

تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراروی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن زاده آملی

شهریار غفاری *

سوسن کشاورز **

عبدالله صلواتی ***

سعید بهشتی ****

رمضان بر خورداری **

چکیده

نگارندگان این جستار، با تأکید بر اینکه قرائت رایج از حکمت متعالیه، روایت سفر نفس از خلق به حق است روایت نهائی را روایتی مطابق با سفر از حق به خلق معرفی می‌کنند. برای تدارک این روایت، به روش توصیفی - استنباطی، نشان داده می‌شود که روایت دوم که در آثار خود ملاصدرا به صورت ضمنی وجود دارد، در اندیشه علامه حسن زاده در «معرفت نفس» با صراحت بیشتری دنبال می‌شود، به نحوی که می‌توان معرفت نفس علامه حسن زاده

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول: shahryarghaffary@yahoo.com).

** دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی.

*** دانشیار گروه الهیات، دانشگاه تربیت دبیر رجائی.

**** استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۷

را تداوم و تکمیل قرائت متأخر ملاصدرا از حکمت متعالیه دانست. تحلیل‌ها و استنباط‌ها از معرفت نفس علامه حسن‌زاده، نگارندگان را به پنج اصل فلسفی هدایت کرده که عبارت‌اند از وحدت شخصی وجود، روحانیه السّوس بودن نفس، حرکت حَبّی، انشای ادراکات، اتحاد اندک‌کامی که به ترتیب جانشین اصول پیشین می‌شوند. مجموعه این اصول و روایت مبتنی بر آنها، ما را به تصویری از نفس انسانی می‌رساند که با تصویر اشتدادی کاملاً متفاوت است. «نظریه انکشاف» عهده‌دار تبیین این تصویر است. این مقاله در مقام تبیین مبانی فلسفی نظریه انکشاف ارائه می‌شود و پیگیری مدّعا و محتوای اصلی این نظریه، به‌عنوان نظریه‌ای در انسان‌شناسی فلسفی، و مؤلفه‌های وجودی نفس در آن را به پژوهش‌های بعدی موکول می‌کند.

کلیدواژه‌ها: انکشاف، حکمت متعالیه، معرفت نفس، وحدت شخصی وجود، علامه حسن‌زاده آملی

مقدمه

بعد از ظهور حکمت متعالیه ملاصدرا در سیر فلسفه اسلامی، عموماً چنین پنداشته می‌شود که جریان فلسفه اسلامی با نوعی توقف در نظریه‌های فلسفی وی مواجه شد. امروز اگر قرار است پژوهشی در فلسفه اسلامی صورت گیرد، غالباً، در قالب بسط دیدگاه‌های ملاصدرا در زمینه‌های جدید همچون «سیاست»، «تربیت»، «هنر» و دیگر بسترهای عملی نظیر آن انجام می‌شود، و به‌سختی می‌بینیم که پژوهشگران در مقام تحلیل دقیق یا نقادانه دیدگاه‌های نظری ملاصدرا برآیند. به‌عنوان مثال، در مواجهه با دیدگاه‌های ملاصدرا در موضوعاتی چون «حرکت جوهری»، «اتحاد عاقل و معقول»، «بساطت نفس» و ... عموماً چنین برداشتی وجود دارد که ملاصدرا «سخن آخر» را در هر یک از این موارد زده است، و کاری که باید صورت گیرد این است که آنچه او در بستری نظری فراهم آورده، به ساحت‌های مختلف عملی تسری داده شود. یکی از مواجهه‌های متفاوت با اندیشه‌های ملاصدرا در آثار حکیم و عارف معاصر، علامه حسن‌زاده آملی مشاهده می‌کنیم. علامه حسن‌زاده، حکمت متعالیه ملاصدرا را مرتبه‌نازله عرفان و شرح و تحلیل برهانی اصول و آموزه‌های عرفانی می‌داند؛ از این رو معتقد است که ملاصدرا اصول حکمت متعالیه را از عرفان گرفته و آنها را به‌صورت برهانی درآورده است (حسن‌زاده، ۱۳۶۳: ۱۱). این تحلیل از حکمت متعالیه، در راستای اندیشه‌ای کلی صورت می‌گیرد که فلسفه، عرفان و قرآن را در یک

سیر طولی قرار می‌دهد که در آن، فلسفه مرتبه نازل عرفان، و عرفان مرتبه نازل قرآن تلقی می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۱۶-۲۳). این اندیشه کلی و تحلیلی که بر اساس آن از حکمت متعالیه صورت گرفته، سبب شده تا علامه حسن‌زاده طرح دیگری را در پرداختن به حکمت متعالیه پیگیری باشد و آن تداوم حکمت متعالیه در بستری است که تأثر از عرفان را به اوج می‌رساند. این بستر که «معرفت نفس» نام دارد، دارای ویژگی‌هایی است که مهم‌ترین آنها را در زیر برمی‌شماریم.

معرفت نفس علامه حسن‌زاده، «بسط» اندیشه صدرایی در یک ساحت عملی نیست، بلکه اگر بخواهیم عبارت مناسبی به کار ببریم، باید بگوییم «تداوم» حکمت متعالیه در بستر اصلی‌اش است. «وجودشناسی»، «خداشناسی»، «جهان‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «نفس‌شناسی» بخش‌های اصلی حکمت متعالیه ملاصدرا هستند، اما در منظر علامه حسن‌زاده همه این بخش‌ها در یک بستر انسان‌شناسانه و خودشناسانه مطرح می‌شود، درست همان‌طور که در عرفان چنین است. این دیدگاه، متفاوت از دیدگاهی است که بستر اصلی حکمت متعالیه ملاصدرا را وجودشناسی معرفی می‌کند. «وجود» مهم‌ترین کلیدواژه فلسفه صدرایی و عنصر کلیدی این دستگاه فلسفی است. عمده تحلیل‌های ملاصدرا از مسائل مختلف، بر اساس «اصالت وجود» است و همچنان که برخی به درستی متذکر شده‌اند، فلسفه ملاصدرا یک شبکه معرفتی وجودی است (صلواتی، ۱۳۹۶: ۵۵-۶۵). اما اگر توجه کنیم که ملاصدرا به همان برداشتی از فلسفه قائل است که حکمای پیشین او قائل بوده‌اند، و هم‌نوا با آنان، فلسفه را صیورت عقلانی انسان می‌داند که انسان را به عالمی مضاهی عالم عینی تبدیل می‌کند (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۰)، آنگاه بحث او از وجود را هم در سیاق انسان و حضور او در هستی جستجو خواهیم کرد. بر پایه چنین تحلیلی است که برخی معتقدند فلسفه حکمای اسلامی، همچون فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا، چرخشی از وجودشناسی به انسان‌شناسی و جستجوی جایگاه وجودی انسان، و پیدا کردن رابطه او با خدا، و تمهید زمینه‌ای برای سعادت انسان است (حکمت، ۱۳۸۹: ۵۳۸). در چنین نگرشی، تمام سیر فلسفه و عرفان در سنت اسلامی، تداوم اندیشه‌ای واحد در بستری یکسان است (همان: ۵۳۹). در اندیشه‌های علامه حسن‌زاده این سیر همچنان در بستر اصلی خود در جریان است. از این حیث، علامه حسن‌زاده ادامه‌دهنده اندیشه حکمایی است که فلسفه را همان معرفت نفس می‌دانسته‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۹۸) و کاری که وی انجام می‌دهد پیگیری فلسفه در بستر اصلی‌اش است.

