Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 7-26**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2025.5002081

20.1001.1.17354545.1405.24.1.1.3

A Critical Study of Human Identity from the Perspectives of Suhrawardī and Mullasadra

Ali Moayedi / Ph.D. holder of Islamic philosophy and theology, Mofid University
moayedi91@yahoo.com

Received: 2025/05/11 - **Accepted:** 2025/12/03

Abstract

The question "Who someone is?" is the realm that distinguishes human individuals from others, and the answer to this question leads to "self-knowledge." In this research, getting through "anthropology," which pertains to the typical human species, we go into the sphere of "self-knowledge," which pertains to the human individual, in pursuit of a philosophical model by which individual identities can be understood. Meanwhile, we will first examine the views of two Muslim philosophers, namely Suhrawardī and Mullasadra, to clarify the background of the issue and distinguish the author's view from theirs. Next, the author will put forward his accepted view on self-knowledge -that comprises the constituents of "who someone is?"- which appears to possess advantages such as "generalizability" compared to the views of the two above-mentioned philosophers.

Keywords: "who someone is?", human being, Suhrawardī, Mullasadra, soul (nafs).

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۷ـ۲۶

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002081

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.1.3

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی حقیقت کیستی انسان از منظر سهروردی و ملاصدرا

علی مؤیدی / دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مفید moayedi91@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

چکیده

«کیستی» (Whoness) قلمرو وجه تمایز فرد انسانی از افراد دیگر است و پاسخ به پرسش از کیستی، به «خودشناسی» می‌انجامد. در این پژوهش، ما با گذر از «انسان‌شناسی» که ناظر به نوع انسانی است، به محدودهٔ «خودشناسی» که ناظر به فرد انسانی است داخل می‌شویم و در پی الگویی فلسفی می‌رویم که بر اساس آن، بتوان کیستیِ افراد را شناخت. در این میان، ابتدا آراء دو تن از فیلسوفان مسلمان، یعنی سهروردی و ملاصدرا را بررسی خواهیم کرد تا زمینهٔ بحث روشن گردد و تمایز رأی ما با آن دو فیلسوف مشخص شود. سپس، رأی مقبول خود دربارهٔ خودشناسی که مشتمل بر مقومات کیستی است را پیش می‌نهیم که به نظر می‌رسد نسبت به آراء دو فیلسوف مذکور از مزایایی چون «عمومیت‌پذیری» برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: کیستی، انسان، سهروردی، ملاصدرا، نفس.

مقدمه

از باب مقدمه، در ابتدا باید بگوییم که مرادمان از تعبیر «کیستی» (Whoness) چیست؟ به نظر می‌رسد مباحثی که فیلسوفان مسلمان دربارهٔ «انسان‌شناسی فلسفی» مطرح کرده‌اند غالباً ذیل دو عنوان «هستی» و «چیستی» قرار دارد. درواقع فیلسوفان مسلمان در انسان‌شناسی فلسفی‌شان که اغلب در مباحثی با عنوان «نفس» جلوه‌گر است، پس از اثبات هستیِ انسان به چیستی او پرداخته‌اند و تعریفی از انسان به دست داده‌اند که ناظر به «نوع» است؛ زیرا آنچه در پاسخ به چیستی عرضه می‌شود، همانا «تعریف» است و تعریف از جنس و فصل تشکیل یافته که اجزای نوع‌اند. اما آنچه افراد مختلف را تحت عنوان یک نوع قرار می‌دهد، وجوه اشتراک آنهاست و آنچه افراد نوع را از یکدیگر جدا می‌کند، وجوه امتیاز آنهاست. با عنایت بدین مطلب، می‌توان گفت که پرسش از «کیستی» پرسش از وجوه امتیاز افراد است. به دیگر سخن، کسی که در پی کیستیِ موجود (الف) است، درواقع در پی وجوه تمایز موجود (الف) از دیگر افراد نوع است؛ وجوه تمایزی که در مواجههٔ حضوری با «خود» ریشه دارد. به‌عبارتی، در چنین مبحثی، به نحو فلسفی می‌توان بررسی کرد که شخص (فرد) در حین مواجهه با خود، به‌طورخاص، چه می‌یابد و چگونه می‌توان آن را تحلیل و توصیف کرد. با اینکه بحث از کیستی در فلسفهٔ اسلامی تحت عنوان مجزایی سامان نیافته است، بااین‌حال می‌توان از این مفهوم در آثار فیلسوفانی چون سهروردی و صدرالمتألهین سراغ گرفت. ما در این پژوهش، ابتدا به سراغ آراء سهروردی و سپس صدرالمتألهین می‌رویم و نشان می‌دهیم که از سویی، در آثار آن دو، «ادراک» در انسان هویت‌ساز است. از سوی دیگر، بیان خواهیم کرد که از منظر سهروردی، تصرف نفس در بدن نیز هویت‌ساز است، اما از امور ذاتی انسان نیست، بلکه از امور عارضی است. همچنین نشان خواهیم داد که از منظر صدرالمتألهین، بدن در ابتدای مسیر تکاملی با نفس یکی است و این مطلب تعین‌بخش کیستی انسان است. ما در این پژوهش، ابتدا با روش تحلیل متن به سراغ آراء دو فیلسوف مذکور می‌رویم، سپس، رأی خود را در این‌باره ابراز می‌داریم و در آن با روش حضوری به مواجهه با خود می‌رویم و آنچه می‌یابیم را تحلیل می‌کنیم تا از این طریق به روش و نتیجهٔ تازه‌ای در خودشناسی راه یابیم.

بر اساس جست‌وجوی نگارنده، هیچ اثری با عنوان مقاله نگاشته نشده است. بااین‌حال، مقاله‌ای تحت عنوان «من و معیار تشخیص آن از غیر از منظر سهروردی، ملاصدرا و دکارت» (غریبی و همکاران، ۱۴۰۰) نگاشته شده است که از حیث عنوان به مقاله نزدیک است، اما از حیث محتوا، با مقاله تفاوت‌های فراوانی دارد. یکی از تفاوت‌های مهم این مقاله این است که مطالبی که نویسندگان آن بیان کرده‌اند، غالباً ناظر به «انسان‌شناسی» و «نفس‌شناسی» در کلام سهروردی و صدرالمتألهین است، آنچه ما در اینجا بدان پرداخته‌ایم، ناظر به «خودشناسی» در کلام آن دو فیلسوف است. درواقع آنچه مدنظر در این پژوهش است، وجوه فلسفی امتیاز فرد از افراد دیگر است که در آن مقاله بدان اشاره نشده است. همچنین، در فضای فلسفهٔ اسلامی، برخی متأخران به مسئلهٔ «کیستی»

اشاره کرده‌اند؛ مثلاً علامه حسن‌زاده آملی در جایی از کتاب *دروس معرفت نفس*، ما را با پرسش از «کیستی» مواجه کرده است (ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص۲۰). یا آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *تفسیر انسان به انسان*، به «خودشناسی فلسفی» و «شناخت هویت» اشاره کرده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص۲۵ و ۲۷). بااین‌حال، بحث مبسوطی در این‌باره شکل نگرفته است.

۱. مفهوم کیستی

واژهٔ «کیستی» برخاسته از ترکیب واژهٔ «کی»، «است» و «یای مصدرساز» است. آنچه در این ترکیب نقش محوری دارد همانا واژهٔ «کی» است که بنیاد مفهوم ترکیب را می‌سازد. واژهٔ «کی» به «است» رابطی اضافه شده است تا آن را به شکل «محمولی» درآورد و بدان معنای تازه‌ای بخشد و پس از آن، «یای مصدرساز» آمده است تا ترکیب «کی» و «است» را معنای اسمی بدهد تا آن را به‌سادگی در جای اسم بنشانیم و درباره‌اش سخن بگوییم. با این اوصاف، نقش «است» و «یای مصدرساز» چندان دارای اهمیت نیست؛ زیرا هر دو ما را یاری می‌دهند تا از «کی» چونان اسم سخن بگوییم. بنابراین، اگر بتوان مفهوم واژهٔ «کی» را شناخت، می‌توان به شناخت مفهوم ترکیب مذکور بار یافت.

