

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.19, No.3, Autumn 2019, Ser. 72,
PP: 43-60. ISSN: 2251-6123

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۱۹، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۷۲،
صفحات ۴۳-۶۰ شماره شاپا: ۶۱۲۳-۲۲۵۱

نسبت قاعده‌ی «بسیط الحقیقه» و «کل القوی بودن نفس»

در حکمت صدرایی

علی بابایی**

مهدی سعادت‌مند*

چکیده

بساطت، وصفی کمالی و تعیین‌کننده‌ی مرتبه‌ی وجودی موجود متصف به آن است. گستره‌ی این ویژگی در خدا، با قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه همه‌چیز است و هیچ‌یک از آن‌ها نیست و در نفس انسانی، با عبارت نفس در وحدتش، همه‌ی قواست، بیان می‌شود. اهمیت تبیین نسبت دو قاعده این است که هم راه‌گشای شناخت خدا از طریق معرفت نفس است و هم رابطه‌ی طولی خدا با عالم، و از جمله خود نفس را به‌گونه‌ای معقول ترسیم می‌کند. مسأله این است که دو قاعده‌ی یادشده، از نظر مفهوم و مصداق چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ در حکمت صدرایی، نفس، خلیفه و مَثَلِ اعلاّی حق تعالی است و بین این دو، با حفظ مراتب، هم شباهت وجود دارد و هم تفاوت؛ به همین تناسب، قاعده‌ی کل القوی نیز بدیل و خلیفه‌ی قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه است. با این وصف، مناسبت‌های وجودی و معرفتی خاصی بین این دو حاکم است که در این مقاله به آن پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: ۱. خدا، ۲. نفس، ۳. کل القوی، ۴. بسیط‌الحقیقه، ۵. حکمت صدرایی.

۱. مقدمه

حکمت صدرایی خاستگاه آرای بدیع است که عناصر آن در نظامی منسجم، تصویری عقلانی و جامع از مراتب گوناگون هستی ارائه می‌کند. از جمله‌ی این آرای بدیع، دو قاعده‌ی تأسیسی است که یکی در ارتباط با خداوند است و با عنوان «بسیط‌الحقیقه همه‌چیز است و هیچ‌یک از آن‌ها نیست» (بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء و لیس بشیء منها) خوانده می‌شود و دیگری در ارتباط با نفس است و با عنوان «نفس در وحدتش همه‌ی قواست» (النفس فی

mahdi-s-58@yahoo.com

hekmat468@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۳/۱۱

* استادیار دانشگاه یزد

** استادیار دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۸

وحدتها کل القوی)، از آن یاد می‌شود. ملاصدرا محتوای قاعده‌ی اول را مطلبی شریف برشمرده که در گستره‌ی زمین کسی را آشنا با آن نیافته (۲۱، ج ۳، ص: ۴۰) و بلکه قبل از خودش نیز کسی را متفطن به آن ندانسته است (۲۱، ج ۶، ص: ۵۷). طبیعی است که ادعا شود مفاد قاعده چنان پیچیده است که حل آن جز به عنایت و دستگیری الهی نصیب کسی نخواهد شد (همان، ص: ۱۱۰). صرف نظر از درستی یا نادرستی این دعاوی، مسلم است که طرح این قاعده به صورت مبرهن و برآمده از مبانی حکمت متعالیه، به گونه‌ای که موضوع خود را در سازواری با دیگر ساختارهای این نظام فکری قرار دهد، از ابداعات صدراست. از جمله‌ی این موارد، نسبتی است که مضمون این قاعده با نگرش ملاصدرا درباره‌ی نفس دارد و از بطن آن، قاعده‌ی دوم که در اینجا از آن به کل القوی تعبیر خواهیم کرد، تولد می‌یابد. ملاصدرا فهم حقیقت نفس و وحدت آن را نیز به مانند قاعده‌ی بسیط الحقیقه امری دشوار و دور از دسترس می‌داند که فهم آن به اهل سلوک و ریاضت اختصاص دارد (۲۵، ص: ۳۰۷). هدف از این نوشتار پس از بیان محتوای دو قاعده و شناخت مبانی آن دو، پاسخ به این سؤال است که دو قاعده‌ی یادشده، از حیث مفهوم و مصداق چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ هر چند درباره‌ی قاعده‌ی بسیط الحقیقه^۱ و کل القوی بودن نفس^۲، به طور مجزا تحقیقاتی صورت گرفته و در معدود مواردی، برای توضیح رابطه‌ی نفس‌شناسی و خداشناسی، از ویژگی مشترک بین دو قاعده استفاده شده است^۳، اما هیچ‌گاه به طور خاص نسبت این دو قاعده ارزیابی نشده است.

۲. قاعده‌ی بسیط الحقیقه

حسب جست‌وجو در آثار ملاصدرا، وی قاعده‌ی بسیط الحقیقه را در مواضع متعدد، گاهی با بیان جزء اول و ایجابی آن و با این بیان که هر بسیط الحقیقه‌ای تمام اشیای وجودی است، مگر آنچه به نقائص و اعدام تعلق می‌گیرد^۴ (۲۶، ص: ۹۳؛ ۲۱، ج ۶، ص: ۱۱۰) و گاهی با ذکر هر دو جنبه‌ی ایجابی و سلبی، با عباراتی چون بسیط الحقیقه تمام اشیاء وجودی، به نحو برتر است، بدون آنکه هیچ‌یک از آن‌ها باشد^۵ (۲۰، ج ۶، ص: ۳۸۲)، آورده است.

در لغت، بساطت را به معنای وسعت و گسترش دانسته‌اند (۳، ص: ۱۱۶ و ۸، ص: ۲۶۶)، اما در کاربرد فلسفی، بساطت از منظرهای گوناگون، می‌تواند سطوح معنایی و مراتب گوناگونی داشته باشد. ملاصدرا در الهیات به معنای اعم و توضیح بساطت وجود، آن را به امر مشخص بالذات و عاری از جنس و فصل تعریف کرده (۲۱، ج ۱، ص: ۴۶؛ ۲۷، ص: ۷؛ ۲۹، ص: ۷) و در الهیات به معنای اخص، در بیانی مفصل‌تر، آن را به نفی هر نوع تألیف از اجزای عینی و ذهنی، همین‌طور اجزای حدی و مقداری، شناسانده است؛ این معنای اخیر، به واجب‌الوجود نسبت داده شده است (۲۱، ج ۶، ص: ۱۰۰؛ ۲۵، ص: ۴۱): «فی أنه تعالی بسیط الحقیقه من

