

# «تجرد نفس»

## سفری از جسمانیة الحدوث تا روحانیة البقاء

رضا اکبریان<sup>۱</sup>

سیما محمدپور دهکردی<sup>۲</sup>

### چکیده

با توجه به اهمیت «فلسفه ذهن» در عصر حاضر و تقویت گرایش‌های مادی‌گرایانه - که مهمترین دلیل آن ناکارآمدی براهین و نارسایی مفاهیم در باب رابطه نفس و بدن است - نویسندگان در این مقاله کوشیده‌اند این مساله را، با توجه به مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا، بررسی نمایند و نشان دهند که از نگاه حکیم ملاصدرا، انسان یک حقیقت وجودی است که هر چند منشأ مادی دارد و جسمانیة الحدوث است اما در بستر حرکت جوهری اشتدادی، تا مقام روحانیة البقاء، سیر می‌کند. تبیین فلسفی این امر، پاسخی به تحلیل‌های نارسا در باب «ثنویت نفس و بدن» و دیدگاه «منکران تجرد نفس»، خواهد بود.

کلید واژه‌ها: نفس - بدن، ذهن - بدن، نفس ناطقه، تجرد نفس، ثنویت، شهود

<sup>۱</sup>. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

<sup>۲</sup>. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات

## مقدمه

۱- آن روز که افلاطون (plato)، در محاورات (۱) صمیمانه‌اش، برای اولین بار، سخن از حقیقتی مجرد، به نام نفس (۲) (nous = soul) به میان آورد، برای همه از عوام تا اندیشمندان و دانشمندان، حیرت آور بود، چرا که تمایز بین ماده و روح، به ذهن بشر آن روز، راه نیافته بود، از این رو مبدأ همه اشیاء را، با عناصر مادی، تبیین می‌کردند (copleston, 1985, vol1:27)، نه اینکه آنها مادی مسلک بودند، بلکه اصلاً ذهن بشر آن روز، به بیشتر از این معنا، راه نبرده بود (۳). از عصر افلاطون به بعد، ره آورد حکمت افلاطونی، در مسأله تجرد نفس، قرن‌ها برای بشر، نه تنها، منشأ برکات علمی و فلسفی، بلکه دستورالعمل زندگی و سعادت آنها، به شمار می‌آمد (۴).

۲- در دوره معاصر، که بعضی آن را قرن «فلسفه ذهن» (philosophy of mind) نامیده‌اند، بسیاری از دیدگاه‌های معاصر، در باب رابطه نفس و بدن، منکر وجود هویتی مجرد، به نام نفس شده‌اند. اگر امروز می‌بینیم بازگرایش‌های مادی‌گرایانه (physicalism)، تقویت می‌شود، نه به دلیل آنکه ذهن بشر به این مسأله راه ندارد، بلکه دلیل عمده‌اش، ناکارآمدی براهین و نارسایی مفاهیم، در این باره است.

۳- حکیم ملا صدرا، هر چند در باب منشأ نفس، شیوه‌ای ارسطویی (۵)، در پیش گرفت و نفس را «جسمانیة الحدوث» معرفی کرد، ولی، بر اساس مبانی خاص حکمتش (۶)، دست کم دو نکته، نظریه او را از تمام براهین ممتاز می‌کند:

اولاً - با اینکه نفس، منشأ جسمانی و مادی دارد در نهایت به مجرد ختم می‌شود. ثانیاً - سفر نفس، از «جسمانیة الحدوث» تا «روحانیة البقاء» (۷)، با شرایط عصر حاضر، و دیدگاه‌های «فلسفه ذهن» قرابت بیشتری دارد و با شیوه‌های نوین در این مسأله، سازگارتر، و برای انسان معاصر ملموس‌تر است و مقبولیت بیشتری دارد.

آیا طرح مسأله «ذهن - بدن» (mind- body problem) به جای مسأله «نفس - بدن» (soul- body problem) نوعی فرو کاهشی (reduction) است؟

۱ - اصطلاح «Soul» با تعابیر مختلفی برابر است (۸) ولی رایج‌ترین معادل آن، بویژه در عصر حاضر، تعبیر «Mind» است. از زمان افلاطون، تا عصر دکارت (Descartes)، برای آن چه در مقابل بدن مطرح بود، از اصطلاح «Soul» استفاده می‌شد و در واقع، «Mind» به عنوان بخشی از نفس یا «Soul» مطرح بود (۹).

۲- با طرح «ثنویت نفس و بدن» (mind-body dualism)، توسط دکارت (۱۰)، کلمه «Mind» به جای «Soul» استعمال شد که به تعبیر بعضی صاحب‌نظران، نوعی فروگاشی و محدود کردن انسان، است و با عنوان «فلسفه ذهن» (the philosophy of mind) به جای the philosophy of soul ( از آن یاد می‌شود).

۳- اگر بخواهیم، به استعمال این دو واژه (soul and mind)، پس از دکارت، با نگاه مثبت بنگریم، گاهی این دو واژه مترادف با هم به کار رفته است (mind or soul) و گاهی صرفاً به فعل و انفعالات ذهن اطلاق شده است که در عمل، معادل کار مغز می‌باشد (mind = the brain works...). ولی هیچ‌یک، از این موارد کاربرد، به معنای محدود کردن حقیقت آدمی، در حوزه ذهن و فعالیت‌های آن، نیست این مطلبی قابل تأمل است. (۱۱)

۴- هرچند، تا به امروز، در فلسفه اسلامی، «Mind» مرتبه‌ای از «Soul» محسوب می‌شود، ولی در کتاب‌های غربی، عموماً اصطلاح «Mind» در مقابل بدن، استعمال می‌شود (۱۲).

۵- اگر واژه «Mind» را از معنای «ذهن» توسعه ندهیم و به مفهوم ذهن، محدودش کنیم و نفس را، همان ذهن بدانیم، دیگر «تجرد نفس» معنا و جایگاهی، نخواهد داشت زیرا، تا بدن هست، ذهن باقی است، با نابودی بدن، چیزی باقی نمی‌ماند که مجرد باشد یا مادی.

۶- یک امتیاز کاربرد تعبیر «Mind» - در این است که تا زمانی که نفس، تجردش اثبات نشده باشد و صرفاً امری مادی فرض شود، تعبیر «Mind» - از آنجا که نیاز به پیش فرضی ندارد - تعبیری رساتر، خواهد بود. و از آنجا که، مسأله براحکام پیشینی، استوار نشده است، مقبولیت بیشتری هم، خواهد داشت، تا واژه «Soul» که، خود بخود

از آن، تجرد تداعی می‌شود.

۷- از آنجا که در قرون اخیر (بوئژه قرن حاضر)، ذهن و مسائل مربوط به آن، محور مسائل فلسفی، قرار گرفته است (۱۳)، دیگر نباید صرفاً، بحث را به مسأله «نفس - بدن»، محدود کنیم، بلکه «ذهن» و مسائل مربوط به آن نیز باید از مسائل اساسی فلسفه، به حساب آید، همانطور که، در فلسفه غرب، چنین است. امروزه دیگر از این واقعیت، گریزی نیست و حجم کتابهایی که در این زمینه، در دهه‌های اخیر، نوشته شده است، گواه صادقی، بر این مدعا است (۱۴).