اما واژهٔ «کی / که» به چه معناست؟ چنان‌که در *لغت‌نامهٔ دهخدا* (دهخدا، ۱۳۷۳، مادهٔ «کی») آمده است، این واژه «ادات استفهام» یا «ضمیر استفهامی» است و استفاده از آن بدان معناست که گوینده در پی طرح پرسشی است. اما پرسش از چه چیزی؟ ناگفته پیداست که گوینده، آن هنگام که «کی» را به «است» اضافه می‌کند، در پی شناخت «کسی» است. مثلاً زمانی که عزم آن دارد که «علی» را که یکی از افراد انسان است، بشناسد از ادات مذکور بهره می‌جوید و می‌پرسد: «علی کیست؟» این مطلب به‌ظاهر ساده، با قدری موشکافی ممکن است که ما را با دستاوردهای ژرفی روبه‌رو کند. اینک می‌توان پرسید که گویندهٔ پرسش مذکور دقیقاً در پی چیست؟ پیش از آنکه به پرسش مذکور بپردازیم، شایسته است که اشاره کنیم که یکی از ویژگی‌های استفهام با «کی» این است که این ادات صرفاً برای افراد / اشخاص عاقل [ذوی‌العقول] به کار می‌رود. چنان‌که سهروردی در جایی می‌گوید: «مطلب "من" الشیء و یطلب به خصوص ما عرف أنّه عاقل لذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۴۶)، و قطب‌الدین شیرازی در شرح آن می‌گوید: «... لاختصاص "من" بأولی العقل؛ و یجاب بأنّه زید و نحوه» (شیرازی، ۱۳۹۲، ج۱، ص۱۹۳). ازاین‌رو برای هر موجودی «قوهٔ عقل» را اثبات کنیم، پرسش از «کی» درباره‌اش صادق است، اما آنچه در این پژوهش مورد نظر است، همانا «انسان» است که یکی از «ذوی‌العقول» به‌شمار می‌رود. نکته‌ای که یادآوری‌اش لازم است، این است که پرسش از «من» در کلام این فیلسوفان همان پرسش از «کی» است. در مبحث نقد و نظر، به سؤال از «من» و ارتباط آن با «کیستی» بیشتر خواهیم پرداخت.

مطلب دیگر اینکه کسی که پرسش از «کی» را مطرح می‌کند، همواره در پی به دست آوردن علمی جزئی

است. قطب‌الدین شیرازی در این‌باره می‌گوید: «و کلّها [مطلب مَن] مطالب جزئیّة، تنزل عن أن تعدّ فی الأمّهات، لأنّها تطلب علوما جزئیّة» (شیرازی، ۱۳۹۲، ج۱، ص۱۹۳).

عنایت به این دو مطلب ما را به مفهوم کیستی نزدیک کرده و یاری‌مان می‌دهد تا مفهوم آن را روشن کنیم. اینک از این دو مطلب یاری می‌گیریم و دوباره پرسشمان را مطرح می‌کنیم: «کسی که پرسش از کیستی یک فرد / شخص را مطرح می‌کند، دقیقاً در پی چیست؟» به نظر می‌رسد، کسی که دربارهٔ یکی از افراد ذوی‌العقل این پرسش را مطرح می‌کند، درواقع در پی وجه امتیاز آن فرد به‌خصوص در قبال افراد دیگری است که ذیل مفهومی کلی [مفهومِ نوع] قرار می‌گیرند. به‌تعبیردیگر، پرسش از کیستی، پرسش از مابه‌الإمتیاز یک فرد به‌خصوص در قبال افراد دیگر است. در اینجا پرسشگر در پی این مطلب است که چه چیزی «علی» را از دیگر افراد انسان جدا کرده است. اگر به مطلبی که پیش‌تر دربارهٔ جزئی بودن علم به کیستی اشاره شد، بازگردیم، درمی‌یابیم که نیل به چنین پاسخی ثمرهٔ منطقی یا لازمهٔ منطقی آن است. چنان‌که گفتیم، پرسش از کیستی، پرسشی است که بر مدار مفاهیم جزئی می‌چرخد و علم جزئی به بار می‌آورد. این مطلب بدان معناست که محدودهٔ پرسش از کیستی، محدوده‌ای است که صرفاً یک مصداق / فرد را شامل می‌شود. اما چگونه می‌توان صرفاً متوجه یک فرد بود؟ در پاسخ می‌توان گفت: زمانی می‌توان متوجه یک فرد بود که وجوه امتیاز فرد مذکور از افراد دیگر را مورد نظر قرار دهیم و بدین‌سبب مرز محکمی میان آن فرد با افراد دیگر ایجاد کنیم. به‌تعبیردیگر، آنچه جزئیت یک فرد را تأمین می‌کند همانا ویژگی‌هایی است که مرز آن فرد را از دیگر افراد جدا کرده است. بنابراین، پرسش از کیستی که پرسش از فرد جزئی است، متوجه «مابه‌الامتیاز» فرد مذکور از افراد دیگر است.

با عنایت بدین مطلب می‌توان گفت که پرسشگری که از کیستی «علی» سؤال می‌کند، درواقع در پی وجه امتیازی است که «علی» را از افراد دیگری چون «حسن» و «حسین» و... جدا می‌کند. اما پاسخ بدین پرسش در محاورات عموم مردم پیچیدگی چندانی ندارد و با بیان اموری چون نام پدر «علی»، حرفهٔ «علی» یا... سامان می‌یابد. برخی فیلسوفان مسلمان پاسخ به کیستی را در چنین اموری جُسته‌اند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۶۵). درواقع به نظر می‌رسد که آنچه با عنوان «کیستی» از آن تعبیر می‌کنیم در کلام برخی فیلسوفان سلف، با تعبیر «مطلب من» بازتابیده است که در پاسخ بدان، از اموری همچون «نام» و... سخن گفته‌اند. اما باید دانست که چنین اموری از اعتباریات بوده و از مدار بحث فلسفی خارج‌اند. چگونه می‌توان پذیرفت که شناخت کیستی یک فرد از حیث فلسفی وابسته به شناخت «نام» اوست؟ آیا اگر آن فرد را به‌جای «علی»، «محمّد» می‌نامیدند، کیستی فلسفی‌اش متمایز از چیزی بود که امروز هست؟ به نظر می‌رسد که اگر فیلسوفانه به «کیستی انسان» بنگریم، در جست‌وجوی اموری برمی‌خیزیم که وجوداً یا حقیقتاً مابه‌الامتیاز افراد انسان‌اند و نه اعتباراً. حتی اگر تفاوت نام‌ها و حرفه‌ها برخاسته از تفاوت وجودی افراد باشد، باید به سراغ بنیادها رفت و آنها را به نحو فلسفی تبیین کرد. ازاین‌رو

باید دید که این پرسش را چگونه می‌توان رنگ‌وبوی فلسفی داد؟ به نظر می‌رسد که اگر کیستی را به حیطهٔ احکام وجود ببریم، می‌توانیم درباره‌اش بحثی فلسفی را سامان دهیم. چگونه این امر میسر است؟ چنان‌که گفتیم، پرسش از کیستی، همانا پرسش از وجه امتیاز فرد ذوالعقل است. با عنایت به اینکه پژوهش ما حول محور «انسان» می‌چرخد، می‌توان گفت که پرسش از کیستی در انسان‌شناسی فلسفی به این پرسش بازمی‌گردد که افراد انسان از حیث وجودی چه وجه امتیازی دارند؟ به‌تعبیردیگر، چه چیزی باعث می‌شود که وجود «علی» را به‌عنوان یکی از افراد انسان، از وجود «حسن» جدا کنیم؟ پاسخ بدین پرسش ما را رهنمون می‌شود که کیستی فرد را از حیث فلسفی تبیین کنیم و سامان‌دهندهٔ بحثی باشیم که بهتر است آن را «خودشناسی فلسفی» بنامیم تا «انسان‌شناسی فلسفی». اما نکته‌ای که در اینجا شایستهٔ یادآوری است این است که گاهی می‌توان از «کیستی» به «هویت» تعبیر کرد. شاهد این مدعا این است که برخی فیلسوفان مسلمان «مطلبُ من» را به «هویت» پیوند داده‌اند. از باب مثال، میرداماد در جایی می‌گوید: «مطلبُ من... هو لتطلّب الهویّة الشخصیة و تعرّفها» (میرداماد، ۱۳۷۶، ص۲۱۷). ازآنجاکه ما «کیستی» را همان «مطلبُ من» دانستیم، می‌توان گفت که «هویت» و «کیستی» نیز پیوند وثیقی دارند و شاید بتوان گفت یکی‌اند. ازاین‌رو ما گاهی به‌جای «کیستی» از «هویت» بهره می‌گیریم؛ هرچند که تأکیدمان بر واژهٔ «کیستی» است؛ زیرا با توجه به ساختارش، مراد ما را بهتر روشن می‌کند.