نسبت قاعده‌ی «بسیط‌الحقیقه» و «کل‌القوی بودن نفس» در حکمت صدرایی ۴۵

کل جهه لیس مؤتلفه الذات من أجزاء وجودیه عینیه أو ذهنیه کالماده و الصوره الخارجیتین أو الذهنیتین و لا من أجزاء حدیه حملیه و لا من الأجزاء المقداریه» (۲۱، ج ۶، ص: ۱۰۰) براین اساس، ساده‌ترین و جامع‌ترین تعریف برای بساطت، آنچه که جزئی ندارد^۶ خواهد بود و می‌توان نتیجه گرفت که ممکنات، چه از مقوله‌ی جواهر و چه از اعراض، نمی‌توانند حقیقتاً و علی‌الاطلاق بسیط باشند؛ زیرا هر ممکنی، زوجی ترکیبی از وجود و ماهیت است (۲۳، ص: ۳۸۶) و هر ماهیتی نیز از جنس و فصل مرکب است که از ماده و صورت عقلی اعتبار می‌شود (۳۷، ص: ۳۸۷). این در حالی است که حقیقت واجب، انیت محضی است که ماهیت ندارد و آنچه ماهیت نداشته باشد، فاقد هرگونه جزء ذهنی و خارجی خواهد بود (۲۱، ج ۶، ص: ۱۰۳). بدین ترتیب اقسام پنج‌گانه‌ی ترکیب، یعنی ترکیب از اجزای مقداری، اجزای حدی، ماده و صورت ذهنی، ماده و صورت خارجی، و ترکیب از وجود و ماهیت، همگی از واجب سلب می‌شود، علاوه بر آنکه ترکیب از وجدان و فقدان نیز با این قاعده منتفی می‌شود (۱۰، ج ۲، ص: ۲۲۰-۲۲۱). ترکیبی که از آن به شرالتراکیب یاد شده است (۱۶، ص: ۱۰۴) و با نفی آن، سایر اقسام ترکیب نیز منتفی می‌شود. بنابراین بساطت حقیقی در حقیقت وجود و صرف‌الوجود منحصر بوده و یگانه مصداق این قاعده، حقیقت بسیط و علی‌الاطلاق واجب تعالی خواهد بود (۱۰، ج ۱، ص: ۴۳۳).

مطابق تعریفی که از بساطت شد، هرچند واژه‌ی «اشیا» در ادامه‌ی قاعده، در معنایی اعم، هم ماهیات و هم هویات را شامل می‌شود، اما در قاعده‌ای که از آن بحث می‌کنیم، مراد، خصوص هویات است؛ چون ماهیت، زوج ترکیبی (از وجود و ماهیت) بوده و نمی‌تواند بسیط باشد (۲۷، ص: ۱۱). در مبانی صدرایی، این وجود است که مساوق شیئیت بوده و ماهیات به عرض وجود موجود شده‌اند. موجودیت، درواقع و بالذات وصف وجود و بالعرض وصف ماهیت است (۲۱، ج ۱، ص: ۷۵)؛ بنابراین مفاد قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، آن وجود حق حقیقی است که با بساطت خود، واجد کمال تمامی اشیای وجودی و مراتب هستی است: «و الواجب تعالی بسیط‌الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود کما أن کله الوجود» (۲۱، ج ۶، ص: ۱۱۰). در اثبات قاعده گفته‌اند: اگر چیزی را بتوان از بسیط‌الحقیقه سلب کرد، هویت او متحصّل از یک ایجاب (ثبوت خودش برای خودش) و یک سلب (نفی غیر او از او) خواهد بود و این با بساطت ناسازگار است (۲۱، ج ۶، ص: ۱۱۲؛ ۲۷، ص: ۵۰-۴۹)؛ بنابراین هیچ کمال وجودی‌ای از او سلب‌شدنی نیست و هر آنچه در عالم وجود یافت شود، به‌گونه‌ی اعلی و اشرف، در او وجود دارد و جز امور امکانی و اعدام از او سلب نمی‌شود^۷ (۲۱، ج ۶، ص: ۱۱۴؛ ۲۷، ص: ۴۹).

حمل تمام اشیاء بر بسیط‌الحقیقه، حمل اولی یا شایع‌صناعی یا از نوع مواطات و اشتقاق

نیست، بلکه به تعبیر معاصران، از نوع حمل حقیقه و رقیقه است. در حمل شایع، وجودهای ناقص با هر دو جهت ایجاب و سلب و با هر دو حیثیت کمال و نقص خود بر یکدیگر حمل می‌شوند که مستلزم ترکیب از دو جنبه‌ی ایجابی و سلبی است که برخلاف فرض بساطت واجب است، اما در حمل حقیقه و رقیقه، رقیقت فقط به لحاظ جنبه‌ی وجودی و کمالی خود بر حقیقت حمل می‌شود. با این وصف، معنای قاعده این است که موجودی که حقیقت آن از هر جهت بسیط است، صرفاً حقایق و کمالات تمام اشیا را به نحو برتر و شریف‌تر در خود دارد، همان‌طور که علت، کمال معلول را دارد و در عین حال، به گونه‌ای با معلول خود متباین است که حمل شایع میان آن دو را ممتنع می‌سازد (۳۳، ج ۳، ص: ۲۲۲). بسیط‌الحقیقه نه خود اشیاست، نه مجموع آن‌ها و نه در آن‌ها حلول کرده است. به‌واقع دیگر کمالات، رقایق حقیقت واجب‌اند که از او نشئت گرفته و به نام فیض از او صادر شده‌اند (۱۰، ج ۱، ص: ۴۳۳). در نتیجه، رقیقه همان حقیقه‌ی به‌نحو ضعیف و حقیقه، همان رقیقه‌ی به‌نحو قوی و شدید است (۲۱، ج ۸: ص: ۱۲۶؛ ۲۳، ص: ۴۳۷: تعلیقه‌ی سبزواری).

باتوجه به در نزد ملاصدرا وجودات مراتب و نشئات متفاوتی دارند، اشیا‌ی طبیعی چهار مرتبه‌ی وجودی (الهی، عقلی، مثالی و طبیعی) در طول هم دارند و آنچه به‌طور متفرق و متشخص در مرتبه‌ی نازله موجود است، در مرتبه‌ی بالاتر به‌نحو جمعی وجود دارد تا برسد به مرتبه‌ی ربوبی و نشئه‌ی الهی که در آنجا همه‌ی اشیا در نهایت وحدت و جمعیت، به وجود واحد الهی موجودند، نه به وجود متشخص و محدود مرتبه‌ی طبیعی. بنابراین مراد از اشیا در قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، وجود الهی و جمعی اشیا است که به کمال و بساطت محض متصف می‌شود، نه وجودهای مادون که جنبه‌ی عدمی و امکانی دارند و نمی‌شود آن‌ها را بر بسیط‌الحقیقه حمل کرد؛ به‌بیان‌دیگر مراد از اشیا در وجودات مادون الهی، فقط جنبه‌ی وجودی و کمالی آن‌هاست که جنبه‌ی لابشرطی دارد، نه جنبه‌ی عدمی و نقصی که جنبه‌ی بشرط‌لابودن داشته و صلاحیت حمل بر بسیط‌الحقیقه را ندارد (۴۰، ص: ۳۵).

۳. قاعده‌ی النفس فی وحدتها کل القوی

در اینجا، از سویی، تبیین مطلب، به شناخت معنای وحدت نفس نیازمند است و همچنین از سوی دیگر، توضیح کل القوی بودن نفس، به بیان رابطه‌ی وحدت مذکور با تعدد قوا نیاز دارد.