بیان مسئله

تحلیل‌های ملاحظه‌شده از نفس، در حکمت متعالیه، در دو سطح متفاوت و بر اساس دو مبنای مختلف «وحدت تشکیکی وجود»، و «وحدت شخصیّه وجود» انجام گرفته است (خادمی و حسینی، ۱۹۹۳). با هر یک از این مبانی تصویری خاصّ از انسان ارائه می‌گردد. نظام مشکک وجود، انسانی را به تصویر می‌کشد که در یک سیر استکمالی وجودی، حرکتی جوهری را از مرحلهّ حدوث جسمانی آغاز کرده، و با انشای علم و ملکات عمل در متن ذات خود، نشئات و عوالم طولی متوالی را در قوس صعود طی می‌کند. این تصویر، دارای دو گونه نارسائی است. نارسائی اول به اشکالات فلسفی برمی‌گردد که گریبان‌گیر مبانی این تصویر است. تشکیک مراتب وجود، با اصل مساوقت وجود با کمالات آن ناسازگاری دارد. وجود با کمالات خویش، تساوق عینی و نفس‌الامری دارد. وجود در هر موطنی که باشد، جمیع کمالات خویش را به همراه خود دارد و تشکیک در مراتب وجود، این اصل را نقض می‌کند، زیرا شدت وجود در یک مرتبه و ضعف آن در مرتبه‌ای دیگر، معنایی جز این ندارد که مرتبه‌ای از وجود دارای برخی کمالات و مرتبه‌ای دیگر، فاقد آن کمالات است (همان: ۵۹). چنین اشکالی متوجه تکامل وجودی نفس با حرکت جوهری استکمالی نیز می‌گردد، زیرا اولاً چنین تکاملی نیز با اصل مساوقت مذکور ناسازگار است، ثانیاً این تکامل بر اساس انشاء صور کمالیه نفس در خود و اضافه اشراقیه آنها بدان مطرح می‌گردد که به معنای آن است که معطی و موجود شیء، در ابتدا فاقد آن بوده است (همان: ۶۰). نارسائی دوم به اشکالات غیرفلسفی برمی‌گردد که در مواجهه با این تصویر وجود دارد. این تصویر، بین انسان و کمالات او فاصله‌ای بسیار می‌اندازد و همین امر می‌تواند عامل بی‌انگیزی انسان و ناامیدی او در سیر مسیر کمال باشد. این در حالی است که بر اساس آموزه‌های قرآنی، خدا به انسان بسیار نزدیک است «و نحن أقرب الیه من حبل الوريد» (ق: ۱۶). در واقع، بر مبنای این آیه فاصله‌ای میان او و خدا وجود ندارد. تصویر دوم که «نظریه انکشاف» متکفل آن است، نظریه‌ای است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و ظرفیت‌های عظیمی در ساحت‌های عملی، مانند مباحث تربیتی، دارد. این تصویر هیچ یک از نارسائی‌های تصویر پیشین را ندارد و علاوه بر آنکه دارای بنیة استدلالی و فلسفی محکم و استواری است، به لحاظ انسان‌شناختی نیز مزایایی دارد که در این مقاله به آنها اشاره خواهد شد.

با عنایت به دو تصویر یاد شده، نظریه انکشاف را می‌توان نظریه‌ای دانست که به جای نظریه اشتداد (استکمال نفس) مطرح می‌شود و مدعای اصلی آن این است که همه کمالات در سرّ نفس حضور دارند و آنچه در استکمال نفس رخ می‌دهد، ظهور و بروز مکونات باطنی نفس در ظهورگاه‌های آن است. به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که نفس این کمالات را کسب کند، بلکه آنچه روی می‌دهد انکشاف دارائی‌های پیشین نفس بر اوست. بیان جزئی‌تر نظریه انکشاف موقوف به این است که دو بعد حضوری و ظهوری نفس بیشتر شناخته شود. بیان دقیق‌تر این دو بعد را در مقاله‌ای که پس از این مقاله تمهیدی ارائه خواهد شد، خواهیم آورد. در آنجا اشاره خواهیم کرد که نفس دارای پنج مؤلفه وجودی است که عبارت‌اند از «سرّ»، «قلب»، «روح»، «خیال» و «ذهن». سرّ، مؤلفه‌ای وجودی است که بعد حضوری نفس را می‌سازد. علامه حسن‌زاده از این مؤلفه وجودی به «جدول وجودی» تعبیر می‌کند، به این دلیل که هر نفسی از این مدخل و مجرا می‌تواند ارتباط وجودی بلاواسطه‌ای با متن لایتناهی حق برقرار کند (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۵). سه مؤلفه روح و خیال و ذهن، مؤلفه‌هایی هستند که بعد ظهوری نفس را تشکیل می‌دهند و به اصطلاح ظهورگاه‌های نفس هستند. ذهن، مرکز ظهور ظلّی است (همو، ۱۳۷۶: ۶-۴۴). ظهور ظلّی حقایق باطنی نفس در آن، به صورت مفهوم است، از این جهت می‌توان ذهن را مرکز معرفت مفهومی به شمار می‌رود. خیال و روح، مرکز ظهورهای فرا مفهومی (شهودی) هستند و تفاوت آنها در این است که این ظهورها در خیال، مصوّر و مثالی‌اند و در روح (عقل قدسی)، بی‌مثال (همو، ۱۳۷۳، ج ۵: ۲۴۶-۳۳۷).

با نظر به اینکه این سه مؤلفه، سه ساحت ظهوری با مشخصات متفاوت هستند، می‌توان از آنها با عنوان «عالم»‌های نفس یاد کرد. در این میان، قلب مؤلفه‌ای وجودی است که نقش اصلی را در انکشاف بازی می‌کند. قلب دروازه سرّ است، به این معنی که انکشاف حقایق باطنی نفس که در سرّ مستترند، با افتتاح قلب رخ می‌دهد (فیصری، ۱۲۸۲، ج ۱: ۱۹۷)، از این جهت می‌توان قلب را دروازه سرّ انسانی نامید. پس از چنین انکشافی است که جریان ظهور در ظهورگاه‌ها به وقوع می‌پیوندد و آنچه را که نفس در آغاز به اجمال و مکتوم در خود داشت، برای او ظهور پیدا می‌کند. نگارندگان در پژوهش‌های اخیر در حکمت متعالیه، دو پژوهش را یافته‌اند که به تحلیل دیدگاه دوم ملاصدرا درباره نفس می‌پردازند. این دو پژوهش که هر دو با راهنمایی و اشراف استاد فلسفه دانشگاه فردوسی، سید مرتضی حسینی شاهرودی، انجام گرفته‌اند از دو منظر مختلف آن