اما پیش از آنکه به سراغ «حقیقت کیستی» برویم، پرداختن بدین مطلب ضروری است که مفهوم «کیستی» در کلام ما مفهومی گسترده است که گاهی حیطهٔ تمایزات وجودی را نشان می‌دهد و گاهی به تمایزات ماهوی و پدیداری بازمی‌گردد. در توضیح این مطلب، باید بگوییم که آنچه ذیل مفهوم کیستی می‌جوییم صرفاً به وجوه تمایز فرد از افراد دیگر بازمی‌گردد. ممکن است گاهی این وجوه تمایز را در خارج و در بستر وجود کاوش کنیم و آنچه به دست می‌آوریم را حقیقت کیستی بخوانیم و گاهی ممکن است که به امور پدیدارشده بر خود اکتفا کنیم و آنها را سامان‌بخش حقیقت کیستی بدانیم. از باب مثال، در بحثی که پیش‌رو داریم، ما به سراغ آراء سهروردی و صدرالمتألهین رفته‌ایم و در جست‌وجوی وجه تمایز فرد، آراء آنان را کاویده‌ایم. اما آنچه به دست آورده‌ایم به تحلیل وجودی کیستی بازمی‌گردد. بدین معنا که کیستی هر فرد به چیزی بازمی‌گردد که سامان‌بخش وجود اوست. این مطلب بدین معناست که حقیقت کیستی [خودشناسی] در کلام این دو فیلسوف به تحلیل بستر وجود بازمی‌گردد، ولی ما در رأی مقبول خود، بر اساس برخی پیش‌فرض‌ها، از حقیقت وجودی گذر خواهیم کرد و کیستی را در جایی خواهیم جُست که وجود بر ما نمایان یا پدیدار شده است. به‌تعبیردیگر، وجود فرد هر چه باشد، ما آن چیزی را تحلیل می‌کنیم که بر فرد پدیدار شده است. بر این اساس، حقیقت کیستی شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد و به‌راحتی به چنگ می‌آید.

حال که مفهوم «کیستی» را روشن ساختیم، به سراغ واکاوی حقیقت کیستی در آثار و آراء سهروردی و صدرالمتألهین می‌رویم.

۲. حقیقت کیستی از منظر سهروردی

در ابتدا باید بگوییم که در متافیزیک اشراقی سهروردی، مبحث «نفس» جایگاه ویژه‌ای دارد، به نحوی که برخی شارحان آثار او «معرفت نفس» را پایهٔ فهم حکمت اشراقی قلمداد کرده‌اند و معتقدند که از «نفس» و معرفت به آن، می‌توان به فهم نظام نوری سهروردی بار یافت (شهرزوری، ۲۰۰۷، ص۳۷۶). بر این اساس، باید دانست که پرداختن به مبحث «نفس» در آرا و آثار سهروردی، درواقع پرداختن به یکی از پایه‌های اصلی متافیزیکِ نوری سهروردی است. به‌تعبیری، شناخت احوال نفس قادر است که ما را از محدودهٔ نفسانی خویش عبور داده و تمام نظام یا هرم هستی بر اساس نور و ظلمت را بر ما تبیین کند. تشریح و توضیح چگونگی عبور سهروردی از «نفس» به نظام نوری، از مرتبهٔ ظلمت محض تا مرتبهٔ نورالأنوار، مجال دیگری می‌طلبد؛ آنچه برای ما دارای اهمیت است این است که بدانیم پرداختن بدین مسئله در آراء سهروردی دارای چه جایگاهی مهمی است. حال که این مطلب را دریافتیم، می‌گوییم که مسئلهٔ کیستی و وجه امتیاز فرد انسانی از افراد دیگر را در سایهٔ مبحث «نفس» باید جست. اینک، به سراغ آراء سهروردی دربارهٔ برخی احوال نفس انسانی که به مبحث ما دخیل است، می‌رویم.

پیش از ورود به بررسی احوال نفس و کیستی در آراء سهروردی، باید تذکار دهیم که روش ابتدایی و اصلی سهروردی در مواجهه با «نفس» همانا «روش شهودی» است. چنان‌که در جایی چنین می‌نویسد: «انّی تجرّدت بذاتی و نظرت فیها فوجدتها إنّیّة و وجودا» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). او در مباحث متافیزیکی‌اش، ازجمله مبحث «نفس»، غالباً ابتدا با روش شهودی به معاینهٔ حقایق می‌پردازد و سپس با روش بحثی به تبیین و توضیح آن حقایق دست می‌زند. در عبارت فوق نیز وی ابتدا با تجرد از خویش و خلع بدن و نظر انداختن به حقیقت خود، مطلبی را دریافته است که پس از آن به تشریح و توضیحش خواهد پرداخت. حال که این مطلب را دریافتیم، می‌گوییم که سهروردی در مواجهه با خویشتن، خود را دارای هویتی «ادراکی» یافته است. وی در ادامهٔ عبارت بالا می‌گوید: «لست أری فی ذاتی عند التفصیل الاّ وجودا و ادراکا فحسب» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). اگر از کندوکاو دربارهٔ واژهٔ «وجوداً» در کلام سهروردی دست برداریم و بر واژهٔ «ادراکاً» دقت و تأکید ورزیم، خواهیم گفت که آنچه سهروردی در مواجهه با خود یافته است، همانا «ادراک» است. به‌عبارت‌دیگر، نفس انسانی همان «دانستن / شناخت» است که سراسر وجود نفسانی او را فراگرفته است. نیل به این دستاورد، ما را به حقیقت کیستی در نگاه سهروردی نزدیک می‌کند؛ چراکه این مطلب مقدمهٔ طرح پرسش‌های مهمی است که بعضی از آنها برای دستیابی به نتیجهٔ غایی ما دارای اهمیت است. یکی از آن پرسش‌ها این است که اگر حقیقت ذات انسانی را «ادراک» ساخته است، آیا «تدبیر نفس نسبت به بدن» از دایرهٔ ذات انسانی خارج است؟ پرسش دیگر اینکه آیا «جوهریت» داخل در ذات انسانی نیست؟ سهروردی معتقد است که اگر اضافهٔ نفس به بدن جزء ذات نفس انسانی باشد، می‌بایست در شهودم نسبت به ذات خود آن را مشاهده می‌کردم، درحالی‌که من آن را خارج از ذات یافتم. برای اثبات این نسبتی که متوجه سهروردی

کردیم، به این عبارت او استناد می‌کنیم: «امّا الاضافات فصادفتها خارجة عنها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). مراد سهروردی از «اضافات» در اینجا «اضافهٔ نفس به بدن» است و به حیثیت تدبیری نفس نسبت به بدن بازمی‌گردد. مراد از این سخن این است که من در مواجههٔ با خویش، اضافهٔ تدبیری نفس نسبت به بدن را خارج از ذات خود یافتم. اما سهروردی جوهریت نفس را نیز جزء ذات نفس نمی‌داند، بلکه همچون فیلسوفان پیش از خود، قائل است که مفهوم «جوهر»، مفهومی سلبی (لا فی موضوع) است و مفهوم / امر سلبی را نمی‌توان مشاهده کرد. وی در این‌باره می‌گوید: «و أما أنها لا فی موضوع أمر سلبی» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). بنابراین، آنچه می‌ماند، همانا «وجود و ادراک» است، و نه چیزی دیگر. سهروردی تأکید دارد که اگر فصل دیگری غیر از «وجود و ادراک» در ذات نفس داخل بود، من آن را می‌یافتم؛ چراکه نسبت به خود غیبتی نداشتم (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵).

پرسش مهم دیگری که در سایهٔ مطلب پیشین می‌توان مطرح کرد، این است که اگر «ادراک» برای همهٔ نفوس انسانی، ذاتی است، پس چگونه می‌توان آن نفوس را از یکدیگر بازشناخت؟ پاسخ بدین پرسش حقیقت کیستی نزد سهروردی را برای ما روشن می‌کند؛ زیرا به ملاک تمایز افراد انسانی از یکدیگر بازمی‌گردد. او معتقد است که از دو طریق می‌توان به انفکاک نفوس انسانی از یکدیگر نائل شد: ۱. از طریق عوارض؛ ۲. از طریق ادراک. وی در این‌باره می‌گوید: «امتاز [ذاتی] عن غیره بعوارض و الإدراک» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). برای توضیح این مطلب، باید گفت که از نگاه سهروردی، یکی از اسباب تمایز نفوس انسانی از یکدیگر همانا عوارضی است که بر نفس عارض می‌گردد؛ مثلاً تدبیر بدن یکی از آن عوارضی است که بر نفس عارض می‌گردد. این بدان معناست که یکی از اسبابی که نفس علی را از حسن جدا می‌کند نسبت تدبیری نفس آنها با بدن آنهاست. البته، باید تأکید کرد که بر اساس بیانی که گذشت، چنین چیزی عارض بر نفس است و جزء ذات نفس نیست. اما آنچه سبب ذاتی تمایز نفوس از یکدیگر است، همانا «ادراک» است. در توضیح این مطلب باید گفت که نسبتی که هر فرد با ادراک خود برقرار می‌کند زمینه‌ساز تمایز نفوس از یکدیگر است. به‌تعبیردیگر، علی ادراکی خاص خود دارد و حسن ادراکی خاص خود؛ علی با ادراک خود نسبتی دارد که حسن آن نسبت را دارا نیست، ازاین‌رو علی از حسن جدا می‌گردد. بر این اساس، باید گفت که تبیین حقیقت کیستی از منظر سهروردی به دو طریق امکان‌پذیر است: ۱. از طریق عوارض که خارج از ذات‌اند؛ ۲. از طریق ادراک که سازندهٔ ذات هر فرد است. این بدان معناست که عامل ذاتی‌ای که کیستی افراد را می‌سازد، همانا ادراک آنهاست و عامل عارضی‌ای که کیستی افراد را می‌سازد، همانا عوارضی است که بر نفس عارض می‌گردد. آنچه از این مطلب به دست می‌آید این است که خودشناسی هر فرد وابسته به تحلیل ارتباط او با ادراک و مدرَکات اوست. به تعبیری، آنچه فرد را از افراد دیگر جدا می‌کند، همانا نسبتی است که فرد با ادراکاتش دارد. این دستاورد یک دستاورد وجودشناسانه است. اگر از این دستاورد عبور کنیم خواهیم گفت که هر فرد برای خودشناسی می‌بایست به سراغ ادراکات خود و نسبتی که با آنها دارد برود تا خود را بشناسد.

