

تأملی بر کتاب درآمده به نظام حکمت متعالیه (جلد سوم):

انسان‌شناسی

دکتر محمدرضا ارشادی‌نیا*

چکیده

کاربرد ادبیات رایج و زبان ساده در قلمرو علوم اسلامی به ویژه فلسفه اسلامی به منظور تفسیر و تحلیل کارآمد و ثمربخش، نادر و بدون فراوانی پیشینه است. در این زمینه آثار غنی با تحلیل فریه و متناسب نیز کمتر مشاهده می‌شود. در هر دوره اگرچه نمونه‌هایی اندک می‌توان یافت، اما فکر فلسفی همچنان در جایگاه غریب خود قرار دارد. قلم توانمند استاد عبودیت این شہامت را به خود دیده که در این مسیر دشوار گام بردارد و مسیر ناهموار اندیشه فلسفی و ناهموارتر معرفت نفس را برای علاقه‌مندان ژرف‌اندیش تا حدود بسیاری رام سازد. نکات بدیع و تحلیل‌های ارزنده و عمیق در این اثر، بسیار و امتیازاتش چشمگیر و خرسندکننده است. با همه این ویژگی‌های مثبت، کاستی‌های چندی هم انگشت‌اشارت به نقاط اوج رام‌نشدنی در حکمت متعالیه دارد که اثبات می‌کند مدام باید توسن اندیشه را به تکاپو واداشت و از مدد سایر متفکران اگرچه از طریق بیان کاستی‌ها، بی‌بهره نماند. به این منظور چندین مورد از این کاستی‌ها، در این نوشتار گوشزد می‌گردد، مهم‌تر از همه توجه نکردن به آموزه «حقیقت و رقیقت» برای پردازش مباحث پیچیده معرفت نفس، مانند بیان «مراتب نفس»، «حدوث و قدم نفس»، آموزه «جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا»، «اتحاد نفس با قوا و با عقل فعال» می‌باشد. امید است تأمل نگارنده محقق و اندیشمند مدقق در این اثر، به تکمیل آن بینجامد و نوآوری در حکمت متعالیه، برجسته گردد.

* دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری (mr.ershadinia@hsu.ac.ir).

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۹

کلیدواژه‌ها

معرفت نفس، انسان‌شناسی، نقد فلسفی، حکمت متعالیه.

مقدمه

تفسیر آسان و عرضه مخاطب‌پسند اندیشه ژرف فلسفی بدون این که به محتوا لطمه وارد سازد و از ژرفا بکاهد، به ویژه با ادبیات رایج، کاری بس شاق و متعذر است. در سراسر تاریخ فلسفه در هر دوره اگر چه آثاری از مقوله *دانشنامه‌علایی و درة التاج و اسرار الحکم* سبزواری و *اصول فلسفه و روش رئالیسم* کمیاب است، اما آن آثار ارزشمند هم جز افراد متخصص یا دانش‌آموختگان علاقه‌مند، مخاطبی ندارد. در دوره معاصر نمونه خرسندکننده‌ای که با تحلیل‌های ساده و متین، تأثیر مستقیم اندیشه فلسفی را در جهان‌بینی دینی نمایان سازد، شاید منحصر به آثار و مقالات فلسفی استاد شهید مطهری باشد. هر چه این آثار فراوان‌تر و با زبان ساده‌تر و ادبیات نازل‌تر نگاشته شود از باب تنزل دادن رفعت فکر از آسمان خرد به زمین ذهن و استعداد بشری، برای فهم عموم مخاطبان پرتأثیرتر خواهد بود. اثر پرثمر استاد عبودیت، می‌تواند در راستای کاستن از این نقیصه هنرنمایی کند، لکن این اثر نیز به دلیل برخی کاستی‌ها، جز برای متخصصان فن چندان سودبخش نیست. البته، اگر وقت و حوصله این متخصصان هم اجازه دهد با چندین بار تأمل و تمرکز در عبارات و مقایسه مباحث و مطالب در فصول مختلف، از آن استفاده نسبی خواهند کرد. قطعاً دشواری مباحث معرفت نفس، سبب بروز این مشکلات بوده است و برای فائق آمدن بر این دشواری‌ها صرف وقت بیشتر از آنچه در این کتاب شریف مصروف شده، تزییع به شمار نخواهد آمد. هدف اولیه از نگارش این نوشتار آن است که این اثر منیف در قالب نگره آمیخته به نقد بیشتر معرفی شود و گرد فراموشی بر آن ننشیند و از این رهگذر نگارنده محترم نیز با اشرافی که بر مباحث دارند، به پیشنهادها واکنش مثبت نشان دهند و با ویراستاری همه‌جانبه این اثر گرانها آن را برای استفاده همیشگی جویندگان و مشتاقان معارف اسلامی جاودانه سازند. این نقد در دو بخش فراهم می‌آید: الف) مزایا و قوت‌ها، ب) کمبودها و ضعف‌ها.

مزایا و قوت‌ها

۱. اثری با این گستردگی در خصوص تحلیل مسائل نفس کم‌سابقه است. البته، مقالات پراکنده در ابعاد مختلف نفس به نگارش درآمده، اما تمرکز بر نظر صدرالمتألهین،

با نگاه مقایسه‌ای با پیشینیان به ویژه ابن سینا که قهرمان پیشگام است، ویژه این کتاب است و از روش کلی صدرالمتألهین پیروی می‌کند که «مماشات با قوم در بدایات و افتراق در نهایت» را در آثار مختلف خود به ویژه در کتاب شریف / سفر در معرفت نفس پی گرفته است.

۲. قلم متین و نکته‌سنج در این اثر، گره‌گشای بسیاری از مشکلات و پاسخگوی بسیاری از پرسش‌های فلسفی است که آن را در آثار دیگر نمی‌توان یافت، زیرا یا به طور کلی اثر مشابهی در این زمینه وجود ندارد یا با پاسخ‌های سطحی بر ابهام افزوده‌اند. اما نگارنده با نگاه اجتهادی سعی کرده است، پاسخ متین را بر اساس اصول حکمت متعالیه استنباط کند و با تحلیل و توجیه درست در اختیار بگذارد.

۳. نگاه توقیر و تعظیم به قهرمان حکمت متعالیه در این اثر، حکایت از چشیدن تفوق نظریه‌پردازی‌های صدرالمتألهین دارد. افزون بر این که نگارنده همه‌جا از وی با عنوان ستایش‌آمیز «صدرالمتألهین» یاد می‌کند، سعی دارد پیشاپیش با طرح نظریه پیشینیان، هم زمینه را برای طرح دیدگاه حکمت متعالیه فراهم سازد، هم برجستگی و نوآوری صدرالمتألهین را در آن مسئله نمایان سازد.

۴. نگاه شامل به همه آثار صدرالمتألهین و آگاهی فراگیر از اصول لازم درباره معرفت نفس از قبیل اصول هستی‌شناخت و جهان‌شناخت و در یک کلام وقوف فراگیر بر مبانی الهیات صدرالمتألهین در این اثر، به مخاطب اطمینان می‌دهد که در مطالعه این اثر ارزشمند با فردی خبره مواجه است. این نکته با توجه به فهرست منابع کتاب و مفصل‌تر از آن، با نگاه به ارجاعات هر بخش یا هر مطلب به آثار مختلف صدرالمتألهین، نمایان است؛ به ویژه که این اثر، جلد سوم درباره نظام حکمت صدرایی است و نگارنده پیش از این با اشراف بر دیدگاه صدرالمتألهین در سایر زمینه‌ها به نگاشتن این اثر همت گماشته است.