۳.۱. وحدت نفس از نظر ملاصدرا

در بیان صدرا، گروهی پنداشته‌اند که در ما یک نفس انسانی مجرد، یک نفس حیوانی و یک نفس نباتی وجود دارد، از طرف دیگر، جمهور (حکما) بر آن‌اند که نفس ما فقط همان نفس ناطقه است که مشاعر و قوای ادراکی و تحریکی از لوازم آن محسوب می‌شوند، اما هر

نسبت قاعده‌ی «بسیط الحقیقه» و «کل القوی بودن نفس» در حکمت صدرایی ۴۷

دو قول، دور از صواب بوده و حقیقت این است که نفس انسان چون از سنخ عالم ملکوت است، وحدتی جمعی دارد که ظل وحدت الهیه به شمار آمده و در ذات خودش همه‌ی قوا را دربردارد (۲۹، ص: ۵۵۳). نفس انسانی هویت و وجود واحدی است که در ذات خود مراتب سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل را دربر گرفته که هریک از این مقامات سه‌گانه نیز از درجات و قوای گوناگون، به لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص، برخوردارند (۲۱، ج ۷، ص: ۲۵۵). نتیجه‌ی ظهور آثار ادراکی و تحریکی هریک از این عوالم سه‌گانه در نفس، شکل‌گیری مرتبه‌ای از نفس است که پایین‌ترین آن، نفس نباتی است، در مرتبه‌ی میانی نفس حیوانی قرار دارد و در مرتبه‌ی بالاتر و شریف‌تر، نفس ناطقه‌ی انسانی؛ البته همه در یک معنای جامع ذاتی (معنای جنسی نفس) اشتراک دارند (۲۱، ج ۸، ص: ۵). در اینجا توجه به دو نکته ضروری است: اولاً نفوس انسانی، حادث به حدوث بدن‌اند و اگرچه وحدت نوعی دارند، اما به لحاظ تعداد متکثرند (همان، صص: ۳۳۰-۳۳۱) و ثانیاً وحدت نفس را باید قابلیت مرتب با جهت روحانی او بدانیم؛ چراکه وجودهای جسمانی وحدت جمعی ندارند؛ زیرا هر جزء مفروض جسم، اقتضای عدم سایر اجزا و بلکه کل آن جسم را دارد و با حضور آن جزء، کل آن جسم و همین‌طور سایر اجزا معدوم و منتفی‌اند. جسم حقیقتی افتراقی است که در وجود آن، قوه‌ی عدم آن و در عدمش، قوه‌ی وجودش قرار دارد (۲۱، ج ۳، صص: ۲۹۷-۲۹۸).

۲.۳. معنای کل القوی بودن نفس

پس از روشن شدن وحدت نفس، کل القوی بودن آن به این معناست که نفس مدرک تمام ادراکات منسوب به قوای انسانی بوده و در عین حال، آنچه مبدأ حرکات صادره از قوای تحریکی حیوانی، نباتی و طبیعی است، چیزی غیر از همین نفس ناطقه نیست (۲۱، ج ۸، ص: ۲۲۱). به بیان مشهور سبزواری:

«النفس فی وحدته کلّ القوی و فعلها فی فعله قد انطوی» (۱۷، ج ۵، ص: ۱۸۰)
صدرا در کتاب *سفار* با اقامه‌ی براهین متعدد بر این ادعا (۲۱، ج ۸، صص: ۲۲۱-۲۲۶)، نشان می‌دهد که منشأ این امور، قوای متعدد نفس نبوده و در واقع این قوا به منزله‌ی ابزارهای نفس‌اند و انتساب یک فعل به آلت، مجاز و به ذی‌آلت، حقیقت است (همان، ص: ۲۲۲). این نگاه ابزاری به قوای نفس، غیر از نگاه مشائیان است که چون بسیاری از قوای نفس را مادی و منطبع در ماده می‌دانستند، آن‌ها را تنها به منزله‌ی ابزار و آلات نفس و غیر از خود آن می‌دیدند (۳۴، ج ۳، ص: ۲۵۹).

ملاصدرا در پاسخ به این شبهه که از وحدت نفس با قوای گوناگون ادراکی و تحریکی، لازم می‌آید که در آن واحد، نفس جوهری مجرد و مادی باشد، جواب می‌دهد که نفس به ترتیب اشرف فالاشرف، درجات وجودی گوناگونی دارد و به لحاظ حرکت جوهری خود، هر

زمان که مرتبه‌ی کمالی بالاتری می‌یابد، در مقایسه‌ی با مراتب سابق، از احاطه و شمول برخوردار می‌شود، بدون اینکه با آن یکی شود (۲۱، ج ۸، ص: ۲۲۳). در واقع، این وحدتی است که جامع تمام کثرات است. حتی تعلق ذاتی نفس به بدن، معیتی با آن ایجاد می‌کند که نوعی ترکیب اتحادی ذاتی است، به گونه‌ای که هر دو به همراه هم در یک سیر جوهری استکمالی قرار می‌گیرند، هر چند هر دو در بدو حدوث بالقوه هستند، اما دائماً در حال تحول و یافتن شأن جدیدی‌اند (۲۱، ج ۹، ص: ۲).

۳.۳. رابطه‌ی وحدت نفس و تعدد قوا

ملاصدرا طرح مسأله‌ی وحدت نفس را بی‌نیازکننده‌ی از وجود قوای متعدد و نافی آن نمی‌داند، همان‌طور که در مسأله‌ی توحید افعالی، حکما به نظام علی و معلولی و صدور موجودات از یکدیگر باور دارند بدون آنکه با اعتقاد به تأثیر حقیقی و همه‌جانبه‌ی خدا و صدور همه‌چیز از او، منافاتی داشته باشد (۲۱، ج ۸، ص: ۲۲۳). در دستگاه صدرا، نفس وجود واحدی است که مراتب گوناگونی دارد و از هر مرتبه، ماهیت خاصی انتزاع و به نام قوه‌ی خاصی نامیده می‌شود. بنابراین مدرک حقیقی هر ادراک یا حرکتی که از حیوان (و انسان) سر می‌زند، نفس است (۳۸، ج ۱، ص: ۳۲۸) که این امر منافاتی با لزوم واسطه قرار گرفتن قوای متعدد و متفاوت در تحقق افعال ادراکی و تحریکی نفس ندارد (۲۱، ج ۸، ص: ۷۱). گاهی ممکن است به نظر بیاید که بعضی از قوا، مثل غاذیه، جاذبه و متخیله، مسخر نفس نبوده و از آن فرمان نمی‌برند و این مورد نقضی برای وحدت جمعی نفس و احاطه‌ی آن بر همه‌ی قواست، اما باید توجه داشت که این قوا تحت تسخیر و مشیت ذاتی نفس‌اند، مشیتی که از نفس منبعث است و گاهی به حسب حب ذاتی و عشق جبلی آن به خودش و امور مترتب بر آن است و گاهی به خاطر شوق فطری به کمال متناسب آن. چنین مشیتی به قصدی زائد و علمی عارض از بیرون مسبوق نیست (۲۶، صص: ۱۳۳-۱۳۴). صدرا پس از اقامه‌ی برهان بر این مطلب، نتیجه می‌گیرد که مجرد شوق ذاتی در به‌کارگیری حواس ادراکی و قوای تحریکی، به این معناست که قوای یادشده نیز از افعال نفس و تحت احاطه‌ی آن‌اند (همان، ص: ۱۳۴).

۴. تأثیر مبانی حکمت متعالیه بر دو قاعده

۴.۱. اصالت وجود

مطابق اصالت وجود، حقیقت هر چیزی همان وجود آن است که منشأ آثار و احکام آن قرار می‌گیرد، بلکه حقیقت هر چیز دیگری هم به وجود است؛ به بیان دیگر، متن واقعیت، چیزی غیر از وجود نیست. وجود برخلاف ماهیت، بذاته موجود است و در تحقق، به غیر خود

نسبت قاعده‌ی «بسیط‌الحقیقه» و «کل‌القوی بودن نفس» در حکمت صدرایی ۴۹

نیازی ندارد. بنابراین ماهیت، در جعل و تحقق خود، تابع وجود بوده و امری اعتباری است که ذهن آن را از مراتب وجود حقیقی انتزاع می‌کند (۲۷، صص: ۹-۱۱؛ ۲۱، ج ۱، صص: ۳۸-۳۹؛ ۲۳، ص: ۶). قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه نیز بر چنین مبنایی استوار می‌شود؛ زیرا از نتایج اصالت وجود، بساطت آن است. وجود هویت بسیطی است که قوام آن به جنس و فصل و مفاهیم ماهوی نیست (۲۱، ج ۱، ص: ۵۰) و با انبساطی که دارد، در همه‌ی ماهیات سریان یافته و با اینکه امری واحد و متشخص است، سبب تشخیص سایر ماهیات می‌شود. در عین حال، به حسب ماهیات گوناگونی که در هر مرتبه از مراتب وجود با آن متحد می‌شوند، حقایق (ماهوی) مختلفی می‌یابد؛ به غیر از موجود اول که وجود صرف و بی‌نهایتی است که شائبه‌ای از ماهیت در او نیست (۲۳، ص: ۷).