۸- با ساختارهای ویژه‌ای، که فلسفه معاصر غرب دارد (۱۵)، باید این واقعیت را پذیرفت که در دوره معاصر، هر چند بیشتر پدیده‌های نفسانی، به امور مادی، هم چون رفتار، تحریک عصب و غیره، ارجاع داده می‌شود، این امر، صرفاً دلیل بر عناد و انکار وجود هویتی مجرد به نام نفس، نیست (۱۶)، بلکه مشکل اصلی، به خود ماهیت مسأله، بازمی‌گردد، چرا که اثبات حقیقت نفس، به عنوان امری مجرد، شبیه مسائل جدلی طرفینی (۱۷) است که یا بسیاری از براهین اثبات آن، برگزاره‌های پیشینی استوار است یا اینکه گزاره‌های پسینی، یعنی شواهد علمی و تجربی، برای اثبات آن، کافی نیست (۱۸). تغییر اصطلاح «Soul» به «Mind»، در حیطه معرفت‌شناختی این مسأله نیز ناشی از انتقال مسأله، از حوزه فلسفه و مابعد الطبیعه، به حوزه علوم تجربی و روانشناسی تجربی، و مدد گرفتن از گزاره‌های پسینی، در اثبات این مسأله است و نباید از این انتقال و تغییر اصطلاح، صرفاً گرایشهای ماتریالیستی، استنباط نمود.

۹- علی‌رغم اینکه، بعضی دیدگاهها، در ارتباط با مسأله «Soul - Mind»، دیدگاه‌هایی مادی‌گرایانه است (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۱)، باز جای طرح این سؤال است که آیا تأثیر متقابل ذهن و بدن، صرفاً تأکیدی بر فیزیکیالیسم (physicalism) و ذهن‌گرایی (subjectivism) است یا اینکه، یک راه توصیف این مسأله، به اینجا، ختم می‌شود. ما هیچ دلیل منطقی و عقلی نداریم که دیدگاههای mind-body problem را به یک راه، محدود کنیم، این مسأله در اصل «Soul and mind body problem» بوده است که «Soul»، از

حوزه تحقیق، خارج شده است و این امر، یعنی خروج «نفس» از حوزه تحقیقات علمی و فلسفی این دیدگاهها، صرفاً دلیل بر انکار نیست. سکوت، صرفاً انکار نیست، حتی شک و تردید، برابر با انکار نیست، بلکه مسأله از حوزه فعالیت آنها، بیرون است و به تعبیر هیوم (hume)، می‌تواند دلیل بر آن باشد که مسأله، فراتر از فهم آدمی است (اکبری، ۱۳۸۲: ۵۷). کما اینکه ما گاهی، با جزم سخن می‌گوئیم، اما دلیل درست عقلی - منطقی، برای آن مطلب، نداریم یا مطلبی را، بر گزاره‌های پیشینی، استوار می‌کنیم که از نظر بعضی فلاسفه غربی، هیچ چیز تازه‌ای، درباره جهان، به ما نمی‌گوید و شناخت و اطلاع تازه‌ای، در آن نیست چرا که نتیجه، خود بخشی از مقدمات بوده است که به صورت دیگری بیان شده است.

۱۰- یادآور می‌شویم که دیدگاههای افراطی بعضی رفتارگرایان، در مسأله «ذهن - بدن»، به گونه‌ای است که در آن حتی، تعبیر «ذهن» را هم درست نمی‌دانند و تأکید دارند که به جای اصطلاح «نفس» یا «ذهن»، از تعبیر «فرایندهای ذهنی» استفاده کنند چرا که ذهن را صرفاً «مجموع رفتارها» می‌دانند (۱۹).

۱۱- در پایان این نکته را یادآوری می‌کنیم که با وجود تفاوت تعابیر، لازم است در این مسأله، حوزه «معرفت‌شناختی» را از حوزه «وجود‌شناختی» آن جدا کنیم. در اینجا اصل، واقعیتی است در خارج، که تفاوت تعابیر و مفاهیم، به اصل مسأله، خدشه وارد نمی‌کند. بویژه متناسب با مبانی حکمت متعالیه، که ثنویتی، بدان معنا که در بعضی اندیشه‌ها، در این مسأله (نفس - بدن، ذهن - بدن، روان - بدن) دیده می‌شود، مشهود نیست چراکه انسان حقیقت واحد اشتدادی و ذو مراتب است. نفس و بدن، یا هر تعبیر دیگر، دو مرتبه از یک حقیقتند و چون وحدت مساوق وجود است، و وجود حقیقتی ذو مراتب، وحدت نیز حقیقتی ذو مراتب است. از این رو، نظریه صدرایی، در عصر حاضر، با توجه به اینکه بسیاری از دیدگاههای معاصر، مخالف ثنویت دکارتی و منکر جوهر مستقلی، به نام نفس، هستند (physicalism)، مقبولیت بیشتری در حل این مسأله دارد.

تجرد نفس (spiritualism) (۲۰)، سفری از «جسمانیة الحدوث» تا «روحانیة البقاء»

۱- از میان صفات نفس، ویژگی «تجرد» (۲۱) یکی از مهمترین آنهاست، هر چند این اصطلاح را بیشتر تعریف سلبی کرده‌اند (۲۲) ولی می‌توان برای آن سه ویژگی ایجابی یعنی جوهریت، بساطت و علم به ذات را، در نظر گرفت (۲۳).

۲- از آنجا که مسأله رابطه نفس و بدن، از قدیم الایام، در فلسفه مطرح بوده است در دهه‌های اخیر در غرب، این مسأله با شیوه‌های کاملاً جدیدی مطرح شده است (۲۴). لازم است شیوه طرح این مسأله، در بین فلاسفه ما، به گونه‌ای باشد که ناظر به پرسشهای روز، نیازهای این عصر و هم سو با پیشرفتهای علمی و تجربی باشد.

۳- فلاسفه شرق و غرب - بویژه آنان که دغدغه حل مشکل ثنویت نفس را داشتند - به طرح براهین (۲۵) و شواهدی، دال بر تجرد نفس (۲۶)، پرداخته‌اند، از جمله آنها، در غرب، دکارت (۲۷) است، که احیاگر تفکر ثنویت (۲۸) افلاطونی بود. در عالم اسلام متفکرانی چون فارابی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا، هر یک شواهد و استدلالهایی، بر تجرد نفس، آورده‌اند (۲۹).