را بررسی کرده‌اند. خادمی، بر اساس تفکیک دو مبنای ذکر شده، به نقد نگاه رایج به حکمت متعالیه و برخی از اصول کاربردی آن در نفس، مانند اصل ادراکات انشائی و حرکت جوهری پرداخته و نظریه انکشاف را نظریه متهورانه ملاصدرا می‌داند که از متن اندیشه متأخر ملاصدرا قابل استنباط است (خادمی و حسینی، ۱۳۹۳). در پژوهش دیگر، مردیها با تمرکز بر دیدگاه ملاصدرا در دو اصل «اتحاد عاقل و معقول» و «بساطت نفس»، از نوعی بساطت ظلی نفس در تناظر با بساطت حقیقت مطلق وجود سخن به میان می‌آورد و از آن نتیجه می‌گیرد اتحاد موردنظر ملاصدرا بین نفس و مدرکات آن، در واقع اتحاد نفس با شئون آن است و این خود نفس است که مصداق واقعی علم و عالم و معلوم (یا عقل و عاقل و معقول) است (مردیها، حسینی، کهنسال، ۱۳۹۶). در مقاله حاضر، این مدعاها در اندیشه‌های علامه حسن‌زاده پیگیری می‌شود و با تأکید بر اینکه نظریه انکشاف نظریه مختار علامه در معرفت نفس است، اصول بنیادین این نظریه بر اساس آراء و اندیشه‌های این حکیم مورد تحقیق و تبیین قرار گرفته است. پس به صورت مشخص، مسئله این پژوهش آن است که آنچه را که برخی تحت عنوان «نظریه انکشاف» در دیدگاه متأخر ملاصدرا مطرح نموده‌اند، در آثار علامه حسن‌زاده در معرفت نفس پیگیری باشد. برای تحقیق این مسئله و انجام این پژوهش، از روش توصیفی - استنباطی استفاده شده است، با این توضیح که نخست تلاش شده است فارغ از پیش‌فرض‌های رایج در حکمت متعالیه، به مسئله نگریسته شود و پدیدارهای شکل‌گرفته از آن در آگاهی، به‌دقت به ثبت برسد و سپس بر اساس توصیف‌های به‌عمل‌آمده، تفسیر متناسبی عرضه گردد. در این راستا، برای حفظ انسجام و استخراج لوازم مسئله از «استنباط» بهره گرفته شده است.

اصول مبنایی نظریه انکشاف در حکمت متعالیه

یکی از آموزه‌های اصلی ملاصدرا این بود که مراحل تفکر فلسفی را با مراحل سفرهای چهارگانه سلوکی تطبیق داد و بدین شکل فلسفه را به مثابه اسفار اربعه عقلی معرفی کرد (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج: ۱، ۱۳). آموزه فلسفه به مثابه سفر، در صرف تطبیق مراحل فکر فلسفی بر مراحل سلوک خلاصه نمی‌شود، بلکه آموزه‌ای اساسی در تفکر ملاصدراست که فلسفه اسلامی را از حاکمیت تفکر انتزاعی و مفهومی خارج کرده و مسیری جدید برای آن طراحی می‌کند (صلواتی، ۱۳۹۶: ۴۹). مسیری که در

سیر مداوم خود، سر از آموزه «فلسفه به مثابه معرفت نفس» در می آورد. این آموزه، قبل از ملاصدرا در اندیشه اولین حکمای مسلمان مانند کندی و فارابی وجود داشته است و در حدفاصل بین این حکما و ملاصدرا، حکمایی چون افضل الدین کاشانی ظهور می کنند که این آموزه را به صورت جدی دنبال می کنند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۲-۲۷). لیکن فلسفه پس از ملاصدرا، به دلیل نگرش وجودی‌ای که وی اختیار می کند، ارتباطی جوهری با معرفت نفس پیدا می کند، به این نحو که فلسفه را می توان روایت سفر انفسی فیلسوف در نظر گرفت. با این برداشت، فلسفه در چهارچوب مفهوم نمی گنجد و فیلسوفان حقیقی کسانی هستند که این سفر انفسی وجودی را تجربه می کنند و آنکه حظی از این سفر ندارد، سخن فلاسفه را نخواهد فهمید. از این روست که مباحث ملاصدرا درباره «وجود» را نمی توان با بحث‌های مفهومی فهمید و تأکید او بر اهمیت «شهود وجود» از این باب است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶). اما چنانچه نگرش وجودی ملاصدرا را منظر نگاه خود به انسان قرار دهیم، باید بگوییم که همه انسان‌ها در سفرند، با این تفاوت که حظّ انسان‌ها از سفر متفاوت است. هر یک از افراد نوع انسان، بدون استثنا، سفر وجودی خود را با حدوث جسمانی نفس آغاز می کند و آن به آن، حرکت وجودی اشتدادی را دنبال می کند که می خواهد او را از «قوة محض» به فعلیت‌های مختلف برساند. انسان‌ها در این سفر، این توفیق را می یابند که از عالم ماده پا فراتر نهاده و در همین دنیا، آخرت را تجربه کنند (همان: ۳۳). چرا که از نظر ملاصدرا، عالم خیال و عالم عقل که در سیر طولی، بعد از عالم طبیعت قرار می گیرند، عوالم تجرّدی اخروی هستند که در متن و بطن دنیا قابل تجربه‌اند. بخش عظیمی از فلسفه ملاصدرا، روایت همین سفر است. اما باید توجه کرد که سفر نفس انسانی منحصر در این سفر که در واقع «سفر اول» و «سفر از خلق به حق» است، نمی شود و فلسفه نیز محدود به این روایت نمی باشد.

روایت اول ملاصدرا از سفر نفس، روایت اشتداد وجودی نفس در مراتب وجود، و صیوروت جوهری آن از نقص به سوی کمال است. این روایت، متناسب با سفر اول انسان است و چند اصل فلسفی متکفل آن‌اند: اصل تشکیک در مراتب وجود، اصل حدوث جسمانی نفس، اصل حرکت جوهری، اصل ادراکات انشائی، و اصل اتحاد عالم و معلوم. این روایت، روایت شایعی است که از حکمت متعالیه ملاصدرا وجود دارد و عموم چنین می‌پندارند که حکمت متعالیه ملاصدرا در همین اصول خلاصه می‌شود. اما روایت دیگری نیز از حکمت متعالیه وجود دارد که مناسب و

ملازم با «سفر دوم»^۱ نفس، یعنی «سفر از حق به خلق» است. این روایت کمتر شناخته شده است و ملاصدرا آن را به صورتی مستور در «اسفار» و آثار دیگر نگاشته است. نگارندگان قصد طرح دقیق روایت ملاصدرا از سفر دوم نفس را ندارد، لیکن معتقدند آثار حکیم و عارف معاصر، علامه حسن حسن‌زاده آملی، تداوم و مکمل همین روایت است و خواهند کوشید اصول اساسی این روایت را از این منظر معرفی کنند. این اصول که به ترتیب جایگزین اصول روایت اول می‌شوند، عبارت‌اند از: اصل وحدت شخصیه وجود، اصل روحانیة السوس بودن نفس، اصل حرکت حبی، اصل انشاء ادراکات از ذات نفس، و اصل اندکاک. با نظر به اینکه، نظریه انکشاف بر روایت دوم استوار است، می‌توانیم این اصول را اصول مبنایی نظریه انکشاف در حکمت متعالیه معرفی کنیم.