کمبودها و ضعف‌ها

بیان کمبودها به معنای خرده‌گیری و کم‌نشان دادن جایگاه ارزشمند این اثر وزین نیست، بلکه می‌تواند سویه‌ای باشد برای جلب نظر علاقه‌مندان و حکمت‌دوستان، و نیز می‌تواند نیاز به ویرایش عالمانه مؤلف را ملموس سازد و به تبع با رفع کاستی‌ها با نگره تهیه متن درسی یا کمک‌درسی، برای مجامع حوزوی و دانشگاهی نویددهنده رفع این خلأ آزاردهنده باشد. برخی از این نقیصه‌ها در این مجال بازگو می‌شود.

مفقود بودن سایر عناوین معرفت نفس

جای برخی مسائل معرفت نفس مانند جاودانگی، مسئله مرگ، تناسخ و جز این‌ها در این اثر خالی است. البته، حجم زیاد کتاب شاید اجازه ندهد که مباحث معرفت نفس در یک مجلد گردآوری شود، امید است این مباحث در مجلد یا مجلدهای دیگری تداوم یابد.

ایجاز در طرح مباحث

بسیاری از عناوین و فصول این کتاب می‌تواند به عنوان جلد مستقلی طرح گردد تا با تحلیل غنی و ارائه مبانی مستدل، نتایج مفید آن برجسته گردد و رفعت و تعالی حکمت متعالیه و پویایی آن توسط اندیشمندان معاصر بسان مؤلف، نمایان گردد و ناآشنایان را از تعرض به حکمت متعالیه و معارضه با آن ناکام بگذارد. این مطلب تنگناهای شدیدی را بر بیان مطالب وارد ساخته و در بسیاری از فصول حق مطلب ادا نشده و حجم عظیمی از مطالب معرکه‌آرا و نیازمند بسط و تفصیل، مندمج و مبهم و به اشاره گذرا طرح شده است.

تناسب نداشتن انسان‌شناسی در عنوان کتاب با معرفت نفس

درج «انسان‌شناسی» در عنوان کتاب انتظار دیگری را برای مخاطب از محتوا پدید می‌آورد؛ زیرا آنچه از این عنوان در بدو نظر پدیدار است طرح مباحث انسان‌شناختی است. اگرچه «نفس» به معنای «خود انسانی» معادل انسان بماهو انسان است، اما مباحث معرفت نفس با این نگره به نفس نمی‌پردازد. مؤلف محترم به این تفاوت توجه دارد و در موارد لزوم بر آن انگشت می‌نهد:

«نکته‌ای که لازم است در سراسر انسان‌شناسی صدراپی به آن توجه داشت تا موجب سردرگمی نشود این که واژه «نفس» گاه، از باب مجاز، به کل واقعیتی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، با همه مراحل و مراتبش، اطلاق می‌شود، از آن رو که این واقعیت دارای مرتبه یا شامل مرحله‌ای است که مباشرتاً ارتباط تدبیری و تصرفی با بدن دارد و گاهی، به نحو حقیقی نه مجازی، به خود این مرتبه و مرحله اطلاق می‌شود. پس گاهی مراد از «وجود نفس» کل واقعیت مزبور است و گاه صرف مرتبه و مرحله‌ای از آن که مباشرتاً تدبیر و تصرف است» (ص ۳۴۶).

چنان که به درستی به این نکته توجه شده، در مباحث معرفت نفس، به یک مرتبه یا مراتبی از هویت انسانی، نفس اطلاق می‌شود و رابطه آن دو رابطه جزء و کل است و در صورتی تسمیه کل به جزء شایسته است که تمام مباحث مربوط به انسان‌شناسی مطرح شده

باشد، اما در این زمینه کار عکس شده است؛ زیرا تسمیه جزء است به کل. چنانچه مؤلف قصد دارند، این مباحث را در آینده تکمیل فرمایند، زینده بود در مقدمه به «وجه تسمیه» اشاره می‌کردند.

متن پیچیده و دشوارنویس بودن متن

در گام نخست بیان عبارتهای عربی مکرر و طولانی از جهت فنی مایه اعتبار کتاب است، اما چون زبان کتاب فارسی است، این هم فهم مقاصد را پیچیده می‌سازد، هم اثر را منحصر به استفاده متخصصان زبان و فلسفه می‌کند. اگر این عبارات ترجمه شوند، هم استفاده شامل و کامل می‌گردد و هم از برداشتهای متفاوت مصون می‌ماند. البته، می‌توان نص عبارات را در پانویس گنجانند. نمونه‌هایی از پیچیدگی عبارات مغلط، که جز مراجعه چندباره و دقت بسیار و هجی کردن عبارات نمی‌توان مقصود را کامل فهمید، از این قبیل است:

نمونه نخست:

«صرف یک حقیقت با غیر صرف از آن، به منزله مرتبه‌ای نازل از صرف، سازگار است و به منزله امری مابین آن، سازگار نیست؛ به بیان دیگر، صرف یک حقیقت در صورتی غیر صرف از آن را برمی‌تابد که حمل مفاهیم کمالی حاکی از آن حقیقت بر غیر صرف خود همان حمل آن‌ها بر صرف باشد به حسب فعل آن نه به حسب ذاتش و در صورتی غیر صرف از آن حقیقت را بر نمی‌تابد که حمل مفاهیم مزبور بر غیر صرف به معنای حمل آن‌ها بر صرف نباشد. به اختصار ...» (ص ۲۳۳).

همان‌طور که دیده می‌شود کاربرد سه بیان برای یک مطلب نه تنها به رفع ابهام کمک نکرده که بیشتر آن را پیچیده ساخته است و مخاطب را سرگردان می‌کند. نگارنده چون بیان اصلی را نارسا می‌بیند به «بیان دیگر» روی می‌آورد اما چون باز هم آن را وافی به مقصود نمی‌بیند به بیان «اختصار» نیز اعتنا دارد و در این زمینه جملات طولانی و پیچیده‌ای به کار می‌گیرد که مخاطب برای فهم مطالب دشوار فلسفی در پیچ و خم جملات و دقت در ربط آن‌ها با یکدیگر گرفتار می‌شود. این شیوه به وفور در متن کتاب به کار رفته است که نویسنده چون بیان اصلی را وافی به مقصود ندیده به تعبیرات موازی با عنوان «به بیان دیگر» یا «به بیان روشن‌تر» (ص ۲۳۳) روی آورده است، اما این بیان‌ها نه تنها روشن‌تر نیست که پیچیده‌تر و طولانی‌تر شده است.