۴- بعضی از این شواهد و براهین، در مواردی، با اشکالات عمده‌ای روبروست و در اثبات این مسأله، ناتوان است؛ از جمله «کوجیتو» دکارت - که عمده مسئولیتش اثبات تجرد نفس است - گرفتار مغالطه است (دکارت، ۱۳۶۹، تامل دوم) (۳۰). برخی براهین فلاسفه مسلمان نیز، چون بر اصول موضوعه طبیعات کهن مبتنی هستند، از آنجا که آن اصول امروزه فاقد اعتبارند، این براهین نیز، در اثبات مدعا، ناتوان‌اند. از طرف دیگر بعضی برهانها هم که اتقان بیشتری دارند با شرح شارحان، فهمشان دشوارتر شده است و عملاً می‌بینیم این برهانها مقبولیت عامه ندارند (۳۱). امروزه در حوزه «فلسفه ذهن» (۳۲) موضوعاتی مطرح می‌شود که اصل وجود نفس (۶۰) را زیر سؤال می‌برد چه رسد به مسأله تجرد و دیگر مسائل آن، بنابراین امروزه کارایی علمی اکثر این برهانها، محل تأمل است.

۵- در بین حکمای مسلمان، حکیم صدر المتألهین، با مبانی خاص خودش، به حل مسأله تجرد نفس پرداخته است (۳۳). ایشان با بیان اصل «جسمانیة الحدوث و التصرف و

روحانیه البقاء و التعقل» به گره گشایی از این مسأله پرداخته است (۳۴). در حالی که مشکل ثنویت نفس، تا قبل از او، محل تضارب آراء و اندیشه‌های موافق و مخالف بود و چالش‌های جدی به دنبال داشت (۳۵). ولی حکیم ملاصدرا، با این اصل، اثبات نمود که هر چند نفس در بدو حدوث، مادی است در این مرتبه باقی نمانده و به مرحله مجرد نائل می‌گردد.

۶- این نظریه حکیم ملا صدرا، بر چهار اصل: «اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اشتداد وجود» استوار است که از مجموع آنها می‌توان، با عبارت «حرکت جوهری اشتدادی وجود» یاد کرد. در این اندیشه، نفس یک حقیقت وجودی ذو مراتب سیالی است که ما از هر مرتبه آن، نامی انتزاع می‌کنیم. از این رو ایشان موفق شده‌اند، نه تنها، مسأله مجرد نفس را، در سه مرتبه حسی، خیالی (۳۶)، و عقلی، ثابت کنند بلکه برای نفس، به مقام فوق مجرد عقلی، نیز قائلند و اثبات این امر، جز بر مبنای «حرکت جوهری» و اعتقاد به بی‌انتهایی نفس، میسر نیست. ایشان در اسفار می‌فرمایند:

«إن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشأت سابقة و لا حقه، و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى كمال قال: لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان و ديراً لرهبان» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۴۳).

مطابق این دیدگاه نفس، حد یقفی ندارد و می‌تواند به مقام «عرش الرحمن» بار یابد. استاد حسن زاده آملی در این باره می‌فرماید:

«لا تقف الى حد بل كلما زادت علماً زادت سعة و قدرة تستعد للارتقاء الى المعارج الاخرى و للاعتلاء الى المدارج العليا سبحانه الله ما اعظم شان الانسان» (۱۳۸۱: ۲۷۰).

۷- از آنچه گفتیم به دست می‌آید که چرا «حرکت جوهری» (۳۷) رکن اصلی و

اساسی مسأله رابطه نفس و بدن و اثبات «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس به شمار می آید. نگاه حکیم ملاصدرا به نفس، نگاه بی انتهایی است، بی حدی است، نفس حقیقتی بی انتها، از خاک تا افلاک و فوق آن است. و شاید علت اصلی اختلاف نظرهادرباره نفس انسانی همین امر باشد چرا که اینجا (۶۸) دیگر نفس موجودی نیست که ماهیت معینی و مرتبه وجودی ثابتی داشته باشد و بدیهی است که شناخت حقیقت چنین موجودی - که ماهیت معینی ندارد و وجودش هم همواره در تحول، تکامل و سیروورت است - کار دشواری است، ایشان در دشواری درک حقیقت نفس انسانی می فرمایند:

«اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور و لذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة

السابقين فی بابها...» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۴۳)

۸- در این دیدگاه، سخن از نفس و بدن، سخن از دو حقیقت، که با هم رابطه متقابل داشته باشند، نیست. سخن از یک حقیقت است ذو مراتب است. انسان حقیقت وجودی واحد ذو مراتبی است که بدن ظهور آن حقیقت و نفس بطون آن است (۳۹). میان طبیعت و ماوراء طبیعت، مرزی نیست (۴۰). ماوراء طبیعت، منظوی در طبیعت است. طبیعت نسبت به ماوراء خود، ظهور است و آن بطون انسان حقیقتی است واحد از مرتبه هیولانی تا مقام مجرد عقلی و فوق آن (۴۱). بدن مرتبه نازله نفس است و نفس مرتبه عالیه بدن (۴۲). استاد حسن زاده آملی (۴۳)، در این باره می فرمایند:

«لما كان البدن مرتبة نازلة لنفسه، و النفس تمام البدن، و التغاير بينهما بضرب من

الاعتبار فی التحليل العقلي» (۱۳۷۹: ۲۶۰)

بنابراین در حکمت متعالیه، نفس شیرین ترین میوه و ثمره بدن در دنیا است (۴۴). و بدن اخروی (۴۵) هم، شیرین ترین ثمره نفس در آخرت می تواند باشد (۴۶). درباره نقش حرکت جوهری در این تحلیل، همانطور که خود ایشان در اسفار فرموده اند (ج ۸: ۳۴۵) اگر حرکت جوهری، اثبات نشود، تحلیل عقلی و منطقی رابطه نفس و بدن، بدین



گونه‌ممکن نیست، رکن اساسی مسأله نفس، اصل حرکت جوهری ماده است. بطوری که یک پدیده مادی، که استعداد مجرد شدن را دارد، می‌تواند به کمک حرکت جوهری، به تدریج، صورت غیر مادی، به خود بگیرد (۴۷). یعنی در اصل، حرکت جوهری نفس، سیر و سفر نفس است از «جسمانیة الحدوث» تا «روحانیة البقاء» و نفس مسافری است دائم‌السفر. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۷ و ۱۶۹) سفری از خاک تا افلاک، از ملک تا ملکوت و فوق آن.