بر اساس همین مبنا، صدرالمآلهین اصالت را به صورت داده و قوام هر چیز، از جمله نفس را به صورت و فصل اخیر آن می‌داند. سایر فصول عالی و متوسط نیز به منزله‌ی لوازم فصل اخیرند و نیاز صورت به ماده هم به دلیل قصور وجود صورت است که مانع از تفرّد آن، بدون نیاز به ماده، شده است (همان، ص: ۲۶۱). هر چند ملاصدرا ضمن همراهی با عامه‌ی حکما، نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده است (۲۱، ج ۸، ص: ۱۷)، اما معتقد است با توجه به حرکت جوهری و استکمال حقیقت انسانی، نگاه ماهوی به نفس و تعریف حدی نمی‌تواند بیانگر حقیقت آن باشد (همان، ص: ۱۱). در نگاه ماهوی، نفس جوهری است مجرد که وجود لافسه دارد و به لحاظ تعلق به جوهر دیگری به نام بدن، واجد عرضی (از مقوله‌ی اضافه) می‌شود که وجود آن، وجود للغیر است و مفهوم نفس از آن انتزاع می‌شود (۳۸، ج ۱، ص: ۶۲)، اما درست این است که نفسیت نفس، همان نحوه‌ی وجود آن است و نمی‌توان برای ماهیت نفس، وجود دیگری غیر از همین جنبه‌ی تعلق در نظر گرفت؛ مگر اینکه با استکمال و تحول ذاتی و جوهری خود، با عبور از عقل بالقوه، به وجود جدیدی که همان عقل فعال است بدل شود (۲۱، ج ۸، صص: ۱۱-۱۲؛ ۲۴، ص: ۲۳۸)، البته از نظر علامه طباطبایی، در همین مرحله نیز کمالات نفس در ضمن این مرتبه‌ی عقلی محفوظ می‌ماند (۲۱، ج ۸، ص: ۱۲ تعلیقه‌ی اول علامه). به یاری همین نگاه وجودی به نفس و با استمداد از دیگر مبانی حکمت متعالیه، چون تشکیک وجود و حرکت جوهری، می‌توان برای نفس هویتی اصیل، بسیط، واحد و سیال در نظر گرفت که با وحدت جمعی و سعی خود، در عین وحدت، همان قوای متکثر باشد، به گونه‌ای که اولاً همه‌ی قوا از مراتب وجودی او به شمار بیایند و ثانیاً هر مرتبه‌ای از نفس، با سایر مراتب در یک وحدت سعی محفوظ بماند.

۲.۴. تشکیک در وجود

هر چند وجود حقیقتی واحد و مشترک بین ماهیات گوناگون است، اما مشکک بوده و

به حساب هر مرتبه‌ای، از تقدم و تأخر و شدت و ضعف برخوردار می‌شود (۲۱، ج ۳، ص: ۳۵-۳۶) که این تفاوت در شدت و ضعف، به معنای بازگشت مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک است (۲۱، ج ۶، ص: ۶۰). بنابراین تمایز وجودات بسیط از هم، به کمال و نقصی است که در همان مابه‌الاشتراک واقع می‌شود، بدون اینکه به فصل ممیزی نیاز باشد (۲۱، ج ۷، ص: ۳۲۴).

نظریه‌ی کل‌القوی بودن نفس نیز به‌واقع طرح گونه‌ای تشکیک در جهان کوچک (عالم صغیر) است (۱۴، ص: ۳۳۲). همان‌طور که جهان بزرگ یا عالم کبیر به معنای وجود مطلق و تجلیات و مراتب آن است، جهان کوچک هم، به معنای نفس انسانی است و مراتب و تجلیات آن، همان قوای نفس است (همان، ص: ۳۲۳). کل‌القوی بودن نفس، یعنی تحقق دو مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، یا به تعبیر دیگر، مقام شهود مفصل در مجمل و شهود مجمل در نفس (۱۷، ج ۵، ص: ۱۸۱)، که به معنای مشکک بودن آن است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: مراتب سه‌گانه‌ی نباتی، حیوانی و انسانی به‌مانند نور شدیدی است که مشتمل بر مراتب انوار گوناگون پایین‌تر از خود است؛ به این صورت که در عین وحدت و بساطت، به‌خاطر قوت وجودی خود، جامع همه‌ی مراتب وجودی ضعیف‌تر است. پس نفس در مرتبه‌ی ذات خویش، هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمودهنده‌ی بدن و محرک او و هم طبیعت ساری در جسم است (۲۳، ص: ۲۲۸).

۳.۴. حرکت جوهری

ملاصدرا در یک نوگرایی فلسفی معتقد است که وجودهای مادی (ذاتاً) وجودهایی تدریجی هستند که جوهر آنها در هر لحظه، به‌واسطه‌ی وجود تازه‌ای که می‌یابد، در حال حرکت و سیلان است (۲۱، ج ۳، ص: ۶۸). این حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آنکه وصفی بیرونی باشد که به آن ضمیمه شده باشد (همان، ص: ۷۴). نفس نیز جوهری جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاست که بقای آن به‌واسطه‌ی استكمال و خروج از قوه به فعل حاصل می‌شود (۲۳، ص: ۲۲۱)، شئون ذاتیه و تطوراتی دارد که مطابق آن، پیوسته در حال تحول و تجدید از حالی به حال دیگر است (۲۱، ج ۸، ص: ۲۴۷؛ ۲۴، ص: ۲۳۵). اساساً محال است که ابتدائاً از ترکیب یک صورت عقلانی و ماده‌ی جسمانی (بدن)، یک نوع جسمانی واحد مثل انسان، بدون واسطه‌شدن یک فرایند تکاملی و ایجاد تحول در ماده، حاصل شود (۲۱، ج ۳، ص: ۳۳۰). وجود نفس، به ذات بسیطش قابلیت شدت و ضعف دارد، به این معنا که با پذیرش حرکت اشتدادی جوهری، می‌تواند به ذات دیگری متحول شود (۲۱، ج ۹، ص: ۱۸۶)، اگرچه وحدت هویت انسانی، در همه‌ی این تحولات، به‌واسطه‌ی برخورداری از اتصال وحدانی و تدریجی محفوظ می‌ماند (۲۱، ص: ۱۹۰).

۵. سنخیت بین نفس و خدا

۱.۵. تجلی خدا در انسان

ملاصدرا به نقل از ابن‌عربی و در بیان مقام خلیفه‌اللهمی انسان می‌نویسد: انسان کامل بر صورت خدای رحمان خلق شده و همه‌ی ماسوی‌الله، جزئی از انسان کامل و او کل آن‌هاست (۲۱، ج ۸، ص: ۱۴۰)؛ به این معنا که براساس قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، همه‌ی ماسوی‌الله، محاط و تحت سعه‌ی وجودی انسان قرار می‌گیرند (همان، ص: ۱۴۰، تعلیقه‌ی علامه طباطبایی). خلیفه‌ی خدا آینه‌ای است که از طرفی محل ظهور همه‌ی اشیا برای خداست و از طرفی، حق تعالی با جمیع اسمای خود در آن تجلی می‌کند که مصداق اتم آن، پیامبر خاتم است و حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، به سبب شناخت وی معنا می‌یابد (۲۱، ج ۷، ص: ۲۱).

