

برهان معرفت نفس از فارابی تا صدرای شیرازی

مجتبی افشارپور*

یارعلی کرد فیروزجایی**

چکیده

مسئله معرفت نفس و ملازمه آن با معرفت خداوند، از ابتدای شکل‌گیری اسلام و اندیشه اسلامی، به تأثر از روایات صحیحه معصومان در میان مسلمانان مطرح شد. در این میان، فیلسوفان مسلمان تحت تأثیر آموزه‌های اسلام، در تبیین این مسئله بسیار کوشیدند و آن را به عنوان یکی از مسائل حکمت اسلامی مطرح کردند. حکمای مسلمان، این مسئله را از دو منظر معرفت حضوری نفس و شناخت حصولی آن محل بحث و کنکاش قرار دادند. در حوزه علم حصولی، آنها کوشیدند برهانی بر ملازمه بین معرفت نفس و معرفت رب عرضه کنند. در این مقاله روند شکل‌گیری این برهان، که ما آن را «برهان معرفت نفس» می‌نامیم، از زمان فارابی تا صدرا بررسی می‌شود. هرچند مشائیان از این برهان نهایتاً اثبات عالم مفارقات یا محرک غیرممتحرک را نتیجه گرفتند، اما سهروردی نخستین کسی است که صراحتاً توان اثباتی این برهان را اثبات واجب‌الوجود دانست و بعدها صدرا چهار تقریر از این برهان عرضه کرد.

کلیدواژه‌ها: برهان معرفت نفس، تجرد نفس، حدوث نفس، واجب‌الوجود، براهین اثبات خدا.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول: mojafs2@yahoo.com)

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۹

مقدمه

فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که تحت تأثیر اسلام جهت‌گیری‌های خاصی در آن پدید آمد و به همین سبب، فیلسوفان مسلمان اغلب به مباحثی پرداختند که از نظر دین اهمیت بیشتری نسبت به سایر مباحث داشت. از سوی دیگر، تأکید صریح یا ضمنی آموزه‌های دین بر استدلال، فیلسوفان مسلمان را به تلاشی عقلی برای کشف و تبیین استدلال محل تأکید دین اسلام واداشت. بدین‌منظور مسائلی در این حوزه معرفتی مطرح شد که در فلسفه‌های پیشین مطرح نبود. این دو واقعیت از نکاتی است که فلسفه اسلامی را از سایر فلسفه‌ها متمایز و فلسفه را به معنای دقیق کلمه اسلامی می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۲-۴۱). به بیان دیگر، اسلام به عنوان منبع الهام‌بخش فلسفه باعث شد فیلسوفان مسلمان در مقام تفکر فلسفی درباره موضوعات مختلف از اسلام متأثر شوند و مسائل، برهان‌ها، راه‌حل‌ها و تقریرهای جدیدی را مطرح کنند. بدین‌ترتیب فلسفه با اسلام رابطه‌ای محتوایی و درونی نیز برقرار می‌کند، آنچنان که به دلیل دفاع از دین، مطلوب اسلام بودن، هماهنگی با آن و نیز مسلمان‌بودن دانشمندان آن، رابطه‌ای بیرونی نیز با اسلام برقرار کرده است (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۰: ۸۰-۱۲۷).

از جمله مسائلی که شریعت بر آن تأکید کرده معرفت نفس است. در آیات و روایات، تأکید فراوانی بر شناخت نفس و توجه به آن شده است. بخش عمده‌ای از این تأکیدات، آنهایی است که معرفت نفس را وسیله معرفت رب دانسته‌اند و به نفس به عنوان وسیله ترقی به سوی خداوند توجه کرده‌اند. این نگاه اسلام، فیلسوفان مسلمان را بر آن داشت تا تبیینی عقلی از این ملازمه عرضه کنند. تلاش فلاسفه در این زمینه، در دو حوزه معرفت حضوری نفس و شناخت حصولی آن شکل گرفت.

در این مقاله می‌کوشیم تلاش فیلسوفان مسلمان در زمینه معرفت حصولی نفس و رابطه آن با معرفت رب را بررسی کنیم. بدین‌منظور روند شکل‌گیری برهان معرفت نفس را، که در اثر شناخت حصولی نفس و عوارض آن، معرفت به پروردگار حاصل می‌شود، در آثار فیلسوفان مسلمان، از فارابی تا صدرا، بررسی می‌کنیم. البته تلاش عمده فیلسوفان مشاء در این زمینه ناموفق بود. آنها نهایتاً توانستند از شناخت حصولی نفس، عقل فعال و در برخی فقرات، محرک غیرمحرک را ثابت کنند. اما سهروردی براهین مشائیان را ارتقا داد و اثبات واجب‌الوجود را از

آنها نتیجه گرفت. فلاسفه بعدی، همچون میرداماد و صدرا نیز، تحت تأثیر سهروردی بر این برهان تأکید، و تقریرهای دیگری از آن عرضه کردند. برهان معرفت نفس علاوه بر اینکه یکی از براهین اثبات خدا محسوب می‌شود، از این جهت نیز اهمیت دارد که یکی از نوآوری‌های فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه‌های پیش از خود به شمار می‌آید.

۱. رد پای برهان معرفت نفس در فلسفه مشاء

هرچند در آثار حکمای مشاء برهانی که به‌صراحت از طریق معرفت نفس به معرفت رب ناآلوده آمده باشد به چشم نمی‌خورد (به جز در برخی آثار میرداماد)، مشائیان برای اثبات وجود عقل فعال و نیز اثبات وجود محرک غیرمحرک به براهینی تمسک کرده‌اند که در برخی مقدمات آنها از نفس (اعم از نفس فلکی و انسانی) و عوارض آن مدد گرفته شده است. از این نظر می‌توان آنها را ریشه‌ها و زمینه‌های برهان محل بحث دانست. بدین‌منظور آثار مهم‌ترین فلاسفه مشاء را به ترتیب زمان حیات آنها بررسی می‌کنیم. البته در انتها مشخص خواهد شد که براهین مشائیان را می‌توان در سه دسته کلی جای داد.

۱-۱. فارابی

فارابی (۲۶۹-۳۳۰) در آثار خود از دو روش برای این منظور استفاده کرده است؛ روش اول: گاه به براهینی تمسک کرده که در آنها از حد وسط مجردبودن نفس به مجردبودن علت او استدلال شده است.

فارابی این برهان را در *رسالة فی اثبات المفارقات* به عنوان چهارمین راه از راه‌های اثبات عقول فعال بیان کرده است. او معتقد است نفوس انسانی مفارق‌اند، پس واجب است علت آنها نیز مفارق باشد، زیرا جسم در درجه وجود متأخر از مفارقات است. پس اگر صورت جسمیه سبب وجود مفارق باشد باید صادرکننده، وجودی بوده باشد که فوق وجود و اتم از وجود خودش است. پس باید وجود نفس انسان و امثال آن بدون سبب باشد؛ حال آنکه صورت جسمیه، مفید وجودی نیست که اکمل از وجود ذات خودش باشد (الفارابی، ۱۳۴۵: ۵-۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۱۱ و ۴۲۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

روش دوم: او در روش دوم حد وسط اثبات عقل مفارق را، استکمال نفس (خروج نفس از قوه به فعلیت نسبت به معقولات) می‌داند. بدین‌سان از شناخت نفس انسانی راهی به شناخت عقول مجرد عرضه کرده است.