نمونه دوم:

نمونه دیگر برای اغلاق در عبارات، این است که بعد از نقل جملات عربی،

نگارنده مقصود را بدون هیچ شرح و توضیح به آن ضمیمه کرده‌اند به ویژه که گویا عبارت ایشان ادامه جمله عربی یا نقل قول مستقیم است:

در تفسیر این مرتبه آن، از اتحاد نفس و بدن سخن می‌گوید:

«إنَّ الإنسانَ له هویةٌ واحدةٌ ... لم یکن سوء مزاج البدن او تفرق اتصاله مؤلماً للنفس ألباً حسیاً کآلام عقلیة او وهمیة.

که به این معناست که بدن از مراتب نفس است به همان معنا که قوا از مراتب نفس‌اند و در نتیجه نفس با آن متحد است به همان معنا که با قوا متحد است» (ص ۲۴۱).

نمونه سوم:

«بدن را نسبت به نفس همچون سایه نسبت به صاحب سایه به شمار آورده است:

لیست حقیقة النفس مبینة للابدان ... بل البدن کظلّ لنور النفس (صدرالمتألهین).

که هم اشاره است به مغایرت آن‌ها ...» (ص ۲۴۲).

در ادامه این مطالب (ص ۲۴۳) و در موارد دیگر نیز همین شیوه تکرار شده است.

کاربرد شیوه ممزوج در تقسیم‌بندی

در سراسر کتاب، تقسیم‌بندی خاصی به کار رفته است. هم از ادات تقسیم و هم اعداد استفاده شده که به هدف تقسیم‌بندی لطمه وارد ساخته و سبب تداخل اقسام یا تداخل قسم و مقسم شده است. چند نمونه زیر از این قبیل است:

نمونه نخست:

«شیء مادی یا ۱) متحد با ماده است، یا ۲) حال در آن است، یا ۳) حال در جسم و ساری در آن است و یا ۴) حال در جسم و غیر ساری در آن است. با این که چهار نحو مادیت یاد شده از این جهت که سبب می‌شوند شیء مادی بدون ماده و جسم قابل بقا نباشد مشابه و یکسان‌اند» (ص ۱۴۴).

در این تقسیم قسم دوم (حال در ماده) که قسم سایر اقسام است، خود مقسم برای دو قسم بعدی قرار گرفته و قسم تبدیل به مقسم شده است که برای احتراز از این مشکل باید دو تقسیم جداگانه انجام گیرد. بنابراین، نمی‌توان اقسام را چهار قسم دانست و نتیجه گرفت: «با این که چهار نحو مادیت یاد شده ...» همچنین در اقسام سوم و چهارم، جسم به جای ماده به کار می‌رود که ایهام‌برانگیز است که آیا ماده و جسم به یک معناست.

نمونه دوم:

ذیل عنوان «۱۹/۷ - مروری بر نکات اصلی» شماره نکات زنجیروار با عطف و

تقسیم به هم گره زده شده است که چندان با هم سازگار نمی‌آید. عطف نشانه به هم

پیوستگی و تقسیم، نشانه‌ برش و گسستگی است. این تقسیمات دوازده گانه هم با شماره گذاری جدا شده و هم با ادات پیوست به هم متصل شده‌اند:

«۱) قوام انسانیت انسان به نفس ناطقه است ... یافت می‌شود؛ و ۲) فصل ممیز نفس ناطقه، قدرت بر تفکر است ... عاقله است؛ و می‌دانیم: ... و از همین رو است که اولاً: ۱۰) نفسانیت نفس انسان ... تبدیل شود؛ و ثانیاً: ۱۱) نفوسی که به مجرد عقلی ... مجرد مثالی نطقی است، پس: ۱۲) نفس انسانی از آن جهت که انسان ...» (ص ۱۴۹-۱۵۰).

در این شیوه تقسیم و ترتیب شماره ۱۰ و ۱۱ به تداخل دو تقسیم انجامیده، زیرا این دو قسم دارای مقسمی هستند که خود قسمی از اقسام مقسم قبلی است و اقسام مقسم نمی‌توانند برای مقسم قسیم باشند. همچنین شماره ۱۲ نتیجه است و خود یکی از اقسام به شمار آمده است. البته اگر قصد مؤلف بیان چند مقدمه برای مترتب ساختن نتیجه پایانی است نباید هم مقدمات عطف و هم شماره گذاری شود. نیز نتیجه را نباید با شماره ذکر کرد تا معلوم باشد نتیجه از مقدمات یازده گانه، حاصل شده است.

اهمال در تعبیر

بسیاری از عبارات برای نشان دادن مقاصد فلسفی از دقت در انتخاب واژه‌ها خالی است. البته تنگنای ادبی برای رساندن معانی عمیق و دقیق به جای خود محفوظ، اما نباید از الفاظی استفاده کرد که بر ابهام و ابهام بیفزاید. برخی از این موارد چنین است:

نمونه نخست:

«۷) نفس انسان دارای دو مرتبه از نفسانیت و دو نوع نفسانیت است: نفسانیت در مرتبه مثال یا نفسانیت مثالی، و نفسانیت در مرتبه طبیعت یا نفسانیت طبیعی» (ص ۱۵۰).

این دو تعبیر با هم ناسازگارند: «دو مرتبه از نفسانیت و دو نوع نفسانیت»، زیرا رتبه و نوعیت در اتحاد و اختلاف سنخ برخورداری از یک ماهیت یا حقیقت برابر نیستند. اگر منظور از نوعیت به معنای ماهوی و منطقی باشد دو نوع، فصل ممیز دارند و قابل برگشت به سنخ واحد نیستند، اما اگر رتبه منظور باشد با اشتراک در حقیقت واحد همساز است.

نمونه دوم:

به دنبال هم آوردن ادات اضراب و تأکید: «و اما البته با کمک گرفتن از صور خیالی» (ص ۱۲۸).

استفاده تکراری از ادات اضراب در یک عبارت است:

«... اما مقارنتش با بدن مثالی مجوز تکامل آن نیست.

اما برای این که نفس کمالات نظری و عملی یادشده را از واهب الصور دریافت کند...» (ص ۱۳۰).

به دنبال هم آوردن دو «اما» و نیز در ابتدای سطر قرار دادن دومین «اما»، به روانی و روایی عبارت و متن آسیب زده است.

نمونه سوم:

«بدن طبیعی است که قابل مادی نفس است، نه بدن مثالی که فعل مجرد آن است» (ص ۱۳۰). هم «فعل مجرد»، هم مرجع ضمیر «آن» ابهام و ابهام دارد.

این جمله درصدد بیان رابطه قابل و مقبولی نفس با بدن طبیعی و رابطه ایجاد نفیس با بدن مثالی است. این منظور را باید با دقت موشکافانه در عبارت به دست آورد. اگر جمله به این صورت بود دشوار فهم نبود: «بدن طبیعی قابل مادی برای نفس است، اما بدن مثالی مجرد است و به وسیله نفس ایجاد می گردد». به ویژه که مرجع ضمیر «آن» در ترکیب «فعل مجرد آن» ابهام دارد که آیا منظور بدن طبیعی است یا نفس.

