

بررسی و تحلیل تجرد تشکیکی نفس در تفکر ابن‌سینا و ملاصدرا

فرزانه رنجبرزاده^۱

سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

بی‌شک مسئله تجرد نفس و تشکیکی بودن آن از جمله مسائل بسیار مهم و سرنوشت‌ساز فلسفی است که پیروان و منکران بسیاری داشته و همیشه محل بحث فیلسوفان و متکلمان در جهان اسلام بوده است. به نظر می‌رسد که اختلاف مبانی فلسفی ابن‌سینا و صدرا، امکان وحدت این دو متفکر را در اعتقاد به نظریه تشکیکی بودن تجرد نفس به حداقل برساند. انکار تجرد مثالی نفس و اعتقاد به تشکیک عامی توسط ابن‌سینا در قول مشهور و اعتقاد به مراتب و مدارج تجرد نفس از آغاز پیدایش تا مرتبه فوق عقلی از نظر صدرا پیامدهای متعددی را در حوزه نفس‌شناسی به دنبال دارد. نگارنده به‌رغم همه این تفاوت‌ها در این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی کوشیده است تا توجیهی برای نظریه ابن‌سینا بر تشکیکی بودن تجرد نفس بیابد؛ و با ذکر شواهدی، تجرد تشکیکی صدرا المتألهین را، به‌رغم تفاوت بسیار با نظر ابن‌سینا، تقریری دیگر از تشکیک به معنای عامی ابن‌سینا بداند. بیان اقسام تشکیک و تأیید رابطه تنگاتنگ نفس و بدن بر اساس اصول تشکیک وجود و حرکت جوهری اشتدادی وجود از جمله مواردی است که از طریق آن می‌توان آرای دو فیلسوف موردنظر را به یکدیگر نزدیک کرد و در نهایت امر، موضع تشکیکی بودن تجرد نفس را، روشن و شفاف ساخت.

کلمات کلیدی: تجرد، تشکیک، حرکت جوهری، ابن‌سینا، ملاصدرا.

^۱- استادیار گروه علوم انسانی، واحد بم، دانشگاه آزاد اسلامی، بم، ایران، نویسنده مسئول

franjbarzadehf@gmail.com
shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

^۲- استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

تاریخ پذیرش: 1398/04/11

تاریخ دریافت: 1396/02/24

1. بیان مسئله

از مهم‌ترین اصول فلسفه اسلامی در حکمت اشراق و حکمت متعالیه مسئله تشکیک در حوزه وحدت و کثرت وجود و موجودات است که جایگاه خاصی در تاریخ تفکر بشر دارد. شایان ذکر است بحث تشکیک، خاستگاه ایرانی و ریشه در حکمت خسروانی دارد. مرتبه عالی و اوج این بحث در حکمت متعالیه دیده می‌شود؛ که به دلیل اهمیت فلسفی آن، جای تحقیق بسیار دارد. پیشینه این مسئله به مبحث الفاظ و مفاهیم در منطق برمی‌گردد (جوادی آملی، 2010، ج 1، ص 257). ابن‌سینا در *عیون/الحکمه* نیز پس از تقسیم الفاظ به مشترک، متواطی و مشکک مثال بارز مشکک را اطلاق موجود بر جوهر و عرض (ابن‌سینا، 1954، ص 3) و اختلاف آن‌ها را در تقدم و تأخر، اولویت و عدم اولویت و شدت و ضعف می‌داند (همو، 1983، ج 1، ص 10). بحث تجرد نفس ناطقه به فیثاغورسیان قبل از افلاطون و به تبعیت وی، ارسطو برمی‌گردد، (کاپلستون، 1989، ج 1، ص 244) و آشنایی فلاسفه اسلامی با نظر صریح فلوطین برای اولین بار در باب تجرد نفس (فلوطین، 1987، ج 2، ص 616-631) بیش‌تر بوده و برخی از براهین آن‌ها در این خصوص برگرفته از براهین اوست؛ اما در باب تشکیکی بودن تجرد اکثر فلاسفه مسلمان (مشائیون)، نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء» دانسته‌اند؛ به عقیده آنان، نفس در نشئات سه‌گانه حسی و خیالی و عقلی موجودی ثابت است و تحول جوهری و تطور وجودی ندارد، بلکه استکمال و اشتداد در اعراض به‌صورت تشکیکی است. اما صدرا نفس را جسمانیه الحدوث دانسته و بر اساس مبانی خود معتقد به تجرد تشکیکی آن در تمامی مراتب وجودی‌اش است (ملاصدرا، 2010، ج 8، ص 331-352).

در آثار متأخرین و معاصرین «تجرد و تشکیک» به‌طور مستقل مورد توجه قرار گرفته و درباره ویژگی‌ها و اقسام آن‌ها بحث شده است. از جمله می‌توان به فصلی مستقل در آموزش فلسفه محمدتقی مصباح یزدی اشاره کرد. همچنین عباس جوارشکیان در مقاله خود تحت عنوان «تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه» (جوارشکیان، 2004، ص 31-43) علاوه بر دو دیدگاه رایج، تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، دیدگاه سومی ارائه می‌نماید که در آن به استمداد از مبانی و اصول حکمت متعالیه، وحدت شخصی وجود را تنها مدل قابل انتساب به فلسفه

صدراپی می‌داند. احمد سعیدی در مقاله «حرکت و زمان در مجردات بر اساس مبانی حکمت متعالیه» (سعیدی، 2010، ص 43-70) بیان می‌کند که در اندیشه تشکیک، تجرد دارای مراتب پیوسته ولی با احکام متفاوت است. قاسم علی کوچنانی نیز در مقاله «تجرد ادراک و سریان آن در موجودات مادی از منظر حکمت متعالیه» (کوچنانی، 2012، ص 65-75) بیان می‌کند نتیجه منطقی مساوت وجود و علم برخوردار هر موجودی از جمله جماد و نبات از گونه‌ای شعور و ادراک است که یکی از پیامدهای تشکیکی بودن وجود و بساطت آن است. عین اله خادمی و سید علی رضی زاده نیز در مقاله خود تحت عنوان «تبیین نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن» (خادمی و رضی زاده، 2013، ص 37-52) حد ثابت و یقف نداشتن نفس را یکی از پیامدهای اصول تشکیک وجود و حرکت جوهری می‌دانند.

آنچه این نوشتار را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌کند تحلیل تجرد تشکیکی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدراست و اینکه آیا می‌توان نظریه تجرد تشکیکی نفس صدرالمتألهین را تقریری از تشکیک به معنای عامی ابن‌سینا دانست؟ بی‌تردید پاسخ کسانی که با اندیشه‌های ابن‌سینا و صدرا آشنایی دارند منفی خواهد بود، انکار تجرد مثالی نفس و پذیرش تجرد عقلی آن توسط ابن‌سینا و اثبات و قبول تجرد تشکیکی صدرا حکایت از اختلاف برخی از مبانی این دو فیلسوف دارد، این نخستین عاملی است که همگان را به انکار ارتباط میان دیدگاه این دو درباره تجرد نفس وامی‌دارد. دلایلی که ابن‌سینا بر اثبات جسمانی و مادی بودن نفس در مرتبه خیالی اقامه می‌کند، دلیل خوبی در تأیید این نوع تفکر است. با توجه به نکات بالا، به‌رغم گستردگی براهین و تبیینات ابن‌سینا درباره تجرد عقلی نفس، ظاهراً به‌راحتی می‌توان او را از اعتقاد به تجرد تشکیکی در تمامی مراتب وجودی نفس رهانید؛ اما باوجود این‌همه شواهد، در مقاله به جستجوی مواردی می‌پردازیم که بتوان از طریقی این دو دیدگاه را به هم نزدیک کرد. انکار جسمانی دانستن مرتبه حیوانی (خیالی یا برزخی) نفس، اثبات تجرد نفس در تمام مراتب وجودی آن از ضعیف تا شدید و جستن نشانه‌هایی که گویای وجود شباهت، بین تفکرات ابن‌سینا و صدرا باشد، از جمله وظایف این نوشتار است. در ادامه به تعریف تجرد و تشکیک و سپس آرای دو متفکر در این زمینه به‌اجمال اشاره خواهد شد.