۲.۵. تناظر از حیث ذات، صفات و افعال

خدا نفس انسانی را مثالی برای ذات، صفات و افعال خویش آفرید و با اینکه بین این مثال و ممثل له که ذات الهی باشد، تفاوت بسیار است (۲۰، ج ۷، ص: ۳۳)، اما شناخت نفس در هریک از ساحت‌های یادشده، به معنای دستیابی به خداشناسی در همان ساحت است (۲۵، ص: ۶).

انسان کلی، آینه‌ی تمام‌نمای خداست که از حیث ذات و اصل وجود خود، قائم به نفس و مجرد از زمان و مکان و منزله از حلول و اشاره‌ی حسی و انقسام بوده و نوری از انوار معنوی الهی و سری از اسرار عقلی خدا و وجهی از وجوه قدرت و نشانه‌ای از آیات حکمت او به شمار می‌آید که این ویژگی‌ها را از صفات ذاتی الهی گرفته است (۲۵، ج ۴، ص: ۴۰۲). نفس و خدا در این مطلب مشترک‌اند که با اینکه وجود واحدند، اما جایز است که مصداق برای دو یا چند مفهوم متغایر واقع شوند. همان‌طور که ذات خدا با احدیتی که دارد، مصداق برای معانی اسماء و صفات متکثر واقع می‌شود، جمیع صورت‌های ادراکی عقلی، خیالی و حسی نیز با وجود اختلافی که دارند، می‌توانند با یک هویت و در وجود واحد (یعنی نفس) جمع شوند (۲۶، ص: ۷۳). همچنین نفس به حسب احوال و صفات متناظر با صفات جمالیه و جلالیه‌ی خدا، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر، حی، متکلم و... است (۲۰، ج ۴، ص: ۴۰۲). نفس به لحاظ افعال نیز (اعم از تکوینی، اختراعی یا ابداعی) به مانند باری تعالی است (۲۰، ج ۴، ص: ۴۰۲-۴۰۳). انسان حتی در مقام فعل می‌تواند هرچه را می‌خواهد، در خود بیافریند و اراده کند، هرچند این قابلیت به خاطر وابستگی نفس به حیات دنیایی، در غایت ضعف است، لکن برخی به واسطه‌ی وسعت وجودی و درجات کمالی خود می‌توانند صورت‌هایی بیافرینند که بر آن آثار عینی هم مترتب می‌شود (۲۱، ج ۱، ص: ۲۶۵؛ ۲۵، ص: ۱۳۹۱).

۵.۳. شباهت از حیث ارتباط نفس با قوا

در بیانی کلی، اگر خداوند بر حقایق عالم خارج مثلی در درون انسان قرار ندهد، محال است انسان بتواند حقیقت عالم خارج را درک کند (۲۵، ص: ۴۸۷). بر این مبنا، رابطه‌ی روح ما با نیروهای مان در بدن نیز مثلی برای رابطه‌ی خدا با عالم و کائنات است (همان، صص: ۴۹۵-۴۹۶). در این راستا، گاهی ملاصدرا رابطه‌ی نفس با قوای خود را به نسبت خدا با فرشتگان تشبیه کرده و می‌گوید این نظری است که بسیاری از بزرگان علمی همچون نویسندگان اخوان الصفا آن را پذیرفته‌اند (۲۱، ج ۸، ص: ۱۳۹ و ۴، ج ۲، صص: ۳۰۶-۳۰۷). قوای نفس انسانی را اگر به ادراکی و تحریکی تقسیم کنیم (۲۵، ص: ۲۵۸)، می‌توانیم برای هریک شباهتی بین نفس و حق تعالی دریابیم؛ مثلاً نفس در مقام ادراک [غیر]، از یک ادراک کلی ذاتی و یک ادراک جزئی، به واسطه‌ی کاربست آلات [خود و بدن]، بهره‌مند است (همان، ص: ۳۰۷) که البته این ادراک دووجهی، غیر از علم ذات به خود ذات است و به نظر می‌رسد این دو مرتبه، نظیر همان دو جنبه‌ی اجمالی و تفصیلی علم الهی به مخلوقات است که در اندیشه‌ی صدرایی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی نامیده می‌شود و به دو مرتبه‌ی علم پیشین الهی و علم پس از ایجاد ناظر است (۱۹، صص: ۱۳-۱۴ و ص: ۴۶؛ ۲۱، ج ۶، صص: ۱۸۱-۱۸۲)، البته با این تفاوت که نفس به خاطر وابستگی به بدن و خاصیت تأثیرپذیری، با تغییر مزاج، در ادراکات خود دچار تألم می‌شود (۲۵، ص: ۳۰۷)؛ حال آنکه در منطق کلامی که صدرا آن را تأیید می‌کند، چنین چیزی در خدا راه ندارد (۱۲، ص: ۴۴ و ۲۱، ج ۷، ص: ۱۰۷). از حیث قوای تحریکی نیز یکی از شباهت‌های نفس با حضرت رب در این است که خدا نفس را با دو نشئه و ساحت آفریده است و همان‌طور که افعال الهی در دو جهت غیب و شهادت و به تعبیر دیگر، ملک و ملکوت، یا به بیان قرآنی، خلق و امر ظهور می‌یابد، افعال نفس انسانی نیز دو گونه‌اند: یا در آن‌ها قوای ناپایدار و نوشونده‌ی جسمانی و بدنی را به کار می‌گیرد، یا بذاتها و بدون استمداد از آن قوا، فعلی را انجام می‌دهد که در این صورت، از ثبوت و دوام که ملکه‌ای نفسانی است، برخوردار خواهد بود که خلق صور در نفس از این قبیل‌اند (۲۰، ج ۷، صص: ۳۴-۳۵).

۵.۴. شباهت از حیث رابطه‌ی نفس با بدن

ملاصدرا از یک منظر، انسان را مرکب از دو جوهر می‌داند: بدنی جسمانی و نفسی عقلانی (۲۸، ص: ۹۹) که اولی از عالم خلق و خاستگاه ظلمت و نقصان و دومی از عالم امر و منشأ روحانیت و نورانیت اوست (۲۰، ج ۴، ص: ۲۵۱)؛ چراکه عالم امر، خیر محض است، برخلاف عالم خلق که به شر و نقص و آفت آمیخته است (۱۹، ص: ۵۱ و ص: ۷۴؛ ۲۱، ج ۶، ص: ۳۸۲؛ ۲۹، ص: ۲۹۷؛ ۲۹، ص: ۵۹). اما در نگاهی دیگر، برخلاف تفکر مشائی که نفس را صرفاً