از جهت محتوایی نیز این عبارت با مشکل روبه روست: آیا بنا به مبنای «جسمانیت الحدوث» و «ترکیب اتحادی نفس و بدن»، می توان بین نفس و بدن طبیعی رابطه قابل و مقبول و دوگانگی را پذیرفت تا این تفاوت را بین دو بدن مشاهده کرد؟

نمونه چهارم:

«بر اساس تشکیک در وجود، نفس، مانند حقیقت وجود، مشمول نظامی تشکیکی است شبیه نظام تشکیکی وجود؛ یعنی واقعی است دارای مراتبی تشکیکی...» (ص ۲۱۵). در این عبارت چرا نفس به وجود تشبیه شده است؟ درست آن است که نفس به عنوان یک موجود حقیقی از نظام تشکیک برخوردار باشد، زیرا بنابر اصالت وجود، در برابر وجود، یا عدم قرار دارد یا ماهیت و هر دو اعتباری هستند و به هیچ یک از اوصاف وجود متصف نمی گردند. بنابراین، بین مشبه و مشبه به فرقی نیست و در حقیقت یک چیز بیش نیست و همان است که متصف به تشکیک است.

نمونه پنجم:

در خصوص اتحاد نفس و بدن این عبارت وجود دارد:

«صدر المتألهین بارها از اتحاد نفس و بدن سخن گفته است ... ممکن است ... این پرسش پیش آید که چگونه ممکن است نفس و بدن یکی باشند، به ویژه در انسان که به باور همه فیلسوفان نفسی مجرد دارد» (ص ۲۳۹).

آیا این انتساب به صدررا نیز که قائل به آموزه «جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا» است، درست است؟ انسان در چه مرحله و مرتبه ای دارای نفس مجرد است؟

ناسازگاری مضامین

مقایسه‌ای بین محتوای برخی عناوین همسو، مخاطب را با مطالب ناهمساز مواجه می‌سازد. این مشکل در وهله اول ناشی از فقر تحلیل و شتاب در پردازش مطالب مندرج ذیل این عناوین است. نگارنده خود می‌بایست لوازم و نتایج این مطالب را با همدیگر مقایسه می‌کرد و با بیان متناسب، مخاطب را از دچار شدن به این تالی فاسدها یا ناسازگار دیدن نتایج، دور نگه می‌داشت. چند نمونه از این واقعیت عبارت‌اند از:

نمونه نخست:

در شماره «۲۳/۲» - تلازم نفس و بدن» در بیان تفاوت دیدگاه مشهور و صدرالمتألهین، نتیجه روشنی به دست نمی‌آید. مطلب برای بیان تلازم از تحکیم اضافه نفسیت چنین آغاز می‌گردد:

«گفتیم که مادی بودن اضافه نفسیت مستلزم وجود نفس است. این مطلب ایجاب می‌کند نفس با زوال بدن زایل شود. ... با زوال بدن اضافه نفسیت زایل و با زوال این اضافه، خود نفس زایل می‌شود؛ پس نفس با زوال بدن زایل می‌گردد ... اساساً معنای این که وجود نفس مادی و جسمانی است جز این نیست که بدون بدن ماندنی نیست؛ یعنی با زوال آن زایل می‌شود» (ص ۳۴۶-۳۴۷).

در این عبارت تصریح نشده که آیا منظور از نفس هویت کامل انسانی است که از آن با «من» تعبیر می‌شود یا نفس به معنای مراحل نفسانی هویت انسان است. اگر منظور از زوال نفس، زوال مطلق و نابودی کلی «من» نیست و زوال نسبی است تفاوتی که بین نظر مشهور و نظر صدرالمتألهین قائل شده‌اند، چندان فایده ندارد:

«تفصیلی که در عبارت بالا وجود دارد به این منظور است که تقابل این دیدگاه با دیدگاه مشهور به خوبی درک شود که بنابر آن، زوال بدن فقط به زوال اضافه نفسیت می‌انجامد، نه ... زوال نفس» (ص ۳۴۷).

همان‌طور که در شماره «۲۳/۵» - انحای زوال نفس» نگارنده خود این مطلب را خاطرنشان کرده است، که در نظر صدرالمتألهین زوال بدن فقط به زوال نفسانیت نفس خواهد انجامید، نه به زوال هویت انسانی. پس در صورتی این تفاوت مقبول است که با قطع اضافه نفسانیت، وجود نفس به معنای «من» انسانی در نظر مشهور باقی باشد، اما به نظر صدرالمتألهین با قطع اضافه نفس به بدن، «من» انسان نابود می‌شود، زیرا وی اضافه نفسانیت را ذاتی نفس می‌داند. در حالی که صدرالمتألهین به این مطلب قائل نیست و مراحل نفسانی را با قطع اضافه به بدن، زوال‌پذیر می‌داند، بدون این که هویت انسانی نابود گردد. مطلب مهم‌تر این که اگر نابودی مراتب نفسانی (اضافه به بدن) سبب نابودی وجود نفس گردد، با

جاودانگی نفس که صدرا خود به آن قائل است و حداقل برخی نفوس با ارتقا به مراحل اعلائی تجرد به آن نائل می‌گردند، در تناقض آشکار است.

در همین زمینه، تفاوت اقسام و نتایج برآمده از اقسام (ص ۳۵۴-۳۵۵) در شماره ۲۳/۵- انحای زوال نفس» نیز توجیه درستی ندارد. مقایسه این نتایج هیچ تفاوتی برای اقسام و به تبع آن هیچ توجیهی برای تقسیم به این اقسام باقی نمی‌گذارد، اگرچه تفنن تعبیر و تفاوت‌های لفظی جزئی در آن‌ها مشاهده می‌شود، مانند قسم دوم و سوم که فقط در کلمه «مراحل» و «مراتب» متفاوت هستند و هر دو با قسم اول در اضافه قید «به کلی» تفاوت دارند. به هر صورت در هر سه قسم نفس بماهو نفس زایل شده، اما نفس به معنای هویتی که از آن به «من» یاد می‌شود، در همه مراحل باقی است. ارجاع مربوط به این مطالب نیز همین حقیقت را نمایان می‌سازد.

«وجود نفس و نفسیت آن یک چیز است و نفس به حسب این وجود صورتی است اضافه‌شده به بدن و تصرف کننده در آن، نه این که اضافه به بدن و تصرف در آن از عوارض لاحق بعد از وجود باشد تا زایل گردد و برگردد. این گونه وجود ذاتی نفس است که با حدوث بدن حادث می‌شود و با نابودی بدن نابود می‌گردد. به این معنا که نفس از جهتی که نفسی است دارای طبیعت بدنی، باطل می‌گردد و جوهرش به گونه دیگری از وجود به حسب استکمالات جوهری و توجه به غایات تبدیل گردد» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ۳۷۵).

نمونه دوم:

از آنجا که این کتاب با عنوان *درآمدی به نظام حکمت صدرایی* به طور آشکار در صدد است مبانی و یافته‌های حکمت متعالیه را بیان کند، اما در موارد بسیار، از این مهم غفلت می‌شود و با نظریات سایر مکاتب آمیخته می‌شود. در این رهگذر تفاوتی که برای بیان رابطه نفس با بدن طبیعی و بدن مثالی بیان شده، مشکل دارد، زیرا نه با مبانی حکمت متعالیه سازگار است و نه با مبانی سایر دیدگاه‌های فلسفی.