۹- آنچه حکیم ملاصدرا، در اثبات حقیقت انسان، از مرتبه هیولانی تا مقام مجرد تام (۴۸)، آورده‌اند و آن را با اصل «النفس جسمانیة الحدوث و التصرف و روحانیة البقاء و التعلل» مطرح نموده‌اند ترجمانی است از آیات وحی (مومنون: ۱۴-۱۲)، که در این آیات (۴۹) تعبیر «انسان» به حقیقت انسان اشاره دارد نه صرف جسم و بدن بودن. و تمام اسرار «کیفیت پیدایش نفس»، در ارتباط با بدن و رابطه متقابل آن دو، در «ثم انشاءنا خلقاً آخر» نهفته است و اگر می‌بینیم این مطلب، به صورت سرپوشیده با تعبیر «خلقاً آخر»، آورده شده است، شاید نوعی دعوت به تدبیر و تأمل باشد. یعنی این قسم آفرینش، جای تأمل و تدبیر دارد. (۵۰)

۱۰- هرچند بعضی از مسائلی که در حکمت متعالیه، مطرح شده است، قابل بازنگری است، بعضی مخالفتها، ناشی از عدم توجه کافی، به اصول و مبانی خاص حکمت صدرایی است. یکی از ایراداتی که بر دیدگاه صدر المتألهین، درباره مسأله نفس و بدن، مطرح شده است، این است که: ملاک وحدت و تعدد حرکت جوهری چیست؟ (۵۱) در پاسخ باید گفت:

اولاً- از آنجایی که مطابق مبانی حکمت صدرایی، «وحدت» مساوق «وجود» است چون وجود حقیقتی تشکیکی و ذو مراتب است پس وحدت نیز ذو مراتب است (دقت کنید این اصل بسیار مهمی است که وحدت من حیث هی وحدت، ذو مراتب باشد).  
ثانیاً - انسان در این دیدگاه، حقیقتی، بدون مرز است، از «جسمانیة الحدوث» تا

«روحانیه البقاء» که مرحله قبلی و بعدی، به اعتبار ذهن قابل تفکیک است و گرنه، یک حقیقت اشتدادی ممتدّ ذو مراتب سیال است. چنین نیست که بشود مرزی تعیین کرد که حرکت قبلی پایان یافته باشد و حرکت جدیدی آغاز شده باشد، تعدد و تکثر، به اعتبار ذهن است (۵۲).

ثالثاً - بین دو مرتبه وجود، تقابل، تعارض و تضادی نیست. همانطور که حکیم ملا صدرا می‌فرماید (۱۳۷۸، ج ۳: ۶۸) که در تقسیمات وجود تقابلی نیست آنجا که تقابل و تضاد است در تقسیمات ماهیت است، ما یک سلسله امور داریم که در عین اینکه در مقابل یکدیگرند، در عین حال، احد المتقابلین، شامل دیگری هم می‌شود (۵۳) و این از اسرار کلیدی حکمت متعالیه است، که جامع اضداد است. (۵۴)

در مسأله نفس و بدن هم، سخن از دو حقیقت نیست. تا قبل از ملا صدرا هر که می‌گفت منشأ نفس هیولای اولی است ماتریالیست به حساب می‌آمد ولی ایشان آمد و گفت انسان حقیقت واحدی است از مرتبه هیولانی تا مقام تجرد عقلی و فوق آن، ولی ماتریالیست شمرده نشد. چون تفاوت دیدگاه، مبنایی بود. در فضای مبانی حکمت متعالیه، یک وجود داریم به نام انسان، از مرتبه هیولانی تا تجرد. و بین اینها تقابلی نیست چرا که همه از مراتب و تقسیمات وجود است نه ماهیت. از این رو اگر بگوئیم در این فضا «نفس، ثمره شیرین بدن است» گزارف نگفته‌ایم.

۱۱- در بین فلاسفه، تنها کسی که توانسته است فاصله بین نفس و بدن را به گونه‌ای کم کند، و مشکل این تعارض را به گونه‌ای حل کند، که هم با «ثنویت» (dualism) و هم با «وحدت» (monism) (۵۵) نفس و بدن، قابل جمع باشد، صدرالمتألهین شیرازی است. از نظر او، حقیقت انسان، از مرحله هیولانی تا مقام تجرد و فوق آن، یک چیز است، مسافر یکی است که منزل به منزل می‌پیماید و در هر منزل، لباسی نو بر تن می‌کند (۵۶) تا مصداق کریمه «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق آیه ۱۵) باشد.

## انسان و مقام «شهود» در مبانی حکمت متعالیه

۱- در تاریخ اندیشه بشری، معرفت «شهودی» در معانی مختلف (۵۷) خود، همواره مورد توجه حکما و عرفا بوده است. از شهود عقلانی افلاطون گرفته تا عصر دکارت، لاک (lock) و... و کانت (kant) بود که با انقلاب کوپر نیکی خود، انسان را بیش از هر زمان، متوجه خودش، به عنوان «فاعل شناسا» نمود؛ تا دوره معاصر و شهود شخصی هیدگر (Heidegger). فلاسفه مسلمانی چون سهروردی و صدرالمألهین، شهود را ملک طلق قلب می دانستند. در عصر حاضر نیز حس و شهود باطنی، در قالب تجربه دینی، جایگاه خاص خود را دارد.

۲- حتی فلاسفه ای که مبانی فلسفی شان بر برهان عقلی صرف استوار است، گاهی نوعی از شهود و وجدان درونی، آن براهین را همراهی می کند. در براهین ابن سینا، در اثبات نفس، از مقدمات شهودی استفاده شده است. (نمط ثالث اشارات) برای دکارت هم «Cogito» نوعی شهود (mental intuition) است.

۳- ما در عصری زندگی می کنیم که با شکوفایی علوم، جهان و معنای زندگی، محدود به حیطه تجربی و کاربردهای عملی آن شده است. مفاهیم صرف انتزاعی، که صرفاً بر گزاره های پیشینی استوار باشد به راحتی در بوته شک و تردید قرار می گیرد و ارزش و اعتبار عملی خود را، در زندگی بشر، از دست می دهد (این واقعیتی است که ناگزیریم آن را بپذیریم) بر همین اساس امروزه، نگرش گزاره ای مثبت به دین، آهسته آهسته از صحنه تحقیقات دین شناسانه، کنار رفته (۵۸) و در عوض «تجربه دینی» به اشکال و معانی مختلف آن، خود را نمایان ساخته است. «در اینکه برهان های یاد شده تا این قسمت بتوانند نور ایمان به خداوند را به دل بتابانند، شدیداً تردید شده است مگر آنکه قلب در معرض نوعی تجربه دینی قرار بگیرد، تجربه ای که نتیجه استدلال نبوده یا حتی قابل بیان در قالب اصطلاحات عقلی و استدلالی نباشد. این امرشخص را به استدلال بر مبنای تجربه دینی هدایت می کند...» (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۹۴)

۴- «تجربه دینی» (religious experience) با معانی متنوع و گسترده خود - در

خلال دو سده اخیر، جایگاه ویژه‌ای در مباحث دین‌شناسی در مغرب زمین یافته است. گروهی از اندیشمندان غربی، در عصر حاضر، آن را راهی برای مواجهه با مسائل حوزه دین می‌دانند: «با صرف نظر از گفتگوهای نظری و اختلاف آراء در باب تجربه دینی، توجه به این مسأله حائز اهمیت است که تجربه دینی دست کم برای گروهی از اندیشمندان غربی، در عصر حاضر، دریچه‌ای است به سوی شناخت خداوند و اوصاف او و آشنایی با لایه‌های ماورای طبیعی هستی، از طریقی که از مفاهیم نظری و استدلال‌های خشک عقلی بی‌نیاز است و تنها از شهود شخصی تجربه‌گر، مدد می‌گیرد» (alston 1998 vol 8 pp:252-8) حتی بعضی فلاسفه غربی معتقدند که تجربه دینی و عرفانی، شبیه ادراک حسی است. از نظر ایشان، اینگونه تجارب، ساحتی همانند تجربه حسی دارند که می‌تواند ما را، در آگاهی مستقیم به خدا و مواجهه بی‌واسطه با او یاری رساند. (همان منبع)