البته مراد از استکمال و حرکت نفس در این براهین و نیز استدلال‌هایی که مشائیان بعد از فارابی در این زمینه مطرح کرده‌اند الزاماً حرکت جوهری نفس یا حرکت ذاتی آن نیست، بلکه هر گونه نسبتی که مشائیان بین نفس و تکامل آن قائل باشند، می‌تواند شاهد بحث ما قرار گیرد، اعم از اینکه خروج از قوه به فعل حرکت و تکاملی در اعراض نفس باشد، یا اینکه نفس فاعل حرکت و محرک باشد. پس می‌توان از رابطه بین نفس و حرکت استکمالی در مقام یکی از حد وسط‌های اثبات واجب‌تعالی یا عقل مفارق، به مثابه یکی از پیش‌زمینه‌های طرح برهانی با توسل به حرکت نفس استفاده کرد.

فارابی در رساله فی اثبات المفارقات با مطرح کردن شش برهان سعی در اثبات عقول فعال دارد و معتقد است این شش برهان متضمن مجردبودن آنها نیز هست. پنجمین برهان این است که مخرج نفس انسان از حالت بالقوه به حالت بالفعل در نسبت با معقولات، عقل مجرد است. مشخص است او در این برهان از خروج نفس از قوه به فعلیت مدد جسته، هرچند اثبات واجب‌تعالی را نتیجه نگرفته است. او بر این مطلب سه برهان اقامه می‌کند.

برهان اول این است که صور متخیله و محسوسه و متوهمه و بالجمله اجسام، بالقوه معقول هستند، پس به‌ناچار باید چیزی آنها را تجرید و معقول کند. حال اگر آن چیز، خود، بالقوه معقول باشد محتاج به چیز دیگری است که آن را مجرد و معقول کند و این مستلزم تسلسل، و محال است. مگر اینکه این سلسله به معقول بالذات منتهی شود.

برهان دوم این است که شیء جسمانی به واسطه ارتباط وضعی فعل و انفعال دارد، در حالی که این امور ارتباط وضعی با نفوس ما ندارند، پس نمی‌توانند مخرج نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل باشند.

برهان سوم این است که وجود مکمل عقول ما باید اتم از عقول ما باشد. پس آن مکمل،

عقل بالفعل است (الفارابی، ۱۳۴۵: ۶؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۵: ۴۲۴؛ رحیمیان، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۳۸).

۱-۲. ابن سینا

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸) نیز به دو طریق از معرفت نفس برای راهیابی به عوالم بالا مدد گرفته است. روش اول: او در برخی آثار خود از حد وسط حرکت نفس انسانی (خروج از قوه به فعل) استفاده کرده و عقول مفارق را اثبات کرده و توان اثباتی روش معرفت نفس را تا نیل به معرفت عقل فعال دانسته است. در اینجا نیز مرادمان از حرکت نفس همان است که در ضمن توضیح کلمات فارابی گفتیم.

ابن سینا در ابتدای فصل پنجم از مقاله پنجم کتاب نفس در *طبیعیات شفا*، که متکفل بحث از چگونگی تأثیر عقل فعال در نفوس انسانی و کیفیت انفعال نفوس از آن است، به اختصار به حد وسط بودن استكمال نفس، به معنای خروج از قوه به فعلیت، برای اثبات عقل فعال اشاره کرده است.

به تحقیق، نفس انسانی گاهی بالقوه عاقل است، سپس بالفعل عاقل می‌گردد، و هر آنچه از قوه به سوی فعلیت خارج می‌شود، به واسطه سبب بالفعلی است که او را از قوه به فعلیت رسانده است. پس در اینجا سببی هست که او نفوس ما را در نسبت با معقولات از قوه به فعلیت رسانده است و چون او سبب در اعطای صور عقلی است، پس او چیزی نیست جز عقل بالفعلی که مبادی صور مجرد عقلی نزد او موجود است^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ج: ۲۰۸).

در توضیح این عبارات چنین آمده است: علتی می‌خواهیم که صور عقلیه را به نفس افاضه کند تا اینکه از قوه دانایی به فعلیت خارج شود و چون علت، صورت عقلی افاضه می‌کند پس باید آن صورت به نحوی در آن علت موجود و بالفعل باشد. چنین موجودی عقل است و آن مقدار که مناسبت برای نفس حاصل شد، همان صورت موجوده بر نفس افاضه می‌شود (نائیجی، ۱۳۸۷: ۵۵۶؛ ذبیحی، ۱۳۸۷: ۲۹۷-۲۹۸).

۱. «إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، و كل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرج. فهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، و إذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلاً بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة».

حتی اگر مراد ابن‌سینا در این عبارت، حرکت، تغییر و استكمال در عوارض نفس باشد، باز هم به زمینه‌سازبودن این مطلب برای شکل‌گیری برهان نفس بر اثبات خدا، آنچنان که در آینده اشاره خواهد شد، ضرری نمی‌رساند.

همچنین در فصل پنجم از مقاله سوم کتاب *المبدأ والمعاد*، که در اصل برای توضیح این مطلب تدوین شده که چگونه عقل هیولانی معقولات و محسوسات را تعقل می‌کند و چگونه ابتدا عقل بالملکه و بعد عقل بالفعل و سپس عقل مستفاد می‌گردد، تحت عنوان «أنها (العقل الهیولانی) إنما تخرج الی الفعل بالعقل الفعال» با صراحت بیشتری به مطلب مذکور اشاره می‌کند. او ابتدا توضیح می‌دهد قوه هیولانی شأنیت این را دارد که «عالم‌الکل» شود و ماهیت و صورت همه اشیا در آن حاصل گردد. اگر علم به چیزی برای او مشکل است، یا به جهت ضعیف‌الوجود بودن و خساست آن شیء است، مثل هیولا و حرکت و زمان و ... ، یا به دلیل شدیدالظهور بودن آن است، مثل مبدأ کل و امور عقلی صرف. سپس می‌گوید این قوه هیولانی (نفس انسان که به سبب اشتغال به ماده، ضعف را به ارث برده است) می‌تواند از این حالت بالقوه به فعلیت برسد و چون هر چه از قوه خارج شده و به فعلیت برسد، به واسطه سببی است که افاده این خروج را کرده است، و همین سبب، کمالی فوق‌مسبب را برای او افاده می‌کند، (همانند صورتی که در موم نقش می‌بندد، مومی که قبلاً آن صورت را نداشته) بنابراین، واجب است سبب فعلیت‌یافتن این قوه مادی، شیئی از عقول مفارق باشد، یا همه آنها یا نزدیک‌ترین مرتبه آنها به این قوه، که همان عقل فعال است.

البته به عقیده ابن‌سینا همه عقول مفارق عقل فعال هستند، اما نزدیک‌ترین آنها به ما عقل فعال در قیاس با ما است و فعال‌بودن او در نسبت با نفوس ما همان اخراج نفوس ما از قوه به فعلیت است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۸).

روش دوم: ابن‌سینا در روش دوم از حد وسط نفوس فلکی به اثبات عقول مفارق پرداخته است. برای واضح‌شدن این روش، توجه به مقدمه‌ای کوتاه ضروری است و آن اینکه در نظام حکمت مشائی، با توجه به تعریفی که ابن‌سینا از نفس به دست داده بود و نفس را در جسم، مبدأ صدور افعالی دانسته بود که اولاً یکنواخت و ثانیاً غیرارادی نباشند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۳۴) افلاک نیز واجد نفس دانسته شده بودند. هرچند به اعتقاد برخی، نفس فلکی از تعریف بیرون

می‌ماند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۶۰-۲۶۳)، اما بر اساس اعتقاد به هیئت بطلمیوسی که نظریه غالب آن عصر بود، نفس در نوعی دسته‌بندی کلی به انسانی، حیوانی، نباتی و فلکی تقسیم شده بود. بر این اساس، افلاک دارای فهم و شعور هستند و شوق به کمال بی‌نهایت و تشبه به مبادی عالییه دارند. همین موضوع سبب حرکت دورانی آنها می‌شود، که حرکتی عاشقانه است. زیرا به هر وضعی که بر اثر حرکت پیدا می‌کنند قانع نیستند و طالب اوضاع جدیدترند. از این‌روی برای دستیابی به وضع‌های بی‌نهایت همواره در حرکت‌اند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۵۷).