2. چیستی لفظ مجرد

واژه «مجرد» اسم مفعول از «تجرید» و به معنای برهنه شده این معنی را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده‌شده و برهنه گردیده است (مصباح یزدی، 2007، ج 2، ص 132)؛ اما در اصطلاح فلاسفه، این واژه دارای معنای سلبی است و در مقابل «مادی» قرار دارد. از این نظر، «مجرد» در فلسفه، موجودی مستقل به ذات خویش یعنی وجودی جدا و مفارق از موضوع و ماده (بالمعنی الاخص) است که تمام افعال و تصرفات خویش را در عالم بدون وساطت ماده و آلات و ادوات جسمانی انجام می‌دهد، مراتب و درجات مختلفی دارد (ملاصدرا، 2003 الف، ص 41)، در واقع به معنای غیرمادی است. ابن‌سینا بحث مستقلی در این باب ندارد، بلکه مجرد و اقسام آن را ذیل مباحث مربوط به جوهر و عرض بیان کرده است و در *الهیات شفا* با اشاره به این تقسیم‌بندی می‌گوید: «جواهر یا جسمانی‌اند یا غیر جسمانی. جواهر جسمانی دارای کیفیات ثابت و صورت معین هستند و جواهر غیر جسمانی یا جزء جسم هستند مثل ماده و صورت و یا مفارق از جسم‌اند مثل نفس و عقل» (ابن‌سینا، 1999، ص 73-74). شبیه این رویکرد -تقسیم پنج‌وجهی جوهر- در *الهیات نجات* نیز وجود دارد (ابن‌سینا، 1985، ص 200). ملاصدرا نیز به نقل از افلاطون و پیشینیان از بزرگان حکما و نیز متألهان از اهل ذوق و کشف، مراتب موجودات را عقلی، مثالی و مادی یا حسی می‌داند، موجودات عقلی را به کلی مجرد از ماده و توابع ماده از قبیل مکان، شکل، مقدار، رنگ، روشنی و... و موجودات مادی و حسی را غرق در این اعراض می‌داند، ولی موجودات مثالی ثابت در این عالم را دارای گونه‌ای از تجرد می‌داند که تجسم عالم مادی را دارند (ملاصدرا، 2010، ج 1، ص 294، ج 9، ص 90-99).

3. تشکیک وجود

«تشکیک» در لغت به معنای شک و تردید است و اصل آن در منطق مطرح است. آنجا که می‌گویند کلی یا متواطی است یا مشکک. در متواطی، نسبت کلی به افراد، متفاوت نیست. اما در مشکک، این نسبت متفاوت است (ابن‌سینا، 1984، ج 1، ص 10 و 59؛ مظفر، 2000، ج 1، ص 103). سابقه تاریخی و فلسفی این بحث به پیش از ارسطو

می‌رسد. در حکمت مشرقی و فلسفه ایران باستان نیز این مسئله مشهور بوده است، آن‌ها وجود را به نور تشبیه می‌کردند و حتی برخی از آن‌ها بجای وجود، به دلیل شباهت، کلمه نور را بکار می‌بردند (برهانی فر و قربانی، 2009، ص 148). حکما و فلاسفه در آثار خود انواع و اقسام متعددی برای تشکیک برشمرده‌اند که ناشی از تمایزها و تفاوت‌های در اشیا هستند، مباحث تفصیلی تشکیک را باید در جای خود پی گرفت. در اینجا برای روشن شدن اینکه کدام قسم از تشکیک محل بحث است به برخی از اقسام آن اشاره می‌کنیم که عبارت‌اند از:

1- تشکیک ماهوی: کثرتی است که از ناحیه ماهیات پدید می‌آید و باعث گوناگونی اشیا می‌شود. به اعتقاد ابن‌سینا و مشایبان وقوع تشکیک فقط در مقولات کم (منفصل و متصل) و کیف ممکن است (مطهری، 1990، ج 4، ص 222).

2- تشکیک وجودی: کثرتی است که از اختلاف در وجود پدید می‌آید.

3- تشکیک عامی: تشکیکی که ما به اختلاف در آن، غیر از ما به الاتحاد باشد (سجادی، 1982، ج 1، ص 527). تا قبل از شیخ اشراق به همه فلاسفه مشا در جهان اسلام بخصوص ابن‌سینا و عموم متکلمان نسبت داده‌اند که طرفدار تشکیک عامی‌اند.

4- تشکیک خاصی یا اتفاقی: تشکیکی که در آن ما به اختلاف، عین ما به الاتحاد باشد و اختلاف در مراتب ذات باشد نه به امور زائد بر ذات (همان، ص 527؛ ملاصدرا، 2010، ج 1، ص 38).

5- تشکیک خاص الخاصی: تشکیکی است که در آن تفاوت و اختلاف به مراتب تجلی و ظهور وجود است نه به تباین وجود و نه به مراتب و درجات وجود و همان تشکیک در حقیقت وجود است (همان، ص 528).

البته بر اساس اقسام تشکیک توجه به این نکته ضروری است که اختلاف ظاهری بر سر تشکیک در حقیقت وجود است نه تشکیک در ماهیت یا مفهوم. زیرا طبق قول مشهور، مشایبان تشکیک در مفهوم را قبول دارند ولی در ماهیت را نپذیرفته‌اند (ابن‌سینا، 1982، ج 3، ص 34). از آنجا که تشکیک در مفهوم از مباحث منطقی و تشکیک در وجود از مباحث فلسفی است پس در ظاهر تشکیک منطقی را پذیرفته‌اند؛ اما تفکیک تشکیک منطقی و فلسفی، دستیابی به نقاط وفاق و اختلاف دو متفکر را آسان می‌سازد. در اینجا

با توجه به روشن شدن معنا و اقسام تشکیک شاید بتوان گفت اولین کسی که به مطالعه درباره مسئله تشکیک وجود پرداخت، ابوعلی سیناست (همو، 1983، ج 1، ص 10).