نسبت قاعده‌ی «بسیط‌الحقیقه» و «کل‌القوی بودن نفس» در حکمت صدرایی ۵۳

معادل قوه‌ی عاقله می‌شمارد (۳۴، ج ۲، ص: ۳۶۸ و ۲۵، صص: ۳۰۷-۳۰۸)، صدرا قوه‌ی عاقله را نه همه‌ی نفس، بلکه مرتبه‌ای از مراتب آن می‌داند که همان مرتبه‌ی غیبت از بدن و سایر قوا، و اتصال به عالم قدس است. بنابراین حقیقت نفس با بدن و جرم مادی مباین نیست، بلکه بدن همچون سایه‌ای برای نفس (اگر به نور تشبیه شود) است و از خود استقلال در وجود ندارد، همان‌طور که در حرکات ارادی هم استقلالی ندارد (۲۵، ص: ۳۰۸). جمع دو نظر به این است که در نگاه صدرا، حقیقت بدن غیر از این حجمی است که مشاهده می‌شود و معروض حرکات طبیعی (محسوس) قرار می‌گیرد و ممکن است مثلاً از سطحی سقوط کند، بلکه حقیقت بدن، جسم لطیف گرمی است که اولاً و بالذات محل تصرف نفس قرار گرفته و این بدن ثقیل و کثیف (فشرده و چگال) همچون غلافی آن را پوشانده است. با این رویکرد، بدن لطیف را می‌توان بسان عرشی دانست که نفس بر آن تکیه زده است (همان). توجه به همین نسبت، دستمایه‌ای است برای ملاصدرا در توضیح این مطلب که معرفت نفس می‌تواند مثالی از معرفت رب باشد؛ زیرا هرچند خدا منزله از مثل است، اما می‌تواند مثال داشته باشد. یکی از وجوه این تماثل، شباهت در نسبتی است که از یک طرف بین نفس و قوای آن و از طرف دیگر، بین خدا و ملائکه‌ی کارگزار الهی وجود دارد و درباره آن می‌فرماید: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»؛ از امر الهی سرکشی نکرده و به آنچه دستور دهد عمل می‌کنند (تحریم: ۶) (۲۵، ص: ۳۰۸). به‌واقع، بدن (به معنای جسم لطیف جاری که از نفس جدا نمی‌شود) از سویی سایه برای صاحب‌سایه (نفس) است و از سویی دیگر عرش و کرسی (جایگاه جلوس و اتصال نفس به عالم مادی) است. به نظر می‌رسد که از طرفی، نفس واجد نوعی علیت برای بدن بوده و منشأ آن به شمار می‌آید و از طرف دیگر، بدون اتکای به این بدن، نفس نمی‌تواند حیات این جهانی داشته باشد، درست به‌مانند نسبت صورت به ماده که از جهتی صورت، نوعی علیت برای ماده دارد و از جهت دیگر، در تحقق خود به وجود ماده نیازمند است (۲۱، ج ۲، صص: ۳۳-۳۴). البته تمام قوای نفس تحت امر نفس بوده و از آن تمرد نمی‌کنند، مگر قوه‌ی وهم که بهره‌ای از شیطنت داشته و همان‌طور که ابلیس لعین از خدا نافرمانی کرد، این قوه هم از اطاعت عقل (مرتبه‌ی عالی نفس) سر باز می‌زند (۲۵، ص: ۳۰۸).

۶. نسبت مفهومی دو قاعده

نسبت مفهومی دو قاعده را می‌توان در چند محور کلی خلاصه کرد:

الف) ملاصدرا نفس را از دو منظر لحاظ کرده است، یک‌جا آن را جوهر مجرد و بسیطی به شمار آورده که به دلیل هویت ذاتی و بسیطی که دارد، نه تعریف می‌شود و نه بر آن اقامه‌ی برهان می‌شود، ولی در ملاحظه‌ای دیگر، نفس از جهت تعلق به بدن و فعل و انفعالی که

نسبت به آن دارد، هم تعریف‌پذیر است، هم برهان می‌پذیرد (۲۱، ج ۸، ص: ۵). اما علاوه بر اینکه در ادعای صدرا مبنی بر حد و برهان نداشتن ماهیات بسیطه، از جمله نفس، مناقشه شده است (۳۸، ج ۱، ص: ۴۱)، باید دانست که اثبات قاعده‌ی کل القوی نیز بدون امکان اثبات بساطت نفس، میسر نیست. علاوه بر اینکه فهم معیت نفس و بدن و رابطه‌ی آن دو با یکدیگر نیز یکی از کلیدهای فهم قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و دفع شبهه از نوع رابطه‌ی خدا و دیگر وجودات قرار می‌گیرد (۲۵، ص: ۴۱؛ ۲۷، ص: ۲۳۶؛ ۲۶، صص: ۱۳۶-۱۳۷).

ب) قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه از دو مؤلفه تشکیل شده که یکی ایجابی (بسیط‌الحقیقه همه‌چیز است) و دیگری سلبی (و هیچ‌یک از آن‌ها نیست) است، حال آنکه در قاعده‌ی کل القوی، فقط با یک مؤلفه‌ی ایجابی روبه‌رویم. براساس قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و بنابر جزء نخست و ایجابی آن، بسیط‌الحقیقه به دلیل بساطت محض، واجد کمالات همه‌چیز می‌شود و این امر، موهم نوعی حلول یا همه‌چیزانگاری اوست که جزء دوم و سلبی قاعده، عهده‌دار دفع این دخل مقدر است، اما در خصوص نفس، با بیانی ایجابی، شکل معینی از بساطت (بساطت از اجزای مقداری و مادی) و در نتیجه، وحدت (نفس) در عین کثرت (قوا) اثبات می‌شود، ولی به واسطه‌ی نبودن جزء سلبی در متن قاعده‌ی کل القوی، این بساطت همچنان با ترکیب نفس از وجود و ماهیت و به دنبال آن، ترکیب از اجزای ماهوی نیز سازگار می‌ماند. البته باید توجه داشت که اگرچه بساطت نفس مطلق نیست و برخی از انواع ترکیب را دارد، اما می‌توان برای قاعده‌ی کل القوی، جزء سلبی نیز در تقدیر گرفت؛ یعنی نفس همه‌ی قوای مادون است، اما هیچ‌یک از آن‌ها هم نیست، هرچند ملاصدرا آن را به روشنی بیان نکرده است. پس به این معنا، قید سلبی نیز در این قاعده مستتر است.

ج) تناسب و تناظر مفهومی این دو قاعده به دلیل وجود نسبتی است که میان خدا و نفس وجود دارد؛ قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه مفهوماً اعم از خدا و مصداقاً مساوق با خداست، اما قاعده‌ی کل القوی، مفهوماً مساوی با نفس بوده که برای توضیح ویژگی آن تبیین شده و مصداقاً می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد.

۷. نسبت مصداقی دو قاعده

نسبت مصداقی دو قاعده، به‌واقع بیان همان نسبتی است که میان مصداق بسیط‌الحقیقه (خدا) و مصداق کل القوی (نفس) وجود دارد. دو قاعده هرچند به‌لحاظ مفهومی از کلیت و ارزش منطقی یکسانی برخوردارند، اما از حیث مصداقی، چنین تفاوت‌هایی دارند:

الف) قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه هرچند عام است، ولی یک مصداق بیشتر ندارد که همان حق تعالی است، ولی مصداق کل القوی، نفوس متکثر انسانی است. نفوس انسانی چه به‌حسب

نسبت قاعده‌ی «بسیط‌الحقیقه» و «کل‌القوی بودن نفس» در حکمت صدرایی ۵۵

آفرینش اولیه و چه پس از مفارقت از ابدان، از یکدیگر متمایزند و مزاج‌ها و هیئات بدنی صرفاً قالب‌های متفاوتی برای نفوس متواطی و یکسان نیست تا با مفارقت قالب‌ها، حقیقت یکسان نامتمایزی باقی بماند، بلکه مزاج‌های متفاوت، قالب‌هایی برای نفوس گوناگون‌اند و با زوال آن‌ها، تفاوت و تمایز نفوس برقرار می‌ماند (۳۰، ص: ۱۱۱).