بنابراین، مشائیان برای افلاک قائل به حرکتی ارادی و عقلی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۳-۹۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۰) با دو وصف دائمی و دورانی تحت تأثیر نفوس آنها بودند. با توجه به این نکته، در تقریرهای مختلفی از رهگذر نفس فلکی سعی در اثبات عقل مجرد داشته‌اند. اکنون برهان ابن‌سینا را بررسی می‌کنیم.

ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفاء* در فصلی با عنوان «محرک قریب سماویات نفس و محرک ابعدها عقل است» به این برهان اشاره کرده است.

فلک به واسطه نفس حرکت می‌کند، و نفس مبدأ قریب حرکت آن است،^۱ و آن نفس تجدّدکننده تصور و اراده است و او متوهمه است، بدین معنا که ادراک متغیرات، مثل جزئیات، برای او ثابت است و اراده امور جزئییه به اعیانشان برایش ثابت است، و او کمال جسم فلک و صورت آن است ... و هرچند محرک قریب فلک عقل نیست، اما واجب است که قبل از آن عقلی باشد که آن عقل سبب متقدم برای حرکت فلک است، پس دانستی که این حرکت محتاج به قوه‌ای غیرمتناهی و مجرد از ماده است که حرکتی ندارد، نه بالذات و نه بالعرض^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۸۶-۳۸۷).

البته واضح است که این مطلب بر مبنای خاص مشائیان راجع به پذیرش نفوس برای افلاک استوار است و چنین مبنایی را حکمای متأخر نمی‌پذیرند.

۱. البته ابن‌سینا بلافاصله پس از کلمه حرکت قریب، الفاظی را استفاده کرده که می‌توان آنها را درباره حرکت خاصی (علم) برای نفوس فلکی دانست و از این نظر، تا حدی به برهان صدرا نزدیک است.

۲. «والمحرک القریب للفلک و إن لم یکن عقلاً، فیجب أن یکون قبله عقل هو السبب المتقدم لحرکة الفلک، فقد علمت أن هذه الحرکة محتاجة إلى قوة غیر متناهية، مجردة عن المادة لا تتحرک بالذات و لا بالعرض».

او همچنین در کتاب *الاشارات و التنبيهات* این مطلب را بسیار خلاصه بیان کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۸). ابن سینا در کتاب *المبدأ و المعاد* نیز بار دیگر از نفوس فلکی به عقل مجرد نائل آمده است^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۸). وی عنوان فصل ۴۳ از کتاب خویش را به گونه‌ای برگزیده است که به وضوح به غرضش از این فصل اشاره می‌کند.

۱-۳. بهمنیار

شاگرد ابن سینا نیز از معرفت نفس انسان به معرفت عقل فعال نائل آمده است. وی در کتاب *التحصیل*، کتاب سوم، مقاله اول، به این مسئله بدین نحو اشاره کرده است که مخرج عقل از قوه به فعلیت نمی‌تواند جسم باشد، در غیر این صورت مستلزم نامتناهی بودن سلسله اجسام خواهد بود، چون جسم، خود در نسبت با معقولات، بالقوه است و برای به فعلیت رسیدن نیازمند به مخرجی است که حالت غیر بالقوه دارد. چنین مخرجی در محدوده اجسام نخواهد بود، لذا هیچ جسمی نسبت به جسم دیگر برای این اخراج اولویت نخواهد داشت. پس به ناچار این سلسله باید منتهی به چیزی شود که بالفعل معقول است (ابن مرزبان، ۱۳۷۵: ۵۸۱).

همچنین، او در فصل ۱۲ از باب چهارم مقاله دوم از کتاب سوم *التحصیل*، بار دیگر می‌گوید: «پس خارج کننده عقل از قوه به فعل، امری است که جسم نیست و چنین امری واجب است که عقل بالفعل باشد و اگر چنین نباشد، تحقیقاً معقول بالقوه خواهد بود» (همان: ۸۱۰-۸۱۱). وی علاوه بر دلیل فوق، استدلال می‌کند که تأثیر گذاری جسم با استفاده از نسبت وضعیه^۲ است، در حالی که برای ارتباط با عقل نسبت وضعیه‌ای تصور نمی‌شود (همان: ۸۱۱). در این عبارات، مراد بهمنیار از عقلی که خروج از قوه به فعلیت می‌کند، همان نفس انسانی است و می‌توان محل ذکر این عبارات را، که کتاب *النفس التحصیل* (باب چهارم، مقاله دوم، کتاب سوم) است، شاهدهی بر این مدعا گرفت، هر چند او اثبات خداوند را نتیجه نگرفته باشد.

۱. «فقد بان و وضع أن لهذه الحركة محرکاً غير متناهي القوة و أنه مبين الذات لكل جرم، فاذن هذا المحرك هو غير النفس الذي هو كمال للفلک و قابل للتغير، لأنها قوة جسمانية، و هذا المحرك لا يمكن أن يكون كمالاً لجسم و لا قوة في جسم».

۲. مراد از نسبت وضعیه و توضیح بیشتر در خصوص آن در هنگام تبیین اصل برهان ارائه خواهد شد.

۱-۴. میرداماد

استاد صدرای حد وسط خروج نفس از قوه به فعلیت استفاده کرد، اما برخلاف هم‌مکتبان پیش از خود، توانست از همین راه واجب‌الوجود را اثبات کند و شناخت واجب‌الوجود را نتیجه شناخت نفس انسانی از این نظرگاه معرفی کند.

میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۰) در قبس نهم از کتاب *القبسات* در میضی که در پی اثبات جواهر عالم قدس، از قبیل عقول مفارق و نفوس مجرد است، چهارمین راه از راه‌های وصول به جواهر عالم قدس را همین مطلب می‌داند، از راه به‌فعلیت‌رساندن مابالقومه. خلاصه بیان او این است که هیچ شیئی نمی‌تواند مخرج ذات خود از قوه به فعلیت باشد؛ چراکه در غیر این صورت هیچ‌گاه بالقوه نمی‌بود. پس مخرج، شیء دیگری غیر از خود شیء خواهد بود. از سوی دیگر، حیث فعلیت شیئی که از قوه به فعلیت می‌رسد، از حیث قبول آن اشرف و اکمل است. بنابراین، اگر به‌فعلیت‌رسیدن از جانب ذات خود شیء باشد لازم می‌آید ذات شیء اشرف و اکمل از ذات خود باشد تا بتواند کمال را از جانب ذات خود بپذیرد. پس نفس عاقله نیز نمی‌تواند خودش، خودش را از مرتبه قوه هیولانی به مرتبه فعلیت خارج کند، لذا به‌ناچار باید مفیضی که با جوهر ذات نفس عاقله مناسبت داشته باشد، در میان باشد تا واسطه رساندن فیض باری به نفس باشد. در نتیجه، مخرج نفوس بشری به درجات بالاتر از این قوه هیولانی، نوری عقلی و عقلی قدسی خواهد بود که خود از قوه استعدادی و انفعالات هیولانی بری است و او است که واهب صور است، البته به اذن رب خود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۸۱).