اما از نظر صدرا بر اساس اصل تشکیک در وجود، هر مرتبه مافوق واجد کمالات مرتبه مادون به نحوه اعلی و اشد بوده و نیز مرتبه مادون واجد کمالات مرتبه مافوق است به نحو اضعف و انقص (ملاصدرا، 2010، ج 6، ص 118). طبق رأی ایشان، همان نظام تشکیکی که در عالم خارج وجود دارد، در مورد نفس انسان هم وجود دارد و صادق است؛ او با معرفی مراتب هستی، مراتب تکامل و سعادت نفس را از جهت مرتبه وجودی آن بیان می‌کند. بنابراین بر پایه نگاه تشکیکی صدرا، همه اختلافات و تفاوت‌ها ناشی از اختلاف در شدت و ضعف هستی است (همان، ج 1، ص 70). البته تشکیک بیان‌شده در فلسفه ابن‌سینا (تشکیک عامی). با تشکیک بیان‌شده در فلسفه ملاصدرا (تشکیک خاصی). متفاوت است (همان، ج 1، ص 76). این تفاوت را می‌توان در آثار صدرا جست، آنجا که ما به اختلاف در وجود را به ما به الاشتراک برمی‌گرداند و می‌نویسد: «فاذن التفاوت فی الوجود کمالاً و نقصاً او شده و ضعفاً انما هو به نفس الوجود، فالاختلاف فیه به نفس ما به الاتفاق» (همو، 2003، ج 2، ص 173). ریشه تفاوت در حقیقت، اصل محوری فلسفه صدرا یعنی تمایز حقیقت وجود از مفهوم وجود است؛ (علوی، 2008، ص 10-16) که در فلسفه ابن‌سینا مطرح نشده است، با این مبنا در نگاه اول تنها می‌توان تشکیک عامی وجود را در فلسفه وی مطرح ساخت. صدرا در نهایت، عدم توجه به این حقیقت مهم و آشکار را ناشی از غفلت زدگی و بی‌توجهی عموم می‌شمارد و می‌گوید: هرکس با مراجعه به وجدان خویش اختلاف هویت آنی خود را، ناشی از اختلاف اطوار و مراتب و درجات ذات واحد خویش می‌یابد نه اختلاف عوارض؛ دقیقاً مانند مراتب و درجات متفاوت افعال حق تعالی که به آیاتی همچون «کل یوم هو فی شأن: او هر روز در شأن و کاری است» (الرحمن/ 29) و «انا الی ربنا منقلبون: ما به سوی پروردگاران بازمی‌گردیم» (اعراف/ 125) و «ارجعی الی ربک: به سوی پروردگارت برگرد» (فجر/ 28) اشاره و استناد می‌کند که دلالت بر تطورات و تحولات وجودی جوهر و ذات انسان، دارد. (ملاصدرا، 2010، ج 8، صص 330-352)

4. حرکت جوهری

بر اساس آرای مختلف فلاسفه و قول مشهور، حرکت، عبارت است از: «خروج الشیء من القوه الی الفعل تدریجاً» (ملاصدرا، 2010، ج 3، ص 19-33). با توجه به این تعریف فلسفی، حرکت نزد فیلسوفان پیش از ملاصدرا، اعم از مشایی و اشراقی، اختصاص به اعراض داشته است. در نظر این فیلسوفان، حرکت برحسب مقوله‌ای که به آن، نسبت داده می‌شود، تنها در چهار مقوله عرضی (أین، کیف، کم، وضع). واقع می‌گردد (مصباح یزدی، 2007، ج 2، ص 319). که می‌توان سه حالت یکنواختی، اشتدادی و تضعفی یا نزولی را برای آن‌ها در نظر گرفت (همان، ص 344). اما ملاصدرا برخلاف نظر رایج حرکت را داخل در هیچ مقوله‌ای نمی‌داند. زیرا مقولات، اجناس عالیه و از سنخ ماهیت‌اند، ولی حرکت نحوه‌ای از انحای وجود است و با مقولات سنخیت ندارد (مطهری، 1990، ج 1، ص 39-40). بنابراین برای ملاصدرا که اهل عرفان نیز بود و به مفاهیم آیات و نشانه‌های قرآنی می‌اندیشید، این پرسش پیش می‌آید که با قبول حرکت در اعراض، درک و فهم برخی سخنان خداوند چگونه میسر می‌شود؟ مثلاً آنجا که می‌فرماید: «یومَ تُبدلُ الارضُ غیرَ الارض: در آن روز که این زمین به زمین دیگر مبدل می‌شود.» (ابراهیم/ 48). به‌هرحال، ملاصدرا نخستین کسی بود که به‌طور جدی و گسترده و آشکار، به موضوع حرکت جوهری پرداخت و آن را از مباحث مهم فلسفی خویش ساخت. البته در نظر ابتدایی خود حرکت جوهری را برای عالم جسمانی اثبات نموده است، (ملاصدرا، 2010، ج 3، صص 79-81 و 102-103) و در نظر نهایی خود حرکت را نوعی از وجود تفسیر کرده و هستی تدریجی اشیا را حرکت نامیده است که همان تجدد امثال یا حرکت حبی عرفاست (سبزواری، 2000، ج 4، ص 300)، یعنی فیض آنی وجود به موجودات یا از بطون به ظهور آمدن (حسن‌زاده آملی، 2001، ص 63) و سبقت ظهور و پیدایی بر خفا و ناپیدایی حق (یزدان پناه، 2012، ص 424)؛ که مؤید تشکیک وجود است (ملاصدرا، 2010، ج 9، ص 83)

ظاهراً تا بدین جا همه مطالب علیه ادعایی است که در بالا مطرح گردید. زیرا تعارض بین ابن‌سینا و ملاصدرا در نوع تشکیک و همچنین نحوه حدوث نفس و ارتباط آن با بدن برای ابطال ادعای فوق کافی به نظر می‌رسد، به‌ویژه آن‌که ابن‌سینا در تعریف

تشکیک تصریح دارد که ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک نیست. علاوه بر این، تشکیک و حرکت را در اعراض پذیرفته است (ابن‌سینا، 1992، ص 41؛ همو، 1999، ص 297). در حالی که در نظریه ملاصدرا، تشکیک وجود و حرکت جوهری به‌عنوان ابتکارات فلسفی وی در تبیین تجرد تشکیکی نفس تلقی می‌گردند؛ از این‌رو با توجه به نکات بالا و برای روشن شدن واقعیت، لازم است دیدگاه طرفین را درباره تجرد و مراتب آن و نقش تشکیک در این باب و بیان مراتب وجودی تجرد نفس مورد بررسی قرار داد تا مشخص شود که آیا می‌توان این تعارض را ظاهری تلقی کرد؟ بنابراین به رأی و نظر آن‌ها با دقت بیشتری می‌پردازیم.