۱. اصل وحدت شخصی وجود

در نگاه وحدت شخصی وجود، وجود مساوق وجود است و واحد. از این منظر، هرآنچه در جهان هست تجلی این وجود واحد است نه مرتبه‌ای از مراتب آن. از این جهت، آنچه در اصل وحدت تشکیکی، تحت عنوان مراتب وجودی مطرح است، خالی از اشکال نیست و دیدگاه درست این است که مراتب را به ظهورات نسبت دهیم و نه متن خود وجود. از طرف دیگر، وجود واحد، صمد است، یعنی همه‌جا را پر کرده و جایی نیست که خالی از نور آن باشد و موطنی نیست که در تحت سلطه سلطان وجود احد و صمد قرار نگیرد. به بیان حکما، وجود آن حقیقت بسیطی است که در بساطت خود، همه اشیا را شامل می‌شود: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء». اما نکته دیگر این است که اشیا با وجود صمدی بینونت وصفی دارند، نه بینونت عزلی. به این معنی که جدایی اشیا با وجود صمدی، به حکم جدایی اشیا از صفات کمالی وجود صمدی و جدایی وجود صمدی از صفات ناقص و امکانی و خلقی اشیا است، و چنین نیست که وجود صمدی منعزل از اشیا و مباین بالذات با آنها باشد (حسن‌زاده، ۱۳۶۱: ۴۵۱ و ۴۵۲). علامه حسن‌زاده از این اصل به این صورت یاد می‌کند که وجود صمدی حق، حقیقت واحده ذات مظاهر است، نه حقیقت واحده ذات مراتب مشککه،

۱. عنوان سفر دوم را ما در قیاس با سفر اول که سیر از خلق به حق است، در قبال سیر از حق به خلق به کار می‌بریم و از این جهت، سفر دوم در اصطلاح ما با سفر سوم از اسفار اربعه مناسبت دارد؛ لیکن چون ما از چهار سفر سخن نمی‌گوئیم و فقط دو سفر را مورد توجه داریم، نیازی به بحثی تطبیقی در این زمینه نیست.

چنان که در دیدگاه شیخ اشراق و صدرای متقدم است (همان: ۴۵۳). با طرح مراتب وجود، مقدمه طرح مسائلی چون شدت و ضعف، تقدم و تأخر، علت و معلول در این مراتب هم فراهم می‌شود، لیکن پذیرفتن وحدت شخصیه وجود به این معناست که هیچ یک از این مسائل در وجود، من حیث هو، هو، مطرح نیست (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۵). چنانچه دوگانه قرب و بعد هم در این منظر، جایی ندارد: «دو وجود ندارد و یکی را قرب و بعد نبود» (حسن‌زاده، ۱۳۶۵: ۱۶۰).

از منظر وحدت شخصی وجود، وجود حقیقی یک‌مرتبیه بیش نیست و آن وجود حق تعالی است؛ لذا هر کجا سلطان وجود نزول اجلال فرمود، جمیع عساکر اسماء و صفاتش ملتزم رکاب او هستند (حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ۴۸). علامه در تبیین این معنا عبارتی به این بیان از مصباح‌الانس فناری می‌آورد که: «ان کلّ شیء فیہ الوجود، ففیہ الوجود مع لوازمه، فکلّ شیء فیہ کلّ شیء، ظهره اثره أم لا» (حسن‌زاده، ۱۳۶۵: ۲۱۴). یعنی هر شیء واجد وجود است و چون وجود در موطن خود با لوازمش حضور می‌یابد، پس هر شیء واجد همه اشیا است، چه اثر آنها در وی ظاهر شود و چه ظاهر نشود. عبارت مشابهی را علامه از شرح قیصری بر فصوص‌الحکم نقل می‌کند: «ان لوازم الوجود موجوده فی کلّ ما له وجود، الاّ أنّها ظاهره الوجود فی البعض و باطنه فی الآخر»^۱ (همان)، یعنی هر موجودی واجد لوازم وجود نیز هست، جز آنکه این لوازم در برخی از موجودات ظاهرند و در برخی دیگر، باطن. با این توصیف، روشن می‌شود که چرا با این نگرش نمی‌توان شدت و ضعف در مراتب وجود را پذیرفت. هر موجودی، در بطن وجود خود، همه کمالات وجود را داراست و اگر تفاوتی در موجودات است، از حیث مظهریت آنهاست (حسن‌زاده، ۱۳۶۱: ۴۵۲). این اصل، مبنایی اساسی برای نظریه انکشاف است. نظریه‌ای که جریان حیات انسانی را انکشاف کمالات و ظهور دارائی‌هایی است که در مکن و موطن غیبی نفس حاضرند و تنها در صورتی خود را بروز می‌دهند که زمینه ظهور آنها فراهم شود.

۱. اصل عبارت در این سند است: قیصری، ۱۳۸۲: ۱۰۸۶.

۲. اصل روحانیة السوس بودن نفس

دیدگاه ملاصدرا در حدوث جسمانی نفس به معنای این است که نفس در آغاز خلقت مادی خود، جوهری مفارق و روحانی - چنان که حکمای قبل از وی همچون ابن‌سینا می‌پنداشته‌اند - نیست، و چنان نیست که در آغاز تکوّن نفس، شاهد حدوث عقل بسیطی همراه با بدن مادی باشیم، بلکه نفس در بدو حدوثش صورت و قوه جسمانی است و همین قوه جسمانی است که بالقوه انسان است و نازل‌ترین مراتب وجودی نفس است (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۵۵-۸۶). لیکن اگر بخواهیم از منظر وحدت شخصی وجود به موضوع نگاه کنیم، فهم شایع اصل حدوث جسمانی نفس چندان معتبر نخواهد بود، زیرا در قرائت رایج بعد ازلی نفس که ملاصدرا کاملاً بدان قائل بوده نادیده گرفته می‌شود؛ لذا علامه حسن‌زاده در بیان موضوع حدوث جسمانی نفس، بعد از طرح بحث در سطح متعارف، ما را به لایه‌ای از بحث می‌کشاند که در مباحث فلسفی رایج نادیده انگاشته می‌شود.

مکمل بحث علامه در حدوث جسمانی نفس - ذیل دو «تبصره» در کتاب «سرح العیون» (حسن‌زاده، ۱۴۲۹: ۲۹۳-۳۰۱) - تحلیل فرازهایی از اسفار است که ملاصدرا در آنها به تأویل نظریه افلاطون درباره قدم نفس می‌پردازد. در این تحلیل، علامه حسن‌زاده نشان می‌دهد که تأویل‌های ملاصدرا از این نظریه، مأخوذ از اقوال عرفاست و بین قول ملاصدرا و عرفا چنین جمع می‌کند که نفس (بلکه تمام موجودات) به اعتبار حقیقت وجودی‌اش ازلی و ابدی است و به اعتبار تعیین خلقی‌اش، حادث است (همان: ۲۹۶). از نظر علامه، این دیدگاه شرح این بیان معصوم علیه السلام است که «کنانی قدیم و عیانی مُحدث»^۱. ازلیت موجودات را عرفا با قول به «عین ثابتة» آنها توضیح می‌دهند، به این معنی که هر موجودی قبل از وجود عینی خارجی خود، وجودی علمی در موطن غیبی وجود صمدی دارد که در قیاس با وجود عینی خارجی، از آن به عین ثابت اطلاق می‌گردد (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۰۱). عرفا هم به حدوث زمانی انسان قائل‌اند، به این معنی که نشئت مادی و عنصری او مسبوق به عدم زمانی است، هم به حدوث ذاتی انسان قائل‌اند، زیرا ذات او من حیث

۱. این بیان، در ضمن حدیثی چند سطری از امام صادق علیه السلام آمده است که علامه حسن‌زاده جایگاه ویژه‌ای در معرفت نفس بدان می‌دهد و متن فصوص الحکم و فتوحات مکیه ابن‌عربی را منطوی در آن می‌داند. این حدیث را علامه در کلمه ۹۸ هزار و یک کلمه آورده و شرح نموده است: (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۲۸). تمام این حدیث با موضوع ما مرتبط است، لیکن این عبارت مرتبطتر: «أنا کلمتک الأزلیه و فطرتک الذاتیه، کنانی قدیم و عیانی مُحدث».