او در پایان این قسمت چنین نتیجه می‌گیرد: «والذی تفیده الاصول و تعطیه البراهین، هو ان المفیض المخرج بالحقیقة الی الفعل علی الاطلاق، ان هو الا الفعّال الحق المتعال عن مقارنة عوارض الماهية و ملابسة ما بالقوة من جمیع الوجود، تعالی سلطانه» (همان). او تصریح کرده است مخرج حقیقی نفس عاقله از قوه به فعلیت، حق تعالی است. او صراحتاً از فعلیت‌یافتن نفس نسبت به معقولات، وجود خداوند را نتیجه گرفته است؛ و این مطلبی است که بعدها صدرای با تنقیح مقدمات آن و ارتقا بخشیدن به آنها بیشتر تفصیل داده است.

این احتمال نیز وجود دارد که چون میرداماد متأخر از سهروردی است، تحت تأثیر او با چنین صراحتی نفس انسان را به مثابه حد وسط در اثبات واجب مطرح کرده باشد. عبارات سهروردی در این خصوص به‌زودی بررسی خواهد شد.

میرداماد عبارات دیگری هم دارد که هرچند مستقیماً اثبات واجب متعال را نتیجه نگرفته است، اما به نحوی می‌توان به عنوان شاهد بحث از آن استفاده کرد. او در توضیح هشتمین راه، که روش ذخیره‌سازی معقولات است و مبتنی است بر تفکیک ذخیره‌سازی صور متخیله، محسوسه و متوهمه از صور معقوله و احکام کلیه، می‌گوید مکمل عقول ما باید وجوداً اتم، و کمالاً اقوی از عقول ما باشد. پس مخرج عقول به فعلیت، خود باید عقل فعال باشد (همان: ۳۸۴).

همچنین، ضمن این بحث، به حرکت افلاک آسمانی هم اشاره می‌کند و جالب اینکه در پی وجه شباهتی بین حرکت نفوس فلکی و خروج نفوس انسانی از قوه به فعلیت نسبت به معقولات است (همان: ۳۸۳-۳۸۴).

سایر مشائیان نیز به براهینی از این دست اشاره کرده‌اند. به دلیل پرهیز از اطاله کلام، از تفصیل آنها چشم می‌پوشیم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۰۳).

۵-۱. جمع‌بندی برهان‌های معرفت نفس مشائیان

هرچند فلاسفه مشاء برهان معرفت نفس به معنای دقیق کلمه را، که منتج معرفت رب باشد، تبیین نکرده‌اند، اما با تأثیرپذیری از آیات و روایات، در پی راهی برای برهانی کردن معرفت نفس بودند و توانستند از این حیث تا اثبات عقل فعال پیش روند. به‌علاوه، برخی از آنها همچون میرداماد صراحتاً از حیث برهانی معرفت نفس معرفت خدا را نتیجه گرفتند، هرچند ممکن است او تحت تأثیر سهروردی به چنین موفقیتی دست یافته باشد. بنابراین، برهین مسئله معرفت نفس در حکمت مشائی به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. با استفاده از حد وسط نفوس فلکی

۲. با استفاده از حد وسط خروج نفس انسانی از قوه به فعلیت

۳. استفاده از حد وسط تجرد نفس

۲. برهان معرفت نفس در فلسفه اشراق

در مکتب اشراقیان نیز، بارها حیث برهانی معرفت نفس بررسی شده است و در مواضعی نسبت به فلسفه مشاء ارتقا یافته است. برای بررسی تقریرهای حکمت اشراق باید به جایگاهی توجه داشته باشیم که سهروردی در سلسله نوری برای نفس ناطقه تبیین کرد؛ نفسی که در بخش نورانی عالم جای دارد؛ در مقابل بدن که در بخش ظلمانی عالم است.

۲-۱. نفس در حکمت اشراق

در نظام نوری که سهروردی تبیین کرده است، عالم دارای دو بخش نورانی و ظلمانی است. بخش نورانی، عالم مجردات و بخش ظلمانی (برازخ) ماده و مادیات است. البته واضح است که نفس از نظر او در بخش نورانی عالم جای دارد و بدن در بخش ظلمانی آن. سلسله‌ای که از نورالانوار شروع می‌شود، با نور اقرب ادامه یافته، به انوار قاهره و مدبره می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۶-۱۲۸). انوار قاهره هیچ‌گونه علاقه و ارتباطی با برزخها (مادیات) نه به نحو انطباق و نه به نحو تصرف ندارند. خود این انوار قاهره نیز دارای مراتبی هستند. برخی اعلی و برخی اضعفاند. هرچند انوار مدبره در برزخها منطبع نمی‌شوند، اما آنها را تدبیر می‌کنند (همان: ۱۴۵). مراد سهروردی از انوار مدبره، که پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه بخش نورانی عالم‌اند، همان نفوس است که با عالم ماده ارتباط برقرار می‌کنند و به تدبیر بدن مشغول‌اند. در نظام اشراقی، انوار ضعیف‌تر می‌توانند با عالم ماده تماس برقرار کرده، آن را تدبیر کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۲۶). به همین دلیل، سهروردی گاه از آنها به انوار اسپهبدی (اسفهبندی) تعبیر می‌کند (تدبیرکننده سپاه بدن و قوای آن) (همان: ۲۲۹؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۱).

سهروردی در کتاب *المشارع والمطارحات نفوس* و انوار مدبره را بر دو قسم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۶۳)؛ قسم اول نفوسی که همیشه به بدن تعلق دارند، هرگز از آن جدا نمی‌شوند و مرگ ندارند، همانند نفوس افلاک؛ قسم دوم نفوسی که پس از مدتی، از تعلق به بدن جدا می‌شوند و مرگ به معنای جدایی از بدن برای آنها روی می‌دهد، مانند نفس ناطقه انسانی (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۰).

پس از ذکر این مقدمه، براهین ذکرشده در حکمت اشراق را بررسی می‌کنیم. در پایان، این براهین را در دو دسته کلی جای خواهیم داد.

۲-۲. سهروردی

سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) در آثار خود به دو روش برهان مذکور را مطرح کرده است. البته روش او در مقایسه با روش مشائیان این مزیت را دارد که توان اثباتی برهان را توسعه داده و صراحتاً اثبات واجب‌تعالی از چنین برهانی نتیجه گرفته شده است.

روش اول: او گاه از رهگذر حرکت نفوس فلکی یا غایت حرکت آنها، واجب‌الوجود را اثبات کرده است.

مطابق نظر سهروردی، چون حرکت افلاک دوری است و از یک نقطه آغاز شده، افلاک از آن فاصله می‌گیرند و سپس دوباره به آن نزدیک می‌شوند و در روند حرکتی خود دوباره از آن عبور می‌کنند و آن‌گونه نیست که در مقصد خاصی متوقف شوند ... و چون این حرکت در افلاک ایستایی ندارد و چنین نیست که حرکت خود را از نقطه‌ای آغاز کنند و در نقطه‌ای دیگر از حرکت باز ایستند، پس روح و نفسی دارند که آنها را تدبیر می‌کند. لذا حرکت آنها نفسانی است نه طبیعی؛ در حالی که اجسام بالطبع چنین حرکت دوری‌ای ندارند و مقتضای طبع هر جسم مکان خاص است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۱؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۱-۱۳۲).

او بعد از توضیح دوری‌بودن حرکت افلاک، خاستگاه آن را اشراقاتی می‌داند که از عالم بالاتر به نفس فلکی می‌رسد، و چون حرکت فلک تا بی‌نهایت ادامه دارد این اشراقات نیز بی‌نهایت است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۲۸).

سهروردی در کتاب *المشارع و المطارحات*، در مشرع چهارم، که در اشاره به واجب‌الوجود است، در توضیح دومین راه از راه‌های اثبات واجب، که راه حرکات است، به حرکت اجسام فلکی نیز استدلال می‌کند.