5. مدارج تشکیکی تجرد نفس

به‌طور کلی، از آنچه در منابع فلسفه اسلامی به دست می‌آید و بر اساس اصل تشکیک سه مرتبه برای تجرد نفس می‌توان برشمرد که به ترتیب عبارت‌اند از: تجرد برزخی یا تجرد نفس در مقام خیال که مورد اختلاف فلاسفه مسلمان است؛ تجرد تام عقلی که مورد اتفاق همه فلاسفه اسلامی است؛ و تجرد اتم یا مرتبه فوق تجرد عقلانی که معدودی از فلاسفه همچون سهروردی و ملاصدرا بدان تصریح کرده‌اند (سهروردی، 1996، ج 1، ص 112-113؛ ملاصدرا، 1981، ج 6، ص 292). در ادامه به بررسی هر مرتبه از مراتب تجرد تشکیکی نفس از نظر فلاسفه مسلمان بخصوص ابن‌سینا و ملاصدرا می‌پردازیم:

5-1 تجرد خیالی یا غیر تام نفس

در اینجا برزخ مورد بحث ما برزخ در قوس صعود، یعنی خیال متصل است که اغلب حکما منکر تجرد این برزخ یا خیال‌اند. مشایبان ابتدا قوه خیال را جسمانی می‌دانند. ابن‌سینا در مبحث نفس، براهینی نیز در نفی تجرد خیال متصل آورده است (ابن‌سینا، 1996، ج 1، ص 259-266). وی در الهیات نجات می‌گوید: صورت جسمی از آن جهت که صورت جسمی است اختلاف پذیر نیست، پس جایز نیست که پاره‌ای از آن‌ها قائم به ماده باشند و پاره‌ای قائم نباشند. زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچ‌گونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست در ظرف وجود اختلاف بپذیرد، چون وجود آن طبیعت واحد، نیز

واحد است ... (همو، 1985، ص 39-40). اما ملاصدرا، برخلاف حکمای پیش از خود و به تبعیت از شیخ اشراق نفس ناطقه را در مرتبه خیال دارای تجرد غیرتام یا تجرد برزخی دانسته است؛ به این معنی که نفس در مقام تخیل بالفعل، چه در ذات و چه در عمل، فقط از ماده جسمانی — نه از صورت مقداری — مجرد و مبراست. او بسیاری از ادله تجرد نفس را ناظر به این نحو از تجرد نیز می‌داند (ملاصدرا، 2010، ج 8، ص 226-229؛ حسن‌زاده آملی، 1992، ج 1، ص 389). همچنین در فصلی مستقل از *سفار* درباره تجرد خیال بحث کرده و براهین متعددی در این باب اقامه کرده است که بیان آن‌ها خارج از بحث ماست (همان، ج 3، ص 389-399).

از نتایج مهم بحث تجرد غیر تام نفس، این است که اگر نفسی به مرحله تجرد عقلی نرسد و در مرتبه خیال از بدن جدا شود، تباه نمی‌شود. زیرا خود جوهری غیرمادی است. همچنین تجرد نفوس حیوانات چون از قوه تخیل بالفعل بهره‌مندند؛ از دیگر نتایج این قول است، سخن ملاصدرا در دو موضع از *سفار* نیز ناظر به همین نتایج است (همان، ج 7، ص 318-319؛ حسن‌زاده آملی، 1992، ج 1، ص 391-392؛ ملاصدرا، 2010، ج 8، ص 37-39)؛ اما باوجود دلایل متعدد، باید گفت تجرد نفس حیوانی تام نیست، چون ادراک کلی ندارد.

5-2 تجرد عقلی یا تجرد تام نفس

بیش‌تر فلاسفه اسلامی عاری بودن نفس از ماده جسمانی و صورت مقداری را، هم در ذات و هم در فعل، یعنی تجرد تام نفس، در مقام تعقل بالفعل، پذیرفته‌اند. همان‌گونه که اشاره شد ابن‌سینا طبق قول مشهور تمام قوای ادراکی مشترک بین انسان و حیوان را مادی و فقط نفس ناطقه را که به انسان اختصاص دارد مجرد می‌داند. صدرا نیز مرتبه برتر از تجرد برزخی را تام می‌نامد. بنابراین در این قسم تجرد، ابن‌سینا و ملاصدرا اتفاق نظر داشته و دلایل متعددی را برای اثبات آن اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، 1992، ص 155-156؛ همو، 1996، ج 1، ص 296-299؛ ملاصدرا، 2010، ج 1، ص 261، ج 8، ص 251-255)؛ که به دلیل خارج بودن از بحث اصلی به آن‌ها نمی‌پردازیم.

از نتایج مهم بحث تجرد تام عقلی این است که اگر نفس به مرتبه تجرد عقلی رسید، موجودی مطلقاً مفارق از ماده و جوهر برتر از نفسی است که فقط در حد خیال است و عده قلیلی به این مرتبه می‌رسند؛ بنابراین، بقای نفس در مرتبه عقل بعد از مرگ و فساد بدن نیز به طریق اولی اثبات می‌شود. نتیجه دیگر تلازم تعقل و تجرد است. زیرا از آنجا که تجرد به معنای عاری بودن شیء از ماده و تعقل به معنای ادراک کلی بدون دخالت حواس است، پس هر مجردی عاقل و هر عاقلی مجرد از ماده است (مطهری، 2010، ج 8، ص 299).

3-5 فوق تجرد عقلانی یا تجرد اتم نفس

فوق تجرد، عالی‌ترین مرتبه از مراتب کمالات نفس انسانی است. نفس در این مرتبه، مقام معلومی ندارد. زیرا از ماهیت، هویت و انانیت متعین و مفروض خود رهایی می‌یابد و به وجودی صرف تبدیل می‌گردد که در ذات حق اضمحلال یافته و حتی قابل اشاره عقلی هم نیست. این مرتبه از تجرد را تجرد اتم نیز می‌نامند (حسن‌زاده آملی، 2001، ص 216؛ همو، 2013، ج 5، ص 148). بنابراین نفس آنجا که به سبب برخورداری از ظرفیت بی‌بدیل و گسترش سعی، تجردش را حد یقفی نیست، گوهری بسیط، ظل وجود و نیز فوق مقوله است که نه جوهر و عرض است و نه جنس و فصل (ملاصدرا، 2010، ج 8، ص 338).

ابن‌سینا درباره این مرتبه از تجرد با صراحت نظر نداده است و قول مشهور این است که وی مرتبه فوق تجرد عقلی را منحصر در واجب تعالی می‌داند و جهت اثبات آن، نفی ماهیت و نفی حد و ترکیب از حق تعالی را مهم‌ترین دلایل خود ذکر می‌کند (ابن‌سینا، 2000، ص 33؛ حسن‌زاده آملی، 2001، ص 220) و در جایی دیگر با آوردن دلایلی مقام فوق تجرد عقلی نفس را انکار می‌کند (ابن‌سینا، 2004، ص 25). اما بر اساس دیدگاه حسن‌زاده آملی قرائنی از آثار ابن‌سینا وجود دارد که تا حدی به نظریه فوق تجرد نفس نزدیک است (حسن‌زاده آملی، 2001، ص 10). مثلاً آنجا که می‌گوید: قوه ناطقه انسانی در قبول و دریافت صور عقلی نهایت و تناهی ندارد. این سخن در حقیقت از مقام لاحدی و لایقفی نفس خبر می‌دهد (ابن‌سینا، 1983، ج 2، ص 355). برهان استمرار وی نیز

دلیلی بر مقام بی‌حدی نفس است، همچنین می‌تواند دلیلی بر اشتداد وجودی و ذاتی نفس باشد (همو، 2004، ص 44).