ب) مصادیق کل‌القوی برخلاف مصداق بسیط‌الحقیقه، در مقام تحقق خارجی نیز به مناسبت شدت و ضعف نفوس متعدد، مشکک بوده و در هر فرد انسانی از درجات صدق متفاوتی برخوردار می‌شود که این تفاوت، در دو منصفی ادراکی و تحریکی ظهور می‌یابد؛ چون کمال قوای تحریکی، در ارتباطی مستقیم، به کمال عقلی نفس وابسته است (۲۵، ص: ۴۹۲) و هرچه نفس از ماده و التفات به آن دورتر باشد، از ادراک و احاطه‌ی بالاتری برخوردار می‌شود (۲۱، ج ۲، ص: ۲۲۹). از نظر ملاصدرا مادامی که نفس گرفتار بدن است، از رسیدن به مرتبه‌ی کامل عقلانی محروم است و تصرفات او به همان قوای حیوانی و پراکنده‌ی در جسم محدود است، اما در اثر رشد علمی و عملی، امور روحانی و عقلی و حسی، همه مطیع او می‌شود (۲۱، ج ۸، ص: ۱۴۰).

ج) قاعده‌ی کل‌القوی درباره‌ی جوهری به نام نفس است که مرکب از وجود و ماهیت بوده و همین حدود ماهوی، آن را در مسیر کمالات جدید قرار می‌دهد که با حرکت جوهری اتفاق می‌افتد و همین حرکت، اولاً مصححی برای وحدت همه‌ی این مراتب کمالی متکثر در نفس است و ثانیاً زمینه را برای تشدید این وحدت و بساطت مهیا می‌کند. اما قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه درباره‌ی جوهری است که وجود محض و بسیط علی‌الاطلاقی است که برای او کمال جدیدی متوقع نیست و از این حیث، حرکت و تعالی در او معنا نمی‌یابد.

د) تطبیق قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه با تعریف نفس در دیدگاه مشایی و سینیوی صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ چراکه ابن‌سینا نفس را جوهر مجردی می‌داند که با حدوث بدن حادث شده و به‌همین دلیل امری بسیط، مفارق، و در نتیجه فسادناپذیر است (۲، ص: ۴۰۸). گرچه به دلیل اینکه ابن‌سینا بدن و قوای غیرادراکی را در تعریف نفس نادیده گرفته، از اصل عقیده‌اش انتقاد شده است و هنر صدرا در این بوده که توانسته با استمداد از مبانی فلسفی خود (مثل تشکیک در وجود و حرکت جوهری)، بین جامعیت نفس نسبت به همه‌ی ابعاد وجودی انسان از یک‌سو و وحدت و بساطت آن از سوی دیگر جمع کند (۲۲، ص: ۴۶، مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی)، اما به نظر نگارنده این اشکال همچنان باقی است که در دیدگاه صدرایی، نفس در ابتدای حدوث جسمانی است (۲۱، ج ۸، ص: ۳۴۰) و به این سبب، حداقل در مرحله‌ی اولیه‌ی تکون، عاری از بساطت است و هیچ‌یک از دو قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و کل‌القوی بر آن تطبیق نمی‌شود.

ه) به نظر می‌رسد که اولاً قاعده‌ی کل‌القوی، اگرچه به‌لحاظ کارکرد و بیان خصوصیات نفس، نسخه‌ای مشابه با قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه در توضیح مراتب تشکیکی عالم است و از این جهت، هم‌عرض و در ردیف آن به شمار می‌آید، اما به‌لحاظ تحقق عینی و خارجی، جزء قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و در طول آن محسوب می‌شود؛ چراکه نفس با تمام قوای خود، از جهان جدا نیست و بخشی از مراتب و کثرات موجود در آن است. بنابراین از طرفی، فرض بی‌نیازی از قاعده‌ی کل‌القوی، به‌واسطه‌ی وجود قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه تقویت می‌شود، اما از طرف دیگر، قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه در تحقق تام خود، به وجود نفس با ویژگی کل‌القوی بودن آن وابسته است؛ زیرا فرض تمام اشیا فقط با تحقق همه‌ی مراتب وجودی، از جمله وجود موجودی به نام نفس (آن هم با خصیصه‌ی مذکور) تحقق‌پذیر است و ثانیاً با اتکا به این نظر که تشکیک در جهان کوچک (نفس)، نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر اعتقاد به تشکیک در جهان بزرگ است (۱۴، ص: ۳۲۳)، می‌توانیم بگوییم نفس علاوه‌بر اینکه قسمتی از مراتب تشکیکی عالم است، در نحوه‌ی وجود خود نیز از عالم مستقل نیست و رونوشتی از تشکیک در هستی است؛ به‌واقع تشکیک در جهان یک ظهور کلی دارد و یک ظهور جزئی که ظهور جزئی آن، در نفس و به‌مانند آینه‌ای برای نمایاندن تشکیک کلی و فراگیر در عالم است، هرچند تشکیک در نفس نیز خود برآمده از تشکیک در نظام هستی است؛ به عبارتی، اگرچه مراتب مشکک نفس، در وجود عینی و خارجی، تابع و مرتبه‌ای از تشکیک کلی عالم است، اما تشکیک خود عالم که مفاد قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه است، در وجود علمی و جنبه‌ی شناختی خود برای نفس، به ادراک و تجربه‌ی این خصیصه (تشکیک) در خود نفس وابسته است. نمی‌توان با قاطعیت گفت که آیا صدرا از قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه به کل‌القوی دست یافته یا برعکس، اما در مقام فهم و شناخت رابطه‌ی یادشده، باید به قاعده‌ی کلی‌تری اشاره کنیم که مدنظر صدراست و بر مبنای آن معتقد است که خداوند انسان را مثلی بر ذات و صفات و افعال خود قرار داده (۲۰، ج ۷، ص: ۳۴) و اگر خداوند بر حقایق عالم خارج مثلی در درون انسان قرار ندهد، محال است انسان بتواند آن حقیقت عالم خارج را درک کند (۲۵، ص: ۴۸۷)؛ پس می‌توان از این قاعده استنباط کرد که دست‌کم برای شناخت قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، باید در درون خودمان، به شناختی اجمالی از آن دست یابیم.

و) در نظر صدرا، نسبت بسیط عقلی و بسیط خارجی، عموم و خصوص مطلق است؛ چراکه آنچه عقلاً بسیط است، خارجاً هم بسیط است و نه بالعکس (۲۱، ج ۶، ص: ۱۰۳). با در نظر گرفتن این نکته، برخلاف خدا که از هر جهت بسیط است، نفس فقط خارجاً بسیط بوده و عقلاً مرکب است.

۸. نتیجه‌گیری

۱. نفس، در آفرینش، مثال برای خدا و همچون او بسیط است. اقتضای این بساطت، ظهور خاصیتی مشترک در هر دو، یعنی نوعی شمول همه‌جانبه و جامعیت نسبت به جمیع مراتب مادون است، اما از آنجاکه نفس، مثل خدا نیست، این جامعیت درباب خدا حقیقی و مطلق بوده و همه‌ی اشیای وجودی را شامل می‌شود، اما درخصوص نفس، محدود و نسبی است و فقط شامل مراتب و قوای خود نفس می‌شود؛

۲. ملاصدرا با تدوین مبانی جدید فلسفی، همچون اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری، سیمای جدیدی از نفس ارائه کرد که در پرتوی آن، مسیر برای توضیح قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و مفاد آن هموار می‌شود، هرچند به هنگام اثبات قاعده ممکن است استدلال‌های متفاوتی نظیر آنچه در متن مقاله ذکر شد، ترتیب داده شود، اما در نگاه پسینی و در مقام تطبیق، گاهی از قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، به سبب اطلاقی که دارد، برای اثبات بساطت نفس و کل‌القوی بودن آن استفاده می‌شود و از این حیث، قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه بر قاعده‌ی کل‌القوی محیط است و می‌توان گفت که حتی از لحاظی، با ذکر اولی، از وجود دومی هم بی‌نیاز می‌شویم؛