۵- حکیم ملاصدرا با آن همه اهمیت و اعتباری که برای عقل قائل است ولی عقل را در دریافت همه جانبه حقیقت، ناتوان می‌داند و بر اهمیت شهود درونی، تأکید می‌ورزد. چرا که به اعتقاد بزرگان، اصل حکمت، فهم و شهود است و حکمت متعالیه مجموعه فهم و شهود است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹)

۶- در حکمت متعالیه، مسائلی به چشم می‌خورد که جز با سلوک قلبی و مقام کشف و شهود «وجدان» نمی‌شود. حکیم ملاصدرا حتی درباره خود «حقیقت وجود» از تعبیر وجدان (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳۴) استفاده می‌کنند یعنی حقیقت وجود، یافتنی است نه صرفاً فهمیدنی. چرا که اصلاً آن حقیقت به ذهن نمی‌آید و امری خارجی است. پس، از دایره فهم خارج است و وجدان آن، جز به کشف و شهود، میسر نیست: «و عرفانه لا يحصل الا بالكشف و الشهود كما مر، و لهذا قيل: من لا كشف له لا علم له». (همان ۱۴۱)

نمونه دیگر آن که از مهمترین ظرایف حکمت متعالیه است، ربط فقر و وابستگی موجودات است (۵۹). از نظر ملاصدرا، حکیم کسی است که این ربط و فقر را به چشم

دل ببیند و لمس کند و با عقل و اندیشه آن را درک کند. او اصرار دارد که انسان حقایق را با دیده دل بیابد و خود را در درون قلب تپنده جهان احساس کند و مگر اسفار اربعه او چیزی جز اینهاست؟! آیا اینها صرف لفظ و مفهوم است؟ یا راهی است رفتنی، که نفس، سالک آن راه است و مسافری دائم السفر. و چنین سلوکی، جز با شوق و هیجان قلب، میسر نیست.

۷- تأثیر گذارترین و ماندگارترین براهین «تجرد نفس» برهانهایی است که به نوعی، بر شهود درونی، تکیه دارد. اگر می‌بینیم، برهان «انسان معلق» (۶۰) ابن سینا، آن همه مورد توجه و اعجاب غرب و شرق، واقع شده است، یک‌رازش آن است که بر مقدمات و گزاره‌های پیشینی، استوار نشده است و در حوزه «حس» و «شهود» هر کسی است. هر انسانی، می‌تواند آن شرایط را، تجربه کند و خود حقیقت مسأله را بیابد و نیاز به براهین صرف عقلی یا مفاهیم انتزاعی ندارد. سهروردی نیز اساس علم النفس، خود را، علم حضوری نفس به خودش، قرار داده است (۶۱).

۸- یکی از علل اختلاف آراء و اندیشه صاحب نظران، در باب مسائل حکمت متعالیه، آن است که حکیم ملاصدرا، به‌مراتبی از کشف و شهود، در این حقایق، رسیده‌اند که شاید دست دیگران، از آن مقامات، کوتاه باشد و بنخواهند صرفاً آن مسائل را، با فهم و برهان، حل نمایند، و چون حقیقت امر را نیافته‌اند، آن را انکار کرده‌اند در حالی که خود صدر المتألهین نیز بر امر شهود تأکید دارند:

«و هذه المعانی و إن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن الا بنور البصيرة و الكشف، و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلاً عن المجادلين و المقلّدين» (ج ۱: ۷۶).

از اینجا به دست می‌آید که در حکمت صدرایی، لا اقل در بعضی مسائل، شهود راه اول و آخر است، و «راسخ در علم» کسی است که جامع برهان و عرفان باشد (همان: ۳۴۶). درک و یافتن حقیقت نفس، از «جسمانية الحدوث» تا «روحانية البقاء» جز با «حس» و «شهود»، میسر نیست.

۹- اینکه حکیم ملاصدرا، در بیان شواهد نقلی تجرد نفس، می فرماید که «اكثر الناس انتفاعهم بالسمعیات أكثر من العقلیات، ولا یصدقون بالاشیاء الا بمکافحة الحس للمحسوس...» (همان: ۳۰۳)، مؤید مسأله «حس» و «شهود» است. دیدیم که بعضی براهین عقلی، با گذشت زمان و پیشرفت علوم، غبار کهنگی بر آنها نشسته است و بعضی با شروع دشوار، کار را بر خواننده و مخاطب، دشوارتر کرده است. آن براهین، بیشتر در قالب، الفاظ و مفاهیم انتزاعی (۶۲) است و با «حس» نزدیک اکثر مردم، غرابت دارد و برایشان نامأنوس است. لذت آدمی، در آن است، که خودش بیابد (۶۳)، وجدان کند، سپس بپذیرد. انسانها بالطبع، آنچه را بتوانند «حس» و «لمس» کنند، تجربه کنند، با آن بیشتر انس می گیرند، از آن لذت می برند پس برایشان مقبولیت بیشتری دارد و سریعتر می پذیرند. و از آنجا که آن را، خودشان یافته اند، به آن پایبندند یعنی با «حس» آنها، قرابت دارد (۶۴) و فراموشمان نشود که بعضی فلاسفه معاصر، بر تجربه حسی، تاکید فراوان دارند (William p alston) چرا که «حس» و «شهود»، گزارشگران صادق حقیقتند.

۱۰- نمونه بارز این حس و شهود، درباره مسأله «حقیقت آفرینش نفس» در کلام وحی (مومنون، ۱۴-۱۲)، مشاهده می شود. در کریمه «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مومنون، ۱۴) تمام اسرار حقیقت نفس، جمع است. شیوه بیان مطلب به گونه ای است که فرصت می دهد تا انسانها، خودشان مطلب را بیابند، تأمل کنند، تعبیر «آخر» بسیار قابل تأمل است، اینجا که منتظریم کلام را شرح دهد و حقیقت امر را توصیف کند تا بشنویم و آرام بگیریم، به اجمال می گذرد و سکوت می کند تا شور، شوق و هیجان دانایی و یافتن، افزون گردد، ادامه آیه، اهمیت مطلب را، دو چندان می کند ببینید حکایت خلقت انسان، باچه تعبیر ارزشمندی، همراهی می شود: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ). اینجا هم راه تأمل و تدبر باز است همراه حس و شهود. (۶۵) معلوم می شود هر دو راه، برای عموم باز است و رفتنی، البته به قدر وسع و ظرفیت انسانی. (۶۶) راه «شهود» حقایق برای همه باز است، هر چند رفتنش دشوار باشد.