اما ملاصدرا، با تکیه بر مبانی و نظریات هستی‌شناختی خود که لازمه نظریه تجرد فوق عقلانی است، قدم برداشته و پایه تبیین این نظریه را نیز بر اصل اصالت وجود استوار ساخته است (حسن‌زاده آملی، 2013، ج 5، ص 153). او با توجه به اصل اصالت وجود و وحدت وجود، تشکیک در مراتب وجود را مطرح کرده و پس‌از آن، حرکت جوهری را به میان کشیده است. تأثیر نظریه وحدت تشکیکی حقیقت وجود در این بحث که بر اصول «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» و «النفس فی وحدتها کلّ القوی» مبتنی است، بیان‌کننده آن است که ملاصدرا، بر مبنای نگاه تشکیکی خود که حکایت از اشتداد نفس در قوس صعود دارد، به مراتب متعدد نفس معتقد است که درنهایت به مقام فوق عقل یا تجرد فوق عقلانی منتهی می‌شود. همچنین بر اساس بحث حرکت جوهری، پذیرش ادعای کسی که نفس را ثابت می‌داند معقول نیست. زیرا اکتساب علم و عمل در اثر حرکت جوهری، دلیل تکامل و اشتداد وجودی انسان تا رسیدن به مرتبه تجرد فوق عقلانی است (همان، ص 155).

ملاصدرا در جاهای متعدد برای اثبات مراتب تشکیکی تجرد نفس، ضمن اقامه براهین عقلی، دلایل نقلی نیز می‌آورد، اما برای اثبات مرتبه فوق تجرد عقلی نفس تنها به برخی آیات و روایات که انبیا و اولیاءالله به آن رسیده‌اند، اشاره می‌کند. مثلاً خطاب خداوند به پیامبر اسلام در سوره انشراح «ألم نشرح لك صدرک: آیا ما سینه و قلب تو را فراخ قرار ندادیم» (انشراح/1) بیانگر بی‌حدی نفس انسان است. همچنین در این خصوص می‌توان به آیه شریفه «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الأرض و لیکون من الموقنین: و این چنین، ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم؛ و اهل یقین گردد.» (انعام/75). تمسک جست. زیرا قطعاً منظور از رؤیت ابراهیم (ع) رؤیت شهودی و حضوری است. ارائه این مرتبه بر حضرت ابراهیم مستلزم این است که از مرتبه و سنخیتی برخوردار باشد تا او را قادر به مشاهده وجه الهی و ملکوتی حق کند؛ و تحقق این سنخیت مستلزم وجود قوه الهیه‌ای در حضرت ابراهیم (ع) است که فوق تمام موجودات حتی مجردات است و حضرت با آن می‌تواند تجلی مالکیت حق را حتی در مجردات

رؤیت کند و این فوق تجرد نفس است (ملاصدرا، 1985، ج 3، ص 107؛ همو، 2010، ج 9، ص 83).

6. مقصود از تجرد تشکیکی از نظر دو متفکر

هم‌اکنون که تا حدی چشم‌انداز بحث تشکیک و اقسام آن همچنین مراتب تجرد نفس روشن شد، آنچه وظیفه این نوشتار است سابقه موضوع تشکیک در تجرد در دنیای اسلام و به‌طور خاص در فلسفه مشا و حکمت متعالیه است که در سه حوزه حقیقت وجود، امور و اوصاف ایجابی و امور و اوصاف سلبی وجود، قابل بحث و پیگیری است. ابن‌سینا درباره حقیقت تشکیک، معتقد است حقیقت وجود در ذوات وجود اولاً اختلاف نوعی با یکدیگر ندارند. ثانیاً در صورت وجود اختلاف، به شدت و ضعف است و از آنجا که ماهیات سبب اختلاف موجودات هستند. بنابراین کثرت‌های جهان فاقد اختلاف نوعی در حقیقت وجودند. چنانکه اختلاف انسان و اسب به‌واسطه ماهیت هر کدام از آن‌ها است (ابن‌سینا، 1992، ص 41). این سخن شیخ‌الرئیس از چنان استحکامی برخوردار است که جای هیچ‌گونه شک و تردیدی باقی نمی‌گذارد که هم اعتقاد وی بر اصالت وجود و تحقق تمامی موجودات به‌واسطه وجود و هم عدم اختلاف نوعی وجودات با یکدیگر را استنتاج کنیم. وی در تعلیقات، وجود را دارای دو مرتبه نیازمند به غیر و بی‌نیاز از غیر می‌داند که به‌هیچ‌وجه ذات نیازمند، بی‌نیاز و ذات بی‌نیاز، نیازمند نمی‌گردد، زیرا لازمه چنین چیزی تغییر و تبدیل در حقیقت آن‌هاست که این امر، محال است (ابن‌سینا، 2000، ص 216). از طرفی به اعتقاد وی جسم و جسمانی نمی‌تواند علت ایجادی موجود مجرد باشد، زیرا صدق وجود بر بعضی از اقسام وجود قوی‌تر از بعضی دیگر است که منظور وی صدق تشکیکی در حقیقت وجود است (همو، 1992، ص 104). همچنین در کتاب *شفا* تقدم و تأخر را از عوارض ذاتی وجود و علت و معلول را از مصادیق آن‌ها می‌داند که حملشان بر افراد و مصادیق، تشکیکی است (همو، 1999، ص 167). تبیین علی و معلولی نظام آفرینش از نظر ابن‌سینا که هم جامع و هم اختلاف آن، وجود است، گواه بسیار روشن بر قبول عناصر تشکیل‌دهنده تشکیک توسط ایشان است، از طرفی تحقق تشکیک در حقیقت وجود مستلزم این است که اولاً: بپذیریم کثرت‌های نظام هستی حقیقی و در

حقیقت وجود اشتراک دارند. ثانیاً: این حقیقت مشترک دارای درجاتی است که اختلافشان ناشی از مرتبه هرکدام از موجودات است. بنابراین با توجه به مطالب فوق به مشایبان نسبت داده‌اند که تشکیک خاصی را نپذیرفته و طرفدار تشکیک عامی‌اند.

از طرفی بر اساس نظریه، تباین موجودات و کثرت وجود که منتسب به ابن‌سیناست، در عالم عین، در برابر هر نوع از ماهیت، وجودی است که بالذات متباین از وجودات دیگر است، درستی این انتساب محل تأمل جدی است. زیرا در بررسی تمام آثار ابن‌سینا مطلبی دال بر کثرت تباینی وجودات پیدا نمی‌شود. ملاصدرا نیز ضمن ناروا دانستن این انتساب در تفسیر و توجیه درست نظریه تباین موجودات ابن‌سینا می‌گوید: بین ما که معتقد به وحدت حقیقت وجود هستیم و اختلاف مراتب را به تقدم و تأخر و شدت و ضعف می‌دانیم و کلام حکما مشا درباره حقیقت وجود که طرفدار نظریه تباین موجودات هستند، اختلافی وجود ندارد (ملاصدرا، 2007، ص 7). در نهایت با استناد به عبارات شیخ‌الرئیس در *مباحثات و شفا* می‌توان گفت قول به تباین، گفتاری بی‌ارزش و با بساطت وجود ناسازگار است. همچنین قول به اصالت وجود ابن‌سینا، با تباین بالذات وجودات ناسازگاری درونی دارد. زیرا در صورت اعتباری بودن وجود، تباین بالذات موجودات بی‌معنا خواهد بود. مطهری نیز در *پاورقی جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم* این مطلب را تأیید می‌کند (طباطبایی، 2001، ج 3، ص 47).