۳. حق تعالی در حیطه‌ی وجودی خود که شامل همه‌ی هستی است، بسیط است. نفس نیز در حیطه‌ی وجود خود، بسیط بوده و بر جمیع مراتب مادون خود احاطه دارد. همان‌طور که خود نفس با جمیع قوا و مراتبش، به‌مانند سایر مراتب هستی در طول خدا قرار می‌گیرد، بساطت نفس نیز در طول بساطت خداست و جلوه‌ای از آن به شمار می‌آید. باین‌همه، قاطعانه نمی‌توان گفت که آیا ملاصدرا از قاعده‌ی کل‌القوی به قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه دست یافته یا برعکس. هرچند این امر را با تحلیل و استفاده از ابعاد مختلف فلسفه‌ی او، در مجال مناسب می‌توان به اثبات رساند، اما نکته‌ای که صدرا به‌صراحت بر آن تأکید می‌کند این است که برای شناخت تمام حقایق بیرونی، باید نمونه‌ای از آن را در درون خود داشته باشیم، وگرنه فهم آن امر بیرونی محال خواهد بود؛ در نتیجه، در مقام شناخت و نه لزوماً اصل اثبات، برای فهم قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، به فهم کل‌القوی در درون خود نیاز داریم که این امر نیازمند شناخت چگونگی رابطه‌ی خدا و انسان، با حفظ تفاوت‌های میان مثال (انسان) و ممثل‌له (خدا) است.

یادداشت‌ها

۱. در این زمینه مراجعه شود به: ۶؛ ۸؛ ۱۱؛ ۱۳؛ ۱۸؛ ۴۰.
۲. در این زمینه نگاه شود به: ۵؛ ۹؛ ۱۴؛ ۳۱؛ ۳۵؛ ۳۶؛ ۴۱.

۵۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۳. در این زمینه نگاه شود به: ۷؛ ۳۹.
۴. فی أن كل بسيط الحقيقه كل الاشياء الوجوديه آلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام.
۵. بسيط الحقيقه كل الأشياء بوجه أعلى، ليس بشيء منها.
۶. ما لا جزء له.
۷. در باب سایر دلایل اقامه شده بر قاعده، نگاه شود به جلد ششم ۲۱، صص: ۵۷ و ۱۱۱-۱۱۵؛ همچنین ۲۵، صص: ۴۱-۴۲.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق.)، الشفاء (الهیات)، به تصحیح سعید زاید و الاب فنواتی و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۳. احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۲۲ق.)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. اخوان الصفا، (۱۴۱۲ق.)، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیه
۵. اسعدی، علیرضا، (۱۳۹۲)، «بررسی فرایند استکمالی نفس از دیدگاه ملاصدرا»، معرفت فلسفی، بهار، شماره ۳۹.
۶. افتخاری سعادی، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، «بازخوانی قاعدهی بسیط الحقیقه در اندیشهی ملاصدرا»، جستارهای فلسفی، پاییز و زمستان، شماره ۸.
۷. افشارپور، مجتبی، (۱۳۹۴)، «چگونگی شناخت خدا از راه شناخت نفس در تبیین روایت من عرف نفسه فقد عرف ربه»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان، شماره ۴۵.
۸. بهشتی، احمد و مؤمنی، مصطفی، (۱۳۸۶)، «قاعدهی بسیط الحقیقه و کاربردهای آن در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، پاییز، شماره ۱۰.
۹. تبعه ایزدی، مختار، (۱۳۸۳)، «تحلیل قوای نفس در فلسفه»، خردنامه صدرا، زمستان، شماره ۳۹.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، قم: انتشارات الزهرا.
۱۱. جمال زاده، عبدالرضا، (۱۳۷۳)، «جایگاه و کاربرد قاعدهی بسیط الحقیقه کل الأشياء»، کیهان/اندیشه، فروردین و اردیبهشت، شماره ۵۳.
۱۲. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ دوم، قم: مؤسسه الامام الصادق.

- نسبت قاعده‌ی «بسیط‌الحقیقه» و «کل‌القوی بودن نفس» در حکمت صدرایی ۵۹
۱۳. خورسندیان، محمدعلی، (۱۳۸۶)، «قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و کاربردهای آن در اندیشه‌ی صدرایی»، *اندیشه دینی*، تابستان، شماره ۲۳.
۱۴. دادبه، اصغر، (۱۳۷۰)، «النفس کل القوی»، *فصلنامه فرهنگ*، شماره ۸.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، (۱۳۸۳)، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی اصفهانی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
۱۶. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۸۳)، *اسرارالحکم فی المفتوح والمختتم*، مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۱۷. -----، (۱۳۶۹)، *شرح‌المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۸. شریف، زهرا، (۱۳۸۹)، «تبیین قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و دو ساحت مختلف از آن در مکتب صدرایی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، بهار و تابستان، شماره ۴۳.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰)، *أسرار الايات و أنوار البینات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۰. -----، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱ و ۳ و ۷، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۱. -----، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تعلیقه از علامه طباطبایی، ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۸ و ۹، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. -----، (۱۳۸۷)، *سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن- المسائل القدسیه- أجوبه المسائل)*، تعلیق، تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. -----، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. -----، (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۲۵. -----، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. -----، (۱۴۲۰ق)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: چاپ دوم، انتشارات حکمت.
۲۷. -----، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، ترجمه و شرح امام قلی‌بن‌محمد علی عمادالدوله، چاپ دوم، تهران: طهوری.

۶۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۸. -----، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهيه في أسرار العلوم الكماليه*، به تصحيح و تعليقه سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
۲۹. -----، (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، به همراه تعليقات ملا علي نوري و تصحيح و مقدمه محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۳۰. صلواتي، عبدالله، (۱۳۸۹)، «نفس و قواي آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدين شیرازی»، کتاب *ماه فلسفه*، شماره ۳۹.
۳۱. طاهري، اسحاق، (۱۳۸۶)، «نفس و قواي آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدين شیرازی». قم: بوستان کتاب.
۳۲. طباطبائي، سيد محمد حسين، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، پاورقي از مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدر.
۳۳. -----، (۱۳۸۳)، *نهایه الحکمه الالهيه*، ترجمه و شرح علي شیروانی، ج ۳، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
۳۴. طوسی، نصیرالدين، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیيات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغه.
۳۵. عزيزی، رامین و ابراهيمی، حسن، (۱۳۹۷)، «رابطه‌ی نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقاعلی زنوزی»، *پژوهش‌های فلسفي*، تابستان، شماره ۲۳.
۳۶. کلباسی اشتری، حسين، (۱۳۸۶)، «نفس و صيرورت آن در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، پاییز، شماره ۴۹.
۳۷. لاهیجی، فیاض (محمد بن جعفر بن محمد صادق)، (۱۳۸۶)، *شرح رساله المشاعر*، قم: بوستان کتاب.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵)، *شرح اسفار (جلد هشتم)*، تحقيق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. مؤمنی، ناصر و گنجور، مهدی، (۱۳۹۱)، «نمونه‌انگاری نفس آدمی با خدا نزد ملاصدرا»، *حکمت و فلسفه*، سال هشتم، بهار، شماره ۱.
۴۰. مؤمنی، مصطفی و جوارشکیان، عباس، (۱۳۹۲)، «قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و کاربردهای آن در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، شماره ۷۲.
۴۱. نجفی رودباری، رضوانه و شیروانی، علی. (۱۳۹۳)، «تکون و تکامل نفس از منظر ملاصدرا»، *آیین حکمت*، بهار، شماره ۱۹.