هی اقتضای وجود ندارد و درعین حال ازلیت انسان را می‌پذیرند که به سبب وجود علمی اوست (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۴۲). قیصری در بیان ازلیت انسان در عین ثابته‌اش می‌گوید: «ازلیت انسان به واسطه وجود عینی روحانی است» (همان) و از این موضوع در آثار علامه حسن‌زاده با اصطلاح «روحانیة السوس» بودن نفس سخن گفته شده است.

اصطلاح «روحانیة السوس» را علامه در آثار ابن‌سینا ردیابی می‌کند. ابن‌سینا آن را در بیان بقای نفس ناطقه به کار گرفته و پس از اثبات جوهر بودن نفس ناطقه گفته است: «حال که نفس ناطقه جوهر است یا جسمانیة السوس است و یا روحانیة السوس» و پس از آن در ردّ شقّ اول، و اثبات شقّ دوم دلیل اقامه کرده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۵)^۱. روشن است که مراد ابن‌سینا از روحانیة السوس بودن، این است که نفس ناطقه از جمله جوهر روحانی و مجرد است و نه جوهر مادی (اگرچه دیدگاه او، بخصوص با آنچه در قصیده ینبوع الحیات خود در سرشت آسمانی نفس سروده، بسیار مستعدّ تأویل مطابق اقوال عرفاست). لیکن، علامه حسن‌زاده در کاربرد این اصطلاح، آن را متناسب با بحث فوق، در بیان ازلیت نفس به کار می‌برد، چنان‌که در بین زیر از دیوان وی چنین معنایی مندرج است:

جوهر نفس ارنه روحانیة السوس است پس طالب اصلش چرا شد با دو صد شوق و شعف
(حسن‌زاده، ۱۳۷۳: ۸۳).

مضمون این بیت که در اشعار عرفای دیگر نیز وجود دارد^۲، سرشت الهی و آن سوئی نفس ناطقه است. قول به روحانیة السوس بودن نفس نافی جسمانیة الحدوث بودن آن نیست، بلکه تکمیل آن، و به عبارتی تقریر آن مطابق روایت دوم حکمت متعالیه است. تاریخ وجودی انسان محیط بر تاریخ خلقی او است. در این تاریخ وجودی، انعقاد نطفه آغاز وجود آدمی نیست، بلکه در میانه آن است. نطفه، اگرچه در سیر استکمالی نفس در قوس صعود «نقطه» شروع است، لیکن در حدفاصل

۱. اصل سخن ابن‌سینا را علامه حسن‌زاده از رساله‌ای نقل می‌کند که وی در جواب سوال یکی از رؤسای عصرش در تجرد و بقای نفس ناطقه تحریر نموده است. این رساله، با نام «الجمل من الادله المحققة لبقاء النفس الناطقه، بقاء النفس الناطقه، سبعة من المقائیس المنطقیه لبقاء النفس الناطقه» در مجموعه آثار ابن‌سینا ثبت شده است.

۲. غزل مولانا با مطلع «ما زبالائیم و بالا می‌رویم» بیانی ذوقی و لطیف در این موضوع است.

بین دو قوس نزول و صعود، در نقطه عطف ازلیت و ابدیت انسان قرار دارد. از این حیث می‌توان گفت نطفه انسانی زبده عالم و صفوت و لباب و خلاصه آن است (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ ب: ۱۴۱).

عالم همچو مشکی است که از جنب و جوش و حرکات حیرت‌آور آن، زبده‌ای به نام نطفه انسانی حاصل می‌شود که بعد از همه آنها و عصاره همه آنهاست و در وی قوای عالم جمع است که یک کلمه موجز و مختصری است که معنای بسیار بلند در آن نهفته است (همان).

با این دید، و در قلمروی فراتر از وجود انسان در عالم «خلقت»، باید تاریخ وجودی انسان را چنان وسیع کنیم که سرشت روحانی او در حضرت علمیه را شامل شود: «الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است: انا لله و انا الیه راجعون» (حسن‌زاده، ۱۳۷۴: ۶۲).

۳. اصل حرکت حبی

در نظام متوسط حکمت صدرایی، حرکت جوهری نقشی کلیدی را بازی می‌کند. حرکت جوهری اشتداد وجود است و از این حیث در معرض همان نقدهایی است که بر اصل تشکیک وجود وارد است. بر اساس این نقدها وجود دچار اشتداد نمی‌شود، پس حرکت در معنای ارسطویی آن، یعنی خروج تدریجی شیء از قوه به فعل، منتفی است (خادمی و حسنی، ۱۳۹۳: ۶۹). تغییر اولیه‌ای که ملاصدرا در مفهوم حرکت انجام داد و آن را از معنای «خلع و اُبس»های متوالی درآورده، و در معنای اُبس بعد از اُبس به کار برد (یعنی متذکر شد که در حرکت، فعلیت اولیه خلع نمی‌شود تا شیء به فعلیت جدید درآید، بلکه شیء با حفظ فعلیت قبلی، فعلیتی جدید می‌پذیرد)، نیز در معرض همین نقدهاست چون موضوع نقد، یعنی حرکت در متن وجود، همچنان در آن باقی است. برای رفع همه‌جانبه اشکالات باید اصل حرکت جوهری را که حرکت را به «وجود» منتسب می‌کند، با حرکت حبی جانشین ساخت که معنای واقعی آن «تجدد امثال» است. علامه حسن‌زاده که معتقد است دیدگاه عرفا در تجدد امثال، ریشه اصلی مباحث ملاصدرا در حرکت جوهری است (حسن‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۲۰)، می‌گوید: «حرکت حبی عبارت از فاعلیت به معنای ایجاد تدریجی و اظهار کمال است، نه

۱. با منظر مناسب اخیر، یعنی همه عالم را بالاجمال در خود داراست و اقوال عرفا بر همین رأی است، چنانکه از عبارات علامه حسن‌زاده مشهود است.

حرکت به معنی تکامل چنان که در فصل سوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار فرماید: «الحرکه عبارة عن الفاعلیه ای الایجاد التدریجی، أو عن الوجود بعد العدم» (همان: ۲۱۵). پس ملاصدرا، پس از طرح معنای اولیه حرکت که آن را تکامل و اشتداد وجودی معرفی می‌کند، قدمی فراتر می‌نهد و حرکت را در معنای تکمیل به کار می‌برد و در این معنا از دیدگاه عرفا متأثر است. دلیل اینکه علامه از حرکت حبی تکمیلی، به حرکت ایجادی تعبیر می‌کند، قول عرفاست که به عدم قبل از وجود قائل بوده‌اند، نه به معنای رایج عدم که مقابل وجود قرار می‌گیرد، بلکه مراد آنها از عدم، عدم اضافی یا وجود علمی است (همان: ۲۱۶) و بر اساس آنچه در اصل دوم گفته شد، می‌توانیم آن را وجود ازلی نیز تعبیر کنیم. باتوجه به اینکه وجود علمی و عینی هر موجود، تنها در اجمال و تفصیل با هم تفاوت دارند و فاعلیت و ایجاد در اینجا به معنای «اظهار» وجود، خود را، در موطن جدید است (چنان که علامه در عبارت ذکر شده بر آن تصریح می‌کند) اشتدادی در وجود حاصل نمی‌شود، بلکه اشتداد در ظهورات مطرح است و اشکالات پیش‌گفته برطرف می‌گردد. بر این مبنا، می‌توان حرکت در معنای جدید را - در قیاس با آنچه لبس بعد لبس خوانده می‌شود - ظهور بعد ظهور، تجلی بعد تجلی و تفصیل بعد تفصیل خواند، چنان که عرفا از آیه «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹)، چنین برداشت می‌کنند و «یوم» را در آن به «ظهور» تفسیر می‌کنند (همان: ۲۷۶).