اما طبق نظر مختار صدرا، تمام حقایق وجودی، اشتراک و تمایزشان باهم و به نحو «وحدت در عین کثرت» است. طبق این نظر بین مصادیق وجود، جهت وحدت و کثرت یکی است. به عبارتی دیگر: سلسله طولی موجودات از یک طرف به وجود ذات الهی با سعه وجودی در نهایت بی‌حدی و بی‌قیدی می‌رسد که دارای تمام کمالات و در نهایت شدت و تقدم است و در سوی دیگر سلسله، کمالاتش کمتر و حدود و قیودش بیشتر می‌شود. اینکه گفته می‌شود، حقیقت وجود تشکیکی است، به این معناست که تقدم و تأخر، کمال و نقص، قوت و ضعف در وجودات، حقیقتاً وصف خود وجود است نه وصف امر دیگری که نسبتش به وجود مجازی باشد.

حال با توجه به پذیرش تشکیک در حقیقت وجود می‌خواهیم بدانیم اگر تجرد را به معنای سلبی آن طبق قول مشهور فلاسفه بدانیم این معنای از تجرد در نفس می‌تواند

تشکیکی باشد؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا باید نظر صدرا و ابن‌سینا را دربارهٔ تشکیک در امور و اوصاف ایجابی وجود بیان کنیم. از جنبه هستی‌شناسی در نظر ابن‌سینا، عالم هستی از سه مرتبه عقل، نفس و طبیعت در قوس نزول تشکیل شده که هرچه در این نظام طولی پایین بیاییم، وجود ضعیف‌تر می‌شود. بر اساس تفکر سینوی، نفس انسانی هرچند آخرین عقل از عقول بسیط و به‌حسب ذات، مجرد از ماده است، چون از مجردات ابداعی نیست، کمالات او متأخر از وجود اوست و برای استعمال و استکمال نیازمند آلات جسمانی است که وی را به کسب فیض از جواهر عقلی مستعد سازد. لذا نفس به‌حسب ذات، مجرد از ماده و به‌حسب فعل نیازمند ماده است (ابن‌سینا، 1982، ج 2، ص 261-257؛ همو، 2000، ص 376).

با توجه به این مطلب می‌توان گفت شیخ‌الرئیس معتقد به جدایی نفس و بدن است و ترکیب آن دو را انضمامی می‌داند. اما در باب استکمال و اشتداد نفس در سیر صعود نظریه تجرید را مطرح می‌کند. این نظریه به بیان ساده از این قرار است که ما سه یا چهار مرحلهٔ ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی داریم که نخستین مرحله آن ادراک حسی است و برای همه حیوانات حاصل است و یکی از ملاک‌های امتیاز حیوان از گیاه به شمار می‌آید که دارای سه شرط، حضور ماده، اکتناف لواحق و عوارض و جزئی بودن مدرک است (ابن‌سینا، 1982، ج 2، ص 213). مرحلهٔ دوم ادراک خیالی است که در مرحله و مرتبهٔ بعدی و بالاتری قرار دارد و در آن انتزاع، اشد و اکبر خواهد بود ولی کامل نیست (همان، ص 43-32). اما در ادراک وهمی، تجرد یعنی رهایی، کامل‌تر است، از نظر صدرا امور متوهم اولاً جزئی و ثانیاً به‌حسب فرد موجودند؛ و تجردشان کامل است. در مرحله نهایی و عقلی، انتزاع و تجرید به واپسین مرحلهٔ کمال می‌رسد و فاقد همهٔ شروط ادراک حسی خواهد بود (ملاصدرا، 1984، ص 103). در نتیجه به عقیدهٔ شیخ‌الرئیس قوام هر مرتبه و مرحله‌ای از ادراک به تجرید است و سیر طولی پیدایش ادراکات از جزئی به کلی است و صور اشیا یا مادی‌اند که در ادراک، تجرید لازم دارند و یا مجردند که خود معقول‌اند و تجرید نیاز ندارند (همو، 2004، ص 212).

اما در حکمت متعالیه، به عقیده صدرا تمایز موجودات را باید در نحوه هستی آن‌ها جستجو کرد. بر این اساس، هر مقدار که درجه وجود، قوی‌تر و شدیدتر باشد، رتبه آن

بالا تر و وحدت آن قوی تر خواهد بود؛ در نتیجه، از احاطه و وجود جمعی شدیدتری نسبت به مراتب مادون خود برخوردار خواهد شد تا برسد به مقامی که از تمام نقایص امکانی و ماهوی، تجرد یابد و به وجود الهی یعنی مقام واحدیت نائل شود. در این مقام گرایش همه کثرتها به وحدت است و همه موجودات به یک وجود، موجود و به یک علم، معلوم می‌گردند (ملاصدرا، 1981، ج 2، ص 381). بنابراین طبق دیدگاه وی در قوس نزول، وجود اشیا افاضه ذات خداوند است و به هنگام این افاضه، مراتب عالم از اشرف به اخس ایجاد می‌شود و در قوس صعود برعکس (همو، 2003، ج 1، ص 180).

اما با توجه به مقام بی‌ظنیر نفس از نگاه صدرا و تفاوت چشم‌گیر آن با موجودات عقلی و مثالی و مادی می‌توان گفت نفس نه محدود و منحصر در یکی از عوالم مذکور است و نه به یک عالم دیگر در کنار این عوالم، تعلق دارد، بلکه آمیزه‌ای از عوالم متفاوت است که هم احکامی مشابه و هم احکامی متمایز از جواهر مجرد و مادی دارد. البته، تصور دقیق نحوه وجود نفس مستلزم پذیرش تشکیک در موجودات و اشتداد وجودی آنها است. نفس، به‌عنوان حقیقت آدمی، امری گسترده و ذومراتب است و قوای نفس همگی از مراتب و شئون آن هستند و بنا بر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» هریک از قوای ادراکی، مرتبه‌ای از نفس آدمی است. بنابراین، نفس انسان از این حیث همانند نظام هستی است که در عین وحدت و بسیط بودن، دارای مراتب گوناگون است (همو، 2010، ج 5، ص 368)، یعنی همان‌گونه که عالم در عین وحدت دارای دو مرتبه غیب (تجرد) و شهادت (تجسم) است، (ملاصدرا، 2003، ج 1، ص 366) انسان نیز در عین وحدت، دارای مراتب غیب (نفس) و شهادت (بدن) است (همو، 1981، ج 3، ص 510).

از طرفی نحوه ارتباط میان طبقات عالم هستی به‌گونه‌ای است که در عین وحدت، بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، ارتباط نفس و بدن با یکدیگر نیز به همین نحو است و از یکدیگر منفعل و متأثر می‌شوند (همو، 2003، ج 1، ص 367).

او به تبعیت از ابن عربی عالم هستی و نفس انسانی را آینه وجود و تمام صفات و اسما خداوند می‌داند و معتقد است ظهور افعال آدمی، در قوس نزول یعنی از غیب به شهادت به‌صورت ظهور فعل از مرتبه عقل بسیط و سپس به مرتبه قلب و نفس است؛ و در نهایت پس از تنزل به مخزن خیال، به محض اراده در اعضا و جوارح ظهور پیدا می‌کند (همو،

1981، ج 6، ص 296). اما در قوس صعود، نفس با حرکت جوهری خود در هر مرحله از ادراک توسط قوه متناسب با آن، ضمن به فعلیت رسیدن، وجودش غنی‌تر می‌شود و با صورت‌های مختلف متحد می‌شود. مثلاً ادراک اجسام به دلیل ضعف وجودی، توسط مرتبه حسی و صورت‌های خیالی توسط مرتبه خیال و جواهر عقلی، توسط مرتبه عقل، خواهد بود. به این ترتیب هر مرتبه از مراتب ادراک انسان با مرتبه‌ای از جهان هستی در قوس صعود ارتباط دارد و انسان با تمام مراتب خود، موازی هستی با تمام مراتب آن است (همان، ج 9، ص 83).