## نتیجه

پویایی حکمت متعالیه، به قدری است که هنوز در آن، راه برای حل بسیاری مسائل فلسفی، که با سعادت انسان گره خورده است، باز است. هر که با حکیم ملاصدرا، همسفر شود، به قدر وسع و ظرفیت خود، در حل و کشف اسرار حقیقت آدمی، توفیق خواهد یافت. راه بسته نیست هرچند رفتنش دشوار است و در این راه، «حسن» و «شهود»، خضر راه انسان است.

## پی‌نوشتها

- ۱- رجوع شود به سایت با عنوان Ancient theories of soul، Philosophy of soul و... یا کتابهای A history of philosophy اثر Copleston، دوره آثار افلاطون، ترجمه لطفی، رساله های Republic، Phaedrus، ایشان در مقام نفس، در پایان رساله فدروس، دعا می‌کند که در درون خویش زیبایی باشد و از خدایان می‌خواهد که درونش را زیبایی بخشند: Grant me to be beautiful in the inner».
- ۲- نفس مفهومی بسیار قدیمی در اندیشه بشر است. در یونان با تعبیر Nous به معنای عقل و فکر، Phenuma به معنای نفس عام، Psyche به معنای نفس انسانی و... از آن یاد شده است.
- ۳- در حالی که امروزه که ذهن بشر به بسیاری مسائل راه یافته است گرایشهای ماتریالیستی افزایش یافته است نمونه آن نقد براهین خداشناسی توسط جان هاسپرز در کتاب فلسفه دین اوست.
- ۴- ژیلسون معتقد است: «در هیچ طریقی بیش از آئین افلاطون درباره تجرد نفس نسبت به بدن اصرار نورزیده‌اند، و لهذا آباء کلیسا از همان دم که به اهمیت خلود نفس پی بردند بالطبع به فلسفه افلاطون، چنان که گویی هم پیمان‌شان باشد، روی آوردند.» (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۲۸۷)

۵- ارسطو منشأ نفس را مادی (جسمانیة الحدوث) می‌داند و نفس را از بدن جدایی ناپذیر می‌داند و به بقای استقلالی نفس پس از بدن معتقد نیست. (ر. ک: Barnes 1995 vol 1 : 657)

۶- بویژه اصل حرکت جوهری، که رکن اساسی حکمت صدرایی و درک و دریافتش در ارتباط با حقیقت انسان، امری شهودی است.

۷- فلاسفه اسلامی تا قبل از ملاصدرا نفس را «روحانیة الحدوث و البقاء» می‌دانستند که این نظریه هم شامل حکمای مشاء می‌شود و هم شامل حکمای اشراقی. ولی همه فلاسفه اسلامی بر حادث بودن نفس متفق‌اند بر خلاف افلاطون که نفس را «روحانیة القدم و البقاء» می‌داند.

۸- واژه Soul ترجمه کلمه یونانی Psyche و کلمه لاتین anima می‌باشد و با تعابیر Self، Spirit، Human being، Person، Individul هم معنا است در فارسی معادل نفس، روان، جان، روح، ذهن و فکر، خود، شخص، حیات و وجود است. مترجمین در ترجمه عبارات گاهی Soul را به نفس و گاهی به ذهن و گاهی به روان ترجمه کرده‌اند (مثلاً کتاب ارسطو را بعضی با عبارت «درباره نفس» و بعضی به «درباره روان» ترجمه کرده‌اند. دکتر مجتبی‌وی نیز در ترجمه کتاب: Metaphysics and contemporary philosophy تعبیر روان را به کار برده‌اند.

۹- ر. ک: دوره آثار افلاطون، دوره آثار ارسطو The complete works of Aristotle و دوره آثار افلوپین، کتب تاریخ فلسفه غرب - کتب تاریخ فلسفه اسلامی و... که در این آثار، «عموماً واژه «Mind» برای فعل و انفعالات ذهن و Soul تعبیری برای نفس، روح و روان آدمی است همچنین روی سایت با عنوانین: Ancient theories of soul, philosophy of soul. برای اشاره به همه احوال نفسانی.

۱۱- یکی از شیوه‌های رایج علوم و فلسفه غرب آن است که درباره مطلبی، که از حوزه فعالیتشان بیرون است، سکوت می‌کنند و قضاوتی نمی‌کنند حتی هیوم (Hume) هم



که شکاک معروفی است وقتی «این همانی شخصیت» را زیر سوال می‌برد. بعداً اعتراف می‌کند که «مشکل این همانی شخصیت» فراتر از فهم اوست. (ر. ک. جاودانگی، رضا اکبری، ۱۳۸۲: ۱۱۸) در هر حال نپرداختن به یک مسأله یا سکوت در برابر آن، دلیل بر انکار نیست.

۱۲- کتابها و مقالات رایج با عناوین *The philosophy of mind* و *The oxford companion to the mind* و غیره مؤید این مطلب است.

۱۳- بطوری که عده‌ای از فیلسوفان، قرن ۲۱ را، قرن «فلسفه ذهن» نامیده‌اند.

۱۴- کتابهایی با عناوین *Mind - body problem*، *Philosophy of mind* بطوری که در بعضی از این آثار کاربرد واژه *Soul* بلا استعمال است.

۱۵- از جمله بازگشت به طبیعت و بدن‌بال آن شک در ضروریات و معنویات، نفی الهیات (البته الهیات قدیم و گرنه اخیراً مباحث الهیات در قالب تجربه حسی و دینی «مطرح است و فردی چون آلستون (William p . Alston) و... از طرفداران آن هستند، اصالت ماده، اصالت علم، اصالت انسان.

۱۶- هر چند برای گروهی چنین است که بدان اشاره خواهیم کرد ولی این امر عمومیت ندارد.

۱۷- تعبیری که ارسطو برای بعضی مسائل از این دسته به کار می‌برد.

۱۸- از جمله تجربه‌های بیرون از بدن (*Out of body experience (OBE)* که به تعبیر قدما، خلع گویند یا تجربه‌های نزدیک (*Near Death experience (NDE)*

۱۹- نمونه آن نظریه ماده گرایانه رایل (Ryle) در کتاب *The concept of mind* خود، آن را «رفتار گروهی منطقی - فلسفی» (*Analytical behaviourism*) نامیده است.

۲۰- *Spiritualism* که نقطه مقابل آن *Materialism* می‌باشد و در اینجا منظور تجرد نفس ناطقه *Reasoning soul* است نه تجرد نفس حیوانی که تجردی مثالی و برزخی است.

۲۱- واژه تجرد، به معنای عام، شامل تجرد نفس نباتی (حسی)، حیوانی (خیالی) و

انسانی (عقلی - ناطقه) است که به ترتیب عالم محسوس (طبیعت) Naturoi world، sense world or، عالم خیال Imaginal world و عالم عقل intellectual world قابل تطبیق است. حکیم ملاصدرا، هر سه قوه حس، خیال و عقل را مجرد می‌داند ولی ابن سینا در فصل سوم از مقاله چهارم نفس در شفا، قوه خیال را مادی می‌داند ولی در آخر فصل هفتم از مقاله نهم الهیات شفا، تصریح می‌کند که قوه خیال و صور خیالی مجردند.