درواقع سهروردی ما را در بنیادی‌ترین مرتبه از هستی خود یا ادراک و نسبت ما با ادراک روبه‌رو می‌کند که گام نخست خودشناسی است.

۳. حقیقت کیستی از منظر صدرالمتألهین

در ابتدا باید بگوییم که صدرالمتألهین معتقد است که نفس دارای حرکت جوهری است. وی در این‌باره می‌گوید: «أما حرکاتها [أی: النفس] فی ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بیانها بالبرهان... من أن لها تطورات جوهریة و تحولات ذاتیة من حد الإحساس إلی حد التعقل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۴۵). بر اساس عبارت مذکور، نفس در ذات خود دارای حرکت است. حرکتی که از مرحلهٔ تکون جسمانی آغاز می‌شود و تا مرتبهٔ عقل مفارق ادامه می‌یابد. این بدان معناست که از منظر صدرالمتألهین، نفس انسانی همواره در حال تطور و تحول است و این امر از زمان حدوث جسمانی‌اش آغاز می‌گردد. البته، دربارهٔ حدوث جسمانی نفس و ارتباطش با بدن در آینده توضیح خواهیم داد. اما اینک می‌بایست بدین مطلب بپردازیم که چگونه نفس با حس و خیال و عقل متحد می‌شود و مسیر استکمالی‌اش را طی می‌کند؟ این امر وابسته به آن است که ما رأی صدرالمتألهین در باب «اتحاد عاقل و معقول» را قدری بشکافیم و درباره‌اش بیندیشیم تا مسیر تبیین حقیقت کیستی در آراء وی روشن‌تر شود. پرداختن بدین مطلب ما را یاری خواهد داد که دریابیم از منظر صدرالمتألهین، نفس هویتی ادراکی دارد و این هویت ادراکی مسبب تمایز فرد از افراد دیگر است و کیستی هر فرد را سامان می‌دهد. به‌تعبیردیگر، موشکافی در آراء صدرالمتألهین دربارهٔ «اتحاد عقل و عاقل و معقول» به ما نشان خواهد داد که فرد در مسیر استکمالی خود با صور ادراکی‌اش متحد می‌شود و این صور ادراکی هویت او یا کیستی او را می‌سازند.

نخست باید بگوییم که از نگاه صدرالمتألهین، رابطهٔ نفس با صور مجردی که برایش حاصل می‌شوند در ابتدای مسیر استکمالی، رابطهٔ صورت و ماده است. بدین معنا که صور مجرد برای عقل منفعل انسانی حاصل می‌شوند و آن را تحصل می‌بخشند، چنان‌که صورت به ماده تحصل می‌بخشد؛ یعنی همان‌گونه که ماده بی‌صورت امری مبهم و بی‌تحصل است، عقل منفعل انسانی بی‌صور مجرد، امری مبهم و بی‌تحصل است. وی در این‌باره چنین می‌نویسد: «إن کان حصولها (أی: حصول الصورة المجردة) للعقل المنفعل حصول صورة لمادة یتحد بها نوعا آخر بالفعل فهذا هو الحق...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص۲۴۳).

بر اساس عبارت فوق، عقل منفعل انسانی با پذیرش صور، دارای تحصل می‌گردد و با تکیه بر حرکت جوهری، اولین گام‌های استکمالی خود را برمی‌دارد. عبارت صدرالمتألهین مشتمل بر نکات مهمی است که می‌بایست مورد توجه قرار گیرند. اول اینکه عقل انسانی که قوهٔ ادراکی اوست، در ابتدا، امری منفعل است، چنان‌که از تعبیر «عقل منفعل» چنین مطلبی به دست می‌آید. این بدان معناست که عقل انسانی، در ابتدا، امری بالقوه بوده که نیازمند فعلیت یافتن است و خود فاعل صور نیست. دوم اینکه پدید آمدن صورت برای ماده (عقل منفعل) بدانجا می‌انجامد

که آن دو با یکدیگر رابطهٔ / ترکیب اتحادی برقرار کنند و نوع جدیدی را بنیان نهند. در اینجا باید توجه داشت که در آراء صدرالمتألهین، عقل انسانی همواره منفعل باقی نمی‌ماند، بلکه در ادامهٔ حرکت استکمالی خود با «عقل فعال» متحد شده و با صور رابطهٔ علّی و معلولی برقرار می‌کند. در این‌باره، در ادامهٔ همین مبحث، بیشتر سخن خواهیم گفت.

صدرالمتألهین معتقد است که وجود امر محسوس یا صورت محسوس وجودی است که فی‌نفسه و بعینه با جوهر حاس (مدرِک) یکی است و از او جدا نیست. این مطلب نشان می‌دهد که صورت محسوس و جوهر حاس با یکدیگر اتحاد دارند؛ زیرا وجود یکی (صورت محسوس) برای دیگری (جوهر حاس / مدرِک) است و در چنین حالتی، نمی‌توان متصور بود که یکی مغایر دیگری است. به تعبیری، وجود صورت محسوس عیناً وجود جوهر حاس است و از قبیل تحقق چیزی در کنار چیز دیگر نیست. صدرالمتألهین در این‌باره چنین می‌نگارد: «إن المحسوس من حیث هو محسوس وجوده فی نفسه بعینه وجوده للجوهر الحاس به ـ و هذا النحو من الوجود هو محسوسیته کما أن وجود المعقول من حیث هو معقول ـ و معقولیته و حصوله للجوهر العاقل بعینه شیء واحد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۳، ص۲۹۹).

بر اساس عبارت فوق، وقتی ما صورت محسوس را تصور می‌کنیم، عیناً جوهر حس‌کننده یا مدرک را تصور می‌کنیم؛ یعنی وجود یکی وجود دیگری است و این مطلب به اتحاد آن دو مشیر است. چنان‌که صدرالمتألهین در جای دیگری و با عبارات دیگری در این‌باره چنین می‌نگارد: «إدراک الشیء هو وجوده للمدرک و وجود شیء لشیء لا یکون إلا بعلاقة ذاتیة بینهما» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۵۱). این بدان معناست که وجود شیء لشیء از نگاه صدرالمتألهین، همواره با ارتباطی ذاتی میان آن دو محقق است. البته، این مطلب منحصر در صور محسوس نیست، بلکه در تمام مراتب ادراکی انسان صادق است. صدرالمتألهین این مطلب را با این عبارت بیان می‌کند: «کل معقول الوجود فهو عاقل أیضا بل کل صورة إدراکیة سواء کانت معقولة أو محسوسة فهی متحدة الوجود مع مدرِکها» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص۲۲۷). همچنین، در جایی دیگر، صور خیالی را نیز اضافه می‌کند و آن را همچون صور محسوس و معقول، با مدرک یکی می‌پندارد. وی می‌نویسد: «و علی هذا قیاس حکم الصورة المتخیلة و المعقولة فی کونهما عین المتخیل و العاقل» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص۲۲۸). بنابراین، باید گفت که نفس انسانی که یکی از جواهر است، با حرکت جوهری مسیر استکمالی خود را طی می‌کند و در این طریق، با صوری که برایش حاصل می‌شود متحد می‌گردد. به‌عبارت‌بهتر، صوری که برایش حاصل می‌شود زمینه را فراهم می‌کند تا مسیر استکمالی‌اش را طی کند. درواقع موضوع «اتحاد عاقل و معقول» به «صیرورت / شدن / دگرگونی» نفس مربوط است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص۲۲۸). نکته‌ای که در اینجا تذکارش لازم است این است که مراد از «صورت محسوس» محسوس خارجی نیست؛ چراکه در ادبیات صدرالمتألهین، محسوس خارجی «محسوس بالعرض» است، نه بالذات. آنچه ما در اینجا بر آن تأکید داریم، همانا «محسوس بالذات» است که با مدرک متحد می‌گردد و نه

محسوس بالعرض که در خارج است و قابل اشارهٔ حسی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۳، ص۲۹۹). نکتهٔ دیگر اینکه صور معقول و متخیل و محسوس در نگاه صدرالمتألهین، همواره مجردند با این قید که صور معقول مجرد تام و صور محسوس و متخیل مجرد ناقص‌اند. صدرالمتألهین در این‌باره چنین می‌گوید: «صورة مجردة عن المادة و الوضع و المکان تجریدا إما تاما فهی صورة معقولة بالفعل أو ناقصا فهی متخیلة أو محسوسة بالفعل» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۳، ص۳۱۳). گویا صدرالمتألهین بدین سبب صور محسوس و متخیل را «مجرد ناقص» می‌نامد که با عالم ماده نسبتی دارند و از جهان وضع و زمان و مکان انتزاع شده‌اند.