۱. متحرک محتاج به محرکی غیر خود است؛

۲. حرکت اجسام فلکی حرکتی نفسانی است نه طبیعی که مباشر آن حرکت، نفس آن فلک است؛

۳. پس برای حرکت آنها ناگزیر از غایتی هستیم؛

۴. غایت حرکت اجسام فلکی نه اجسامی است که تحت آنها یا فوق آنها است و نه حالت

بعضی از آنها با هم؛

نتیجه: پس غایت آنها امری غیرجسمانی و بدون علاقه و وابستگی به ماده است؛ چنین غایتی یا خود واجب‌الوجود است، یا اگر واجب‌الوجود نیست محتاج به مرجحی است که در نهایت به واجب خواهد رسید (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۸۹).

مشخص است که در براهین فوق، از رابطه بین نفس فلک و حرکت جسم فلکی (اعم از اینکه نفس، متحرک یا فاعل حرکت باشد) برای اثبات واجب‌تعالی استفاده شده است؛ و این مقدار برای شکل‌گیری براهانی که بعدها از حرکت نفس انسانی به وجود واجب نائل آید بی‌تأثیر نبوده است.

روش دوم: سهروردی در روش دوم از براهینی استفاده کرده است که با تبیین ماهیت نفس ناطقه به معرفت واجب‌تعالی منجر می‌شوند. سهروردی این نوع براهین را هم در نظام نوری بیان کرده، و هم در مباحثی که فارغ از نظام نوری سخن گفته است.

در فصل نهم از مقاله اول از قسم دوم کتاب *حکمة‌الاشراق* تحت عنوان «فصل فی نور الانوار» با استفاده از نور مجرد نفس ناطقه انسانی، نورالانوار را، که همان واجب‌تعالی است، اثبات می‌کند.

۱. نور مجرد (نفس ناطقه) در ماهیت خود محتاج است؛
۲. چنین نوری نمی‌تواند محتاج به جوهر غاسق میت باشد. چون اولاً جوهر غاسق، که اخس و انقص از نور مجرد است، نمی‌تواند اشرف و اتم از خود را به وجود آورد؛ ثانیاً جوهر غاسقی که دارای جهات است نمی‌تواند موجود بی‌جهت را ایجاد کند؛
۳. نور مجرد محتاج به نوری قائم است که اگر خود غیرمحتاج نیست، محتاج به نوری دیگر است و این‌گونه است سلسله‌ای از انوار مترتب بر هم؛
۴. در سلسله افراد مترتبه مجتمعه، همه افراد باید بالفعل موجود باشند و این سلسله باید به نهایتی ختم شود؛

۵. سلسله انوار جوهری نباید تا بی‌نهایت ادامه یابد؛

نتیجه: انوار قائمه و انوار عارضه و برازخ و هیئات آنها (اعراض اجسام مادی) منتهی به نوری می‌شوند که ورای آن نوری نیست. این همان نورالانوار قهارِ غنی مطلق است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۹۱-۹۲).

سهروردی در آثار دیگر خود تصریح کرده است که نفس بر مبدع خود و بر مجرد او از مکان و جهت و بر علم او به ذاتش دلالت می‌کند. نفس که جوهر حی و قائم و بری از محل و مواد است، بر موجود حی و قائم و واحد دلالت می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۵۹).

او همین برهان را در *پرتونامه و الواح عمادی*^۱ با مضمون حادث‌بودن نفس انسانی و محتاج بودن آن و اینکه طرف احتیاج نفس نمی‌تواند جسم یا شیء جسمانی باشد، تحت عنوان یکی از طرق اثبات واجب (یا اثبات توحید) ذکر کرده است (همان، ج ۳: ۱۳۹ و ۳۵). این بیان سهروردی بیشترین شباهت را به برخی تقریرهای برهان مد نظر در کلام صدرا دارد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۶).

سهروردی همین برهان را به بیانی روان‌تر در کتاب *المقاومات*، در فصلی که اختصاص به براهین اثبات واجب‌الوجود دارد، ذکر کرده است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۸۶). وی در کتاب *المشاعر والمطرحات* علاوه بر اینکه این برهان را ضمن نقد نظریات مشائیان مطرح کرده، آن را به اوصافی نظیر «محکمه» و «سهل‌المأخذ» و «عند الاستبصار یترجح علی کثیر مما سبق» توصیف کرده است. همچنین، برای اثبات حادث‌بودن نفس، استحاله تناسخ و امتناع تمایز قبل از بدن را دلیل آورده است. و در خصوص علت‌نبودن جسم برای نفس، بیان مشائیان را مبنی بر فقدان علاقه وضعی بین اجسام و مجردات، نقد کرده و علت اصلی را لزوم اشرفیت علت بر معلول دانسته است (همان: ۴۰۲-۴۰۳).

در اینجا می‌توان ادعا کرد سهروردی نخستین فیلسوف مسلمانی است که برهان معرفت نفس را به معنای دقیق کلمه مطابق با روایات طائفه «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مطرح کرده است؛ و به حق می‌توان او را مؤسس برهان معرفت نفس دانست.

۲-۳. شهرزوری

شارح نظریات سهروردی، شهرزوری (وفات بعد از ۶۸۷) نیز، ضمن شرح دومین روش سهروردی (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۱۶-۳۱۷) توضیح داده است که منظور از غواسق، جواهر جسمانی و منظور از انوار قائم، انواری است که قائم به ذات هستند و در عین حال مفتقر به انوار قائم به ذات دیگر؛ و

۱. هر دو رساله در جلد سوم مجموعه مصنفات سهروردی چاپ شده است.

این‌گونه سلسله‌ای از انوار مجرده شکل می‌گیرد. وی نهایت این سلسله را نوری می‌داند که بیرون از آن نوری نیست و در ادامه نتیجه می‌گیرد که یگانه نور حقیقی و تنها وجود حقیقی همین نورالانوار است و سایر نورها اشعه‌هایی از این نور عظیم و غیرمنفصل از آن هستند؛ و به نحوی با آن متحدند.

پس هیچ نوری در حقیقت نیست مگر نور او، و هیچ وجودی نیست مگر وجود او، پس او است نور مقدس و نور اعظم اعلاّی قهار بر جمیع انوار به علت شدت و قوت اشراق نور غیرمتناهی. و انوار مجرد عقلی همه اشعه نور او و غیرمنفصل از او هستند بلکه به نوعی متحد با او هستند (همان).

شهرزوری نیز در رسائل الشجرة الالهية فی علوم حقایق البرانیة پنجمین راه از راه‌های اثبات واجب را راهی دانسته که تعلق به نفس دارد و به نحوی برهان پیش‌گفته از سهروردی را بیان کرده است (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۴۹).

۲-۴. قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) نیز در شرح حکمة الاشراق برهان سهروردی در اثبات نورالانوار با توسل به انوار مجرده را پذیرفته و تبیین کرده و ادله دیگری بر تأثیرنداشتن جوهر غاسق میت در نور مجرد بیان کرده است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۹۸).

۲-۵. جمع‌بندی برهان‌های معرفت نفس اشراقیان

در پایان بررسی مکتب اشراق می‌گوییم ایشان در زمینه برهان معرفت نفس از مشائیان موفق‌تر بودند و در برخی از روش‌های این برهان صراحتاً اثبات واجب‌الوجود را نتیجه گرفتند. به طور کلی اشراقیان از دو حد وسط در این زمینه استفاده کردند:

۱. حد وسط نفوس فلکی

۲. حد وسط تجرد نفس ناطقه و حدوث آن

۳. برهان معرفت نفس در حکمت متعالیه صدرا

در حکمت متعالیه، با بهره‌گیری از میراث فلاسفه پیشین چهار تقریر از این برهان عرضه شده است. البته یکی از این تقریرها با توجه به ابتدای آن بر نظریه فلکیات، امروزه منسوخ شده، اما

بررسی مختصر آن به عنوان درنگی در اندیشه مؤسس حکمت متعالیه در خصوص برهانی کردن معرفت نفس در مسیر معرفت رب، در خور تأمل است.