۲۲- از دشواری این اصطلاحات آن است که می‌توان گفت «چه نیستند» تا اینکه بگوییم «چه هستند» مثلاً مادی نیستند و... .

۲۳- خود مجرد نیز به تام (عقلی) و ناقص (مثالی)، بالفعل و بالقوه، قابل تقسیم است. ابن سینا، از آنجا که نفس را «روحانیة الحدوث» می‌داند مجرد را امری بالفعل می‌داند ولی ملاصدرا که نفس را «جسمانیة الحدوث» می‌داند معتقد است که در بستر حرکت جوهری، مجرد برای نفس حاصل می‌شود.

۲۴- امروزه این مسأله بیشتر از نگاه زیست‌شناسی و روان‌شناسی بررسی می‌شود.

۲۵- سه مطلب دلایل اثبات نفس، دلایل تمایز نفس و بدن و دلایل مجرد نفس را باید از یکدیگر تفکیک کرد.

۲۶- بعضی مقام فوق مجرد عقلانی نیز برای نفس ناطقه، قائل شده‌اند، از جمله خود حکیم ملاصدرا یعنی نفس حتی از تقید به ماهیت و نشان محدودیت که حاکی از نقص و ضعف وجودی است نیز مجرد می‌باشد و همواره در سیر و سلوک به سوی کمال است. حکیم سبزواری این مطلب را به شعر آورده‌اند:

و انها بحت وجود ظل حق عندی و ذا فوق التجرد انطلق

(ر. ک: شرح المنظومه، قسم الحکمه، تصحیح حسن زاده آملی، ۱۳۷۴، ج: ۵، ۱۲۵)

۲۷- کوجیتوی دکارت که عمده مسئولیتش اثبات مجرد نفس است و به انسان معلق ابن سینا شباهت دارد. هر چند در دلیل دکارت، از راه فعل نفسانی فکرکردن، به وجود فاعل، استدلال می‌شود ولی در ابن سینا، افعال نفس، مورد نظر نیست.

۲۸- البته بین این دو اندیشه تفاوت مبنایی وجود دارد؛ هر چند افلاطون، به جدایی نفس و بدن، اعتقاد داشت و به این معنا، ثنوی بود ولی فراموشمان نشود که حقیقت برای افلاطون، نفس بود که از عالم مثل است و بدن نقش سایه (Shadow) داشت و سایه مجاز بود نه حقیقت. در حالی که برای دکارت، اینها دو حقیقت جدا، با صفات ویژه خود بودند. صفت نفس تفکر بود و صفت جسم امتداد. بنابراین برای دکارت حل مشکلات «رابطه متقابل نفس و بدن» دشوار می‌نمود ولی برای افلاطون خیر.

۲۹- فارابی چهار برهان و ابن سینا هفت برهان، در کتاب نفس شفا و نجات، آورده است که چهار برهان آن مستدل‌تر است (ویک برهان هم که اجل البراهین است در المباحثات آورده است) سه‌رودی نیز بدیع‌ترین برهانش در حکمه الاشراق است که بر علم حضوری نفس به خودش، تکیه دارد. ملاصدرا در اسفار یازده برهان آورده است که حدود هفت برهان آن را، از ابن سینا نقل کرده است.

۳۰- آنجا که می‌گوید من اکنون که می‌اندیشم از اندیشه تصور صریح و متمایز دارم اما شک من در مورد جسم هنوز باقی است (ر. ک. تأملات، تأمل دوم).

۳۱- منظور از مقبولیت، جاذبه داشتن و قابل اعتماد بودن و ناظر به پرسش‌ها و نیازهای روز بودن است.

۳۲- The philosophy of mind که در برگرفته مباحث فلسفی درباره نفس است (ر. ک: The oxford companion to the mind).

۳۳- شیوه حکیم ملاصدرا، امتیازاتی دارد که با مباحث مطرح شده امروز در باب «فلسفه نفس» یا «فلسفه ذهن» تناسب بیشتری دارد.

۳۴- ر. ک: اسفار، ج ۸، المبدأ و المعاد، الشواهد الربوبیه.

۳۵- از جمله در ثنویت دکارت، که مشکل رابطه متقابل نفس و بدن، با مشکلاتی جدی مواجه بود که فلاسفه پس از او از جمله مالبرانش، لایب نیتس و اسپینوزا پیشنهادهایی در حل مسأله ارتباط نفس و بدن مطرح کردند. حکمای مشاء نیز که

نفس را از همان آغاز امری مجرد می‌دانستند با مشکل جدی رابطه نفس و بدن روبرو بودند.

۳۶- باید توجه داشت که خیال انسانی با خیال حیوانی متفاوت است. اولی عقلانی و دومی وهمانی است. استاد حسن زاده‌آملی در این باره می‌فرماید: «لما كان الوهم في الحيوان رئيس قواه كلها، كان الادراك الحيوان مطلقا وهما فابصاره ابصار وهماني و لمسه ادراك و هماني و خياله ادراك و هماني و هكذا سائر ادراكاته؛ فالتمييز بين الخيال الحيوانی و بين الخيال الانسانی أن الاول و هماني و الثانی عقلانی و لما كان الانسان ادراكاته مطلقا عقلانية تنتقل من ادراك الحواس الى الحقایق المرسله العقلية اما بالفكر و النظر، و اما بالحدس، و اما بالشهود الصريح، بخلاف الحيوان، فتبصر» (ر. ک:

سرح العيون في شرح العيون، استاد حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۴۵۰)

۳۷- ایشان در اسفار به «عدم تمامية القول بتجرد الناطقة الاعلى ثبوت الحركة الجوهرية» تأکید دارند. (ر. ک: اسفار، ج ۸: ۳۴۵)

۳۸- مطابق اصل حرکت جوهری.

۳۹- این اصل کلی است که ماده ظهور است و نفس و روح بطون موجودات. این تعبیر را نه تنها در فلسفه و عرفان اسلامی داریم که در غرب هم به یک معنا به این اصل معتقدند. نمونه آن کانت است که به بود و نمود معتقد است (Phenomena and noumena).

۴۰- مرز برای کسانی است که «یعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا» (به استناد آیه ۷ سوره روم)

۴۱- همان مقام «قلب المؤمن عرش الله الاعظم» یا «قلب المؤمن عرش الرحمن».

۴۲- حکیم ملاصدرا نفس را صورت بدن و بدن را ماده نفس می‌دانند و به ترکیب اتحادی آن دو معتقدند، (ر. ک: اسفار، ج ۵: ۲۸۸)

۴۳- ایشان آثار ارزشمندی در مبحث نفس تألیف کرده‌اند از جمله الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة، سرح العيون فی شرح العيون و...