اما مسیر استکمالی نفس که از صور محسوس در ابتدای حدوث آغاز شده تا کجا ادامه دارد؟ اشاره کردیم که نفس در ابتدا قابل صور است و عقل انسانی عقل منفعل است. اما اینک می‌گوییم که بر اساس آراء صدرالمتألهین، نفس یارای آن دارد که با تکیه بر حرکت جوهری مسیر استکمالی خود را طی کند و با «عقل فعال» متحد گردد و بدین‌سبب، رابطهٔ علّی و معلولی با صور معقول بیابد، به نحوی که قادر باشد آنها را جعل کند. صدرالمتألهین در این‌باره این‌گونه می‌نویسد: «أما الصور العقلیة المدرکة للنفس فإن النفس فی الابتداء عند کونها عقلا هیولانیا مبدأ قابلی لها و إذا صارت متصلة بالعقل الفعال کانت فاعلة حافظة إیاها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۵۹). بر این اساس، باید گفت که مسیر استکمالی نفس که از عقل هیولانی آغاز می‌شود به اتحاد با عقل فعال می‌انجامد. البته، صدرالمتألهین تأکید دارد که رسیدن به مراتب بالا و والای تجرد تام عقلی برای همهٔ مردم میسر نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۶۴).

اینک که این خواص نفس و قوهٔ ادراکی انسان را دریافتیم، می‌پرسیم که ارتباط این مبحث با حقیقت کیستی در چیست و چگونه می‌توان رأی صدرالمتألهین در باب حقیقت کیستی را از میان این مباحث استنباط کرد؟ برای پاسخ بدین پرسش، می‌بایست به دست آوریم که از نگاه صدرالمتألهین، هویت انسانی هویتی ادراکی است تا پس از آن، حکم کنیم که کیستی انسان ناظر به ادراک اوست؛ یعنی آنچه فرد انسانی را تمایز و تعین بخشیده است، همانا «ادراک» است. برای این منظور به سراغ مطالبی که گذشت می‌رویم و آنها را قدری بررسی می‌کنیم. گفتیم که نفس حرکت جوهری دارد و در طی این حرکت، با صور محسوس، متخیل و معقول متحد می‌شود. این بدان معناست که آنچه نفس را می‌سازد و آن را در مسیر استکمالی قرار داده و به سوی تجرد عقلی می‌برد، «ادراک» است. به‌تعبیری، می‌توان گفت که هویت نفس هویت ادراکی است؛ چراکه بر اساس رأی صدرالمتألهین، ادراکْ سراسر وجود نفس انسانی را فرا می‌گیرد و آن را از طوری به طور دیگر منتقل می‌کند. بدین معنا، نفس با ادراک به چیز تازه‌ای بدل می‌شود که هویتش را می‌سازد. اگر این مطلب را بپذیریم، می‌بایست بگوییم که حقیقت کیستی انسان از منظر صدرالمتألهین وابسته به ادراک انسانی است؛ زیرا حقیقت نفس هر انسان وابسته به ادراکی است که با او یکی می‌شود و هویتش را می‌سازد. در اینجا، سخن از مفهوم کلی ادراک نیست که در همهٔ افراد مشترک است،

بلکه سخن از این است که استکمال هر فرد از افراد انسانی وابسته به ادراک خود اوست که با آن مسیری مجزا از افراد دیگر طی می‌کند. اینک شاید کسی بپرسد که محتمل است که از نگاه صدرالمتألهین «ادراک» یکی از وجوه کیستی انسان باشد و نه تمام حقیقت آن. چگونه می‌توان حکم کرد که از نگاه صدرالمتألهین حقیقت کیستی صرفاً وابسته به ادراک است؟ در پاسخ باید گفت که ما از سویی این مطلب را می‌پذیریم که در نگاه صدرالمتألهین، کیستی انسان صرفاً وابسته به بُعد مجرد انسان نیست، بلکه چنان‌که در مبحث «ارتباط کیستی و بدن» خواهد آمد، بدن نیز در ساختار کیستی انسان دخیل است، اما از حیث بُعد مجرد انسان که همانا نفس اوست، به نظر می‌رسد که در نگاه صدرالمتألهین، «ادراک» نقش اصلی را ایفا می‌کند. بااین‌حال، باید دید که صدرالمتألهین بر این مطلب که «هویت نفس هویتی ادراکی است»، تصریح یا اشاره‌ای دارد یا خیر. بر اساس کاوش ما، در جلد هشت *اسفار*، عبارتی هست که آنچه ما استنباط کردیم را تأیید می‌کند. وی در آنجا می‌گوید: «الإنسان متی رجع إلی ذاته و أحضر هویته فربما غفل عن جمیع المعانی الکلیة حتی معنی کونه جوهرا أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنی لست أری عند مطالعة ذاتی إلا وجودا یدرک نفسه علی وجه الجزئیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۴۷). چنان‌که پیداست، صدرالمتألهین در ابتدا سخن از «وجود» گفته است که اساس و مبنای متافیزیک اوست؛ یعنی در مواجههٔ حضوری با خود، آنچه ابتدائاً با آن روبه‌رو می‌شویم «وجود» است، اما وجودی که از آن سخن می‌گوییم، چگونه خود را نمایان می‌کند؟ پاسخ این پرسش از ادامهٔ عبارت صدرالمتألهین روشن می‌شود. وی قائل است که چنان وجودی خود را به نحو ادراکی جلوه‌گر می‌کند؛ یعنی اگر همهٔ مفاهیم قابل انتزاع از نفس را کنار بگذاریم، آنچه باقی می‌ماند وجودی است که دارای «ادراک» است. بنابراین، باید گفت که از منظر صدرالمتألهین، بُعد مجرد کیستی انسان را «ادراک» می‌سازد، اما آیا «ادراک» تمام حقیقت کیستی انسان است؟ در پاسخ بدین پرسش باید بگوییم که به نظر می‌رسد که «بدن» نیز در حقیقت کیستی انسان از منظر صدرالمتألهین دخیل است. اما برای بررسی این مطلب مبحث دیگری آغاز می‌کنیم.

۱ـ۳. ارتباط کیستی و بدن انسانی از منظر صدرالمتألهین

به عقیدهٔ صدرالمتألهین، نفس پیش از بدن به نحوی از انحاء، موجود است. چنان‌که می‌گوید: «النفوس الإنسانیة موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها کامل الذات تام الإفادة و ما هو کذلک لا ینفک عنه مسببه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۴۶). اگر به مدعا و استدلال فوق بنگریم، خواهیم دانست که از منظر صدرالمتألهین نفوس انسانی پیش از آنکه به ابدان تعلق گیرند، در مرتبهٔ عقلی، موجودند. وی با استناد بدین قاعده که «علتِ تام معلول را در پی خواهد داشت»، اثبات می‌کند که نفس انسانی پیش از بدن، به نحوی از انحاء، موجود است؛ زیرا علتی که پدیدآورندهٔ نفس است، علتِ مفارق بوده و تام و کامل است. علتی که تام و کامل است، بی‌تردید، معلولش را همراه خود دارد. اما معلول مذکور

هنوز در عالم طبیعت بروز نیافته، ازاین‌رو باید گفت که چنان معلولی در عالَمی دیگر و به نحوی دیگر موجود است، وگرنه قاعدهٔ فوق‌الذکر مخدوش خواهد شد. اینک می‌پرسیم که اگر نفس در عالَمی دیگر و به نحوی دیگر در حال زیستن است، چرا به بدن تعلق می‌یابد؟ صدرالمتألهین در پاسخ بدین پرسش، اذعان می‌کند که نفس انسانی قابلیت تحصیل خیراتی دارد که جز با هبوط در ابدان میسر نیست. وی می‌گوید: «للنفوس کینونة فی عالم العقل و کینونة فی عالم الطبیعة و الحس و کینونتها هناک تخالف کینونتها هاهنا و هی و إن کانت هناک صافیة نقیة غیر محتجبة و لا ممنوعة عن کمالها العقلی النوعی و لکن قد بقی لها کثیر من الخیرات التی لا یمکن تحصیلها إلا بالهبوط إلی الأبدان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۵۳).

