نظر ملاصدرا اساس کار بوده و حرکت جوهری نفس بر طبق این دستگاه طراحی شده است.

ملاصدرا مراتب عقل انسانی را در کسب معارف سر شمرده است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل مستفاد. این تعیین‌گویای این است که ملاصدرا امکان معرفت را قطعی و مفروض می‌داند و با آن پیش فرض به تحلیل مراتب علم پرداخته است. ایشان جملاتی به قابلیت نفس انسانی برای ادراک حقایق اشیاء تصریح کرده است:

«لاشک ان النفس الانسانیه قابله لا ادراک حقایق الاشیاء...»^۱

• تعالی نفس و امکان معرفت

به اعتقاد ملاصدرا نفس این استعداد را دارد که از عالم طبیعت و ماده به عالم ملکوت به تدریج سلوک کند^۲ این دلیلی تضمینی بر امکان معرفت در نظر ملاصدرا است از جمله مذکور اعتقاد به امکان معرفت به دست می‌آید زیرا بنا بر مبنای ملاصدرا علم با ارتقای نفس در عوالم هستی تحقق می‌یابد. بنابراین ارتقای نفس از عوالم دانی به عوالم عالی همان تحقق علم در

سال ششم، شماره بیست و چهارم، پاییز ۱۳۹۲



^۱ صدرالمآلهین، اسفار، ج ۳ / ۴۱۹.

^۲ همان / ۴۱۹.

وجود آن است: «فالنفس فی اوائل الفطره کانت صورہ واحده من موجودات ...»^۱

• برهان استکمال نفس

حکمت متعالیه بر این معنا تأکید دارد که نفس در فرایند معرفت، جوهری خلاق و مبدع است نه منفعل و متأثر و نمی‌توان آن را لوحی سفید دانست که صور گوناگون ادراکی بر آن منقش می‌گردند و یا معرفت حاصل انطباع صور اشیاء بر آن است. زیرا اگر چنین باشد اساس تحقق علم در نفس ویران خواهد شد. زیرا بر اساس تغییر و تحول مستمر در عالم ادراکات امکانیه ما هیچ لحظه‌ای از ادراک را نمی‌توان مطابق با لحظه قبل دانست و بدین ترتیب تحصیل معرفت به هیچ شنی ممکن نخواهد بود.

بنا به نظر ملاصدرا، تحقق فرایند ادراک برای نفس، باسیر طولی در مراتب هستی و شناخت هر شی محسوس یا متخیل و معقول از راه اتصال با مبدا وجودی آن انجام می‌گیرد. بدین ترتیب میان معلومات نفس و خود آن جدایی وجود ندارد. زیرا نفس با هر معقولی در هر مرتبه‌ای متحد است و تنها در تحلیل عقلی است که می‌توان میان آن‌ها جدایی نهاد.^۲

به اعتقاد ایشان نفس انسان تا ابد در تحول از نشئه‌ای به نشئه دیگر است و همواره لبس بعد اللبس دارد نه خلع و لبس، از سوی دیگر اگر نپذیریم که این سیر وجودی همان سیر در مراحل مراتب معرفت است باید تسلیم این سخن باشیم که میان عالم و جاهل هیچ تفاوتی نیست. میان نبی (انسان کامل) و شخص وامانده در مرتبه عقل هیولانی فرقی وجود ندارد و قطعاً این امر خلاف وجدان و فطرت سلیم انسانی است.^۳

• ارکان معرفت

ارکان معرفت، عوامل و عناصر تولید کننده و حفظ کننده معرفت، هویت درونی معرفت و نیز معلوم یا متعلق معرفت می‌باشند به عبارتی وجود معرفت به سه رکن ۱- علم ۲- عالم و ۳- معلوم وابسته می‌باشد. ارکان معرفت عبارتند از عالم و معلوم و علم. به عبارت دیگر تکون

^۱ همان / ۳۳۰ - ۳۳۱.

^۲ صدرالمتألهین، اسفار، ج ۳ / ۳۲۷.

^۳ صدرالمتألهین، التفسیر القران الکریم، ج ۳ / ۲۰۵.