۴۴- اینجا رابطه اتحادی است. نه اینکه نفس موجودی بیگانه باشد که از خارج ضمیمه بدن می‌شود آنگونه که مشاء معتقدند که نفس موجودی مجرد است و رابطه نفس و بدن را انضما می‌می‌دانند.

۴۵- از نظر حکیم ملاصدرا، جان آدمی می‌تواند بهشت منقول الهی باشد، ایشان در ابتدای کتاب ارزشمند الشواهد الربوبیه این‌گونه دعا می‌کنند: «رب اجعل هذه الكلمات فى روضة من رياض الجنة...» اینها صرف مفهوم نیست حقیقتی است شهود کردنی و وجدانی. به نقش شهود در این باره در همین مقاله اشاره خواهیم کرد.

۴۶- اعتقاد ملاصدرا به اینکه، نفس آدمی، خالق بدن اخروی خود، متناسب با ملکات کسب کرده در دنیا، است.

۴۷- مسأله تأثیر حلال و حرام بودن لقمه در شریعت اسلام، بی‌ارتباط با این مسأله نیست چرا که لقمه، فکر می‌شود، جان و روح می‌شود.

۴۸- تجرد دو قسم است: ناقض شامل تجرد مثالی و خیالی و تام شامل تجرد عقلی.

۴۹- از آیات دیگری که بر تجرد نفس حکایت دارد آیه ۱۵۴ سوره بقره است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل آن از تجرد نفس و کیفیت آن سخن می‌گویند و در این گفتار نفس را به میوه نسبت به درخت تشبیه کرده‌اند و معتقدند نفس در ابتدای وجود عین بدن است و بعداً از آن امتیاز پیدا می‌کند.

۵۰- فراموشمان نشود که این مطلب درباره خلقت انسان، با «فتبارک الله احسن الخالقین» همراهی شده است.

۵۱- این اشکالی است که استاد مصباح نیز مطرح کرده‌اند (ر.ک: شرح جلد هشتم اسفار، استاد محمد تقی مصباح، جزء دوم، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳).

۵۲- تکرر از عوارض تحلیلیه موجود است.

۵۳- استاد مطهری می‌فرمایند: این از حرفهای خوبی است که آخوند (ملاصدرا) فرموده‌اند و علامه طباطبایی خیلی روی این جهت تکیه دارند (ر.ک: حرکت و زمان، استاد مطهری، ج ۱: ۳۱۵)

۵۴- در اینجا، اضداد به آسانی قابل جمعند بدون اینکه بر مبانی خدشه‌ای وارد شود. وحدت و کثرت، ثابت و متغیر، ماده و مجرد و... چون از تقسیمات وجودند تقابلی ندارند.

۵۵- Monism به معنای یگانه‌گروی که شامل دیدگاه‌های ایده‌آلیسمی و ماده‌گروی هم می‌شود.

۵۶- توجه داشته باشیم خلع و لبس نیست بلکه لبس بعد از لبس است.

۵۷- اعم از شهود ذهنی و عقلانی یا قلبی و عرفانی، درونی یا بیرونی و... .

۵۸- حتی افرادی همچون جان هاسپرز، به تمام براهین الهیون تاخته و با طرح شبهاتی آنها را مورد شک و تردید قرار می‌دهد (رک: فلسفه دین، جان هاسپرز)

۵۹- حتی آن‌جا که برای نفس در قیامت، مقام خالقیت قائل است، باز نفس در آن مقام، عین تعلق و وابستگی است و هیچ‌استقلالی از خود ندارد و این‌ها از ظرایف اندیشه حکیم ملاصدرا است.

۶۰- به تعبیر ژیلسون، انسان پرنده.

۶۱- در دو کتاب ارزشمند حکمة الاشراق و تلویحات.

۶۲- بطوری که کانت که معتقد است روزی مابعدالطبیعه ملکه علوم بود امروزه نام بعضی از این براهین را، خیالبافیهای مابعدالطبیعه می‌گذارد.

۶۳- به مصداق کریمه «إنی لاجد ریح یوسف» (یوسف، ۹۴).

۶۴- به مصداق کریمه «و فی انفسکم افلا تبصرون» (ذاریات، ۲۱)

۶۵- این شیوه تربیت قرآنی است که راه یافتن و رسیدن را برای مخاطبش باز می‌گذارد در بسیاری موارد چنین است، نمونه آن آیات ۲۶۰ به بعد سوره بقره که ابراهیم کیفیت زنده کردن مردگان را سؤال می‌کند خداوند به او دستور العمل می‌دهد تا خودش مطلب را بیابد.

۶۶- خود حکیم ملاصدرا در آغاز اسفار در تعریف حکمت، به این ویژگی اشاره کرده‌اند.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ق.
۲. ارسطو، *متافیزیک*، محمد حسن لطفی، طرح نو، ۱۳۸۵.
۳. افلاطون، *دوره آثار*، محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۸۰.
۴. اکبری، رضا، *جاودانگی*، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
۵. جوادی آملی، رحیق مختوم، اسراء، ۱۳۷۵.
۶. حسن زاده آملی، *الحجج البالغة علی تجرد النفس، الناطقه*، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۷. \_\_\_\_\_، *سرح العیون فی شرح العیون*، ۱۳۷۹.
۸. دکارت، رنه، *تاملات در فلسفه اولی*، احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۹. ژیلسون، اتین، *نقد تفکر فلسفی غرب*، احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
۱۰. سبزواری، ملا هادی، *شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی*، نشر ناب، ۱۳۸۴.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هنری کربن*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۲. سعیدی مهر، محمد، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، درسهای استاد مصباح یزدی، موسسه امام خمینی قم، ۱۳۷۵.
۱۳. صدرالمتالهین، محمد ابن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، منشورات مصطفوی قم، ۱۳۷۸.
۱۴. \_\_\_\_\_، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق آشتیانی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.

۱۵. \_\_\_\_\_، *المبدا و المعاد*، تصحیح آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۸۰.
۱۶. \_\_\_\_\_، *زاد المسافر*، شرح آشتیانی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۱۷. \_\_\_\_\_، *اسرار الایات*، به کوشش محمد خواجهوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۸. \_\_\_\_\_، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجهوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. فلوطین، *دوره آثار*، محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۶۶.
۲۰. مطهری، مرتضی، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، حکمت، ۱۳۶۶.
۲۱. یونگ، آلفرد سیریل، *پرسشهای بنیادین فلسفه*، سید محمود یوسف ثانی، حکمت، ۱۳۸۳.
22. Alston. William p. *Religious Experience in Rutledge Encyclopedia of philosophy London and New york Vol 8, 1998.*
23. Barnes. Janathan. *The Complete Works Of ARISTOTLE oxford translation, 1995.*
24. Copleston s.j. Fredrick. *A HISTORY OF PHILOSOPHY new york, 1985.*
25. Edwards. Poul. *Encyclopedia of philosophy new york, 1972.*
26. Nasr. Seyyed Hossein. *History Of Islamic Philosophy, 1995.*