تقریر اول: خروج نفس از قوه به فعلیت

صدرا (۹۷۹-۱۰۵۰) در برخی تقریرهای برهان، حد وسط را «خروج نفس از قوه به فعل» قرار داده و این نکته نقش محوری برهان او را ایفا کرده است؛ خروج نفس از حد «عقل هیولانی» به حد «عقل بالفعل» و از حد «عالم بالقوه» به حد «عالم بالفعل» و به عبارت بهتر از حد «عالم عقلانی بالقوه» به حد «عالم عقلانی بالفعل» (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۳۹).

او در دو کتاب *الشواهد الربوبیه* و *مفاتیح الغیب* چنین تقریری را عرضه کرده است:^۱

۱. نفس جوهری ملکوتی است که از حد قوه و استعداد خارج شده به حد کمال عقلی می‌رسد؛ در این مقدمه خروج از قوه به فعل نفس نسبت به معقولات در نظر گرفته شده است، آنچنان که در توضیح کلمات مشائیان تبیین شد. به نظر می‌رسد این مطلب بی‌نیاز از اثبات است و هر کس در درون خود این حالت را می‌یابد. زمانی فاقد برخی معقولات بوده و زمانی دیگر واجد آنها شده است؛ و اگر استعداد و توانایی یافتن آنها را نداشت، هیچ‌گاه واجد آنها نمی‌شد.

۲. هر بالقوه‌ای که بالفعل می‌شود نیاز به چیزی دارد که او را از حالت قوه به فعلیت برساند؛

۳. (با توجه به دو مقدمه پیش می‌توان گفت) نفس که روند استکمال عقلی را در پیش گرفته است محتاج به مکمل عقلی است که آن را از قوه به فعل برساند و از حالت نقصان به حالت کمال ارتقا دهد؛

۴. این مکمل نباید خود عقل بالقوه باشد، زیرا مستلزم دو تالی فاسد است: اولاً معطی کمال، چیزی است که خود فاقد کمال است. ثانیاً خود این معطی کمال مفروض، محتاج به اعطاکننده دیگری است که او را از حد قوه به حد فعل خارج کند که اگر آن اعطاکننده بالفعل واجد کمال نباشد یا مستلزم دور باطل خواهد بود یا مستلزم تسلسل، و هر دو حالت محال است.

نتیجه: در نهایت سلسله باید به شیئی منتهی شود که عقل و عاقل بالفعل است. این شیء یا خود باری تعالی است یا ملکی مقرب از مبدعات او (که این ملک نیز چون یکی از مخلوقات خدا

۱. البته تقریر کتاب *مفاتیح الغیب* به نحوی تلفیقی از دو تقریر است که در ادامه توضیح خواهیم داد.

است در نهایت به او، جل شأنه، منتهی خواهد شد) (شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۵؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۳۷). بنابراین، او در انتهای این تقریر تصریح می‌کند که نفس صراط الله و باب اعظم خدا است.

علامه حسن‌زاده آملی خلاصه این برهان را در کتاب *عیون مسائل النفس* آورده است: «من تلك العیون النورية خروج النفس من القوة الى الفعل ای ارتقائها من النقص الى کمالها الممكن لها. فلا بد لها من مخرج و ذلك المخرج لا يكون إلا مفارقاً» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ب: ۴۱۱؛ همو، ۱۳۸۵: الف: ۱۰۶ و ۱۱۶).

واضح است که صدرا در این تقریر از نظریه ابتکاری حرکت جوهری مدد جسته است و می‌توان مقدمه اول این تقریر را با عنایت به نظریه حرکت جوهری او نیز تفسیر کرد. به نظر وی، نفس با حرکت جوهری اشتدادی از مادیت صرف خارج می‌شود و در وجود جوهری اشتداد می‌یابد و به صورت تدریجی به هویتی مادی-مثالی، سپس مادی-مثالی-عقلی، و آنگاه مثالی-عقلی بار می‌یابد. از نظر او، نفس انسان در وجود خود اشتداد، و در جوهر خود تکامل می‌یابد، اطوار مختلف را می‌پیماید، همه درجات طبیعی و نباتی و حیوانی و بشری را استیفا می‌کند و این سیر تکاملی او ادامه دارد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸؛ یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۶۰). نفس به واسطه این حرکت جوهری و تدرج در وجود، از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه وجودی دیگر ارتقا می‌یابد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۴).

تقریر دوم: حدوث نفس انسانی

این تقریر اصلی‌ترین و مهم‌ترین بیان از برهان معرفت نفس در کلام صدرا است. در بیشتر جاهایی که صدرا برهان معرفت نفس را به کار برده، از این حد وسط استفاده کرده و بحث نسبتاً مفصل‌تری را درباره آن عرضه کرده است؛ از جمله در کتاب‌های *المبدأ والمعاد، الحکمة المتعالیة و مفاتیح الغیب*. حتی گاه آن را از قوی‌ترین حجت‌ها دانسته؛ نزد آن دسته از اصحاب حکمت متعالیه که دارای بصیرت‌های ثاقب‌اند و ملکه تجرد بدن‌ها برایشان حاصل شده است. صدرا معتقد است انسان صاحب بصیرت به رجحان آن بر بیشتر براهین اثبات خدا حکم خواهد کرد (همو، ۱۳۵۴: ۲۱). این تقریر بسیار نزدیک به برهانی است که فارابی در *رسالة فی اثبات المفارقات* به عنوان یکی از براهین شش‌گانه اثبات عقول فعال، آن‌گونه که گذشت، استفاده کرده است. همچنین، شباهت بسیاری با بیان سهروردی در *پرتونامه و الواح عمادی* دارد.

می‌توان این تقریر از برهان را در قالبی منطقی بدین نحو بیان کرد:

۱. نفس انسان مجرد است؛
۲. نفس انسان بما هی نفس، حادث است به حدوث بدن؛
۳. هر حادثی ممکن بالذات است.
۴. (به منزله نتیجه مقدمات قبل) نفس انسانی ممکن بالذات است و در وجود خود محتاج به سبب است؛

۵. سبب نفس نمی‌تواند جسم بما هو جسم یا چیزی جسمانی باشد؛

نتیجه: علت موجد نفس چیزی مفارق است که از رتبه خود نفس نیز بالاتر است. این علت مفارق یا خود واجب‌تعالی است یا یکی از ممکنات مفارق؛ آن نیز در نهایت باید به موجود اشرف از خود که همان واجب‌الوجود است منتهی شود (همو، ۱۳۵۴، ج ۱۸-۲۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۵-۴۶؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۱؛ ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۰۹؛ نراقی، ۱۳۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۰۵۸-۱۰۶۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵ الف: ۳۷۳).

مشخص است صدرا این تقریر را نیز فرع بر پذیرش رشته‌ای از مبانی عرضه کرده، که مهم‌ترین آنها حدوث جسمانی نفس انسان است. هرچند مؤسس حکمت متعالیه این مطلب را در مباحث نفس اثبات کرده، اما در ضمن بیان برهان دو دلیل برای آن عرضه کرده، که برای پرهیز از اطاله کلام، از بیان آنها چشم‌پوشی می‌کنیم (نک: الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۴-۳۴۰؛ ج ۹: ۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۲-۲۲۱ و ۲۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۳۲۹-۳۳۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۳۱۱).