وجودی و تحقق علم به وجود این مؤلفه‌ها وابسته می‌باشد. بنابراین، این امور ارکان تشکیل دهنده معرفت خوانده می‌شوند. ویژگی بحث از ارکان معرفت این است که در هر یک باید به دو رکن دیگر نیز توجه داشت، زیرا این سه در تحقق عینی و وجودی و در عالم عین، از هم جدا نیستند و تنها در مقام تحلیل عقلی و انتزاعی است که جداگانه بررسی می‌شوند. تصور علم، بدون عالم و معلوم و تصور معلوم، بدون عالم و علم و نیز تصور عالم، بدون علم و معلوم ممکن نیست، بنابراین هر سه رکن معرفت همواره همراه همدیگرند.^۱

• عالم (نفس)

علم حقیقی مجرد و امری وجودی است که برای (عالم) یا فاعل شناسا تحقق می‌یابد. عنوان دیگر این رکن، (نفس ناطقه انسانی) می‌باشد.

نقش عالم (نفس) در نظر فیلسوفان دیگر از جمله مشاء انفعالی و پذیرنده صرف است و نسبت آن به علم به نسبت محل به حال و ظرف نسبت به مظلوف است. لکن در حکمت متعالیه، نفس، نقشی فراتر از انفعال تأثر محض دارد.

(نظریه تعالی معرفتی نفس) و (سیر تکاملی) آن در عوالم سه گانه، بر آن است که نفس در مراحل نقشی پذیرنده صورت را دارد. اما با طی مراحل بالاتر و تعالی وجودی، نقش ابداعی و خلاق می‌یابد و خود به تولید و ابداع صور علمی می‌پردازد. این مبنای ویژه و مهم که با مبنای هستی‌شناختی آن مکتب هماهنگ است بسیاری از مشکلات حوزه‌ی معرفت را حل و رفع کرده و فضای جدیدی در شناخت نقش پیش رو نهاد. از دیدگاه ملاصدرا در میان حقیقت نفس، از دو رکن ویژه خود بهره می‌برد. یکی حرکت جوهری و تشکیک وجود.

• نتیجه بحث

۱- صدرالمتألهین «نفس» را تعریف نموده است به کمال اول برای جسم طبیعی که از شأن آن جسم این است که به استخدام قوای دیگر که در اختیار اوست افعالی از او صادر می‌شود و مراد از آلت، اعضا نیست، بلکه چیزهایی است مانند قوا که این قوا در نفس نباتی به صورت غذایی و نامیه و مولده و در نفوس حیوانی عبارت است از قوه خیال، حس مشترک و

^۱ خسروپناه، نظام معرفت شناسی صدرایی/۱۳۰.

قوة شوقیه خواهد بود.

۲- ملاصدرا به مغایرت و دوتا بودن نفس و بدن قائل نیست و هر دو را یکی می‌داند و بدن را مرتبه نازله نفس می‌شمارد.

۳- ملاصدرا، قوا را مراتب نفس می‌داند. و نفس همان باصره و ذائقه و شامه و غیراین‌هاست، منتها در مرتبه نازله آن، بدون تجافی از مقام ذات.

۴- ملاصدرا وجود نفس را در ابتدا همین وجود بدن می‌داند که با اشتداد در وجود و حرکت جوهری کامل شده تا به مرتبه عقل مستفاد رسیده و سپس با ارباب انواع متحد شده است.

۵- ملاصدرا، معیت نفس را به بدن از حیث هویت نفسه او می‌داند نه از حیث حقیقت مطلقه

۶- ملاصدرا، وحدت نفس را وحدت حقیقت جمعیه می‌داند که ظل وحدت حقیقت جمعیه حقه که مخصوص ذات حق است، موجود است.

۷- صدرا در آثار خود مباحث معرفت‌شناختی را با دقت و استحکام برتری عرضه کرده و از جمله از تحلیل‌های مرتبط با دین بهره برده است.