«حاصل این که گرچه نفس به محض حدوث، به سبب تجردش، از بدن طبیعی بی‌نیاز است، به سبب نقص وجودی و احتیاجش به تکامل، از جهات متعددی به آن نیازمند است. این مطلب را اصطلاحاً با این تعبیر بیان می‌کنند که نفس در مقام ذات، مجرد و بی‌نیاز از بدن است و در مقام فعل، مادی و نیازمند آن» (ص ۱۳۱).

نخستین پرسش، این است که در کدام مکتب فلسفی «نفس در مقام ذات مجرد و بی‌نیاز از بدن است و در مقام فعل مادی و نیازمند آن»؟ اگر منظور دیدگاه مشائیان است مضاف بر این که هدف اولیه و اصلی این کتاب، بیان حکمت مشاء نیست، از این جهت نیز

دارای خلل است که مشائیان به عالم مثال و وجود مثالی قائل نیستند تا بتوان بنابر مشی آنها برای بدن طبیعی و بدن مثالی تمایزی قائل شد. از سوی دیگر، تفکیک بین مقام ذات و مقام فعل، چندان موافق بیان حکمت متعالیه نیست. در تفاوت سوم برای بدن طبیعی و بدن مثالی نیز روند عدم توجه به مینا، ادامه دارد و بر اساس مبنای قائلان به عالم مثال تفاوت قابلیت تکامل نفس با بدن طبیعی و عدم قابلیت با بدن مثالی لحاظ شده است و در بیان کیفیت قابلیت مطلب چنین ادامه پیدا می‌کند:

«برای این که نفس کمالات نظری و عملی یادشده را از واهب الصور دریافت کند، لازم است مستعد حصول آنها شود و کسب این استعداد مشروط است به این که با به‌کارگیری اندام‌های ادراکی و تحریکی بدن طبیعی ... با جهان طبیعت مرتبط شود ... و به توسط این صور و قوه خیال به صور خیالی و به توسط این صور و قوه عقل به صور معقول نائل شود» (ص ۱۳۰).

در این تبیین معلوم نیست تکامل نفس و دریافت صور به چه کیفیت است؟ آیا نظر مشائیان مبنی بر حلول صور مدنظر است یا نظر ویژه حکمت متعالیه مبنی بر قیام صدوری با نفس. در ادامه این روند، یعنی عدم استفاده از ادبیات ویژه حکمت متعالیه، برای اطلاق نفس بر بدن مثالی در حکمت متعالیه این توجیه را می‌یابیم:

«نباید پنداشت صدرالمتهلین در آثار خود، دچار پریشان‌گویی شده است و گاهی بدن مثالی و نفس را یکی می‌شمارد و گاه آن را مغایر نفس و معلول آن به شمار می‌آورد؛ زیرا در مواردی که به وحدت آنها حکم می‌کند مقصودش از نفس، یا همان خود بدن مثالی در نشئه حیوانی است یا بدن مثالی است به اعتبار این که مبدأ قریب آثار حیوانی در نشئه انسانی است، و در مواردی که به مغایرت آنها حکم می‌کند منظورش نفس ناطقه است که مبدأ بعید آثار مزبور و فاعل بدن مثالی است» (ص ۱۳۲).

این تقریر رأی به تعدد نفس را بیشتر تقویت می‌کند تا وحدت نفس را در مراتب مختلف. از این رو، اگر توجیه وحدت و مغایرت نفس با بدن مثالی، بر اساس آموزه «حقیقت و رقیقت» انجام شود، بیان و منطق استوار حکمت متعالیه نمایان می‌گردد. صعود و نزول نفس مطلبی است که صدرالمتهلین بارها در علم النفس خویش از آن یاد می‌کند و در تبیین مراتب نفس چه در اتحاد با بدن طبیعی و بدن مثالی به کار می‌گیرد. بنابراین، همه آنچه در این شماره در تفاوت بدن طبیعی و بدن مثالی و رابطه متفاوت نفس با هر یک گفته شده شایسته است بر اساس آموزه «حقیقت و رقیقت» با نگره تشکیک در مظاهر، بازنگری شود.

نمونه سوم:

در شماره «۱۹/۳- نفی بدن عقلی»، این ابهام تبیین نشده که چگونه هنگامی که نفس

به مرتبه عاقله نائل می‌شود و از تجرد مثالی عبور می‌کند هنوز به بدن طبیعی و مثالی وابسته است؟ واضح است که نیل به رتبه عقلی جز با رستن از تعلقات مادی معنایی ندارد و جمع بین این دو ناممکن است. تحلیلی که به یاری مطلب آمده و بر اساس آن بدن عقلی نفی شده، اما تعلق نفس به بدن طبیعی و مثالی برقرار دانسته شده، این است که بدن باید دو خصوصیت داشته باشد تا بتوان آن را بدن برای نفس به شمار آورد: یکی جسمانیت و دیگری تعلق به نفس. این که بدن دارای اعضای متفاوت است و این اعضا دارای وضع خاص نسبت به یکدیگر هستند، اقتضا می‌کند بدن دارای جسمانیت باشد. از سوی دیگر، باید این جسم متقوم به تعلق و اضافه‌ای (تدبیری یا ایجاد) به نفس باشد تا بدن محسوب گردد. با این دو خصیصه نتیجه می‌شود که بدن عقلی وجود ندارد؛ زیرا بدن عقلی از این دو خصوصیت برخوردار نیست و عقلانیت با جسمانیت ناسازگار است.

علی‌رغم این که تأکید بر این است که: «بدن همواره در مرتبه طبیعت و در مرتبه مثال نفس یافت می‌شود نه در مرتبه عقل آن، پس نفس فقط در مرتبه طبیعت و مثال بدن دارد نه در مرتبه عقل» (ص ۱۳۷)، در عین حال، تلاش می‌شود تا رابطه نفس عاقله را برای همیشه با بدن مثالی یا طبیعی محفوظ نگه دارد. اگر این رابطه محفوظ است پس با «تجرد عقلی نفس» چگونه سازگار است.

«این که نفس در مرتبه عقل بدن ندارد به این معنا نیست که نفس هنگامی که به تجرد عقلی می‌رسد - یعنی نفس عاقله - به کلی فاقد بدن می‌شود و همانند مجردات عقلی تام، به هیچ بدنی تعلق ندارد، بل به این معناست که همان بدن طبیعی و مثالی، که متعلق مرتبه تجرد نطقی نفس اند خود بعینه با واسطه، متعلق مرتبه تجرد عقلی آن نیز هستند» (ص ۱۳۷). در این زمینه هیچ استدلالی جز استبعاد بیان نشده و دو عبارتی هم که از سخنان صدرالمتألهین استشهاد شده، دلالتی بر مدعا ندارد که نفس حتی در مرتبه عقلی به بدن طبیعی یا مثالی تعلق دارد. بنابراین، ضمیمه کردن این تعلیل: «چون بدن مثالی لازمه وجود نفس و از آن انفکاک‌ناپذیر است، نفسانیت نفس همواره محفوظ است، هر چند واجد بالاترین مراتب عقلی شود» (ص ۱۳۸)، بی‌فایده است.