۴. اصل انتشای ادراکات

اصل انتشا، اصلی است که می‌توان آن را جانشین «اصل انشا» در قرائت رایج دانست. در دیدگاه متوسط ملاصدرا، باتوجه به اینکه وجود مشکک و دارای مراتب است، علم نیز (که مساوق وجود است) دارای مراتبی است: «وقوع العلم علی افراده کوقوع الوجود علیها بالتشکیک» (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۸۳) اصل انشا در مرتبه‌ای از ادراکات نفس مطرح است که ساحت مظهریت و خالقیت نفس است. توضیح اینکه، از نظر ملاصدرا نفس در قبال برخی ادراکات خود، مظهر و در قبال برخی دیگر، مظهر است (همان، ج ۱: ۲۶۳). به عبارت دیگر، نفس در برخی از ادراکات پذیرنده و قابل صرف است، و در برخی از ادراکات فاعل و خالق آن ادراکات در صقع ذات خود، به اضافه اشراقیه است. درباره دامنه هر یک از این دو بعد ادراکی نفس، قاعده کلی وجود ندارد، زیرا نفوس متعدّد از نظر شدت و ضعف با هم متفاوت‌اند و آنچه را برخی از نفوس قادر به انشای آنها نیستند، برخی دیگر

از نفوس می‌توانند انشا نمایند (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۳۶۸). با وجود این، اغلب نفوس در ادراکات عقلی، مظهر آنها از عقل فعال بوده و مظهر ادراکات خیالی و حسی هستند (همان: ۱۶۴). اصل انتشا، صورتی یکپارچه به تمام ادراکات می‌دهد، به‌این ترتیب که همه انواع ادراکات، انکشاف و انتشای حقیقت بسیط نفس و در آمدن آنها از موطن غیبی نفس به ظهورگاه‌های نفس هستند. در این اصل، از سه نوع ادراکات عقلی (روحی)، خیالی، و ذهنی (مفهومی) سخن گفته می‌شود که با وجود تفاوت‌ها منشأ یکسانی دارند و همه آنها منشأ از ذات بسیط نفس‌اند و عقل فعال، شأنی از شئون خود نفس است و نه حقیقتی خارج از آن: «انّ العقل البسيط الّذی هو مقام شامخ من النفس، خلّاقٌ للمعقولات التّفصیلیّه» (همان: ۳۶۹). از این عبارت علامه مشخص می‌شود که انشاء مدرکات در نفس، به معنای انتشاء و خروج آنها از بساطت نفس، و درآمدن از اجمال به تفصیل است. در واقع این همان بحثی است که ملاصدرا تحت عنوان علم بسیط و علم مرکب در اسفار مطرح کرده است (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۱۳-۱۱۹). همه موجودات از علم بسیط به حق برخوردارند. این علم که نوعی ادراک غافلانه است، را ملاصدرا به وجود موجودات منتسب می‌کند و می‌گوید هر موجودی به اندازه گنجایش ظرف وجودی خویش از آن بهره‌مند است (همان: ۱۱۴). این دیدگاه ملاصدرا در اندیشه‌های علامه حسن‌زاده با تأکید بر مفهوم «جدول وجودی» برجسته می‌شود. جدول وجودی هر موجودی راه ارتباط مستقیم با حقیقت وجود است (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۵). ملاصدرا پس از بیان علم بسیط، به بیان علم مرکب پرداخته که علم خاص انسانی است. علم مرکب، علم به علم است و به دو صورت شهودی و استدلالی (مفهومی) ممکن است (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۱۷). اما سؤال این است که منظور از علم به علم در اینجا چیست؟ علم و آگاهی اولیه‌ای که موضوع علم دوم است، کدام علم است؟ آیا جز این است که این علم اول، همان علم بسیط منطوقی در مقام بساطت نفس و جدول وجودی نفوس انسانی است؟! نفوس انسانی، به‌واسطه ارتباط وجودی که با حقیقت مطلقه وجود دارند، تمام کمالات را در بساطت خود دارا هستند و هر علم، شهودی یا مفهومی، ظهوری از این داشته‌های مستتر در سر انسانی است. با این توصیف باید گفت انسان در علم مرکب از مکونات باطنی خود آگاه می‌شود. البته حصول این آگاهی مسبوق و موقوف به شرایطی است. عمده‌ترین شرط که باید آن را در بحث از مؤلفه‌های وجودی نفس در نظریه انکشاف پیگیر بود، قرارگرفتن نفس در مقام قلب است.

یکی از اشکالاتی که به نظریه انشائی مطرح است، این است که باتوجه به این قاعده که معطی شیء نمی تواند فاقد آن باشد، نفس نیز از خلق و ابداع و انشای آنچه فاقد آن است ناتوان خواهد بود. اصل انتشا این اشکال را به خوبی مرتفع می کند، چون در این اصل دیگر نمی توان گفت نفس فاقد چیزهایی است که خلق می کند. آنچه نفس خلق می کند، در موطنی دیگر، به صورت اجمالی در آن وجود دارد (خادمی و حسینی، ۱۳۹۳: ۶۸) و معنای واقعی علم، انکشاف، یعنی درآمدن این جمال به تفصیل است.

۵. اصل اندکاک

اصل اندکاک اصلی است که در روایت دوم از حکمت متعالیه به جای اصل اتحاد عالم و معلوم در روایت اول می نشیند. بی شک اصل اتحاد عالم و معلوم مهم ترین اصل انسان شناختی در حکمت متعالیه است. مدعای اصلی این اصل آن است که وجود انسان چیزی غیر از وجود مدرکات وی نیست و نفس و مدرکات، اتحاد وجودی دارند و این گونه نیست که نفس جوهری باشد که مدرکات بر آن عارض گردند. این اصل را ملاصدرا با طرح معنایی از اتحاد که بر حکمای قبل از او پوشیده بود، ارائه می دهد: «صیورۃ موجود بحیث یصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیة کلیة بعد ما لم یکون صادقاً علیه اولاً، لاستکمال وقع له فی وجوده» (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۲۵). معنای درست اتحاد در اتحاد عالم و معلوم این است که بگوییم موجودی، به حسب صیوروت و استکمال وجودی که پیدا می کند، با صور علمیه که در طی ادراکات پیدا می کند، متحد می گردد و این صور علمیه متن ذات وی می گردند و با نظر به این صور، مفاهیم عقلی و ماهیّات کلی که پیش از این برای او صدق نمی کرد، بر او صدق می کند. مثلاً آنچه نطفه ای بیش نبود، تا این اندازه رشد می کند که نویسا و خوانا می شود و مفاهیمی چون «نویسنده» و «خواننده» و ... بر او صدق می کند. اصل اتحاد چنانچه با مبنای تشکیک وجود نگریسته شود، وضعیتی مشابه حرکت جوهری و اصل انشاء پیدا خواهد کرد. در واقع اصل اتحاد با این معنا، بیانی از نحوه اشتداد وجودی نفس با صورت های علمی است^۱