۸- نظر صدرا در سخن از اقسام هویت و ماهیت معرفت کاملاً تحت تأثیر عقیده مبرهن وی، دایر بر هم سخن معرفت با «وجود» است. زیرا بدون در نظر داشتن این معنا که معرفت از سنخ وجود است، تحلیل معرفت در دستگاه حکمت صدرایی ناتمام خواهد ماند.

الحمد لله رب العالمین

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب.
۳. افتخار، مهدی، (تهران - ۱۳۸۸)، تاملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی، انتشارات آیت اشراق.
۴. انجوی شیرازی، سید جمال‌الدین حسین بن فخرالدین حسن، فرهنگ جهانگیری، ج ۲.
۵. بندر ریگی، محمد، (۱۳۶۸)، فرهنگ عربی به فارسی، ترجمه منجدالطلاب، انتشارات اسلامی،

نوبت چاپ: ششم.

۶. پادشاه، محمد، فرهنگ آندراج، ج ۷، متخلص به «شاد».
۷. خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، نظام معرفت شناسی صدرایی، حسن پناهی آزاد، ناشر، سازمان انتشارات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، نوبت چاپ: اول.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، ریح مختوم، جلد ۲، انتشارات اسراء، قم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸)، شرح جلد ششم اسفار، انتشارات الزهراء، تهران.
۱۰. خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۷) روح و نفس، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، نوبت چاپ: دوم.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۷ ه.ش) لغت نامه دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین، انتشارات افسنت.
۱۲. رازی، قطب‌الدین و ملاصدرا، (۱۴۱۶ ق)، رسالتان فی التصور و التصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۱۳. زنوزی، ملاعبدالله، (۱۳۶۱ ش)، اللغات الالهیه، موسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۴. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۴۲۳ ق)، شرح منظومه، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، ناب، نوبت چاپ: اول، قم.
۱۵. سیاح، احمد، (۱۳۳۸)، فرهنگ جامع عربی - فارسی، ج ۱.
۱۶. سهراب پور، همت، (۱۳۹۱)، عقل و نفس، انتشارات کتاب قم، نوبت چاپ: دوم.
۱۷. شیرازی، صدرالدین، کسر اصنام الجاهلیه (عرفان و عرفان نمایان)، ترجمه محسن بیدارفر، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۱۸. شیرازی، صدرالدین، (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت دارالمتعارف للمطبوعات.
۱۹. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، چاپ چهارم.
۲۰. شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه.
۲۱. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۲ ش)، «شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، تصحیح، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، زیر نظر استاد محمد خامنه‌ای، بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۲۲. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۵۴) المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیش‌گفتار سید حسین نصر، انتشارات انجمن اسلامی و فلسفه ایران.
۲۳. شیرازی، صدرالدین، العرشیه، (۱۳۴۱)، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، نوبت چاپ: اول.
۲۴. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۲ ش)، اللغات المشرقیه، آگه، تهران.
۲۵. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای، با مقدمه آیت‌الله عابدی شاهرودی، انتشارات رسولی.



۲۶. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۲۷. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۰)، اسفار، (ج ۲)، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، زیر نظر استاد محمد خامنه‌ای، بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۲۸. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۳)، اسفار، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمدی، زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکومت اسلامی، صدرا.
۲۹. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۳)، اسفار، ج ۴، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۳۰. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، اسفار، ج ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۳۱. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۷۸)، اسفار، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۳۲. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۷۸)، اسفار، ج ۷، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۳۳. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۳)، اسفار، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۳۴. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۲)، اسفار، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای بنیاد حکومت اسلامی صدرا.
۳۵. الطریحی، فخرالدین، مجمع‌البیان، ج ۱، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۵ش)، شرح جلد هشتم اسفار، نگارش محمد سعیدی مهر، موسسه امام خمینی، قم.
۳۷. معین، محمد، (۱۳۴۲ تهران)، فرهنگ فارسی، ج ۴، انتشارات امیرکبیر.
۳۸. نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ نفیسی، ج ۵.
۳۹. واعظی، حسین، (۱۳۵۸)، مرغ باغ ملکوت و نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان اصفهان، نوبت چاپ: اول.