بنابراین با توجه به مبانی فلسفی صدرا و اعتقاد او به جسمانیه الحدوث بودن نفس و متأثر از آیات قرآنی هرچند ماهیت انسان متضمن تمام مراتب و شئون مادون خویش است، اما وحدت جمعی دارد که ظلّ وحدت حقه حقیقی است، وی با استناد به آیه «أنا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سمياً بصيراً: ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم؛ پس او را شنوا و بینا قرار دادیم» (دهر/ 2) آن را تأیید می‌کند. همچنین با استناد به آیه «هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً... او خدایی است که همه آنچه در زمین وجود دارد، برای شما آفرید...» (بقره/ 29). مراحل سلوک انسان در سیر صعود را از نشأت و مراتب جمادی و نباتی و حیوانی تا رسیدن به مرتبه عقلی و حتی مرتبه فوق عقلی بیان می‌کند. البته به عقیده وی طی مراحل جسمانی و روحانی صرفاً به منزله رها کردن مرتبه جسمانی و رسیدن به مرتبه بالاتر به معنای ننگجیدن در حدود قبلی است (انصاری شیرازی، 2008، ص 271)؛ بنابراین تجرید برای مدرک برخلاف نظر حکما مشا به معنای تبدیل وجود پایین‌تر ناقص‌تر به وجود بالاتر کامل‌تر و تبدیل نشئه دنیوی به نشئه اخروی است و همچنین کامل شدن و عقل بالفعل گردیدن نفس به معنای گرفتن برخی قوا مانند حساس بودن از او و باقی ماندن برخی دیگر مانند عاقله نیست (ملاصدرا، 2010، ج 9، ص 96-100). لذا با توجه به این مطلب که بخشی از نفس مجرد، بدن است و بدن در دوره نباتی با نفس عینیت داشته، نفس وقتی که به مجرد عقلی می‌رسد هم جسم، هم مجرد برزخی و هم مجرد عقلی خواهد بود. این نحوه از تجرد دقیقاً مقابل تجردی از نفس است که ابن‌سینا به تصویر می‌کشد (طوسی، 1996، ج 3، ص 260).

در نهایت می‌توان گفت تجرد نفس در سیر صعود از نظر ملاصدرا، در حقیقت به معنای قطع وجود تعلقی نفس و بازگشت آن به مبدأ اصلی خویش است (ملاصدرا، 1981، ج 8، ص 389) و چگونگی گذر از این مرتبه تعلقی و رسیدن به عالم تجرد به واسطه ظهور افعالی از نفس مشخص می‌شود که کشف تحول نفس از طریق مشاهده آن‌هاست. وی توسط این افعال، تجرد خیالی و عقلی نفس را ثابت می‌کند؛ و معتقد است، همان‌گونه که ظهور نفس در مراتب عقل و خیال و حس یکسان نیست - با اینکه همه، ظهورات و شئون نفس‌اند - ولی شأن عقلی قوی‌تر از شأن خیالی و خیالی برتر از حسی است و این یعنی تشکیکی بودن مراتب و شئون نفس. همچنین حضرت حق در همه کثرات حضور دارد؛ ولی این ظهور و حضور شدت و ضعف می‌پذیرد و شدت و ضعف ظهور، خود را به صورت شدت و ضعف مظاهر نشان می‌دهد. از این رو تشکیک به معنای دقیقش در ظهور است نه در مظهر.

دانستیم تشکیک در حقیقت وجود و به تبع آن اوصاف و ویژگی‌های وجود مورد قبول هر دو متفکر در سیر نزول و صعود است؛ بنابراین تجرد نیز به عنوان یکی از اوصاف وجود از این امر مستثنی نیست، در سیر نزول هر دو فیلسوف با پذیرش اصل علیت، مشکلی غیر از تعداد عوالم وجود ندارند، اما در سیر صعود در بحث تجرید از نظر ابن‌سینا نفس در هر مرتبه بالای ادراک فاقد شرایط و ویژگی‌های مرتبه پایین آن می‌شود؛ و این در حقیقت تجرد سلبی نفس است، یعنی در سیر نزول اوصاف ایجابی وجود ضعیف‌تر می‌شوند و اوصاف سلبی قوی‌تر و برعکس در سیر صعود اوصاف و ویژگی‌های ایجابی وجود قوی‌تر و اوصاف سلبی آن ضعیف‌تر می‌شوند تا به حدی می‌رسیم که وجود، وحدت، علم، اراده و قدرت و... مطلق می‌شود و در سیر نزول به مرتبه‌ای می‌رسیم که قوه محض است و این در واقع معنای تجرد تشکیکی در سیر نزول و صعود به عنوان یکی از اقسام و ظهورات وجود است.

7. نتیجه‌گیری

در این مقاله بر آن بودیم تا با ذکر شواهدی، تجرد تشکیکی صدرالمتألهین را به رغم تفاوت بسیار با نظر ابن‌سینا، تقریری دیگر از تجرد تشکیکی نفس شیخ‌الرئیس بدانیم.

گفته شد، تشکیک صدرا با تشکیک ابن‌سینا متفاوت‌اند، این دو بی‌آنکه رقیب یکدیگر باشند می‌توانند هماهنگ و هم‌صدا با یکدیگر به بیان تشکیکی بودن تجرد همانند سایر ویژگی‌های وجود بپردازند؛ البته این هماهنگی در نفس و مراتب آن صورت می‌پذیرد. با بررسی آرای این دو متفکر به این حقیقت واقف شدیم که مطابق قول مشهور، ابن‌سینا مرتبه عقل مستفاد را غایت و نهایت مرتبه بلوغ کمالات آدمی دانسته و فقط همین مرتبه را مجرد می‌داند. اما قول غیر مشهور آن است که هر دلیلی بر تجرد نفس که عدم توقف آن را در مراتب وجود به اثبات برساند، در حقیقت مثبت برترین مراتب تجرد نیز هست که می‌تواند دال بر تشکیکی بودن تجرد نفس باشد. گر چه بر اساس این شواهد به یقین نمی‌توان اعلام کرد که بوعلی سینا نیز به تشکیک خاص الخاصی باور دارد؛ اما از جهت پیگیری ریشه‌تئوری‌های فلسفی حکیمان بزرگ اسلام، قابل توجه است.

ملاصدرا نیز به دلایل یادشده و توضیحات مطرح در مقاله، مانند ابن‌سینا در نظر ابتدایی تشکیک در صفات و اعراض را می‌پذیرد و در این مورد با ابن‌سینا هم‌صداست؛ اما نظر نهایی وی در باب تجرد نفس بر اساس آموزه تشکیک و استکمال و اشتداد وجودی بدین نحو است که وقتی نفس از جسمانیت فاصله می‌گیرد و به مراتب عقلی و فوق عقلی ارتقا می‌یابد، معنایش این است که تجرد نیز همانند سایر کمالات وجود، تشکیکی است و از همان آغاز خلقت نفس، به نحو ضعیف و شدید وجود دارد. در مجموع، شواهد و مطالب ذکرشده می‌تواند حاکی از آن باشد که برخلاف نظر رایج، شاید بتوان راهی برای تقریب دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا در زمینه تشکیکی بودن تجرد نفس در تمام مراتب وجودی آن یافت.