با توجه به آنچه صدرالمتألهین در این عبارت آورده است، خواهیم دانست که از نظر او نفس با جدا شدن از عالم عقل و پیوستن به بدن مادی و به‌کارگیری آلات آن، به کمالات و خیراتی دست می‌یابد که پیش از هبوط در ابدان برایش میسر نبود. صدرالمتألهین گاهی از این «نزول / هبوط» به «جدایی نفس از پدر مقدس عقلی‌اش» یاد می‌کند که تعبیر قابل تأملی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۵۸). اگر از کندوکاو در پاسخ صدرالمتألهین بدین پرسش که «چرا نفس به بدن نزول یافته است؟» چشم بپوشیم، خواهیم گفت که نفس انسانی که پیش از بدن به نحوی از انحاء موجود بوده است، اینک به بدن تعلق گرفته است تا به اهدافی نائل آید. اما آیا صدرالمتألهین قائل به حدوث نفس نیست؟ در پاسخ بدین پرسش باید گفت که از جهتی آری و از جهتی خیر! از آن جهت که تبیینش گذشت، نفس از نظر صدرالمتألهین قدیم است؛ زیرا در مرتبهٔ عقلی سببش موجود است، اما از جهت دیگری، نفس از منظر صدرالمتألهین حادث است. تبیین «حدوث نفس از منظر صدرالمتألهین» وابسته بدین مطلب است که بدانیم «بدن» علت مادی پدید آمدن نفس در مرتبهٔ دنیوی است. این بدان معناست که بدن می‌بایست به مرتبه‌ای از کمال برسد تا مسیر هبوط نفس فراهم گردد و نفس آمادهٔ تدبیر بدن شده و در مرتبهٔ عالم ماده حیات تازه‌ای بیابد و مسیر استحصال کمالات جدید را هموار سازد. تعبیر صدرالمتألهین در این‌باره این است: «البدن علة مادیة للنفس بما هی لها وجود نفسانی و قد سبق أن نفسیة النفس أی کونها بحیث تتصرف فی البدن و تستکمل أمر ذاتی لها و وجود حقیقی لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۳). آنچه از کلام صدرالمتألهین به دست می‌آید، این است که نفس تا زمانی که حیثیت تدبیری نسبت به بدن ندارد، نفس نیست و اطلاق این مفهوم بر آن صادق نیست. اما کی می‌توان چنین مفهومی را بر آن اطلاق کرد؟ زمانی که در بدن هبوط کند و از مرتبهٔ عقلی جدا شده و به مرتبهٔ مادی داخل گردد. درواقع چیزی که موجب نفس شدن نفس در مرتبهٔ مادی است، همانا بدن است که به این اعتبار می‌توان آن را «علت مادی» نفس دانست و نفس را بدین اعتبار «حادث» قلمداد کرد. بر این اساس، باید گفت که نفس در ابتدای مسیر نفسانی خود، پدیده‌ای مادی و جسمانی است که نسبت به بدن مدبریت دارد.

اما نفسی که در ابتدای مسیر نفسانی خود مادی و جسمانی است، چه رابطه‌ای با بدن دارد؟ از منظر

صدرالمتألهین رابطهٔ نفس و بدن رابطهٔ معیت نیست، بلکه رابطه‌ای تلازمی است که همچون ماده و صورت به یکدیگر نیازمند بوده و هر یک لازمهٔ دیگری است. چنان‌که می‌گوید: «الحق أن بینهما [أی: النفس و البدن] علاقة لزومیة لا کمعیة المتضایفین و لا کمعیة معلولی علة واحدة فی الوجود... فلکل منها حاجة إلی الآخر علی وجه غیر دائر دورا مستحیلا فالبدن محتاج فی تحققه إلی النفس لا بخصوصها بل إلی مطلقها و النفس مفتقرة إلی البدن لا من حیث حقیقتها المطلقة العقلیة بل من حیث وجود تعینها الشخصیة و حدوث هویتها النفسیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۲).

آنچه از کلام صدرالمتألهین به دست می‌آید این است که همراهی نفس و بدن چیزی شبیه به همراهی ماده و صورت است؛ چنان‌که گاهی نفس را صورت کمالی بدن می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۳). به تعبیر صدرالمتألهین، رابطهٔ نفس و بدن صرفاً معیتی همچون معیت سنگی که در کنار انسان قرار داده شده نیست، بلکه نفس صورت کمالی بدن و بدن برای بدن بودن، به نفس محتاج است، وگرنه جسمی از اجسام دیگر خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۲).

این امر همان تلازمی است که پیش‌تر بدان اشاره کردیم؛ یعنی بدن از طرفی، علت مادی نفس است و از طرف دیگر، نفس شریک‌العلّة پدید آمدن بدن است؛ زیرا تا بدن نباشد که نفس تدبیرش کند، نفس نفس نیست و تا نفس نباشد که به بدن تعلق گیرد، بدن بدن نیست. یکی از لوازم این مطلب این است که نفس عین بدن است و بدن عین نفس است. چنان‌که صورت و ماده در وجود عین یکدیگرند. به‌تعبیری، نفس صورت بدن و بدن مادهٔ نفس است و این دو «ترکیب اتحادی» دارند. «ترکیب اتحادی» نفس و بدن یکی از مبانی مهم صدرالمتألهین در تبیین مباحث مربوط به نفس است. صدرالمتألهین در این‌باره چنین می‌گوید: «النفس یحصل منها و من البدن نوع طبیعی و بینهما ترکیب اتحادی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۶، ص۱۰۹). ترکیب اتحادی میان نفس و بدن، بدان معناست که این دو به یک وجود موجودند، هرچند که در ذهن می‌توان آنها را از یکدیگر جدا ساخت و دربارهٔ هر یک حکمی راند. درواقع ترکیب اتحادی بدان معنا نیست که یکی از طرفین ترکیب موجود نیست، بلکه بدین معناست که هر دو به یک وجود موجودند. صدرالمتألهین این نکتهٔ ظریف را این‌گونه مورد اشاره قرار می‌دهد: «الترکیب الاتحادی بین الشیئین لا یقتضی أن لا یکون أحدهما موجودا بل یقتضی أن یکون کلاهما موجودا بوجود واحد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۵، ص۳۰۷). البته، وی گاهی برای اتحاد نفس و بدن استدلال اقامه می‌کند و مثلاً می‌گوید که نفس صورت بدن و بدن مادهٔ نفس است. اما نفس به صفاتی متصف می‌شود که برای بدن متعین‌اند و هر چه که به صفتی متصف شود که آن صفت از آن شیء دیگر است، شیء اول با شیء دوم یکی است. ازاین‌رو در نفس و بدن نیز چون صفاتی همچون «خوردن» و «آشامیدن» و... را برای خود ثابت می‌کنیم (به کار می‌بریم)، درحالی‌که این صفات مربوط به بدن‌اند، پس نفس و بدن متحدند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۵، ص۲۸۶).

حال دانستیم نفسی هست که پیش از بدن به وجود دیگری موجود بوده و با حدوث بدن به نحو جسمانی حادث می‌شود و با بدن ترکیب اتحادی داشته و از بدن بهره می‌جوید تا به کمالات مورد نظر دست یابد، می‌گوییم که بدن یکی از اطوار وجود انسانی است که در مرتبه‌ای، با نفس اتحاد دارد و هویت انسان را شکل می‌دهد. صدرالمتألهین معتقد است، همان‌گونه که صورت برای تحققش به مادهٔ مبهم نیازمند است، نفس نیز در ابتدای مسیر مادی‌اش به ماده نیازمند است تا از طریق آن به مشخصات (زمان و مکان و...) دست یابد، چنان‌که بدن به نفس نیازمند است تا تحصل یابد و از حالت مبهم خارج گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۲۶).

بر این اساس، باید گفت که نفس انسانی در ابتدای مسیر مادی‌اش با بدن اتحاد دارد و به واسطهٔ آن به مشخصاتی دست می‌یابد که می‌توان بدان اشارهٔ حسی کرد و مثلاً زید را نشان داد. این نشان می‌دهد که بدن مادی از آن حیث که یکی از اطوار وجود انسانی است، موجب هویت‌بخشی به انسان در عالم ماده می‌گردد و به تعبیری، مسیر تعین کیستی را هموار می‌کند.

۴. نقد و بررسی دیدگاه‌های سهروردی و صدرالمتألهین دربارهٔ حقیقت کیستی

با التفات به سخنان سهروردی و صدرالمتألهین دربارهٔ کیستی می‌توان دریافت که هر دو فیلسوف «ادراک» را یکی از پایه‌های ذاتی تعین یافتن کیستی قلمداد کرده‌اند و بدن و تصرف در آن را از مقومات کیستی دانسته‌اند، اما تفاوت رأی آن دو در این است که سهروردی تصرف در بدن را از ذات هویت شخص بیرون برده است، درحالی‌که صدرالمتألهین بر آن است که رابطهٔ هویت شخص با بدنش، دست‌کم در ابتدای مسیر استکمالی، رابطه‌ای اتحادی است. ازاین‌رو «بدن» از منظر صدرالمتألهین یکی از اطوار وجود انسانی است. اما به نظر می‌رسد که می‌توان راه تازه‌ای در شناخت کیستی مطرح ساخت که اولاً به «شهود» مورد نظر سهروردی که مبتنی‌بر ریاضات است وابسته نباشد. ثانیاً از مبانی متافیزیکی پیچیده در کلام صدرالمتألهین بی‌نیاز باشد. اینک مسیری که ما در شناخت حقیقت کیستی در نظر داریم را بیان می‌کنیم. برای نیل بدین مقصود، ابتدا روش مقبول در دستیابی به کیستی را واکاوی می‌کنیم.