آیا شکاف وجود «عقلی» و وجود «تعلقی» را با این تعلیل می‌شود ترمیم کرد؟ آیا این مطلب قانع‌کننده است؟ نفس واصل به مقام عقل، آیا هنوز نفس است یا مبدل به عقل شده است؟ اگر مبادی مشائیان در نظر باشد شاید بتوان این تعلیل را متین دانست که نفس در ذات خود نفس است اگرچه وصف عارضی عقل را به خود بگیرد، اما هنگامی که مبادی ای‌سان حرکت جوهری در کار باشد چگونه؟ استبعادی که در اینجا در محل دلیل

نشسته این است:

«همان بدن نفس ناطقه، خود بعینه با واسطه، بدن نفس عاقله نیز هست و گرنه این مستلزم آن است که نفس نائل شده به مرتبه عقلی، دیگر نفس نباشد و در زمره مجردات عقلی تام قرار گیرد» (ص ۱۳۷-۱۳۸).

اگر این مطلب پذیرفته شود که نفس می‌تواند از مرتبه نفسانیت به مرتبه مجردات تام و مافوق آن‌ها عروج کند، چه تالی فاسدی دارد؟ با این که مضامین دینی شرافت و فضیلت انسان را دون واجب تعالی و فوق مجردات تام تعیین کرده است چرا باید سقف تکامل نفس انسان، مادون مجرد تام باشد؟

کوشش برای ایجاد تمایز بین نفس و عقل با مطالب فوق، یعنی حفظ تعلق به بدن تا اعلا مراحل کمال نفس حتی وصول به مراتب اعلا عقلانی، به کلی با مطالب مندرج در «۲۳/۵- انحای زوال نفس» ناسازگار و متنافی است. ذیل این شماره به طور مشهود تلاش شده، تا با تبیین گونه‌های زوال نفس، نشان داده شود که نفس زوال‌پذیر است.

این سه قسم که در زوال نفسانیت مشترک هستند، همان است که ارتباط هویت انسانی به سه کیفیت با بدن قطع می‌گردد.

«۱) زوال نفس به کلی؛ ۲) زوال نفس به معنای زوال مراحل نفسانی آن با حدوث مراحل مجرد و غیر نفسانی‌اش؛ ۳) زوال نفس به معنای زوال مراتب نفسانی آن و بقای مراتب مجرد و غیر نفسانی‌اش» (ص ۳۵۳).

توضیح مقصود نیز به خوبی اثبات می‌کند، مراحل عقلی برای هویت انسانی وجود دارد که در این مراحل بدن و تعلق به آن، به کلی زایل است.

«از دیدگاه صدرالمتألهین، هویت انسان «من» واقعیتی سیال است که در برخی مراحل صورتی طبیعی مادی، در برخی دیگر نفس نباتی دارای اضافه ذاتی تصرف و تدبیر با بدن و حال در بدن و مادی، در مراحل نفس حیوانی یا انسانی مستقل از بدن و مجرد است که پیش از آن دارای مراحل نباتی و مادی بوده است. پیداست که در مرحله‌ای که هویت انسانی، صورتی طبیعی دارد، نفس به شمار نمی‌آید؛ زیرا اضافه به بدن، ذاتی نفس است؛ در مراحل که نباتی است حقیقتاً نفس است؛ در مراحل که مجرد است نفس نیست» (ص ۳۵۴).

نمونه چهارم:

در شماره «۱۹/۴- تعلق نفس به عالم مثال»، برای پشتوانه عنوان به تفسیر چهار پاره عبارت از صدرا درباره نفس پرداخته است. این عبارات درصدد است تا سنخ وجودی نفس را بیان کند. به ویژه مفاد این تعبیر آشکار است: «انّ النفس الناطقة الانسانية ... من سنخ عالم الملكوت». نگارنده با افزودن [ای المثال] بر عبارت منظور، از ملکوت را عالم مثال

دانسته‌اند. در تفسیر این عبارات دو مطلب را به تفصیل کاوش کرده‌اند و در عین حال ابهامات باقی است. مهم‌ترین ابهام استفاده از انگاره «تشکیک ماهیت» است که در فلسفه اصالت وجود جایگاهی ندارد.

«بر پایه تشکیک در ماهیت، جایز است ماهیت، افزون بر وجود خاص (یا فرد) و وجود برتر جمعی، وجود برتر غیر جمعی نیز داشته باشد» (ص ۱۳۹).

سخن از تشکیک ماهیت در فرایند تحلیل نظر صدرالمতألّهین، ناسازگار با منطق صدرایی است. در حالی که عنوان کتاب نشان می‌دهد، باید مطالب و محتوای کتاب از این آمیزه‌ها به دور باشد. از این مهم‌تر ادبیات خاص حکمت متعالیه در این مسیر فراموش شده است و باید از آموزه «حقیقت و رقیقت» استمداد می‌شد و مسیر وجودی نفس در عوالم عقل و مثال و طبیعت پیگیری می‌شد و از مباحث اصالت ماهیتی اجتناب می‌شد. همین آمیختگی‌هاست که این تفسیر در متن عبارات صدرا توجیه‌پذیر می‌گردد!

«مقصود از این که نفس فردی از عالم مثال است نه از عالم طبیعت یا عالم عقل، این است که برای ماهیت نفس فردی در عالم ماده یا عالم عقل وجود ندارد و وجود خاص این ماهیت، وجودی مجرد مثالی است» (ص ۱۳۹).

با همه این تلاش‌ها برای تبیین برخی مواضع و سخنان صدرالمتألّهین، از آنجا که از منطق و ادبیات خاص وی در حکمت متعالیه غفلت می‌شود، بروز تهافت در تحلیل نمایان می‌گردد. اگر در این موضع از ناسازگاری پیش‌گفته اغماض کنیم، اما مفاد این عبارت را چگونه می‌توان با آموزه «جسمانیت الحدوث» درباره نفس سازگار دید؟

نمونه پنجم:

در شماره «۲۰- قوای نفس» که به «علت نیازمندی نفس به قوا» (۱۵۲-۱۵۴) پرداخته شده، جالب آن است که اگرچه در دیدگاه ابن‌سینا تجرد نفس اقتضا می‌کند واسطه‌ای به عنوان قوا، بین نفس و بدن نقش ایفا کند، اما طبق این دیدگاه، بیان نشده که قوا به عنوان واسطه بین نفس مجرد و اندام جسمانی، خود از چگونه وجودی برخوردارند که می‌توانند این نقش را ایفا کنند. تنها به عبارتی به عنوان خلاصه استدلال برای بیان مطلب بسنده شده است:

«اگر نفس خود قوه‌ای جسمانی ادراکی، مانند بینایی، در اندام حسی جسمانی ایجاد نکند تا واسطه بین او و اندام مزبور باشد، لازم می‌آید که خود نفس جسمانی باشد؛ اما می‌دانیم که نفس جسمانی نیست، پس نفس در ادراک امور جسمانی نیازمند به کارگیری قوای ادراکی حسی است» (ص ۱۵۲).