۱. چنانکه برخی از حکما در بیان اتحاد مورد نظر ابن سینا آن را اتحاد دو امر در طول هم دانسته اند که یکی ناقص در وجود و دیگری صورت کمالیه آن ناقص است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۴)

و دیدیم که اشتداد وجود از منظر وحدت شخصیّه محلّ اشکال است. علامه حسن‌زاده با اشراف بر این نکته، در خلال «دروس اتحاد عاقل به معقول»، معنای مورد نظر ملاصدرا از اتحاد را که در بالا ذکر شد، به «اتحاد اندکاک» تأویل می‌کند (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۱۸۴). این معنا از اتحاد، مورد توجه خود ملاصدرا نیز بوده و او در تحقیق این مسئله که نفس چگونه می‌تواند حقایق اشیا را از عقل فعال دریافت کند، پاسخ نهایی که ارائه می‌کند این است که نفس با فنای از خود و اندکاک در عقل فعال، به جهت اتحادی که با آن پیدا می‌کند، می‌تواند اشیا را آن‌چنان که هستند (کماهی)، مشاهده نماید (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۵۹ و ۳۶۰). ملاصدرا در طرح این بحث، با اشاره به اختلاف حکما در اینکه نفس چگونه حقایق اشیا را در می‌یابد، به سه نظریه اشاره می‌کند: روش عکس، روش رشح، و روش فنا و خود از بین این سه، روش فنا را اختیار می‌کند (همان: ۳۶۰). علامه حسن‌زاده، این بحث ملاصدرا را در کتاب *سرح العیون و تعلیقات خود بر اسفار آورده و ضمن تطبیق آن با دیدگاه‌های قیصری (با این رویکرد که آخذ اصلی اسفار در متون عرفانی است) این سه روش را این‌گونه توضیح می‌دهد: آنچه ملاصدرا آن را روش عکس نامیده، روشی است که در عبارات قیصری با عنوان طریق انعکاس از آن یاد شده (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۲). روش انعکاسی روشی است که در آن، حقایق از مبادی عالیّه (اعیان ثابتّه) در آئینهٔ نفس منعکس می‌شوند و به تعبیری در این روش، نفس آلت دیدن است (حسن‌زاده، ۱۴۲۹: ۴۹۸). با تحقیق بیشتر درمی‌یابیم که این روش همان روشی است که عموماً از آن به روش مفهومی یاد می‌شود. مفاهیم انعکاسات حقایق در ذهن ما هستند و در واقع سخن ملاصدرا این است که با این روش نمی‌توان به حقیقت اشیا رسید. رشح، همان شهود مثالی است (حسن‌زاده، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۵۴). از نظر ملاصدرا با این روش نیز به حقیقت اشیا نمی‌توان رسید. او می‌گوید: «عارف محقق درمی‌یابد که ادراک حقایق اشیا نه به روش رشح صورت می‌گیرد و نه به روش عکس، بلکه به سبب اتصال تامّی که نفس را از جهت فنایش از ذات خود و فرورفتن (اندکاک) موجش در دریای وجود و بقاءش بدان، او را به مبدأ متصل می‌کند» (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۵۹). اتحاد اندکاک در بیان علامه حسن‌زاده ناظر به همین معناست به این شرط که عقل فعال را موجودی خارج از نفس تصوّر نکنیم، بلکه آن را شأنی از شئون نفس ناطقه بدانیم که در مقام بساطت نفس حضور دارد. علامه حسن‌زاده این*

نکته را در ضمن تحلیل‌های خود از برهان تضایف ملاصدرا در اتحاد عاقل و معقول بیان کرده و گفته است:

از تقریر برهان مذکور دانسته شد که مراد از اتحاد عاقل به معقول این نیست که جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه با اشیای خارج از عالم نفس و بیرون از صقع قوه عاقله یکی شود، بلکه حقیقت معقوله در صقع وجود نفس ناطقه و در متن ذات و رتبه و درجه او با او متحقق است و مندک در وجود اوست که وجود معقول بالذات همان وجود نفس است (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۲۰۲، با اندکی دخل و تصرف).

از این بیان روشن می‌شود که مراد علامه از اندکاک، اندکاک همه مدرکات در بساطت نفس است، به طوری که با حصول شرایط می‌توانند از مقام اندکاک به درآمده و به انکشاف درآیند. نکته باریک این بیان آن است که مراد از اتحاد اندکاک، اندکاک نفس در معلوماتش نیست، بلکه این معلومات نفس‌اند که در نفس مندک‌اند. بیت زیر که مطلع باب معرفت نفس از قصیده ینبوع الحیات علامه حسن‌زاده است، بیانگر همین موضوع است:

تَصَفَّحْتُ أَوْرَاقَ الصَّحَائِفِ كُلِّهَا وَ لَمْ أَرِ فِيهَا غَيْرَ مَا فِي صَحِيفَتِي^۱

(حسن‌زاده، ۱۳۷۳: ۴۵۰).

تفاوت بارزی که در دو اصل اتحاد عالم و معلوم و اتحاد اندکاک و وجود دارد این است که در اصل اول صرفاً اتحاد پسین مطرح است، لیکن در اصل دوم اولاً از اتحادی پیشین سخن گفته می‌شود که باتوجه به ظرفیت نفوس انسانی در جدول وجودی‌شان، در آنها وجود دارد. این اتحاد همان اتحاد وجودی است که علم بسیط را موجب می‌شود. ثانیاً از نوعی اتحاد پسین برخاسته از اتحاد پیشین نیز سخن گفته می‌شود که با علم مرکب تحقق می‌یابد.

نتیجه‌گیری

قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا، به تصویری اشتدادی از نفس انسانی می‌انجامد. اصولی چون وحدت تشکیکی وجود، حدوث جسمانی نفس، حرکت وجودی اشتدادی، انشای ادراکات، و اتحاد عالم و معلوم؛ اصول مبنایی این قرائت هستند. تصویر اشتدادی، مناسب با نفسی است که سفری از خلق

۱. تمام کتابها را ورق به ورق جستجو کردم، و در این کتابها جز آنچه در کتاب وجود خودم هست، نیافتم.

به حق دارد و در این سفر، مراتب وجودی طولی را یکی پس از دیگری طی می‌کند. در این جستار نشان داده می‌شود که چنین روایتی از حکمت متعالیه، روایت نهایی ملاصدرا نیست. در روایت نهایی، سفر وجودی نفس با «انعقاد نطفه» آغاز نمی‌شود، بلکه انسان موجودی ازلی - ابدی است و آغاز سفر وجودی نفس از حق به جانب خلق است. چنین سفری در مراحل ابتدایی سفر نفس، برای خود نفس منکشف نیست؛ اما وقتی این انکشاف رخ داد، نفس متوجه می‌شود جریان زندگی او، انکشاف حقایقی است که در ذات و سر او پنهان بوده است. نظریه انکشاف، باتوجه به چنین انکشاف وجودی نفس است که مطرح می‌شود. نگارندگان باتوجه به پنج اصل مبنایی وحدت شخصی وجود، روحانیة السوس بودن نفس، حرکت حسی، انشای ادراکات، و اتحاد اندکاکمی که به ترتیب جانشین پنج اصل بنیادین روایت اول می‌شوند؛ نشان می‌دهند که نظریه انکشاف را می‌توان از حکمت متعالیه استنباط کرد. این اصول در دیدگاه نهایی ملاصدرا مندرج‌اند، لیکن از دید قرائت رایج به دور مانده‌اند. مبنای این جستار آن بوده که اصول پنج‌گانه اخیر را از اندیشه‌های فلسفی علامه حسن‌زاده آملی استخراج - استنباط نماید. دلایل روشنی وجود دارد که آنچه علامه حسن‌زاده در طرح فلسفی - عرفانی «معرفت نفس» ارائه می‌دهد، تداوم قرائت نهایی حکمت متعالیه است. این قرائت که فلسفه را، از نظر مبانی - و نه روش - هرچه بیشتر به عرفان نزدیک می‌کند، ضامن روایت سفر دوم نفس است.