۱ـ۴. روش دستیابی به کیستی

ما نیز با سهروردی همراهیم که روش دستیابی به «کیستی» همانا «حضوری» یا به تعبیری «شهودی» است، اما باید این مطلب را تذکار دهیم که روش سهروردی، روشی است که مبتنی‌بر «تجرد از بدن» است که ثمرهٔ ریاضات بسیاری است. به تعبیری، سهروردی پس از ریاضات بسیار بدین مقام نائل گشته است که خلع بدن کرده و خود را به نحو مجرد بیابد. ثمرهٔ شهود سهروردی همان است که به‌عنوان «هویت نوری» یا «هویت ادراکی» نفس مطرح است؛ یعنی سهروردی پس از ریاضات بسیار با خود مواجه شده است و هویتش را از سنخ نور و ادراک یافته است، اما چنین روشی برای چه کسانی میسر است؟ آیا کسی که قدرت ریاضات و خلع بدن ندارد، از خودشناسی محروم

است؟ به نظر می‌رسد که با استمداد از «روش حضوری» می‌توان طریقه‌ای پیش نهاد که همه بتوانند کیستی خود را دریابند و آن را به نحو فلسفی، تحلیل نمایند. این بدان معناست که درک ما از خود به واسطهٔ صور رخ نمی‌دهد، بلکه درک بی‌واسطه‌ای است، ولی بدان معنا نیست که ما برای دستیابی بدان علم حضوری، به طی کردن طرق صعب نیازمندیم. درواقع ما برای دستیابی به چنان ادراکی، صرفاً کافی است که به خود التفات داشته باشیم و از وساطت صور عبور کنیم. چنان‌که ما برای درک گرسنگی نیازمند طی کردن طرق صعب نیستیم.

۲ـ۴. رأی مقبول در حقیقت کیستی

برای پایبندی بیشتر به روشی که برگزیدیم، زین پس، در جمله‌پردازی‌هایمان در این مبحث، از ضمیر متکلم وحده بهره می‌گیریم. اینک، با عنایت به روش برگزیده، عزم آن دارم که با خود مواجه شوم و دریافت‌هایم از خود را تحلیل کنم. وقتی به خود می‌نگرم، آن را مجموعه‌ای از امور درونی و بیرونی می‌یابم؛ یعنی من خود را مجموعه‌ای از امور درونی‌ای، همچون «ادراک»، «عشق»، «نفرت»، «شادمانی»، «غم» و... و امور بیرونی‌ای، همچون «رنگ»، «حجم»، «حرکت» و... می‌یابم. اگر این امور درونی و بیرونی را به «اوصاف» و «افعال» تقسیم کنیم، خواهیم دید که ما مجموعه‌ای از اوصاف و افعالیم. مراد از «اوصاف» اموری‌اند که ما می‌توانیم با آنها برای خود صفت بسازیم و خود را توصیف کنیم. مثلاً بگوییم «من قد بلندم» یا «من عاشقم». مراد از «افعال» اموری‌اند که به اختیار من وابسته‌اند و من آنها را برای نیل به مقاصدی، پدید می‌آورم، مثلاً «نگاه کردن» یا «دویدن». نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است، این است که این اوصاف و افعال به نحو رها بر پای خود نایستاده‌اند، بلکه حول محوری واحد گرد آمده‌اند؛ یعنی من آنها را به نحوی می‌یابم که حول موضوع یا بنیادی گرد آمده‌اند که به آنها وحدت می‌بخشد. در توضیح این مطلب باید گفت که اوصاف و افعال مذکور از وابستگی برخوردارند؛ یعنی من آنها را به نحو رها نمی‌یابم، بلکه به صورتی می‌یابم که گرد «من» جمع شده‌اند و با آن نسبتی دارند. نشان نسبت مذکور این است که من آنگاه که افعال و اوصاف مذکور را به واژه یا گزاره برمی‌گردانم میان آنها و خود با ضمائر منفصل و متصل نسبتی برقرار می‌کنم و مثلاً می‌گویم: «نگاه کردن من» یا «نگاه کردنم». درواقع آنچه رخ می‌دهد «نگاه کردن» به شکل مصدری نیست، بلکه «نگاه کردن من» است. می‌توان گفت که آنچه به نحو مصدری دریافته می‌شود، همانا چیزی است که من با سلبِ ضمیر متکلم و به شکل ذهنی ساخته‌ام، وگرنه در خارج چیزی به‌عنوان «نگاه کردن» موجود نیست. پس، من اینجا با امور مختلفی مواجهم: «من»، «اوصاف»، «افعال» و «نسبت».

اینک پرسش این است که کدام‌یک از امور بالا همان «کیستی» است؟ «من» بنیادی است که همهٔ اوصاف و افعال را گرد آورده است، اما آنچه مرا از دیگران متمایز می‌کند صرفاً «من» نیست، بلکه چیز دیگری است؛ یعنی ما برای تبیین کیستی صرفاً نمی‌توانیم به «من» تکیه کنیم، بلکه می‌بایست «من» را به‌علاوهٔ «اوصاف» و «افعال» در نظر بگیریم. برای تبیین این مطلب فرض می‌گیریم که «من» فاقد تمام اوصاف و افعال است. چه چیزی باقی

می‌ماند؟ اگر اموری همچون «تشخص»، «وحدت» و... را از «اوصاف» تلقی کنیم، می‌توانیم گفت که فقدان اوصاف به معدوم انگاشتن شیء می‌انجامد؛ زیرا با فرض اینکه معیار تشخصْ وجود است، چیزی که تشخص ندارد، وجود ندارد. به‌عبارت‌دیگر، پیش از اوصاف، «من» موجود نیست، وگرنه اوصافی همچون تشخص و وحدت و... دارا می‌بود، درحالی‌که فرض این است که فاقد تمام اوصاف است. این بدان معناست که وجود اوصاف لازمهٔ تحقق «من» است و با وجود آن همراه است، یا به تعبیر دیگر، وجودِ «من» با تشخص و وحدت و... و اوصافی از این دست، یکی است.

اما گفتیم که اوصاف و افعال وابسته‌اند و بی‌آنکه نسبتی با «من» داشته باشند در خارج موجود نیستند. از این سخن می‌توان دریافت که «کیستی» افراد صرفاً وابسته به اوصاف و افعال نیست که اگر چنین می‌بود، می‌بایست بتوانیم اوصاف و افعال را بی‌آنکه وابسته به چیزی باشند، محقق ببینیم، درحالی‌که چنین چیزی میسر نیست. ازاین‌رو اوصاف و افعال نیز به‌تنهایی سامان‌بخش کیستی نیستند. «نسبت» نیز که امر مستقلی در خارج نیست که بتواند سامان‌بخش کیستی باشد، بلکه صرفاً بیانگر رابطهٔ طرفینی «من» و «اوصاف و افعال» است. پس، آنچه باقی می‌ماند این است که بگوییم «حقیقت کیستی مجموعه‌ای از "من" به‌علاوهٔ "نسبتی" است که "اوصاف" و "افعال" با آن دارند». درواقع کیستی هر فرد که وجه تمایز او از افراد دیگر است، همان نسبتی است که میان اوصاف و افعال او با منِ او برقرار است. با این اوصاف، می‌توان از کیستی به «منِ من» تعبیر کرد. «منِ» نخست اشاره به مجموعه‌ای دارد که مشتمل بر «من / وصف / فعل / نسبت» است و «من» دوم اشاره به همان وجودی دارد که پایهٔ استقرار اوصاف و افعال و نسبت است و یکی از اجزای کیستی به‌شمار می‌رود. بر این اساس، باید گفت که «من» به‌عنوان یکی از اجزای تشکیل‌دهندهٔ کیستی زمانی بر کیستی منطبق است که با اوصاف و افعال و نسبت در نظر گرفته شود، وگرنه با کیستی تفاوت دارد و درواقع بی‌عنایت به کیستی، چیزی به‌عنوان «من» باقی نمی‌ماند. با یاری جستن از تعریف مذکور از کیستی، می‌توان حکم کرد که شخص برای شناخت کیستی خود می‌بایست به نسبتی که میان او و افعال و اوصافش برقرار است نظر کند؛ یعنی آنچه فرد را از افراد دیگر جدا کرده است، همانا نسبتی است که فرد با اوصاف و افعالش دارد.