همچنین، در برخی مقدمات برهان از حدوث و امکان و نیاز ممکن به علت استفاده شده است. این مقدمات نیز با مبانی خاص صدرا در تبیین معنای حدوث، نحوه رابطه ممکن با علت خود و مناط احتیاج به علت تبیین‌پذیر است. نیز برای اثبات اینکه علت نفس نمی‌تواند جسم یا شیء جسمانی باشد، از ادله‌ای کمک گرفته است که می‌توان آنها را در قالب یک قیاس استثنایی (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۳۱) و دو قیاس اقتরانی (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۶) تدوین کرد^۱ (همو، ۱۳۵۴: ۱۹).

۱. «أما القوة الجسمانية سواء كانت نفساً أخرى أو صورة جسمية أو عرضاً جسمانياً فاستحال كونها علةً لنفس لأن تأثيراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس إلى ما لا وضع له».

جمع بین تقریر اول و دوم

صدرای در کتاب *مفاتیح الغیب* کوشیده است تقریر اول و دوم را در یک برهان جمع کند. او در مشهد اول از مفتاح پنجم کتاب خود در توضیح راه‌های پنج‌گانه شناخت ذات احدیت، این برهان را بدین نحو عرضه کرده است. علاوه بر اثبات وجود واجب، صفاتی نظیر قدیم، حی، قیوم، عالم، قادر، مرید، سمیع و بصیر را نیز برای او اثبات کرده است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴۸).

تقریر سوم: علت غایی خروج نفس از قوه به فعل

هرچند صدرای مستقلاً از این تقریر بحث نکرده، اما پیروان حکمت متعالیه به آن اشاره کرده‌اند. این تقریر از برهان شبیه به تقریر اول است اما در یکی از مقدمات با آن تفاوت دارد.

۱. نفس انسان جوهری است که از حالت بالقوه به حالت بالفعل خارج می‌شود؛

۲. این فعلیت‌یافتن‌ها لغو و بیهوده نیست، بلکه نفس در حرکت ارادی خود غایاتی را طلب می‌کند؛

۳. برای هر طلبی، مطلوبی هست و طلب بدون مطلوب ممکن نیست؛

۴. نفس به هر مطلوبی که دست می‌یابد، طمأنینه نمی‌یابد و حرکت او در آنجا متوقف نمی‌شود؛

نتیجه: حرکت نفس باید به غایتی بینجامد که کمال مطلق و وجودش «کلّ الوجودات» و مطلوبیتش، مطلوبیت «کلّ المطلوبات» باشد تا نفس در آنجا متوقف شود و نزد آن طمأنینه یابد. این همان غایت‌الغایات و ذات باری‌تعالی است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۰۹؛ الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۲، حاشیه ۲؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۳۴۱).

در پایان بیان این تقریر و مقایسه آن با تقریر اول می‌توان گفت مُخرج غایی و مُخرج فاعلی نفس عینیت دارند و صرفاً تفاوت حیثیت بحث باعث شکل‌گیری دو تقریر جداگانه شده است (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۵۰۱). حتی حسن‌زاده آملی در یکی از آثار خود این دو تقریر را در کنار هم ذکر کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۲).

تقریر چهارم: غایت حرکت نفسانی افلاک

از این تقریر به طور مستقل در حکمت متعالیه بحث نشده است، اما می‌توان آن را ضمن بحث از سایر طرق اثبات واجب‌تعالی مشاهده کرد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۴؛ ۱۳۶۳: ۲۴۶). برخی از

پیروان این مکتب فلسفی که به این تقریر اشاره کرده‌اند، آن را تحت براهین دارای حد وسط حرکت دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۰۷-۵۰۹؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۲۰-۱۲۳)، اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه حرکت اجرام آسمانی در ذهن پیشینیان، مستند به نفوس فلکی آنها بوده، می‌توان از این حیث آن را روشی برای معرفت رب با استفاده از معرفت نفس دانست. هرچند مبنای نفوس فلکی با توجه به اصول موضوعه نجومی امروزه منسوخ شده است.

۴. وجه شرافت برهان معرفت نفس بر سایر براهین اثبات خدا

صدرا هنگام توضیح این برهان، آن را در رتبه‌ای پس از برهان صدیقین توصیف کرده است. لذا آن را از سایر براهین اثبات واجب شریف‌تر می‌داند. گاهی وصف «حَسَنٌ جِدًّا» (شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۸) و گاهی وصف «شَرِيفٌ جِدًّا» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۴) را برای آن استفاده کرده است. از نظر او، وجه شرافت این برهان بر سایر براهین، غیر از برهان صدیقین، این است که سالک و مسلک در این برهان با هم اتحاد دارند، حال آنکه در سایر براهین این دو از هم جدا هستند. از جمله موضعی که این ادعا را مطرح کرده، رساله مختصری است که تحت عنوان *شواهد الربوبیه* از او به جای مانده است. در آنجا چنین می‌گوید:

روش معرفت حق از جهت معرفت نفس به ذات‌ها، ترجیح دارد بر آنچه در طریق طبیعیون و غیر آنها موجود است که [آنها] از طریق حرکت یا از جهت حدوث اجسام یا ترکب آنها از ماده و صورت استدلال می‌کنند. [ترجیح] به اینکه سالک این راه عین مسلک است؛ پس حقیقتاً نفس صراط مستقیم خدا است (همو، ۱۳۸۵: ۳۱۴).

توضیح اینکه، از نظر صدرا، براهین اثبات واجب‌تعالی سه قسم است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۲۳-۳۲۴)؛

قسم اول براهینی است که در آن راه و رونده و مقصود عینیت دارند؛ و به اصطلاح خود صدرا، سالک و مسلک و مسلوک‌الیه یکی هستند. این قسم در واقع همان برهان صدیقین است، با تقریری که خود صدرا عرضه کرده است. در این برهان، با تأمل و تدبیر در حقیقت هستی، به وجوب آن حقیقت و ضرورت ازلی آن پی برده می‌شود و وجود انسان نیز، که سالک این راه است، چیزی خارج از حقیقت وجود نیست (شیرازی، ۱۳۸۵).

قسم دوم براهینی است که در آن راه و رونده یکی هستند و به اصطلاح، سالک عین مسلک است، اما مقصد یا مسلوک‌الیه غیر از این دو است. برهان نفس بر اثبات خدا مصداق این دسته است. در این برهان، سالک با پیمودن مسلکی که عین خود او است به هدف سلوکش می‌رسد. با تأمل در خویشتن خود و با شناخت حقیقی خود، پی به خالق و مبدأ و واجب می‌برد؛ و به قول صدرا «أن السالك هاهنا عين الطريق» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۴).

قسم سوم براهینی است که راه، رونده و هدف از یکدیگر جدا هستند؛ و سالک با مسلکی که جدای از او است، به هدفی می‌رسد که جدای از هر دو است. سایر براهین اثبات واجب، همچون امکان و حدوث و حرکت و ...، در این قسم قرار دارند. در این براهین، انسان با مطالعه آیات آفاقی و مثلاً از راه امکان موجودات آفاقی پی به واجب بالذات می‌برد. سالک انسان متفکر است. راه شناخت، امکان اشیای خارجی است و هدف اثبات واجب‌الوجود است.

بر اساس تقسیم‌بندی فوق، برهان صدیقین در درجه اول، و برهان اثبات واجب از طریق معرفت نفس در درجه دوم، و سایر راه‌های اثبات واجب در درجه سوم قرار دارند.