تصویر انکشافی نفس با تصویر اشتدادی تفاوت‌های بارز دارد، لیکن مشخص‌ترین تفاوت آنها این است که مطابق تصویر انکشافی، جریان کمالات انسان در طول زندگی، جریانی اکتسابی نیست، بلکه ظهور دارائی‌های پیشین و سرّی نفس، و در آمدن آنها از اجمال به تفصیل است. به عبارت دیگر، مسیر حیات انسانی، برای رسیدن به کمال نیست، بلکه برای انکشاف کمال در وجود آدمی است. نگارندگان چنین تفاوتی را تفاوتی اساسی می‌دانند که می‌تواند نوع نگاه به انسان در ساحت‌های مختلف عملی را دگرگون کند. از جمله برنامه‌های نگارندگان این مقاله، آن است که نظریه انکشاف را به‌عنوان مبنایی برای طرح دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی در ساحت «تربیت» به کار گیرند. لازمه طرح نظریه انکشاف در گفتمان تعلیم و تربیت، و ساحت‌های عملی دیگر، این است که با زبان و بیانی مناسب، ابعاد مختلف آن را روشن نماییم. از جمله روشن کنیم که مؤلفه‌های وجودی نفس کدام‌اند و ساختار وجودی‌ای که زمینه‌ساز چنین انکشافی است، کدام

است؟ نگارندگان، در تحقیق این موضوع، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های حضوری و ظهوری برای نفس برشمرده‌اند که تصویر کلی نفس در نظریه انکشاف را با جزئیات بیشتری پوشش می‌دهند. این پژوهش‌ها در تداوم پژوهش حاضر، و در تکمیل آن، به جامعه علمی و پژوهشی ارائه خواهد شد. بعد از مشخص‌شدن ساختار وجودی نفس در نظریه انکشاف، می‌توان نظریه انکشاف را در ساحت‌هایی چون «تربیت» به کار گرفت. علاوه بر این، یکی از امکان‌های نظریه انکشاف، پیگیری برخی از مباحث تطبیقی با روان‌شناسی معاصر است که در ادامه برنامه طرح این نظریه، می‌تواند موردتوجه قرار گیرد. برخی از گرایش‌های روان‌شناختی، مانند روان‌شناسی عمق^۱ یونگ، یا روان‌شناس اگزیستانسیال^۲، زمینه‌هایی دارند که امکان چنین مباحث تطبیقی را فراهم می‌کنند.

۱. Depth- Psychology دیدگاهی است که علت رفتارها را در عمق روان، به نام «ناخودآگاه» می‌جوید.

۲. Existential Psychology گرایشی از روانشناسی معاصر که تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم فلسفی شکل گرفته و در آثار رولو می، و اریون یالوم به طور برجسته ای مطرح شده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، علم بسیط و علم مرکب، خردنامه صدر، ش ۲۳، صص ۵-۱۱.
- ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۸۶)، التمهید فی شرح قواعد التوحید، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، نشر الف. لام. میم، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبيهات، تحقیق مجتبی الزارعی، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۴)، رساله اتحاد عاقل به معقول، در کتاب دروس اتحاد عاقل به معقول حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، چاپ پنجم ۱۳۹۵، صص ۳۳۶-۳۴۱.
- حسن‌زاده، حسن (۱۳۶۱)، انه الحق، اولین یادنامه علامه طباطبائی، نشر شفق، صص ۴۰۸-۵۸۰.
- _____ (۱۳۶۳)، عرفان و حکمت متعالیه، دومین یادنامه علامه طباطبائی، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، صص ۹-۶۹.
- _____ (۱۳۶۴ الف)، دروس اتحاد عاقل به معقول، بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۶۴ ب)، انسان و قرآن، انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۱)، نورعلی‌نور در ذکر و ذاکر و مذکور، نشر تشیع، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۷۲)، مفاتیح الاسرار لسلاک الاسفار، تصحیح و تعلیق علی‌الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه صدرالدین شیرازی، ۶ جلد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۳ الف)، دیوان اشعار، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۳ ب)، هزار و یک کلمه، جلد ۱، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۴)، الهی‌نامه، بوستان کتاب، چاپ چهل و دوم.
- _____ (۱۳۷۵)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی‌ناپذیرند، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ (۱۳۷۶)، التّور المتجلی فی الطّهور الطّلی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر
- _____ (۱۳۷۹)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، انتشارات تشیع، چاپ چهارم.

- _____ (۱۳۸۰ الف)، گفتگو با علامه حسن‌زاده آملی، به اهتمام محمد بدیعی، انتشارات تشییع، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۸۰ ب)، گنجینه گوهر روان، انتشارات نثر طوبی، چاپ سوم
- _____ (۱۳۸۳)، انسان کامل در نهج‌البلاغه، نشر الف. لا. میم.
- _____ (۱۳۸۴)، گشتی در حرکت، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۸۷)، دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری، جلد اول، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۹)، نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۹۲)، دروس معرفت نفس، نشر الف. لام. میم. چاپ دوم.
- _____ (۱۴۲۹)، سرح العیون فی شرح العیون، بوستان کتاب، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۵)، متافیزیک خیال، مؤسسه متن، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۹)، متافیزیک ابن‌سینا، نشر الهام.
- _____ (۱۳۹۳)، حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی، مؤسسه متن، چاپ چهارم.
- _____ خادمی، منوچهر و حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۳)، تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴ ش ۴، صص ۵۱-۷۴.
- _____ داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، فلسفه تطبیقی، نشر ساقی.
- _____ صلواتی، عبدالله (۱۳۹۶)، زیست جهان ملاصدرا، نشر هرمس.
- _____ صمدی، داوود (۱۳۸۹)، شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه علامه حسن‌زاده آملی، نشر روح و ریحان، چاپ دوم.
- _____ قیصری، داوود (۱۳۸۲)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق حسن‌زاده آملی، ۲ جلد، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- _____ کاشانی، حبیب‌الله شریف (۱۳۹۳)، اسماء‌الله الحسنی، ترجمه و شرح محمد رسول دریائی، نشر قلم و اندیشه.
- _____ مردیها، اعظم و حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و کهنسال، علیرضا (۱۳۹۶)، رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس، فصلنامه آئین حکمت، سال ۱۱، ش ۴۱، صص ۱۰۵-۱۲۸.
- _____ الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- نائیجی، محمدحسین (۱۳۹۲)، ترجمه و شرح التمهید فی شرح قواعد التوحید، نشر آیت اشراق، ۲ جلد.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی، تحریر درس گفتارها به اهتمام علی امینی نژاد، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.