اما پرسشی که در اینجا می‌توان مطرح ساخت این است که اگر «من» به‌عنوان بنیاد کیستی انسان که به همراه اوصاف و افعال انسانی مجموعه‌ای می‌سازد و ما آن را «کیستی فرد» خواندیم، به‌تنهایی در نظر آید، امری تهی است یا خود دارای کیستی دیگری است؟ اگر بپذیریم که دارای کیستی دیگری است، رأی ما به دور مبتلا خواهد شد. در پاسخ بدین پرسش باید گفت که به نظر می‌رسد اگر تمام اوصاف را از «من» بگیریم، چیزی به‌عنوان «من» باقی نمی‌ماند؛ زیرا اموری همچون «موجودیت»، «تشخص» و... نیز در دایرهٔ اوصاف مذکور داخل‌اند و سلب آنها از «من» به معدوم شدن آن می‌انجامد. ازاین‌رو باید گفت که «من» به همراه اوصاف و افعال است که کیستی

را می‌سازد. بااین‌حال، نباید پنداشت که حیثیت بنیادی «من» خدشه‌دار می‌گردد؛ زیرا «بنیادی بودن» در اینجا بدان معنا نیست که وجودی مستقل از اوصاف و افعال انسانی دارد، بلکه بدان معناست که بر آنها به نحو رتبی مقدم است و این اوصاف و افعال می‌بایست بر پایه‌ای تکیه کنند. به‌تعبیردیگر، پدید آمدن «من» به همراه اوصاف و افعال است، اما این بدان معنا نیست که ابتدا «من»ی پدید می‌آید و سپس، تمام اوصاف و افعالش را از آن خود می‌کند، بلکه بدان معناست که دست‌کم برخی اوصاف وجودی، همچون «موجودیت» را از ابتدای پدید آمدن با خود دارد. بنابراین، «من» بنیاد اوصاف و افعال است و به‌تنهایی دارای کیستی نیست، بلکه مجموعهٔ آنهاست که کیستی را سامان می‌دهد.

۵. تمایز رأی مقبول با آراء سهروردی و صدرالمتألهین

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که طریقی که در خودشناسی پیمودیم و نتیجه‌ای که به دست آوردیم، با آنچه سهروردی و صدرالمتألهین در این‌باره گفته‌اند، چه تفاوتی دارد؟ در پاسخ بدین پرسش، ابتدا باید بگوییم که روشی که ما برگزیدیم مبتنی‌بر شهودی است که عمومیت‌پذیر است؛ یعنی تمام مخاطبان این پژوهش یارای آن دارند که با اندک تأملی دربارهٔ خود و نسبتشان با افعال و اوصافشان، سخن ما را تصدیق کنند. این دستاورد با آنچه فیلسوفان مذکور در این‌باره گفتند تفاوت بسیاری دارد. از باب مثال، چنان‌که اشاره کردیم، مسیری که سهروردی پیموده است مبتنی‌بر شهود نورانیت وجودی نفس است که مبتنی‌بر ریاضات و گذشتن از موانع بسیار است که برای فیلسوفان نیز سهل‌الوصول نیست، چه رسد به عموم مردم و کسانی که خواهان خودشناسی‌اند. همچنین، سخن صدرالمتألهین در این‌باره نیز مبتنی‌بر روش‌های شهودی و برهانی صعبی است که مشتمل بر مقدمات متافیزیکی عمیقی چون «جوهریت نفس»، «حرکت جوهری اشتدادی نفس»، «اتحاد عاقل و معقول»، «رابطهٔ نفس و بدن» و... است که استحصال نتیجه را با موانع وجودی و معرفتی بسیاری روبه‌رو می‌کند که طی کردنشان کار راسخان در علم است. اما به گمان ما، پیمودن گام‌های ابتدایی برای تبیین حقیقت کیستی به چنان مسیرهای صعبی نیازمند نیست، هرچند که برای تعمیق خودشناسی، از آن معارف بلند می‌توان بهره گرفت. در طریقی که ما پیش نهادیم، شخص با التفات به خود و دریافتن نسبت خود با اوصاف و افعالش، به درک وجه امتیاز خود با دیگر افراد انسانی نائل می‌گردد و بدین‌سبب، راه ورود به خودشناسی را هموار می‌یابد، بی‌آنکه به ریاضات فراوان یا التفات به مبانی متافیزیکی پیچیده نیازمند باشد. بنابراین، باید گفت که یکی از وجوه تمایز پژوهش ما با آنچه فیلسوفانی چون سهروردی و صدرالمتألهین گفته‌اند، در روش پیشنهادهٔ ما برای خودشناسی است که نسبت به طریقهٔ آن فیلسوفان سهل‌الوصول‌تر و عمومیت‌پذیرتر است.

وجه تمایز دیگری که می‌توان بدان اشاره کرد، در نتیجه‌ای است که ما در این پژوهش، بدان دست یافتیم. بر اساس آنچه از سهروردی و صدرالمتألهین در حقیقت کیستی بیان کردیم، می‌توان نتیجه گرفت که هیچ‌یک از آنها

به «نسبت میان اوصاف و افعال و منِ الهی» اشاره نکرده‌اند. ما در تبیین حقیقت کیستی گفتیم که هویت ما همانا «نسبتی است که اوصاف و افعال ما با منِ ما برقرار کرده است». این مطلب هرچند که به بیان سهروردی در تبیین تمایز افراد انسانی نزدیک است، ولی با آن تفاوت‌هایی دارد. تفاوت مهم مطلب ما با سخن سهروردی در این است که وی «نسبت انسان و ادراک» را هویت‌ساز افراد انسانی دانست، اما ما «نسبت اوصاف و افعال به من» را هویت‌ساز افراد انسانی قلمداد کردیم. درواقع سهروردی با تکیه بر شهودات خود، نفس را دارای هویتی ادراکی دانست که هر فرد با آن نسبتی دارد و این نسبت زمینه‌ساز هویت‌بخشی به آن فرد است. اما ما دایرهٔ وجود انسانی را گسترده‌تر یافتیم و آن را با مفاهیمی چون «اوصاف و افعال» به بیان درآوردیم تا نشان دهیم که وجود فرد انسانی منحصر در ادراک نیست، بلکه از تمام اوصاف و افعال انسانی که دارای نسبتی حقیقی با من‌اند، می‌توان سخن گفت و آنها را در هویت و کیستی انسان دخیل دانست.

نکته‌ای که در اینجا می‌بایست بدان اشاره کرد این است که دایرهٔ «اوصاف» و «افعال» دایرهٔ وسیعی است که از حوزهٔ «ادراک» و «تصرف در بدن» که در آراء آن دو فیلسوف مورد اشاره قرار گرفت، فراتر می‌رود و محدودهٔ وسیع‌تری را شامل می‌گردد. ازاین‌رو نباید پنداشت که «اوصاف» و «افعال» صرفاً مشیر به «ادراک» و «تصرف در بدن» است. بر اساس این مطلب، کیستی انسان حوزهٔ وسیع‌تری می‌یابد و امر خودشناسی به تمام اوصاف و افعال انسانی سرایت می‌کند.

نتیجه‌گیری

یکی از نتایجی که در این پژوهش به دست آوردیم این است که از منظر سهروردی، هویت ما هویتی ادراکی است. بدان معنا که کیستی ما را نسبت ما با ادراکمان می‌سازد. در این میان، تصرف نفس در بدن نیز یکی از وجوه هویت‌ساز ماست که داخل در ذات ما نیست، بلکه عارض بر ذات ماست. همچنین به دست آوردیم که از منظر صدرالمتألهین، کیستی ما همان ادراک ماست که با نفس ما در مراتب گوناگون متحد است. به‌علاوه بدن نیز دست‌کم در ابتدای مسیر استکمالی، جزء مقومات کیستی ماست. اما ما این دو رأی را وانهادیم و با برگزیدن روش «حضوری» بدین نتیجه دست یافتیم که حقیقت کیستی ما همانا «نسبتی است که منِ ما با اوصاف و افعال ما دارد». این نتیجه ما را یاری می‌رساند که خودشناسی را عمومیت‌پذیر کنیم و روش‌های صعب و مقدمات متافیزیکی پیچیده را کنار بگذاریم.

منابع

اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *الرسالة السابعة من القسم الریاضی فی الصنائع العلمیة و الغرض منها (رسائل إخوان الصفاء)*. بیروت: الدار الاسلامیه.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*. قم: بی‌نا.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، محمد بن محمود (۲۰۰۷م). *تاریخ الحکماء قبل ظهور الإسلام و بعده «نزهة الأرواح و روضة الأفراح»*. پاریس: دار بیبلیون.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۲). *حکمة الإشراق*. تعلیقهٔ صدرالمتألهین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبة المصطفوی.

صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالمتألهین (۱۳۴۱). *عرشیه*. اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامهٔ دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.

میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۶). *تقویم الإیمان و شرحه*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

غریبی، سکینه و همکاران (۱۴۰۰). من و معیار تشخیص آن از غیر از منظر سهروردی، ملاصدرا و دکارت. *خردنامه صدرا*، ۱۰۴، ۹۳_۱۰۶.