آیا با این بیان، مشکل رفع و مسئله حل می‌گردد؟ واضح است که پرسش یک گام جلوتر رفته و درباره قوا نیز همان پرسش قابل تکرار است. در بخش‌های دیگر نیز که به کیفیت وجود قوا پرداخته‌اند درصدد حل مسئله، بیانی وجود ندارد. به این تفصیل که ذیل عنوان «قوای مادی و مجرد» تصریح کرده‌اند:

«از دیدگاه فلاسفه پیشین، به جز قوای انسانی، شامل عقل نظری و عقل عملی، که مجردند و از همین رو به آن‌ها عقل می‌گویند، همه قوای دیگر نفس، شامل قوای حیوانی و گیاهی، چه در انسان باشند چه در حیوان یا گیاه، مادی و قائم به بدن و جسم‌اند؛ حتی حواس باطنی» (ص ۱۷۰).

با این تقسیم دویخشی قوا به مجرد و مادی، چگونه می‌توان به آسانی رابطه نفس مجرد با قوای مادی و رابطه قوای مجرد با اندام مادی را تبیین شده دانست؟ اگرچه ارتباط نفس مجرد با قوای مجرد مانند عقل عملی و نظری مشکلی ندارد، اما وساطت و ارتباط خود این قوای مجرد با اندام جسمانی بدن، چگونه توجیه‌پذیر است؟

اگرچه انتظار می‌رود، ذیل عنوان «۲۰/۳- نوع رابطه نفس و بدن با قوا» به تفصیل این رابطه تبیین شده باشد، اما نه تنها بحث به بیان رابطه خود قوا با یکدیگر مصروف شده، از توجیه معمول در این باره نیز نمی‌توان بیان قانع‌کننده‌ای شنید، بلکه مطالبی ناسازگار و آشکار علیه حل مشکل وجود دارد. توضیح ارائه‌شده برای مدعا، این است که چون قوا «فروع نفس» به شمار می‌آیند، پس با ارتباط آن‌ها با شیء واحد، یعنی نفس، خود نیز با یکدیگر مرتبط هستند. آنچه به وضوح توجیه به کارگیری قوا را توسط نفس مجرد، مورد خدشه قرار می‌دهد این تعبیرات است:

«از طریق ارتباط همه آن‌ها با شیء واحدی مغایر آن‌ها به نام نفس انسانی. همین ارتباط موجب شده است این قوا را «فروع نفس» بنامند و بگویند چون این‌ها فروع نفس‌اند خود با یکدیگر این چنین پیوند دارند. این ارتباط چنان است که به موجب آن، اثر منسوب به هر یک از قوا اثر حقیقی نفس است؛ به طوری که همان نفس، یعنی همان چیزی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، هموست که می‌بیند و می‌شنود و می‌چشد و ...» (ص ۱۷۵).

به راستی اگر چنین اتحادی بین نفس و قوا برقرار است، چه نیازی به وساطت قوایی است که تصریح شده جسمانی هستند؟ مضاف بر این چگونه در نظام سینوی چنین اتحادی قابل توجیه است؟ آیا می‌توان از روح و ضمیر فلسفه مشائی این اتحاد را استنتاج کرد یا حکمت متعالیه این رخنه‌ها را رفو کرده و مؤلف محترم با صبغه حکمت متعالی و استفاده از این فضا به توجیه نظر ابن‌سینا در این مبحث می‌پردازد؟ در این صورت که اگرچه بتواند ارتباط قوا را با یکدیگر توجیه کند، اما درباره ارتباط نفس مجرد با قوای جسمانی یا ارتباط

قوای مجرد با امور جسمانی چگونه ممکن است؟

ادامه مطلب و طرح پرسش و پاسخ در خصوص نیاز به نفس مجرد به عنوان رباط بین قوا، نیز زاویه تحلیل را بیشتر نمایان می‌سازد. از این رو که چون نفس مجرد، نقش فاعلی دارد می‌تواند نسبت به قوای جسمانی این نقش را ایفا کند، اما بدن نمی‌تواند نسبت به قوای مجرد چنین نقشی داشته باشد و همین نکته است که تعلیل نیازمندی نفس به قوا برای ارتباط مجرد با مادی را به کلی مخدوش می‌سازد. نص عبارات چنین است:

«به چه دلیل رباط و مجمع این مبادی، جوهر مجردی است غیر از بدن به نام نفس. چه اشکال دارد این رباط و مجمع همان بدن باشد؟ ... چون همه مبادی نیازمند فاعل و موجدند و چون جایز است جوهری مجرد، هم مبدأ فاعلی اموری مادی باشد، هم مبدأ فاعلی یا قابلی اموری مجرد، شیء مجردی مانند نفس می‌تواند رباط و مجمع همه این مبادی باشد» (ص ۱۷۷).

بنابراین، اگر نفس مجرد می‌تواند مبدأ فاعلی اموری مادی باشد، باید بتواند بدون وساطت قوا نسبت به امور جسمانی، همین نقش را داشته باشد و نیازی به قوا مشاهده نمی‌گردد. چنین است که به نظر می‌رسد باید تحلیل مستوفی به عبارات ضمیمه گردد تا امتیازات حکمت متعالیه در مبحث پیچیده معرفت نفس که این اثر منیف معنون به بیان آن‌هاست، برجسته گردد.

محوریت نداشتن آراء صدرالمتألهین

با این که بیان پیشینه نظریه، بسیار ضروری است و پیشینه بسیاری از آراء فلسفی به ویژه در «علم النفس» و ام‌دار نظریات ابن سیناست، صدرالمتألهین تبیین نظر پیشینیان را تمهید ورود به دیدگاه ویژه خود قرار می‌دهد و همه‌جا از اصل روشی خود «المماشات فی البدایات و الافتراق فی النهایات» تخطی نمی‌کند. مؤلف در بسیاری از سرفصل‌های این اثر گران‌سنگ، از این روش پیروی فرموده، اما تبیین کمی و کیفی نظر ابن سینا یا فربه‌تر از نظر صدرالمتألهین است یا حداکثر در مقیاس برابر قرار می‌گیرد و جایگاه تمهیدی آن نیز اعلام نمی‌گردد و مقایسه‌ای برقرار نمی‌شود تا تمایز و تفوق نظریه‌پردازی در حکمت متعالیه نمایان گردد. در حالی که توقع آن است کتابی که معنون به «انسان‌شناسی» صدرایی است، در این راستا، سنگ تمام بگذارد و با تبیین و تفصیل مناسب فهم مشخصات و ممیزات نظر صدرالمتألهین را به ارمغان آورد. نمونه‌هایی از این واقعیت را بازگو می‌کنیم:

نمونه نخست:

در شماره «۲۰- قوای نفس» به «علت نیازمندی نفس به قوا» (۱۵۲-۱۵۴) پرداخته شده که از مجموع تقریبی سه صفحه در این باره، دو صفحه به نظر ابن سینا اختصاص یافته و سهم بیان نظر صدرالمتهلین کمتر از یک صفحه است که عمده آن مطالب نقل عین عبارت اسفار بدون ترجمه و توضیح و تبیین است. برای جلوگیری از برداشت‌های متناقض و بیان تمایز نظر صدرالمتهلین و نوآوری ویژه او در این مبحث دشوار، ضرورت داشت مؤلف قلم‌فرسایی می‌کرد، تا اهمیت عنوان کتاب نیز جلوه می‌کرد. از همه مهم‌تر ارائه تبیینی است که روش و منطق و روح و ضمیر حکمت متعالیه در آن نمایان باشد و در خصوص همین مورد استفاده صدرالمتهلین از آموزه «حقیقت و رقیقت» است که از عرفان نظری توشه چینی می‌کند تا تمایز و تفوق دیدگاه خود را خاطر نشان سازد و مؤلف آن را صرفاً به ارجاع وانهاده است.