۵. مقایسه تقریرهای صدرا با تقریرهای برهان در مکاتب مشاء و اشراق

پس از بررسی سیر تاریخی برهان معرفت نفس مشخص شد براهین اشراقیان شباهت بیشتری به برهان مد نظر حکمت متعالیه دارد؛ هرچند فلاسفه اشراق از حد وسط خروج نفس از قوه به فعلیت در برهان خود استفاده نکرده‌اند، اما با اعتقاد به حرکت نفسانی برای افلاک و به‌ویژه اعتقاد به حادث‌بودن نفس انسانی و احتیاج آن به مرجعی غیرجسمانی، گاه صراحتاً به طریقی نفس برای اثبات واجب اذعان کرده‌اند. خصوصاً تقریر اخیری که از سه‌رودی نقل شد، بیشترین شباهت را، حتی در مقدمات برهان، به برخی تقریرهای برهان صدرا دارد. توجه به این نکته نیز ضروری است که ابن‌سینا در جاهایی که از حد وسط نفس انسانی استفاده کرده، نهایتاً تا عقل فعال پیش رفته و از برهان خود وجود عقل مجرد را نتیجه گرفته است (و غرض او از مطرح‌کردن این براهین همین مطلب بوده است نه بیشتر). همچنین، فارابی این برهان را برای اثبات عقول مفارق به کار برده است، اما سه‌رودی همین سلسله را ادامه داده و توانسته است واجب‌تعالی را به عنوان نتیجه برهان ثابت کند (مظفری، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۱۵).

از سوی دیگر، با دقت در اینکه صدرا خروج نفس از قوه به فعلیت نسبت به معقولات را در برخی تقریرهایش به عنوان یکی از مقدمات برهان اخذ کرده، اینکه در نتیجه برهان به اثبات واجب‌تعالی یا یکی از مبدعات مجرد او حکم کرده و نیز با توجه به اینکه مشائیان برای افلاک قائل به حرکت و نفس بوده‌اند، می‌توان ادعا کرد که عبارت‌های مشائیان نیز به مثابه پیشینه‌ای از برهان مد نظر و یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری برهان معرفت نفس در اندیشه صدرا بوده است. همچنین، صدرا در فقرات دیگری که ناظر به بحث از برهان معرفت نفس نبوده، باز هم از این مطلب استفاده، و تصریح کرده است نفس بالقوه قبول‌کننده معقولات است و عقل بالفعل او را از قوه به فعلیت می‌رساند (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۳).

البته نباید از این نکته غافل شد که برخی براهین فارابی و میرداماد از سایر کلمات مشائیان به بعضی تقریرهای برهان در آثار صدرا نزدیک‌تر است. مثلاً برهانی که میرداماد در آن از فعلیت‌یافتن نفس عاقله نسبت به معقولات، به اثبات واجب‌تعالی نائل آمد؛ و فقره‌ای که فارابی از ارتباط‌نداشتن وضعی صور جسمیه با نفس یا از حد وسط مجردبودن نفس انسان استفاده می‌کند. ولی توان اثباتی این براهین نزد او به حدی است که مثبت عقول فعال است و او این براهین را به طور مستقل از برهان بر اثبات واجب‌الوجود مطرح کرده است. اساساً مشائیان با عرضه چنین براهینی در پی اثبات واجب‌الوجود نبوده‌اند، اما صدرا با الهام‌گیری از عبارات آنها، چنین برهانی را به عنوان یکی از ادله اثبات واجب‌تعالی مطرح کرده و در ادامه اثبات عقل مفارق، اثبات خداوند را نتیجه گرفته است.

نتیجه

۱. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که هم مباحث آن تحت تأثیر آموزه‌های اسلام جهت داده شده، و هم متأثر از تأکیدات اسلام در مسائل خاص، مسائل، براهین و تقریرهای جدیدی در آن مطرح شده است.

۲. چگونگی دست‌یابی به معرفت خداوند از رهگذر معرفت نفس، از جمله مسائل جدیدی است که در فلسفه اسلامی تحت تأثیر اسلام مطرح شد و بدین‌ترتیب، تلاش‌ها برای تبیین برهان معرفت نفس از زمان اولین فیلسوفان مسلمان پا گرفت.

۳. مشائیان در عرضه برهان معرفت نفس از سه تقریر با سه حد وسط مختلف استفاده کردند: حد وسط نفوس فلکی، حد وسط خروج نفس انسانی از قوه به فعلیت و حد وسط مجرد نفس. البته برهان آنها توان اثبات واجب‌الوجود را نداشت.
۴. مشائیان با این برهان توانستند از معرفت نفس به معرفت عالم مفارقات راه پیدا کنند و نهایتاً اثبات عقل فعال و محرک غیرمتحرک را نتیجه بگیرند. البته میرداماد از این برهان اثبات خداوند را نتیجه گرفت، اما به احتمال قوی به دلیل متأخر بودن بر سهروردی، این تقریر را از وی گرفته است.
۵. اشراقیان در برهان معرفت نفس از دو تقریر با دو حد وسط جداگانه بهره بردند: حد وسط نفوس فلکی و حد وسط مجرد نفس ناطقه و حدوث آن. ایشان توفیق یافتند اثبات واجب‌الوجود را از طریق معرفت نفس نتیجه بگیرند.
۶. سهروردی اولین فیلسوفی است که تبیین فلسفی از «من عرف نفسه فقد عرف ربه» عرضه کرده است و می‌توان او را مبتکر برهان معرفت نفس (حیث حصولی معرفت نفس برای معرفت رب) دانست.
۷. صدرا چهار تقریر از این برهان عرضه کرد و در هر چهار تقریر اثبات واجب متعال را نتیجه گرفت: خروج نفس از قوه به فعلیت، حدوث نفس انسانی، علت غایی خروج نفس از قوه به فعلیت و بالأخره غایت حرکت نفسانی افلاک.
۸. صدرا در برخی از تقریرهای این برهان علاوه بر اثبات خداوند، صفات کمالیه را برای آن ذات مقدس اثبات کرد.
۹. صدرا این برهان را از حیث رتبه و پس از برهان صدیقین، شریف‌تر از سایر براهین اثبات خدا می‌داند، چراکه در این برهان سالک و مسلک عینیت دارند و انسان از طریق تدبیر در نفس خویش به خداوند می‌رسد. اما در سایر براهین، راه و رونده غیر از هم هستند، حال آنکه در برهان صدیقین راه و رونده و مقصد یکی هستند.

منابع

- آشتیانی، مهدی (۱۳۶۷)، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۴)، *الهیات شفاء*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۴)، *طبیعیات شفاء*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهاث*، قم: نشر البلاغه.
- ابن مرزبان، بهمنیار (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *شرح حکمت متعالیه*، بخش اول از جلد ششم، تهران: الزهراء.
- حسنزاده آملی، حسن (۱۳۸۵ الف)، *دروس معرفت نفس*، قم: نشر الف لام میم.
- _____ (۱۳۸۵ ب)، *عیون مسائل النفس و سرح الهیون فی شرح العیون*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۷)، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، تهران: سمت، چاپ دوم.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۷)، *ترجمه رسائل فلسفی فارابی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تهران: ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات سهروردی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، *شرح حکمه الاشراف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳)، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- الشبیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، گردآوری: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، چاپ سوم.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *نهاية الحکمة*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲)، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، در: *معرفت فلسفی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، س ۱، ش ۱ و ۲، ص ۲۷-۴۲.
- الفارابی، ابونصر (۱۳۴۵)، *رسالة فی اثبات المفارقات*، حیدرآباد: نشر مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۸۹)، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۰)، *چیستی فلسفه اسلامی*، بی‌جا: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *شرح منظومه*، تهران: صدرا، چاپ نهم.
- مظفری، علی‌جمعه (۱۳۹۰)، *بررسی براهین اثبات ذات و توحید خداوند از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح کتاب نفس شفا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۱)، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تهران: حکمت.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، تحقیق و تدوین مهدی علی‌پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۰)، «رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا»، در: *معرفت فلسفی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، س ۹، ش ۲، ص ۱۴۷-۱۸۰.