منابع و مآخذ

- Ibn Sina, Hossain, (1982) *Al-aShar'at and Al-Tanbihāt*, as well as Lansiruddin Tusi, and the Explanation of Al-Shar'ah Leqotbb al-Din Razi, Qom, publishing al-ketab. [In Arabic]
-, (1998) *Al-Nafs of The Book of Al-Shifa*, A Study of Hasan Hassanzadeh Amoli, Qom, Islamic Republican Advertising Office of the Seminary. [In persian]
-, (1992) *Al-Mobahebat*, Research and Suspension Mohsen Bidarfar, First edition, Tehran, Bidar. [In persian]

-, (2000) *Al-Ta'liqat*, Research by Abdurrahman Badawi, Qom, Islamic Propaganda Office of the Seminary. [In persian]
-, (1954) *Ayoun al-Hekmah*, Tehran, Tehran University Press. [In persian]
-, (1985) *Al-Najjah al-Gharraq fi, Bahr al-zilalat*, Mohammad Taghi Daneshpazhoh, published 1, Tehran, University of Tehran. [In persian]
-, (1983) *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, research by Saeed Zayed, Qom, Maqtab Ayatollah al-Marashi. [In Arabic]
-, (1984) *Al-Shifa (Religion)*, Research by Ebrahim Madkour, Qom, Offset. [In Arabic]
-, (2004) *Self-Doctrine*, Correction and Introduction Dr. Moussa Amid, Hamedan, Association of Works and Cooks and Bu-Ali Sina University. [In persian]
-, (1999) *Theology from the Book of Al-Shifa*, Research by Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom, Boostan of ketab. [In persian]
- Ansari Shirazi, Yahya, (1999) *Lessons in the Poetry*, Qom, Boostan of ketab. [In persian]
- BorhaniFar, Mohammad Hassan, Ghorbani, Masoumeh, (2009) *Adaptive Comparative Study of Existence*, with Personal Unity, Quarterly Journal of Hikmat and Philosophy, p. 2, p. 148. [In persian]
- Hassanzadeh Amoli, Hassan, (2013) *Lessons of self-knowledge*, tehran, Scientific and cultural publications. [In persian]
-, (1992) *Ayoun massael al-Nafs and Sarah al-Ayoun fea al-Ayoun*, Qom, Islamic Propaganda Department of the Seminary. [In persian]
-, (2001) *the treasure of the gem*, Tehran, Touba. [In persian]
- Khademi, Einollah, Razizadeh, Sayyed Ali, (2013) "Explaining the theory of ultra rational celibacy of the soul in terms of Mulla Sadra and its ontological foundations", Journal hastishenakhti, Volume 1, Issue 2, pp. 37-52. [In persian]
- Javadi Amoli, Abdullah, (2010) *Rahiq Makhtoom*, Fourth Edition, Qom, Esra Publication Center. [In persian]
- Javareshkian, Abbas, (2004) "The contradiction or unity of the unity of unity and the unity of existence in transcendental wisdom", journal of kheradnameh sadra, No. 38, pp. 31-43. [In persian]
- Sabzevari, Hajj Mulla Hadi, (2000) *Al-Manzum*, Correction and Suspension Hassanzadeh Amoli, Hassan, Tehran, Nab. [In persian]
- Sajjadi, Sayyed Jafar, (1982) *Science Cultural Sciences*, Tehran, Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [In persian]

- Sa'idi, Ahmad, (2010) "Movement and Time in Singles", journal of Philosophical knowledge, No. 30, pp. 43-70. [In persian]
- Suhrawardi, Shahab al-Din, Sheikh Ishraq, (1996) *Conservative Collection*, Writers by Henry Carbon, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research. [In persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (2010) *Transcendental wisdom in Asfar al-Arbaeh*, translated by Mohammad Khojavi, Tehran, Muli. [In persian]
-, (1981) *Al-Hikmah al-Mutaaliyah fi al-Asfar al-Aqli'ah al-'Arbaeh*, third edition, Beirut, Dar al-'Ihiaaltoras al-Arabi. [In Arabic]
-, (2007) *Al-Shawl al-Sabbiyeh, Felmenahej Al-Sulukiya*, Introduction, Correction and Suspension: Sayyed Jalaeddin Ashtiani, Fourth Edition, Qom, Islamic Propaganda Office. [In persian]
-, (1985) *commentary on al-Qur'an al-Karim*, edited by Mohammad Khajavi, Q 3, Qom, Publisher Bidar. [In persian]
-, (2003 A) *Al-Shawl al-Sabbiyeh*, translation and commentary by Javad Mosleh, Third edition, Tehran Soroush publication. [In persian]
-, (2003 B) *Commentary on theology of healing*, correction, research and introduction Najaf Gholi Habibi, Tehran, Sadra Islamic Foundation. [In persian]
-, (1984) *Thesis of Al-Hashr*, translation and correction by Mohammad Khajavi, Tehran, Molai Publication. [In persian]
-, (2004) *Description of Sufficient Principles*, Correction by Mohammad Khajavi, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research. [In persian]
- Tabatabaei, Sayyed Mohammad Hossain, (2001) *Principles of Philosophy and the Method of Realism*, with Introduction and Footnote Morteza Motahari, Tehran, Sadra Publication. [In persian]
-, (2001) *Nahayat al-Hikmah*, 16th edition, Qom, Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Tusi, Khajehnasiruddin, (1996) *sharh Al-aShar'at and Al-Tanbihāt*, Qom, Nashr al-Balaghah. [In persian]
- Alawi, Sayyed Mohammad Kazem, (2008) "Three Principles of Differentiation in Philosophical Regimes", Journal of Religious Ideology, Shiraz University, No. 29, p. 4 - 6. [In persian]
- Plotinus, (1987) *The Fluteine Period*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, First edition, Tehran, Kharazmi Publishing House. [In persian]
- Copelston, Fridrick, (1989) *History of Philosophy*, Translated by Seyyed Jalaeddin Mojtabavi, Tehran, Soroush. [In persian]

- Koochnani, Qasim Ali, (2012) “*The Transcendence of its Perception and its Surrender in Material Beings from the Perspective of Transcendent Wisdom*”, Sadra's Khordanam, No. 67, pp. 65-75. [In persian]
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (2007) *Teaching Philosophy*, Tehran, International Publishing. [In persian]
- Motahari, Morteza, (2010) *Collection of Works*, Tehran, Sadra Publication, 1389. [In persian]
-, (1990) *The Explicit Description of the Poem*, Tehran, Hekmat. [In persian]
- Mozaffar, Mohammad Reza, (2000) *Logic*, Translations and Additions Ali Shirvani, Gholam Reza Fayyazi, Mohsen Gharavyan, 10th Edition, Qom, Dar al- Alm Publication. [In persian]
- Yazdanpanah, Yadollah, (2012) *The Principles and Principles of Theoretical Mysticism*, Writing Sayyed Ata Anzali, Third Edition, Qom, Imam Khomeini Institute of Education and Research (RA). [In persian]