نمونه دوم:

مهم‌ترین نقص در پردازش دیدگاه صدرا، محور قرار ندادن آموزه «حقیقت و رقیقت» در مواضع مختلفی است که به آراء صدرا اختصاص یافته است. اگرچه بسیار اندک در حد یکی دو موضع اشاره به این آموزه شده، اما صرفاً کاربرد این آموزه با خوانش تشکیک در مراتب که همان تشکیک خاصی است، همراه شده و از راهیابی به تشکیک در ظهور و مجالی که تشکیک اخص‌الخاصی است خبری نیست. این از قله‌های حکمت متعالیه و نه تنها از موضع افتراق مکاتب فلسفی رایج بلکه رتبه اعلای فلسفه صدرایی است که از تشکیک در مراتب عبور می‌کند و به تشکیک در مظاهر می‌رسد. مهم‌ترین مبحثی که از این آموزه به بهترین وجه در تحلیل خود استمداد می‌کند بیان آموزه «النفس فی وحدتها کل القوی» و سایر فرازهای مرتبط است، اما در این اثر وزین به صورت موردی و حداقلی از تشکیک در مراتب استفاده شده است. فصل بیست با عنوان «قوای نفس» برای بیان تفصیلی دیدگاه سینوی و فراز و نشیب نظریه‌پردازی بر اساس اصول مشائی، (ص ۱۵۱-۲۱۲) اختصاص یافته است و در شماره «۲۱- مراتب نفس» پنج نتیجه درست و پذیرفتنی مشائی را از نظر صدرالمتهلین برمی‌شمارد. پس از آن است که پنج ایراد اساسی بر نارسایی مبانی مشائی برای نیل به این نتایج مثبت و مقاصد بلند در معرفت نفس خاطر نشان می‌سازد و تمایز و تفوق نظریه صدرا را به درستی، منحصر به استفاده از اصل تشکیک می‌داند.

پس با این که آموزه‌های مورد بحث فی‌نفسه حق‌اند، با این مشکل روبه‌رویند که برخی از

مبانی لازم برای تبیین آن‌ها وجود ندارد. برای حل این مشکل، باید پای تشکیک در وجود را پیش کشید» (ص ۲۱۵).

اگرچه این تشخیص صائب است، اما انحصار آن در تشکیک رتبی، ماندن در لایه سطحی حکمت صدرایی است و چندان موافق روح و ضمیر حکمت متعالیه نیست، بلکه باید با استفاده از آموزه «حقیقت و رقیقت» با خوانش تشکیک در مظاهر نه مراتب، تفوق این راه حل بیان می‌شد. ناگفته نماند فقط در یک موضع، به آموزه «حقیقت و رقیقت» برای اتحاد قوا با نفس، اشاره‌ای گذرا شده است (ص ۲۵۷)، آن هم بدون این که چگونگی کاربرد آن توضیح داده شود. این در حالی است که صدرالمتهلین برای نشان دادن نقش محوری این آموزه در معرفت النفس، به ویژه در همین موضع، کاربست آن را در نظام هستی‌شناختی خود به تفصیل نشان می‌دهد و به عنوان مثال‌های متعدد از نسبت ملائکة مقرب مانند جبرئیل، میکائیل، عزرائیل و اسرافیل به عنوان «حقیقت» با جنود خود به عنوان «رقایق» و مجالی و مظاهر، زمینه را برای کاربست این آموزه در بیان رابطه نفس و قوا و رابطه نفس و بدن آماده می‌سازد (صدرالمتهلین، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ۱۲۵-۱۲۹). همچنین، این عبارت صدرالمتهلین که مؤلف آن را در همین زمینه نقل فرموده، اما بذل تأمل فرموده‌اند که وقتی صدرالمتهلین رویه‌های معمول را حتی رویه فلسفی رایج را نفی می‌کند، پس قطعاً به رویه خاص خود آن هم نه در لایه‌های میانی و توقف در تشکیک مراتب، بلکه در درجه «متعالی» و ممتاز حکمت متعالیه که وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر است، نظر دارد و برای عبور از تهافتات جبری و قدری و فلسفی، حکمت متعالی را هدف می‌گیرد و نسبت افعال خلق را با خداوند به نسبت افعال قوا و نفس تنظیر می‌کند و شناخت هر دو را نظیر هم می‌داند (صدرالمتهلین، ۱۳۷۵: ۳۷۵).

نتیجه‌گیری

نگارش آثار سودمند فلسفی به طور کلی و در محور معرفت نفس به طور خاص، همیشه با مشکلات چندجانبه روبه‌روست. اضافه بر مشکلات ادبی و تنگناهای تعبیر معنا به الفاظ نارسا و ادبیات ناهموار عرفی، مشکلاتی چون ژرفا و گسترده‌گی مباحث نیز مزید بر علت است. این نوشتار به هدف توجه دادن مخاطبان حکمت‌دوست، به اثر منیف درآمده به نظام حکمت صدرایی/ جلد سوم/ انسان‌شناسی و مغتنم شمردن بهره‌گیری از آن تک‌نگاره در قلمرو معرفت نفس و تقدیر از زحمات شاق مؤلف محقق آن، برخی از مزایا و کاستی‌ها را که طی مطالعه جدی و مکرر به نظر رسیده است، به انظار نافذ خردمندان شیفته حکمت

ارائه داد، باشد که از این رهگذر، فضیلتی ذی‌نبوغ با اندیشه بیشتر پیرامون دشواری‌های معرفت نفس، گامی به سوی نوآوری و پیشرفت در چارچوب حکمت اسلامی بردارند و نگارنده‌ی پرتوان نیز از پیراستن و آراستن آن، احساس فراغت ننمایند و آن را با زیور تحلیل‌های جدید و گوهر نکات بکر و بدیع بیشتر بیارایند. علی‌رغم نکات مثبت و چشمگیر در این کتاب، اما نگاه نقدی برای رسیدن به تراز شایسته‌ی شناخت، در معرفت نفس نشان داد که توفیق نسبی در مباحث نفس‌کاری فردی نیست و می‌طلبد تا با تلاش وافر و احاطه‌ی شامل با مساعی جمعی، برای نیل نسبی به این هدف اندیشید و بیان نظریات فلسفی در مکاتب مختلف فلسفه‌ی اسلامی به مجاهده‌ی علمی و کوشش وافر نیازمند است که با تلاش یک‌تنه در هر کم و کیف امکان‌پذیر نیست. رهاورد دیگر این است که ژرفای حکمت متعالیه به مراتب دشواریاب است و ابعاد قابل واکاوی آن هنوز به روی پژوهشگران گشوده است.

منابع

- صدرالمثلهین شیرازی، محمد (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمثلهین شیرازی، محمد (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمثلهین*، تهران: حکمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی (جلد سوم): انسان‌شناسی*، تهران: سمت.